

**IDEOLOGIAS E CIÊNCIA SOCIAL: elementos para uma análise marxista**  
Michael Löwy

*Capa:* de Sign Arte Visual sobre Obra de Caspar David Friedrich (1774-1840),  
Caminhante Sobre o Mar de Névoa, Óleo sobre tela, 98 x 74 cm, de 1818,  
hospedado no Museu Kunsthalle, Hamburgo – Alemanha.

*Preparação de originais:* Agnaldo Alves

*Revisão:* Maria de Lourdes de Almeida

*Composição:* Linea Editora Ltda.

*Coordenação editorial:* Danilo A. Q. Morales



# Sumário

Nota do autor.....	7
Prefácio à 20ª edição .....	9
Apresentação .....	13
<b>Capítulo I</b> Ideologia.....	17
<b>Capítulo II</b> Positivismo .....	46
<b>Capítulo III</b> Historicismo.....	87
<b>Capítulo IV</b> Marxismo.....	118
<b>Índice e Autor</b> .....	143

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

© 1985 by Michael Löwy

Direitos para esta edição

**CORTEZ EDITORA**

Rua Monte Alegre, 1074 – Perdizes

05014-001 – São Paulo – SP

Tel.: (11) 3864-0111 Fax: (11) 3864-4290

E-mail: [cortez@cortezeditora.com.br](mailto:cortez@cortezeditora.com.br)

[www.cortezeditora.com.br](http://www.cortezeditora.com.br)

Impresso no Brasil – março de 2015

## Nota do autor

Este pequeno livro reproduz uma série de conferências pronunciadas na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, em junho de 1985.

O tema geral do Ciclo de Conferências foi a relação entre Ideologia, conhecimento e prática social e política. Começamos com algumas observações gerais sobre o conceito de ideologia, sobre o que seria uma análise dialética da ideologia e como se poderia relacionar ideologia. Ou utopia, com a prática política e social.

Nos dias que se seguiram, trabalhamos 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, finalmente, sobre o marxismo.

Pelo seu caráter de apresentação oral, este texto tem, inevitavelmente, um cunho bastante didático e simplificado. Para uma versão mais aprofundada e rigorosa desses temas, enviamos o leitor interessado ao nosso livro *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen*, 9. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

## Prefácio à 20ª edição

*Habent fata sua libelli*: os livros tem seu destino próprio, que escapa às intenções ou às expectativas de seus autores. Nunca imaginei que este livrinho, versão simplificada — a partir de notas de um curso na PUC — de minha obra *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen*, tivesse tanto sucesso, chegando agora à 20ª edição. Isto se deve sem dúvida ao caráter pedagógico do texto, facilitando seu uso no ensino das ciências sociais, mas também, acredito, ao ponto de vista metodológico e político — os dois são inseparáveis! — explicitamente proclamado pelo subtítulo: *Elementos para uma análise marxista*.

O Brasil é o país na América Latina e talvez mesmo no mundo, onde nas últimas décadas mais interesse existiu, em significativas camadas do público leitor, pelo pensamento crítico em geral e pelo marxismo em particular. Como explicar esta inusitada persistência do marxismo — em suas várias formas teóricas e políticas — apesar dos anos de ditadura, de hegemonia neoliberal, ou de crise da esquerda? Como explicar a diversidade, a riqueza, a sofisticação da produção intelectual marxista brasileira? Como explicar a avidez com a qual não só estudantes e intelectuais, mas militantes das comunidades de base, do movimento sindical, do movimento dos sem-terra,

tem-se apropriado da ferramenta marxista? Confesso que não tenho resposta para estas perguntas, que mereceria alguma vez um estudo sociológico ou histórico aprofundado...

O problema central do livrinho — a relação entre conflito social e conhecimento, ponto de vista de classe e objetividade científico-social — me preocupava há muito tempo, desde meus anos de aluno em Ciências Sociais na Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo. A impulsão inicial veio da leitura de Lucien Goldmann, mas também das discussões com professores e colegas da inesquecível Rua Maria Antônia. Passei vários anos dando volta ao assunto, sem saber como resolver as controvérsias. Uma primeira tentativa de enfrentar o assunto foi meu artigo "Objetividade e ponto de vista de classe nas ciências sociais", publicado no Brasil numa coletânea de meus ensaios que organizei, com o título *Método dialético e teoria política* (1975), meu (saudoso) amigo Reginaldo de Piero. O livro *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen*, publicado pela primeira vez na França em 1985, representa uma discussão bem mais sistemática e desenvolvida do tema.

*Ideologia e ciências sociais* está sendo reeditado sem nenhuma modificação. Devo dizer que não me atraí muito a ideia de escrever, corrigir ou "melhorar" meus livros; no máximo, posso suprimir algum capítulo. Acho que se o autor tem algo diferente a dizer, deve escrever outro texto. Não é que não tenham surgido questões novas nestes 22 anos. Só para dar um exemplo: como se articulam as perspectivas do feminismo e da ecologia com o ponto de vista de classe que inspira minhas reflexões? Que relação tem a epistemologia marxista defendida por este livrinho com a proposta de uma "ecologia dos saberes" avançada por meu amigo Boaventura de Sousa Santos? Ou ainda: considerando a violenta politização de certos debates científicos — por exemplo sobre a mudança climática — como fica a distinção que tento estabelecer entre ciências naturais e ciências

sociais (do ponto de vista da relação às ideologias)? Confesso não ter todas as respostas a estas questões, que exigem uma reflexão sistemática que ainda está por ser feita...

Por estas e outras razões, o livro continua na sua "versão original", com sua coerência própria e seus limites.

Michael Löwy

Paris, 3 de janeiro de 2011

## Apresentação

A vinda de um intelectual da envergadura de Michael Löwy para discussões e reflexões sobre as questões que perpassam a relação ideologia/ciência social, se insere em um projeto mais amplo do Programa de Estudos Pós-Graduados em Serviço Social. É um empreendimento que pretende situar o rebaixamento das polêmicas filosóficas que atravessam as ciências humanas no *corpus* do serviço social, tendo em vista estimular a pesquisa genética e estrutural do discurso e da prática de seus profissionais.

Considerando a validade desse objetivo e o alcance da contribuição que Michael Löwy poderia trazer para o mesmo, o CNPq propiciou as condições necessárias para que o ciclo de conferências se concretizasse.

O grande interesse despertado pelo evento evidenciou a significativa abrangência das reflexões desenvolvidas por Michael Löwy, reconhecida não apenas pelos assistentes sociais, mas por todos aqueles que, refletindo sobre as questões da sociedade, se preocupam com os processos pelos quais o real se torna visível ao homem no mundo capitalista.

Levando em conta a importância dos depoimentos de Michael Löwy, assumimos a tarefa de gravar e posteriormente transcrever as conferências e debates, submetendo essa trans-

crição à revisão do autor, de forma a possibilitar a publicação deste livro. Deste modo, objetivamos dar maior veiculação às ideias e enfoques apresentados por Löwy.

Cabe assinalar, no entanto, que em razão do texto ter sido extraído de gravação de exposições orais, ele se apresenta com algumas peculiaridades que o distinguem daqueles elaborados especificamente para publicação. Assim, como bem aponta Michael Löwy em sua Nota do Autor, o caráter de apresentação oral emprestou ao texto um inevitável cunho didático, simplificado. Esse cunho, a nosso ver, sem perda de profundidade no tratamento das questões abordadas, confere ao trabalho maior acessibilidade àqueles que se iniciam nas reflexões sobre o tema.

Por outro lado, esse processo impossibilitou referir as citações do conferencista às suas fontes bibliográficas, o que seria desejável, para possibilitar ao leitor um aprofundamento das questões levantadas.

As peculiaridades citadas não diminuem a importância deste trabalho, agora oferecido aos estudiosos do homem e da sociedade em nossa realidade.

O ponto central que Michael Löwy coloca e desenvolve ao longo de sua série de conferências, é nada menos que a questão fundamental do debate metodológico e epistemológico das ciências sociais: é possível eliminar as ideologias do processo de conhecimento científico?

Ao perseguir o problema do conhecimento científico da verdade, as ciências sociais, em sua história, têm traçado tortuosos itinerários, que seguem desde o modelo científico-natural, que supõe uma "ciência" da sociedade, livre de julgamentos de valor e de pressupostos político-sociais, até a interpretação do historicismo marxista, que considera que todo o conhecimento e interpretação da realidade social está relacionado, direta ou indiretamente, a uma perspectiva socialmente determinada, e

que há uma relação entre a perspectiva de classe ou de categorias sociais e o conhecimento científico.

Michael Löwy refaz esses itinerários, tomando como balizas as três grandes correntes do pensamento contemporâneo ocidental: o positivismo, o historicismo e o marxismo. Examina, então, os dilemas, as contradições, os limites e, principalmente, as fecundações que essas perspectivas metodológicas possibilitam para a construção de um modelo de objetividade própria a uma sociologia crítica do conhecimento.

*Myrian Veras Baptista*

Outubro de 1985

## CAPÍTULO 1

## Ideologia

É difícil encontrar na ciência social um conceito tão complexo, tão cheio de significados, quanto o conceito de ideologia. Nele se dá uma acumulação fantástica de contradições, de paradoxos, de arbitrariedades, de ambiguidades, de equívocos e de mal-entendidos, o que torna extremamente difícil encontrar o seu caminho nesse labirinto.

Vou tentar, da maneira mais simples possível, seguir a história de seu conceito e tentar chegar a uma conclusão provisória sobre uma formulação conceitual de ideologia que nos sirva como ponto de partida para os trabalhos da semana.

O conceito de ideologia não vem de Marx: ele simplesmente o retomou. Ele foi literalmente inventado (no pleno sentido da palavra: inventar, tirar da cabeça, do nada) por um filósofo francês pouco conhecido, Destutt de Tracy, discípulo de terceira categoria dos enciclopedistas, que publicou em 1801 um livro chamado *Éléments d'idéologie*. É um vasto tratado que, hoje em dia, ninguém tem paciência de ler. Para se ter uma ideia do pouco interesse que representa esse livro, basta dizer que, para ele, *ideologia* é um subcapítulo da zoologia. A ideologia, segun-

do Destutt de Tracy, é o estudo científico das ideias e as ideias são o resultado da interação entre o organismo vivo e a natureza, o meio ambiente. É, portanto, um subcapítulo da zoologia — que estuda o comportamento dos organismos vivos — no que se refere ao estudo do relacionamento dos organismos vivos com o meio ambiente, onde trata da questão dos sentidos, da percepção sensorial, através da qual se chegaria às ideias. É por esse caminho que segue a análise, de um cientificismo materialista vulgar, bastante estreito, que caracteriza essa obra de Destutt de Tracy.

Alguns anos mais tarde, em 1812, Destutt de Tracy e seu grupo, discípulos todos do enciclopedismo francês, entraram em conflito com Napoleão que, em um discurso em que atacava Destutt de Tracy e seus amigos, os chamou de ideólogos. No entanto, para Napoleão, essa palavra já tem um sentido diferente: os ideólogos são metafísicos, que fazem abstração da realidade, que vivem em um mundo especulativo.

Deste modo, paradoxalmente, Destutt e seus amigos, que queriam fazer uma análise científica materialista das ideias, foram chamados de ideólogos por Napoleão, no sentido de especuladores metafísicos e, como Napoleão tinha mais peso, digamos, ideológico, que eles, foi a sua maneira de utilizar o termo que teve sucesso na época e que entrou para o linguajar corrente.

Quando Marx, na primeira metade do século XIX, encontra o termo em jornais, revistas e debates, ele está sendo utilizado em seu sentido napoleônico, isto é, considerando ideólogos aqueles metafísicos especuladores, que ignoram a realidade. É nesse sentido que Marx vai utilizá-lo a partir de 1846 em seu livro chamado *A ideologia alemã*.

É esse o caminho tortuoso do termo: começa com um sentido atribuído por Destutt, que depois é modificado por Napoleão e, em seguida, é retomado por Marx que, por sua vez, lhe

dá um outro sentido. Em *A ideologia alemã*, o conceito de ideologia aparece como equivalente à ilusão, falsa consciência, concepção idealista na qual a realidade é invertida e as ideias aparecem como motor da vida real. Mais tarde Marx amplia o conceito e fala das formas ideológicas através das quais os indivíduos tomam consciência da vida real, ou melhor, a sociedade de toma consciência da vida real. Ele as enumera como sendo a religião, a filosofia, a moral, o direito, as doutrinas políticas etc.

Para Marx, claramente, ideologia é um conceito pejorativo, um conceito crítico que implica ilusão, ou se refere à consciência deformada da realidade que se dá através da ideologia dominante: as ideias das classes dominantes são as ideologias dominantes na sociedade.

Mas o conceito de ideologia continua sua trajetória no marxismo posterior a Marx, sobretudo na obra de Lenin, onde ganha um outro sentido, bastante diferente: a ideologia como qualquer concepção da realidade social ou política, vinculada aos interesses de certas classes sociais.

Para Lenin, existe uma ideologia burguesa e uma ideologia proletária. Aparece, então, a utilização do termo no movimento operário, na corrente leninista do movimento comunista, que fala de luta ideológica de trabalho ideológico, de reforço ideológico etc. Ideologia deixa de ter o sentido crítico, pejorativo, negativo, que tem em Marx, e passa a designar simplesmente qualquer doutrina sobre a realidade social que tenha vínculo com uma posição de classe.

Assim, a palavra vai mudando de sentido, não só quando passa de uma corrente intelectual para outra, mas também no ato de uma mesma corrente de ideias: o marxismo. Há uma mudança considerável de significado entre, por exemplo, Marx e Lenin.

Finalmente, há uma tentativa sociológica de pôr um pouco de ordem nessa confusão. Essa tentativa é realizada pelo famo-



so sociólogo Karl Mannheim em seu livro *Ideologia e utopia*, onde procura distinguir os conceitos de ideologia e de utopia. Para ele, ideologia é o conjunto das concepções, ideias, representações, teorias, que se orientam para a estabilização, ou legitimação, ou reprodução, da ordem estabelecida. São todas aquelas doutrinas que têm um certo caráter conservador no sentido amplo da palavra, isto é, consciente ou inconscientemente, voluntária ou involuntariamente, servem à manutenção da ordem estabelecida. Utopias, ao contrário, são aquelas ideias, representações e teorias que aspiram uma outra realidade, uma realidade ainda inexistente. Têm, portanto, uma dimensão crítica ou de negação da ordem social existente e se orientam para sua ruptura. Deste modo, as utopias têm uma função subversiva, uma função crítica e, em alguns casos, uma função revolucionária.

Percebe-se imediatamente que ideologia e utopia são duas formas de um mesmo fenômeno, que se manifesta de duas maneiras distintas. Esse fenômeno é a existência de um conjunto estrutural e orgânico de ideias, de representações, teorias e doutrinas, que são expressões de interesses sociais vinculados às posições sociais de grupos ou classes, podendo ser, segundo o caso, ideológico ou utópico.

Mannheim utiliza para esse fenômeno, para esse conjunto vinculado à posição das classes sociais, o termo "ideologia total".

Deste modo, o conceito de ideologia, na obra de Mannheim, aparece com dois sentidos diferentes: ideologia total, que é o conjunto daquelas formas de pensar, estilos de pensamento, pontos de vista, que são vinculados aos interesses, às posições sociais de grupos ou classes; ideologia em seu sentido estrito, que é a forma conservadora que essa ideologia total pode tomar, em oposição à forma crítica, que ele chama de utopia.

Para se tentar evitar essa confusão terminológica e conceitual, eu acho que é útil tomar a distinção feita por Mannheim entre ideologia e utopia, mas se deve procurar outro termo que

possa se referir tanto às ideologias quanto às utopias, que defini a o que há de comum a esses dois fenômenos. O termo que me parece mais adequado para isso, e que proponho como hipótese neste momento é "visão social de mundo". Visões sociais de mundo seriam, portanto, todos aqueles conjuntos estruturados de valores, representações, ideias e orientações cognitivas. Con-juntos esses unificados por uma perspectiva determinada, por um ponto de vista social, de classes sociais determinadas.

As visões sociais de mundo poderiam ser de dois tipos: visões ideológicas, quando servissem para legitimar, justificar, defender ou manter a ordem social do mundo; visões sociais utópicas,\* quando tivessem uma função crítica, negativa, sub-versiva, quando apontassem para uma realidade ainda não existente.

Vamos ver agora o que seria uma análise dialética de uma visão de mundo, de uma ideologia ou de uma utopia. Obviamente não vamos ver o que é o método dialético, vamos apenas dar algumas pinceladas bem sumárias.

Começaremos por uma definição do método dialético que pessoalmente me parece muito agradável: "Eu sou o espírito que sempre nega, e isso com razão porque tudo que existe merece acabar". Quem utiliza esta expressão é o diabo de Goethe, quando se apresenta pela primeira vez a Fausto. Para Goethe, ela não se refere apenas ao diabo, é uma certa forma de manifestação do espírito humano.

Essa é uma boa definição da dialética, não só porque Goethe foi o seu precursor, mas também porque o Fausto de Goethe pode ser considerado a primeira grande obra da dialética, an-

\* O termo utopia vem do grego, *u-topos*, que quer dizer em nenhum lugar. É o que não está em nenhum lugar, o que ainda não existe. É uma aspiração a uma ordem social, a um sistema social que ainda não existe em nenhum lugar e que, portanto, está em contradição com a ordem existente, com a ordem estabelecida.

terior a Hegel. Isto porque, em sua formulação, encontramos pelo menos um elemento essencial do método dialético, que é a categoria do movimento perpétuo, da transformação permanente de todas as coisas.

A hipótese fundamental da dialética é de que não existe nada eterno, nada fixo, nada absoluto. Não existem ideias, princípios, categorias entidades absolutas, estabelecidas de uma vez por todas. Tudo o que existe na vida humana e social está em perpétua transformação, tudo é perecível, tudo está sujeito ao fluxo da história. Pode-se dizer também que esse princípio dialético se aplica à natureza onde existe uma transformação perpétua, mas existe uma diferença entre a história natural e a história humana que está muito bem resumida numa fórmula do filósofo italiano Vico, que diz o seguinte: "A diferença entre a história natural e a história humana é que fomos nós que fizemos a história humana, mas não a história natural". Isso quer dizer que a história natural, por exemplo, a história do sistema solar, do desenvolvimento dos planetas, não foi obra humana, mas a história social, o desenvolvimento das civilizações, foi produto social da ação dos homens. Essa é uma particularidade da dialética histórica, e uma distinção fundamental da dialética que poderia existir na natureza.

Marx retoma essa ideia de Vico e da tradição historicista, inclusive citando essa sua passagem em *O capital*. Isso não ocorre por acaso. Para Marx, esse elemento é um dos aspectos metodológicos essenciais na distinção de seu método e a economia política burguesa ou o positivismo (ambos têm uma perspectiva metodológica comum). Para Marx, aplicando o método dialético, todos os fenômenos econômicos ou sociais, todas as chamadas leis da economia e da sociedade, são produto da ação humana e, portanto, podem ser transformados por essa ação. Não são leis eternas absolutas ou naturais. São leis que resultam da ação e da interação, da produção e da reprodução da sociedade

pelos indivíduos e, portanto, podem ser transformadas por próprios indivíduos num processo que pode ser, por exemplo, revolucionário.

Esta ideia é uma ideia da dialética e um seu princípio que, aplicado no terreno social, toma forma de historicismo, isto é, de afirmação da historicidade de todas as instituições, estruturas, leis e formas de vida social. É por isso que Gramsci, um dos principais marxistas do século XX, dizia que o marxismo é um historicismo radical, uma concepção para a qual todos os produtos da vida social são historicamente limitados.

Obviamente, esse princípio também se aplica às ideologias, ou às utopias, ou às visões sociais de mundo. Todas elas são produtos sociais. Todas elas têm que ser analisadas em sua historicidade, no seu desenvolvimento histórico, na sua transformação histórica. Portanto, essas ideologias ou utopias, ou visões de mundo têm que ser desmistificadas na sua pretensão a uma validade absoluta. Uma vez que não existem princípios eternos, nem verdades absolutas, todas as teorias, doutrinas e interpretações de realidade, têm que ser vistas na sua limitação histórica.

Esse é o coração mesmo do método dialético, é o primeiro elemento do método e da análise dialética. Nessa consideração radical da historicidade, da transitoriedade de todos os fenômenos sociais, o próprio marxismo tem que aplicar a si próprio esse princípio, tem que considerar a si mesmo em sua transitoriedade.

Outro elemento essencial ao método é a categoria da totalidade. É a categoria da totalidade que, segundo Lukács em *História e consciência de classe*, introduz o princípio revolucionário nas ciências sociais.

O princípio da totalidade como categoria metodológica obviamente não significa um estudo da totalidade da realidade, o que seria impossível, uma vez que a totalidade da realidade é sempre infinita, inesgotável. A categoria metodológica da totalidade significa a percepção da realidade social como um todo

Marxismo  
relação  
historicismo

visões  
utopias  
sociais  
de mundo

história natural x história social

orgânico, estruturado, no qual não se pode entender um elemento, um aspecto, uma dimensão, sem perder a sua relação com o conjunto. Concretamente, no caso das ideologias, não se pode entender uma ideologia, uma utopia, uma visão social de mundo, uma doutrina social, uma concepção da prática e da teoria social, sem ver como ela se relaciona com o conjunto da vida social, com o conjunto histórico do momento, isto é, com os aspectos sociais, econômicos, políticos, religiosos, de classes sociais etc. É impossível entender o desenvolvimento de uma ideologia, de uma teoria, de uma forma de pensamento, seja religiosa, científica, filosófica ou outra, desvinculadamente do processo mesmo do desenvolvimento das classes sociais, da história, da economia política. Não existe uma história pura da ideologia, da filosofia, da religião ou da ciência social, essas histórias têm que ser vistas como elementos de uma totalidade e é só em sua relação com a totalidade social, com o conjunto da vida econômica, social e política que se pode entender o significado das informações e das mudanças que vão se dando, por exemplo, no terreno das ideologias.

Engels, em uma carta que escreveu a Franz Mehring, em 1893, expressa uma fórmula que me parece muito boa para se referir a isto, ele diz: "Para entender por que Lutero triunfou sobre a religião católica na Alemanha, para entender por que a filosofia de Hegel triunfou sobre a de Kant no século XIX, para entender por que Rousseau venceu Montesquieu na luta das ideias na França do século XVIII, para entender por que a economia de Adam Smith venceu a dos mercantilistas na Inglaterra dos séculos XVIII e XIX, para entender todos esses processos de transformação ideológica ou de transformações sociais do mundo, precisamos ver o que estava acontecendo na história social e econômica dessas épocas". E a história social e econômica que nos dá a chave para compreender essas transformações profundas que se deram na história, na ideologia ou na utopia,

seja religiosa, seja política ou filosófica, seja mesmo da ciência social, econômica ou política.

O terceiro elemento do método dialético é a categoria da contradição. Uma análise dialética é sempre uma análise das contradições internas da realidade. Por exemplo, em uma formação social, a análise das contradições entre forças e relações de produção ou, sobretudo, das contradições entre as classes sociais. Isso parece óbvio, mas muitas vezes se fala em ideologias como sendo algo consensual, sobretudo na sociologia acadêmica.

Na sociologia funcionalista, as ideologias são vistas como valores consensuais. Se insiste muito na ideia de consenso social. Mesmo no marxismo existem correntes que falam da ideologia como se fosse uma só: a ideologia dominante, a ideologia da sociedade.

Uma análise dialética das ideologias ou das visões de mundo mostra necessariamente que elas são contraditórias, que existe um enfrentamento permanente entre as ideologias e as utopias na sociedade, correspondendo, em última análise, aos enfrentamentos das várias classes sociais ou grupos sociais que a compõem. Em nenhuma sociedade existe um consenso total, não existe simplesmente uma ideologia dominante, existem enfrentamentos ideológicos, contradições entre ideologias, utopias ou visões sociais de mundo conflituais, contraditórias. Conflitos profundos, radicais, que são geralmente irreconciliáveis, que não se resolvem em um terreno comum, em um mínimo múltiplo comum.

Este tipo de análise é parte de uma concepção marxista da dialética que, naturalmente, é diferente da hegeliana. A diferença entre a dialética materialista de Marx e a dialética idealista de Hegel está na importância determinante da economia no desenvolvimento histórico da obra de Marx. Daí se poderia chegar a uma definição do método marxista que poderia ser resumido na seguinte fórmula: a dialética marxista é aquela

teoria científica que explica o comportamento dos indivíduos por seus interesses materiais, sobretudo os econômicos. Eu acho que se se definir o método marxista nesses termos, o fundador deste método não seria Marx, nem Engels, mas Adam Smith e os seus representantes atuais seriam provavelmente Milton Friedman e a Escola Monetarista de Chicago.

O que estou querendo mostrar é que aquela não é uma boa definição do marxismo. É um tipo de definição que se vê muitas vezes mas que é absolutamente incapaz de perceber o que é essencial ao método de análise marxista. É uma espécie de exemplo negativo? de caricatura, de como *não entender* o método dialético de Marx, porque o que desaparece é algo fundamental da dialética tal como Marx a entende, e que a distingue de maneira essencial da dialética de Hegel, algo que é talvez mais importante que o materialismo.

A diferença entre Marx e Hegel tem que ser vista também em outro nível, não só o do materialismo: a dialética de Hegel é um método de reconciliação com a realidade. Para Hegel, o papel da filosofia dialética é o de explicar, descrever e legitimar a realidade existente como racional por isso tem aquela célebre fórmula: tudo que é real é racional, tudo que é racional é real. Em última análise, a filosofia de Hegel é, como ele mesmo diz, a coruja de Minerva, que vem depois que a realidade já terminou o seu trabalho levanta voo ao anoitecer —, vem descrever o que já está terminado, visa simplesmente legitimá-lo como racional. É por isso que a dialética de Hegel é uma tentativa de legitimação da realidade e de reconciliação com a mesma.

O problema para Marx é radicalmente diferente. É por isso que em sua primeira formulação filosófica, na 11ª Tese sobre Feuerbach, ele diz: o problema não está em interpretar a realidade, mas em transformá-la. Logo, o marxismo não é uma teoria científica como as outras, não visa simplesmente descrever ou explicar, mas visa *transformar* a realidade, visa uma

transformação revolucionária. Trata-se, portanto, de compreender a realidade para transformá-la revolucionariamente a partir de um ponto de vista de classe, do ponto de vista das classes dominadas.

É aí que se dá o divisor de águas fundamental entre a dialética de Marx e a de Hegel. É a dimensão *revolucionária* da dialética marxiana contra a posição de caráter conservador e legitimador do *status quo* da dialética hegeliana. A isto eu considero mais importante que à diferença entre o materialismo e o idealismo.

Isto, obviamente, se aplica também à análise das ideologias e é por isso que uma análise dialética das ideologias e das utopias ou das visões de mundo tem que começar com a distinção essencial entre aquelas visões de mundo que visam manter a ordem estabelecida, as ideologias, e aquelas que visam ou aspiram transformá-la, que são as utopias.

Para explicar de maneira mais concreta o problema da relação entre ideologia e prática social ou prática política, a contribuição do método dialético, ou da filosofia da práxis de Marx, nesse terreno, é interessante confrontá-lo com as formas dominantes de pensamento de sua época.

Existe uma primeira corrente de pensamento muito importante, que vem dos enciclopedistas. Para essa concepção, as ideias, as ideologias, as concepções do mundo, são produtos das circunstâncias sociais em que vivem os homens. São as circunstâncias materiais que produzem a consciência, as ideias ou as ideologias.

Considerando a época histórica em que aparece este materialismo mecânico, este materialismo vulgar, a época do modo de produção feudal e da monarquia absoluta, esses pensadores enciclopedistas são opostos à ordem estabelecida. Eles criticam esta ordem e apontam para a necessidade de modificação das condições sociais, das circunstâncias materiais, porque conside-

ram que é nas circunstâncias materiais existentes que se produz o obscurantismo, o fanatismo, as ideologias feudais, reacionárias.

Os preconceitos, os dogmas e a ignorância — sobretudo a ignorância do povo que não sabe ler, nem escrever, nem tem consciência social, além de ter fanatismo religioso — tudo isso não é visto como culpa dos indivíduos, dos camponeses, dos pobres. É visto como resultado das circunstâncias materiais.

Esta filosofia materialista das luzes, que precedeu à Revolução Francesa, tem indiscutivelmente um aspecto revolucionário, um aspecto crítico e, em certa medida, um aspecto utópico, de negação ao sistema feudal, da ordem estabelecida, das condições feudais da sociedade francesa da época.

No entanto, no sistema ideológico de pensamento deste materialismo da filosofia das luzes, deste materialismo enciclopédico do século XVIII, cujos principais representantes foram Diderot, D'Holbach, D'Alembert, as circunstâncias materiais produzem e reproduzem constantemente o obscurantismo, o fanatismo, a ignorância e a questão está em como sair desse círculo vicioso, desse mecanismo. A palavra mecanismo aí está carregada de todo o seu peso: a máquina que produz e reproduz sempre o mesmo fenômeno.

Para romper este mecanismo das circunstâncias materiais que produzem constantemente o obscurantismo e a ignorância do povo, a única solução vista pelos enciclopedistas seria encontrar uma figura excepcional, que esteja acima da sociedade, acima das circunstâncias, que escape desse mecanismo e que tenha força suficiente para poder transformar as forças materiais, quebrar o mecanismo, a máquina das circunstâncias e criar um novo sistema, novas circunstâncias materiais, nas quais se produzirão as luzes, o conhecimento, o saber, o pensamento racional e a educação. Mas, para isso, essa personagem excepcional deverá ter um poder extraordinário para poder, de cima para baixo, quebrar, romper o mecanismo das circunstâncias.

Os enciclopedistas pensavam encontrar este indivíduo excepcional em alguns monarcas europeus que eram inteligentes, cultos, se interessavam pela filosofia, inclusive pela filosofia das luzes. Estes personagens são conhecidos na história do século XVIII como déspotas esclarecidos: o rei Frederico II da Prússia e a rainha Catarina I da Rússia eram alguns deles. Seriam esses déspotas esclarecidos que teriam a grandiosa tarefa de romper com as circunstâncias e criar novas, que produziriam educação, conhecimento, luzes.

Na verdade, as coisas não se passaram assim. Os tais déspotas esclarecidos eram muito mais déspotas que esclarecidos e não modificaram, ou modificaram muito pouco aquelas circunstâncias. Abriam algumas escolas, produziram alguns livros, mas não mudaram nada de essencial.

O problema é que esse materialismo vulgar, mecânico, metafísico ou pré-dialético continuou exercendo influência muito grande, bem além do século XVIII, da filosofia das luzes. Vamos encontrar sua presença inclusive nos primeiros socialistas ou comunistas do século XIX. O exemplo clássico é o famoso socialista utópico inglês Robert Owen, que escreve que a tarefa do socialismo é a supressão das influências perniciosas que rodeiam a humanidade, mediante a criação de combinações totalmente novas de circunstâncias exteriores, e que o personagem que vai realizar essa tarefa é o déspota esclarecido. Owen então se dirige ao rei da França, ao rei da Inglaterra e ao czar da Rússia e, mesmo, a uma reunião de todos os reis da Europa — a chamada Santa Aliança, em que todos eles se uniam para tentar lutar contra Napoleão —, para a qual Owen manda um relatório propondo a essa coleção de monarcas ultrarreactionários, ultraobscurantistas, proclamar o socialismo como solução para o problema da pobreza, da ignorância, do atraso etc. Podemos dizer que esta atitude foi muito ingênua da parte de Owen, mas ela resulta, de maneira muito lógica, deste tipo de materialismo

metafísico, a ponto de não se limitar a Owen, mas todos os socialistas utópicos vão assumir atitudes semelhantes, seja Saint-Simon, seja Fourier, todos eles estão na busca daquele salvador supremo, do grande homem, do grande monarca que irá destruir as influências perniciosas e estabelecer novas circunstâncias favoráveis às luzes, ao socialismo ou ao que seja.

Os primeiros comunistas revolucionários, que aparecem no século XIX, já têm uma concepção um pouco diferente, mas ainda herdeira dessa filosofia materialista. Eles são discípulos de Babeuf e de Buonarroti, organizadores da Conspiração dos Iguais, na época da Revolução Francesa, e o mais conhecido deles é Auguste Blanqui, famoso revolucionário francês do século XIX.

A ideia desses primeiros comunistas e, em particular, de Buonarroti, que foi de certa forma o ideólogo de toda essa corrente, era de que os déspotas esclarecidos não existiam. Eles achavam que todos os monarcas deveriam ser derrubados por revolução violenta, por uma revolução social. Mas quem iria fazer essa revolução? Não poderia ser o povo, o proletariado, os pobres, porque estavam condenados à cegueira, ao fanatismo, à ignorância, ao obscurantismo, e não iriam entender quais eram seus interesses, não por culpa deles, mas das circunstâncias em que viviam, que lhes impediam o acesso à educação ao conhecimento, às luzes. Então, apenas uma pequena minoria, uma elite de homens esclarecidos, é que iria realizar esta transformação revolucionária, derrubar a monarquia, derrubar o poder das classes dominantes e estabelecer uma ditadura revolucionária, que seria composta deste pequeno número de homens esclarecidos, dessa elite de homens sábios, conhecedores das necessidades do povo, e que iria destruir o antigo sistema e estabelecer novas condições, novas circunstâncias materiais.

Estes pequenos grupos dos quais Auguste Blanqui era o mais conhecido, fizeram várias tentativas para tomar o poder,

todas obviamente fracassadas, posto que inevitavelmente eram enfrentamentos minoritários, de pequenas organizações secretas contra o poder do exército, das classes dominantes.

Deste modo, temos uma forma de compreensão, de análise da relação entre ideias ou ideologias e prática política, que é a concepção do materialismo vulgar, para o qual as ideias, as concepções, as doutrinas, as formas de pensamento e as ideologias resultam das circunstâncias materiais e, portanto, é necessária uma força que venha de fora, de algum lugar exterior, uma figura ou um conjunto de figuras excepcionais, para transformar a sociedade.

Oposta a essa forma de materialismo, outra escola de pensamento é o idealismo, cuja forma clássica se encontra no neo-hegelianismo. Não se trata do idealismo de Hegel, que era conservador, ou conformista, se trata de um idealismo revolucionário, de um idealismo crítico, dos discípulos de esquerda de Hegel, entre os quais se encontram Bruno Bauer, Max Stirner, Moses Hess.

Os neo-hegelianos de esquerda partiam exatamente da hipótese contrária dos materialistas. Para eles, o importante era o espírito e a luta para mudar a sociedade, era uma luta espiritual, uma luta crítica. Por isso, Marx os chamava ironicamente de críticos críticos. Eles acreditavam que criticando as ideias erradas, transformando a consciência, ou a ideologia, ou o pensamento dos homens, transformariam a sociedade. Portanto, se criticassem o dogmatismo, a intolância religiosa, as ideias monarquistas, antirrepublicanas, antidemocráticas, ou as ideias egoístas, da propriedade privada, chegariam a uma sociedade diferente, de liberdade, igualdade, tolerância, democracia, ou mesmo ao socialismo, ou ainda, ao comunismo, posto que Moses Hess era um pensador comunista.

Esta concepção da relação entre ideologia (ou utopia) e prática social parte então do polo oposto, parte da ideia de que

alavanca para a transformação social é o pensamento. São as ideias, as ideologias, as representações, ou melhor, a crítica às representações equivocadas, a crítica ideológica das ideologias, a crítica filosófica das filosofias, a crítica antirreligiosa das religiões, é que iriam transformar as estruturas econômicas, sociais e políticas. A transformação da sociedade se faria através da transformação da mentalidade ou da consciência do indivíduo, ou do sujeito da ação social.

O dilema clássico essencial da filosofia pré-marxista foi o dilema entre modificar primeiro as circunstâncias para, como consequência, transformar a consciência ou modificar primeiro a consciência, o sujeito e suas ideologias, para depois transformar a sociedade. Este era um dilema entre o materialismo vulgar e o idealismo moral. Entre uma concepção objetivista da sociedade e uma concepção subjetiva.

Georg Lukács, em seu livro *História e consciência de classe*, tem uma boa fórmula para resumir esse dilema. Lukács diz que, nesse tipo de enfrentamento, vemos o dilema da impotência porque, na realidade, esses dois modelos de pensamento são incapazes de produzir uma ação social real, são impotentes para transformar a sociedade. É o dilema da impotência de, por um lado, o fatalismo das leis puras e, por outro lado, o moralismo das puras intenções.

O pensamento de Marx veio trazer uma maneira nova de entender ou tentar enfrentar esse tipo de questão: a relação entre as ideias e a ação ou a prática social. O primeiro texto em que Marx enfrenta esta questão foram as *Teses sobre Feuerbach*, escritas em 1845 e, curiosamente, não destinadas à publicação. Eram notas que ele fazia em um caderno, uma agenda de endereços, e que só foram encontradas muito mais tarde por Engels, entre os papéis que ele deixou depois de sua morte. Engels resolveu publicá-las e escreveu uma introdução dizendo: "Estas notas sobre Feuerbach representam o germe genial de uma nova

concepção de mundo". Portanto, é nessas notas que se encontra, pela primeira vez, um resumo do que viria a ser a nova concepção de mundo trazida por Marx, que podemos chamar de materialismo histórico, dialética materialista, filosofia da práxis, dialética revolucionária etc.

São apenas onze teses, mas não cabe ao espaço deste estudo analisá-las (porque isso demandaria pelo menos um ano para que se fizesse uma análise relativamente detalhada), só vamos tomar aquela mais relacionada à questão que estamos vendo, o dilema entre o materialismo mecânico e o idealismo neo-hegeliano. É a tese número 3 sobre Feuerbach, que diz o seguinte:

"A teoria materialista segundo a qual os homens são produto de circunstâncias e da educação esquece que as circunstâncias se transformam precisamente pelos homens e que o próprio educador precisa ser educado. Esta concepção, esta teoria materialista conduz pois, necessariamente, à divisão da sociedade em duas partes, uma das quais está por cima da outra".

Até aqui é uma crítica ao materialismo vulgar. "A coincidência entre a modificação das circunstâncias e a automodificação só pode ser entendida racionalmente como práxis revolucionária." Isto quer dizer que não se trata de esperar milagrosamente que um indivíduo, ou um grupo de indivíduos, supostamente situados fora da sociedade, transformem as circunstâncias. Também não se trata de acreditar ingenuamente que a pregação moral ou a crítica filosófica possam transformar a sociedade. O que se faz necessário é uma ação revolucionária, uma prática revolucionária, na qual irão se transformar, simultaneamente, as circunstâncias, as condições sociais, as estruturas, o Estado, a sociedade, a economia e os próprios indivíduos, autores da ação.

Através dessa formulação, Marx conseguiu superar dialeticamente tanto o materialismo francês do século XVIII, quanto

para a transformação social  
concepção de mundo  
dialética materialista  
filosofia da práxis

Marx  
Teses sobre  
Feuerbach

o idealismo alemão, neo-hegeliano; além disso deu fundamento filosófico, teórico-metodológico à sua teoria revolucionária, que é a teoria da autoemancipação do proletariado, ou da autoemancipação dos oprimidos, num sentido mais amplo. Em outras palavras, ele defende que é só na autolibertação, na sua própria ação enquanto sujeito revolucionário, na sua própria práxis enquanto autor de sua libertação, que se dá a emancipação objetiva e subjetiva do homem, que se dá a destruição da opressão enquanto estrutura, e a transformação da consciência, das ideias, das representações e das ideologias. É no processo de autoemancipação revolucionária que se dá a autoeducação da classe revolucionária, através de sua própria experiência prática.

Estas ideias implícitas na tese número 3 de Feuerbach vão ser desenvolvidas, em 1845-1846, por Marx, em seu livro *A ideologia alemã*. Livro que ele não conseguiu publicar e que foi abandonado à crítica roedora dos ratos. Foi publicado muito mais tarde, em 1936.

Em *A ideologia alemã*, a dimensão diretamente política da tese número 3 é explicitada e desenvolvida. A primeira coisa que Marx observa é que o caráter da nova sociedade depende da maneira como ela foi constituída. Uma sociedade democrática não pode ser estabelecida autocraticamente. Não é por decreto do imperador que se pode estabelecer a democracia. Não é por caridade das classes dominantes que se vai estabelecer a repartição comunista da propriedade. Em outras palavras, uma sociedade livre só pode ser resultado de um ato de liberdade. Uma sociedade desalienada só é possível se for ela mesma um processo de desalienação. A maneira de constituir-se a nova sociedade decide, em última análise, o caráter que ela tomará. Essa primeira observação de Marx explica por que a única forma verdadeira de libertação é a autolibertação da classe explorada.

O parágrafo de *A ideologia alemã* onde Marx desenvolve esse tema diz o seguinte: "Para a produção massiva da consciência

comunista, assim como para a realização da coisa em si, <sup>hum. →</sup> do comunismo, é preciso uma transformação massiva dos homens, mas essa transformação não pode efetuar-se senão por um movimento prático, por uma revolução. Portanto, a revolução é necessária, não somente porque não existe outra maneira de derrubar a classe dominante, mas também porque a classe subversiva, a classe revolucionária, só graças a uma revolução é que poderá libertar-se da velha merda (expressão utilizada por Marx), e tornar-se capaz de, desse modo, efetuar a fundação de uma nova sociedade. Na atividade revolucionária, a transformação de si mesmo coincide com a transformação das condições".

É desse modo que Marx rompe radicalmente com aquele círculo vicioso e apresenta uma nova concepção na qual a transformação das ideias, das ideologias, da consciência social, coincide com a transformação da própria sociedade, em um processo que é o da prática revolucionária das classes dominadas.

Nessa concepção se dá a visão dialética da relação entre o objetivo e o subjetivo, entre o social e o ideológico. É nesse sentido que se pode dizer que a filosofia da práxis de Marx é uma superação dialética ou, para utilizar o termo de Hegel, é uma *Aufhebung*\* do idealismo e do materialismo anteriores, uma vez que essa superação dialética é, ao mesmo tempo, a destruição dos termos da tradição, a conservação dos elementos racionais contidos em cada um desses termos e, ainda, a elevação do problema a um nível superior, a uma solução superior.

É nesse sentido que se pode dizer que a dialética de Marx, <sup>hum. →</sup> ou a filosofia da práxis, é uma superação dialética, uma *Aufhebung* da contradição que vinha percorrendo os séculos XVIII e XIX entre o materialismo mecânico e o neo-hegelianismo, o materia-

\* *Aufhebung* é uma palavra alemã que tem três significados no uso cotidiano da língua: significa abolição, destruição, eliminação, mas também quer dizer guardar, conservar e, ainda, levantar. Para explicar a superação dialética Hegel teve a brilhante ideia de usar esta palavra, reunindo seus três significados.



lismo francês e o idealismo alemão, contradição que se manifestava não só nas academias, mas também no seio do movimento operário, do movimento social, do movimento socialista, do comunismo em sua primeira etapa, com consequências políticas extremamente concretas.

#### DEBATE

Michael, me pareceu que você usou indistintamente os termos dialética materialista, materialismo dialético, filosofia da práxis, método dialético. É isso mesmo?

É. Eu poderia dizer que utilizei esses vários conceitos de propósito. Eu acho que não há uma maneira única de definir o método inaugurado por Marx. Existem várias maneiras. Existe uma maneira um pouco codificada, eu diria que quase doutrinariamente codificada, que é a do materialismo histórico e do materialismo dialético. Eu acho que seria muito empobrecedor limitar a definição do marxismo a esses dois conceitos que, sem dúvida, têm a sua utilidade. Mas acho que existem outras maneiras de definir o método elaborado por Marx, por isso, eu fui introduzindo aquelas outras definições, em particular a da filosofia da práxis, que me parece muito importante e é um conceito introduzido por Gramsci em seus *Cartas do Cárcere*. As principais obras de Gramsci, como vocês sabem, foram escritas na prisão onde Mussolini o manteve durante muitos anos, até a sua morte. Nesses cadernos, que eram notas que Gramsci escrevia e que eram examinadas pelos policiais fascistas para ver se continham alguma subversão, ele teve que encontrar uma palavra que disfarçasse a referência ao marxismo, ao bolchevismo, então ele encontrou a filosofia da práxis que, obviamente, nenhum policial tinha a menor ideia de seu significado. Mas não foi por acaso que Gramsci escolheu esse termo. Ele representa efetivamente algo essencial do método e da teoria marxista e

aparece de maneira central nas Teses sobre Feuerbach. Deste modo, eu acho que filosofia da práxis é um termo tão adequado quanto os outros que são utilizados geralmente e não acho que exista uma razão para que se use um único termo. Todos esses conceitos apontam para elementos do método marxista, é por isso que considero correto usá-los a todos designando um mesmo objeto, apenas que cada um deles aponta mais para uma direção, para um aspecto. Não tenho objeção ao uso dos termos dialética materialista ou materialismo histórico, acho que são importantes, sob a condição de não se privilegiar de maneira unilateral apenas uma parte do conceito. Eu quero dizer que quando se diz materialismo histórico, o materialismo vem com letras grandes, pretas, e o histórico só vem como adjetivo do elemento essencial que é o materialismo. O mesmo acontece com o materialismo dialético. Eu considero isso equivocado porque faz perder o que distingue o método de Marx de outros materialismos, daquele que Marx chamava de velho materialismo, ou de materialismo vulgar. Nas Teses sobre Feuerbach ele rejeita com a mesma energia tanto o materialismo vulgar, metafísico, quanto o idealismo hegeliano. Então, quando se diz materialismo histórico, tem-se que insistir tanto no histórico quanto no materialismo, porque o método de Marx é, antes de tudo, histórico. O historicismo é o centro, é o elemento motor, é a dimensão dialética e revolucionária do método. Eu utilizo estes termos de maneira mais ou menos indistinta para evitar justamente feticizar um deles, considerar que exista um termo que seja o único bom. Marx utilizava diferentes termos, em certos momentos utilizava "o novo materialismo", às vezes falava em "dialética revolucionária" etc.

Eu entendi que você disse que ideologia é a própria visão do mundo. Quando se vai atuar, quando se vai desenvolver uma prática, este conhecimento das divergências entre as ideologias, este conhecimento da realidade em um contexto mais amplo, facilitaria essa ação?

ta vulgar. Ele reúne ambas as visões de mundo. Digamos então que, certamente, esta foi uma primeira tentativa de superar essa contradição e que fracassou. Ela acabou caindo nos impasses tanto do materialismo vulgar, quanto do idealismo neo-hegeliano. Mas essa sua tentativa serviu como ponto de partida para a análise de Marx.

Com relação à pergunta sobre Gramsci a solução seria dizer que irei falar sobre ele mais tarde, mas não sei se terei tempo para isso, então, vou avançar um pouco na resposta. Para Gramsci, as ideologias importantes são as que ele chamava de historicamente orgânicas, isto é, ideologias que fazem parte organicamente de uma certa estrutura social. Ele foi dos que mais insistiram no fato de que qualquer verdade pretensamente eterna e absoluta tem uma origem histórico-prática e uma validade provisória. Um elemento importante de Gramsci que não vai dar para ser aprofundado agora é a análise que ele faz da relação entre a ciência e as visões de mundo. A ciência, para ele, é em certa medida também uma ideologia, é também uma superestrutura, porque resulta também do processo histórico, do processo de desenvolvimento das classes sociais e das lutas sociais. Por exemplo, quanto à sociologia que se pretende puramente fatural, Gramsci diz: toda sociologia pressupõe uma filosofia e uma concepção de mundo da qual ela é um fragmento subordinado. Isto quer dizer que toda a sociologia, toda a ciência da sociedade, não é senão um elemento de uma visão de conjunto, uma filosofia, uma concepção do mundo, portanto, não é uma descrição puramente objetiva, fatural da realidade.

Outro elemento de Gramsci que quero mencionar é que ele, de todos os pensadores marxistas do século XX, talvez seja o que mais insistiu sobre a importância da historicidade no marxismo. Levando esse historicismo radical às últimas consequências, isso implica que o marxismo, ele mesmo, seja um produto histórico, que suas descobertas científicas e teóricas não sejam

Eu acho essa questão muito importante, só que para dar uma resposta mais concreta e detalhada eu preferiria avançar mais um pouco em nossos trabalhos sobre a relação ideologia e conhecimento. Por enquanto só foram vistos alguns elementos introdutórios e foi apontada uma ideia importante do marxismo que é a de que a transformação de nossas ideias sobre a realidade e a transformação da realidade são processos que caminham juntos. É na medida em que lutamos para transformar a realidade que a entendemos e é na medida em que melhor a entendemos que mais lutamos para transformá-la. É essa dialética desses dois elementos que tratei de mostrar, mas precisamos aprofundar essa questão e ver, de maneira mais concreta, como é que as ideologias, as utopias, as visões sociais de mundo, têm um papel no processo de conhecimento da realidade. Eles são obstáculos ou favorecem esse conhecimento? Em que medida diferentes maneiras de interpretar a realidade cientificamente têm relação com os diferentes valores, ideologias, utopias e visões sociais de mundo? Esse é um campo de discussão que eu ainda não abri e que vai ser analisado nos próximos dias. Vamos analisar três maneiras diferentes de enfrentar a questão: o positivismo, o historicismo e a de Marx e, se houver tempo, de outros marxistas. Portanto, eu ainda não estou respondendo à sua pergunta, estou adiando, pois vamos enfrentar esta questão nos próximos dias.

Eu queria fazer duas perguntas. Primeiramente, eu queria saber a sua opinião em relação à contribuição de outras pessoas. Você tomou Marx, Lenin e depois Mannheim, e eu queria saber, por exemplo, a questão da ideologia no Gramsci. A outra pergunta é uma curiosidade a respeito de Feuerbach: ele é um neo-hegeliano ou um materialista vulgar?

Feuerbach é um caso especial porque, em alguns aspectos ele é um neo-hegeliano e, por outros aspectos, é um materialista

As absolutas, não sejam verdades absolutas e eternas. São produto da história e, portanto, estão destinadas a ser historicamente superadas, quando estiverem superadas as condições nas quais elas são válidas e se aplicam, isto é, a existência da sociedade de classes. Enquanto existir a sociedade de classes, enquanto existir a exploração e em todo o período de transição entre uma sociedade de classes e uma sociedade sem classes, a sociedade comunista do futuro, as análises e conclusões do método marxista são válidas. É só em uma sociedade em que não existirem mais nem as classes, nem o Estado, nem o capitalismo, nem a mercadoria, que estará historicamente superado o próprio marxismo. Mas ele aponta para este horizonte, o horizonte de sua própria superação histórica, na medida em que considera que o historicismo radical tem que ser aplicado a si mesmo. Esta é uma ideia importante que vamos reencontrar nas discussões que teremos mais adiante. Há, ainda, outros autores de que não falei: Althusser, Lukács e muitos outros. Porém, esse não era o objeto das discussões de hoje, simplesmente eu me propus a fazer uma introdução à questão da ideologia em Marx.

Althusser também diz inspirar-se em Gramsci quando vai discutir a questão da ideologia e algumas outras. Então, eu queria saber se, ao colocar a questão da visão social do mundo, reolocando o termo, você tem a pretensão de construir, através disso, uma teoria geral das ideologias?

Talvez seja muito dizer que eu tenha essa pretensão, mas é uma tentativa de avançar um conceito que possa dar conta do conjunto de fenômenos designados como ideologias. Só me referi a alguns elementos gerais (obviamente a coisa é muito mais complicada) tratando de sublinhar que as ideologias não são simplesmente uma ou outra ideia, uma mentira ou uma ilusão, são um conjunto muito mais vasto, orgânico, de valores, crenças, convicções, orientações cognitivas, de doutrinas, teorias,

representações. A esse conjunto, à medida que seja coerente, unificado por uma certa perspectiva social, por uma perspectiva de classe, eu chamaria de visão social do mundo.

Essa concepção segue um pouco a orientação de Mannheim, mas também a própria maneira de Marx se referir à ideologia. Em Marx, a ideologia aparece sempre como um elemento vinculado às classes dominantes, Marx nunca fala de uma ideologia do proletariado. Retomando esse elemento crítico do conceito de ideologia em Marx e as ideias avançadas por Mannheim, de que as ideologias são formas de representações e de valores que visam manter ou fortalecer uma ordem estabelecida, estou tentando construir uma aparelhagem conceitual, mais do que uma teoria geral (que me parece demasiado pretensioso), mas um certo número de instrumentos conceituais que deem conta do fato de que esses conjuntos orgânicos de representações, valores e ideias, que eu chamo de visões sociais do mundo, podem ser de tipo conservador, ou legitimador da ordem existente, ou de um tipo crítico, subversivo, que proponha uma alternativa, ao qual eu chamo de utopia. Esta é uma proposta operacional de tentar entender como é que funcionam estes conjuntos de ideias e quais as suas relações, em última análise, com a posição das classes sociais.

Isto eu não tive ainda a oportunidade de desenvolver. Vou fazer isso nos próximos dias, mas a ideia fundamental, partindo da própria teoria marxista, é de que estas ideologias, ou visões de mundo, ou utopias, correspondem aos interesses, posições, aspirações, tensões, das diferentes classes sociais. Isto é, são as classes sociais que produzem as ideologias. Algumas visões sociais do mundo tendem a tomar a forma de utopias, por exemplo, a burguesia quando era uma classe revolucionária, na França do século XVIII, a sua visão social do mundo focava os direitos dos homens, a igualdade, a liberdade, a fraternidade, a filosofia das luzes ou da democracia de Rousseau. Hoje em

lógicos e utópicos e podem ser interpretadas, segundo pensadores diferentes, de maneira utópica ou de maneira ideológica. No entanto, temos que analisar isto de maneira mais concreta nos próximos dias.

Michael, você se refere sempre à ideologia e aos interesses de classe. Eu estou preocupado com a relação entre a ideologia e a política. Gostaria de saber se existe um espaço maior, talvez um certo determinismo, em Marx, entre poder político e interesses de classe. You tentar esclarecer meu pensamento: se eu pego dois filósofos do século XVIII, Hobbes e Locke, os dois têm visões completamente opostas quanto ao Estado — uma favorece o absolutismo e a outra se opõe a ele, como você sabe. Hoje em dia, para exemplificar de maneira mais clara, no mesmo campo de interesse social, no proletariado, de um certo modo, para uns, a visão de um mundo totalitário, de um mundo sem liberdade, é um obstáculo definitivo para aceitar, digamos, algumas interpretações marxistas, e para outros não. Eu quero questionar como é que trabalhamos esta relação entre a visão do político e a ideologia, como, ao meu ver, muitas ideologias surgem frente ao poder e não frente aos interesses sociais, em última instância. O poder traduz os interesses sociais, por que então nesse último exemplo, elementos saídos de uma mesma classe vêm o problema dos países socialistas sob ângulos totalmente diferentes? De repente, a questão da liberdade, da democracia, do poder, fica sendo uma questão em função da qual se divulgam pensamentos diferentes.

Eu acho que é absolutamente correto observar que dentro de uma visão social de mundo, seja ela uma ideologia ou uma utopia, podem aparecer interpretações distintas. No seio da burguesia, em momentos diversos, apareceram efetivamente interpretações bastante contraditórias, bastante opostas. Isto pode decorrer, em certa medida, de etapas históricas diferentes de uma mesma classe. Em um certo momento esta classe é favorável a formas autoritárias do Estado e, em outro, a formas liberais. Isso pode corresponder a frações distintas desta classe. Certas frações da burguesia na Inglaterra, por exemplo, eram favoráveis ao Estado autoritário e outras ao Estado de tipo libe-

dia, a partir de uma análise marxista, podemos dizer que aquelas concepções correspondiam na época aos interesses históricos da burguesia como classe em formação. Essa visão social do mundo da burguesia tinha, então, um caráter utópico à medida que criticava o sistema feudal, a monarquia absoluta, o poder doutrinário da Igreja e propunha uma sociedade distinta. Agora, no século XIX, quando a burguesia está no poder, este mesmo conjunto de ideias, de filosofias econômicas, sociais e políticas, tomam um caráter muito mais conservador. A mesma ideia do direito natural, que tinha uma função crítica e revolucionária no século XVIII, passa a ter um papel conservador. Podemos então dizer que a visão social do mundo da burguesia tinha um caráter mais utópico no século XVIII e mais ideológico no século XX, e pode ser interpretada por alguns pensadores mais no seu sentido utópico e, por outros, mais no seu sentido ideológico. Podemos também tomar como exemplo a visão de mundo romântica da Alemanha do começo do século XIX. A visão de mundo romântica é uma visão do mundo que aspira voltar ao passado, voltar, por exemplo, à Idade Média.

Em alguns pensadores românticos do século XIX esta ideia tinha um caráter utópico, um caráter de crítica a alguns elementos da sociedade capitalista que estava em gestação. A aspiração à volta ao cristianismo da Idade Média num poeta romântico como Novallis tinha um elemento utópico de crítica social e de aspiração a um mundo imaginário, que ele projetava, utopicamente, na Idade Média. Já outros pensadores, dessa mesma corrente, da mesma visão social do mundo que é o romantismo, dão a essa visão um caráter conservador, reacionário, de oposição ao progresso, à Revolução Francesa, e um caráter de regressão às formas feudais mais atrasadas.

Fizemos referência a esses fatos para mostrar como as visões sociais do mundo podem ser ideologias ou utopias, podem se transformar de utopias em ideologias, podem ter aspectos ideol-

ral. Mas podem existir também frações com concepções distintas, mesmo se elas comportam algumas hipóteses fundamentais que caracterizam sua visão social do mundo. Tanto Hobbes quanto Locke partilham de uma mesma filosofia individualista, possessiva, o individualismo possessivo, no qual o que define a sociedade é o indivíduo, a propriedade. A partir dessa filosofia, que é uma filosofia burguesa da sociedade, da economia, do Estado, um vai criar conclusões mais autoritárias e outro mais liberais, mas ambos como parte dessa filosofia social comum. O mesmo vai se reproduzir em outras classes sociais e em outros movimentos sociais. Até em nossos dias vão aparecendo, no seio de visões sociais do mundo de uma mesma classe social, pontos de vista diferentes, que podem exprimir diferentes etapas do processo histórico, ou capas sociais de uma mesma classe. Por exemplo, houve uma época em que se discutia muito no movimento operário, se uma certa capa da classe operária que era chamada a aristocracia operária não tinha uma concepção diferente do que era o socialismo, marxismo ou luta de classes, do que o resto da classe trabalhadora. Em outras épocas se discutiu se não aparecia no seio dos partidos operários, ou dos Estados práticos operários, uma capa burocrática com concepções ou interpretações distintas do que é o socialismo, ou o marxismo, ou a luta social. Isso se pode ampliar, pode-se analisar sociologicamente, historicamente, concretamente, como vão aparecendo as divergências, discussões, contradições no seio de uma classe social, mesmo que compartilhe de uma mesma visão social do mundo.

Eu acrescentaria ainda uma última observação, sobre as divergências que aparecem no seio de uma classe ou entre pensadores distintos que se reclamam em uma mesma classe social. Elas podem ser parte mesmo do processo de desenvolvimento do conhecimento e da prática social. Na medida em que se desenvolve um processo de conhecimento, ou um processo de

transformação, ou um processo de prática social, inevitavelmente aparecem pontos de vista diferentes, aparecem divergências, contradições, concepções distintas, no seio mesmo de uma classe social, ou daqueles que compartilham de uma mesma visão do mundo. Isto é inevitável e é também necessário, é parte mesmo de todo o processo efetivo de conhecimento e transformação da realidade.

maneira histórico-social, em sua evolução. Depois, pretendo analisar uma proposição particular dentro do campo do positivismo, pelo menos parcialmente situada dentro desse campo, que é a proposição de Max Weber. Esta é, provavelmente, a formulação mais profunda, mais interessante e mais produtiva da doutrina da ciência livre de juízo de valor. Merece, portanto, mais discussão. *L. Penturion*

Se se tentasse formular o que seria o tipo ideal do positivismo, uma espécie de síntese fundamental das ideias do positivismo, poderiam ser selecionadas três ideias principais:\*

A sua hipótese fundamental é de que a sociedade humana é regulada por leis naturais, ou por leis que têm todas as características das leis naturais, invariáveis, independentes da vontade e da ação humana, tal como a lei da gravidade ou do movimento da terra em torno do sol: pode-se até procurar criar uma situação que bloqueie a lei da gravidade, mas isso se faz partindo de que essa lei é totalmente objetiva, independente da vontade e da ação humana. Deste modo, a pressuposição fundamental do positivismo é de que essas leis que regulam o funcionamento da vida social, econômica e política, são do mesmo tipo que as leis naturais e, portanto, o que reina na sociedade é uma harmonia semelhante à da natureza, uma espécie de harmonia natural.

Dessa primeira hipótese decorre uma <sup>1ª</sup> conclusão epistemológica de que os métodos e procedimentos para conhecer a sociedade são exatamente os mesmos que são utilizados para conhecer a natureza, portanto, a metodologia das ciências sociais tem que ser idêntica à metodologia das ciências naturais, posto que o funcionamento da sociedade é regido por leis do mesmo tipo das da natureza. Essa segunda conclusão epistemológica,

As três principais proposições teórico-metodológicas sobre o relacionamento entre ideologias, utopias, visões sociais de mundo, valores, posições de classe, posições políticas, por um lado, e o processo do conhecimento científico, por outro, são o positivismo, o historicismo e o marxismo. Existem também os possíveis cruzamentos entre os três: encontramos autores que são parcialmente positivistas e parcialmente historicistas, outros que são parcialmente marxistas e parcialmente positivistas etc. Isto quer dizer que encontramos vários cruzamentos, várias fertilizações recíprocas entre essas três correntes, que não são correntes hermeticamente fechadas, mas concepções fundamentais para enfrentar o problema da relação entre os valores e a ciência, as ideologias e a ciência, as utopias sociais e a ciência, o conhecimento e a luta de classes. Essa problemática toda é tratada através daquelas três colocações. Hoje, vamos tratar do positivismo.

Primeiramente, eu vou fazer algumas observações gerais sobre o que é o positivismo ou, pelo menos, desenvolver uma proposta de análise histórica do positivismo, aplicando o método dialético, o método historicista: analisar o positivismo de

\* Com essa afirmação estou expressando minha opinião, que está longe de ser consensual: é uma interpretação determinada do positivismo que estou submetendo à discussão.

que eu chamaria de naturalismo positivista, decorre de maneira totalmente lógica da primeira: se a sociedade é regida por leis de tipo natural, a ciência que estuda essas leis naturais da sociedade é do mesmo tipo que a ciência que estuda as leis da astronomia, da biologia etc.

A terceira conclusão que é talvez a mais importante para a nossa discussão, é que da mesma maneira que as ciências da natureza são ciências objetivas, neutras, livres de juízos de valor, de ideologias políticas, sociais ou outras, as ciências sociais devem funcionar exatamente segundo esse modelo de objetividade científica. Isto é, o cientista social deve estudar a sociedade com o mesmo espírito objetivo, neutro, livre de juízo de valor, livre de quaisquer ideologias ou visões de mundo, exatamente da mesma maneira que o físico, o químico, o astrônomo etc. Esta é talvez a conclusão mais importante para o nosso debate sobre a relação entre ideologia-utopia e conhecimento social. Significa que a concepção positivista é aquela que afirma a necessidade e a possibilidade de uma ciência social completamente desligada de qualquer vínculo com as classes sociais, com as posições políticas, os valores morais, as ideologias, as utopias, as visões de mundo. Todo esse conjunto de elementos ideológicos, em seu sentido amplo, deve ser eliminado da ciência social. O positivismo geralmente designa esse conjunto de valores ou de opções ideológicas como prejuízos, preconceitos ou prenoções. A ideia fundamental do método positivista é de que a ciência só pode ser objetiva e verdadeira na medida em que eliminar totalmente qualquer interferência desses preconceitos ou prenoções.

Considero que é importante ver a origem do positivismo e como ele se desenvolve historicamente, como ele vai se transformando historicamente. Pode-se dizer que a ideia de uma ciência da sociedade, elaborada segundo o modelo científico-natural, aparece particularmente no século XVIII. Pode-se encontrar em

é realizada mais explicitamente no século XVIII, no momento em que se desenvolve a filosofia das luzes — o enciclopedismo — e a sua luta contra a ideologia dominante, na época a ideologia clerical, feudal, absolutista. Pode-se dizer que o positivismo moderno é filho legítimo da filosofia das luzes e, da mesma maneira que esta filosofia, ele tem em um primeiro período um caráter utópico, quer dizer, é uma visão social do mundo de dimensão utópica, crítica e até certo ponto, revolucionária.

talvez o primeiro autor que se pode relacionar como pai do positivismo seja Condorcet — filósofo ligado à Enciclopédia —, que foi talvez o primeiro a formular de maneira mais precisa a ideia de que a ciência da sociedade, nas suas várias formas, deve tomar o caráter de uma matemática social, ser objeto de estudo matemático, numérico, preciso, rigoroso. É graças a essa matemática social que poderá existir uma ciência dos fatos sociais verdadeiramente objetiva. Até aquele instante ele considerava que havia existido uma teoria da sociedade submetida aos preconceitos e aos interesses das classes poderosas — isso é uma citação de Condorcet. Por esta colocação já se percebe o caráter utópico e, mesmo, revolucionário dessa primeira formulação do positivismo. Ele é contra o controle do conhecimento social pelas classes dominantes da época, isto é, pela Igreja, pelo poder feudal, pelo Estado monárquico que se arrogavam o controle de todas as formas do conhecimento científico. Trata-se, então, de romper com esse controle do conhecimento e observar nas ciências sociais um desenvolvimento tão científico, objetivo e seguro, quanto o das ciências naturais (esta é, também, uma colocação de Condorcet). Condorcet considera que, como na marcha das ciências físicas os interesses e as paixões não perturbam, o mesmo deve acontecer nas ciências da sociedade; e, até o momento, esses interesses e paixões entravam, como elementos de perturbação, no conhecimento. Como esses interesses e paixões são, sobretudo, das classes dominantes feudais, para Condorcet

se trata de eliminar do conhecimento social as doutrinas teológicas, os argumentos de autoridade papal, a autoridade de São Tomás de Aquino, enfim, todos os dogmas fossilizados que se arrogavam o monopólio do conhecimento social.

É o próprio Condorcet que reconhece que o progresso do conhecimento era difícil, lento, porque "os objetos submetidos ao conhecimento social tocavam nos interesses religiosos ou políticos". Na medida em que essas questões do estudo da sociedade atingiam aqueles interesses, havia uma interferência que obstaculizava o progresso da ciência. É Condorcet o primeiro pensador que avança essa ideia de uma ciência natural da sociedade, objetiva e livre de preconceitos.

Livre de preconceitos, essas são as palavras-chave que atravessam toda a filosofia das luzes, inclusive na Enciclopédia existe um verbete chamado Preconceito, em que toda a filosofia das luzes é desenvolvida: tudo que é dogma irracional, dogma político ou religioso é preconceito, do qual se trata de se libertar o pensamento e o conhecimento social.

Depois de Condorcet, temos Saint-Simon, discípulo direto de Condorcet, que se reclamava de suas ideias, considerando-se discípulo e continuador de Condorcet e que vai ser o primeiro a utilizar o termo *positivo* aplicado à ciência: ciência positiva.

Saint-Simon pretendeu formular uma ciência da sociedade segundo o modelo biológico. Para ele, a ciência social tem por modelo a fisiologia. Ele chama à nova ciência da sociedade de fisiologia social. Mas, também no caso dele, ainda mais que em Condorcet, essa reflexão tem uma dimensão crítico-utópica. Saint-Simon era um socialista utópico, sua análise, em sua fisiologia social, tem como finalidade demonstrar que, por exemplo, certas classes sociais são parasitas do organismo social, referindo-se à aristocracia e ao clero. Neste caso, a fisiologia social tem uma força crítica de oposição à ordem estabelecida. A ideia de uma ciência fisiológica da sociedade é também uma ideia que

se situa no contexto do combate às doutrinas das classes dominantes da época.

*Central*

Podemos dizer que, até os princípios do século XIX, o positivismo aparece como uma visão social do mundo, como uma concepção da ciência social que tem um aspecto utópico-crítico muito importante. A transformação, a mudança de direção, só se dá depois de Saint-Simon, através de seu discípulo direto Augusto Comte.

Augusto Comte também se considerava continuador de Condorcet, de Saint-Simon, mas com uma diferença fundamental, ele os considerava demasiadamente críticos, negativos. Para ele, o pensamento tem que ser inteiramente positivo, dever-se-ia acabar com toda a crítica e negatividade, isto é, com a dimensão revolucionária desse pensamento. Comte se refere a Condorcet como "esse meu eminente precursor", mas considera que o mesmo nunca chegou a descobrir as leis da sociologia devido a seus "preconceitos revolucionários".

Pode-se perceber, então, que a palavra preconceito muda de função: para o positivismo em sua fase utópica, o termo preconceito serve a uma função revolucionária e crítica — é sempre o preconceito das classes dominantes, preconceito clerical, absolutista, obscurantista, fanático, intolerante, dogmático; com Comte, esse sentido muda, é o preconceito revolucionário de Condorcet, que apoiou a Revolução Francesa, ou revolucionário socialista de Saint-Simon. Deste modo, a luta contra os preconceitos muda radicalmente de função: de uma luta utópica, crítica, negativa, revolucionária, passa a ser uma luta conservadora. Comte se queixa da disposição revolucionária de Saint-Simon, com as quais ele está inteiramente em desacordo. Ele explica que seu método positivo deve se consagrar teórica e praticamente à defesa da ordem real.

A partir dessa ideia, Augusto Comte começa a formular uma concepção de ciência natural, que ele vai chamar, no pri-



meiro momento, de física social. Ele diz: "A física social é uma ciência que tem por objeto o estudo dos fenômenos sociais, considerados no mesmo espírito que os fenômenos astronômicos, físicos, químicos e fisiológicos". Isto significa que os fenômenos sociais são submetidos a leis naturais invariáveis; por exemplo, a lei da distribuição das riquezas e do poder econômico, que determina a "indispensável concentração das riquezas na mão dos senhores industriais", é para Augusto Comte um exemplo de lei invariável, natural, da sociedade, cujo estudo é tarefa da física social e, depois, da sociologia. Ele considera também uma tarefa importante da sociologia explicar aos proletários essas leis invariáveis, porque são precisamente os proletários que precisam ser convencidos desse caráter natural da concentração indispensável das riquezas nas mãos dos chefes industriais. Ele espera que "graças ao positivismo os proletários reconhecerão, com a ajuda feminina, as vantagens da submissão e de uma digna irresponsabilidade". Por essa citação parece também que, para ele, a mulher é submissa e não tem nenhuma responsabilidade, e que isso é uma lei natural. Elas poderão assim ajudar os proletários a reconhecerem as vantagens desta situação. Os dois caminham juntos: a submissão da mulher e do proletário, resultando ambos de leis naturais, invariáveis. Marx tem uma nota de rodapé irônica em *O capital* sobre a obra de Comte, onde ele diz: "Augusto Comte e sua escola procuram demonstrar a necessidade eterna dos senhores do capital. Eles poderiam, com os mesmos argumentos, demonstrar a necessidade eterna dos senhores feudais". Isso quer dizer que se o argumento é o mesmo, e poderia servir tanto aos capitalistas quanto aos senhores feudais, o positivismo, que se apresenta como ciência livre de juízos de valor, neutra, rigorosamente científica, que, no dizer de Augusto Comte, "não admira nem amaldiçoa os fatos políticos", acaba tendo uma função política ideológica. Isto é confirmado em uma outra ponderação de Comte: "O positivismo tende poderosamente, pela sua nature-

za, a consolidar a ordem pública, pelo desenvolvimento de uma sábia resignação. Porque não pode existir uma verdadeira resignação, isto é, uma disposição permanente a suportar com constância e sem nenhuma esperança de mudança, os males inevitáveis que regem todos os fenômenos naturais que, senão, através do profundo sentimento dessas leis invariáveis. A filosofia positiva, que cria essa disposição, se aplica a todos os campos, inclusive ao campo dos males políticos". Isto significa que, segundo Comte, os males que resultam dos fenômenos naturais são inevitáveis e, face a eles a atitude científica deve ser de sábia resignação, procurando apenas analisá-los e identificá-los. Aplicando esse princípio aos males políticos, ao desemprego, à miséria, à fome, à monarquia absoluta, que também são resultantes de leis naturais, tão inevitáveis e independentes de qualquer vontade social quanto as outras, a atitude correta, positiva, científica é, também nesse caso, de "sábia resignação".

Obviamente, se essa sábia resignação for compartilhada por todos e, particularmente, pelo proletariado, teremos solidamente consolidado a ordem pública. Esse é o sentido profundamente conservador do positivismo a partir de Augusto Comte, quando se observa uma espécie de deslocamento, de mudança de direção do positivismo, do campo crítico, utópico, negativo, revolucionário, para o campo conservador e legitimador da ordem estabelecida.

Essa transformação não pode ser explicada simplesmente em termos psicológicos, de diferenças psicológicas entre Augusto Comte e Saint-Simon, mas também tem muito a ver com a nova situação histórica, a partir de 1830, quando a burguesia passa a ser a classe dominante na França. A partir desse momento, ela deixa de ser uma classe contestadora, revolucionária, para se transformar em dominante, conservadora. Quem formulou essa concepção do positivismo como ideologia conservadora foi Augusto Comte, mas foi graças a um seu discípulo, Emile

Durkheim, que ela se transformou realmente na perspectiva básica da sociologia, ou da ciência social universitária, acadêmica ou burguesa.

Durkheim é muito mais cientista social que Augusto Comte. Comte era um doutrinário, um filósofo especulador, enquanto Durkheim era um sociólogo no sentido pleno da palavra. Portanto, a sociologia positivista deriva muito mais de Durkheim que de Comte. É Durkheim que é a referência metodológica de boa parte da literatura positivista no campo das ciências sociais. No entanto, o próprio Durkheim reconhece sua dívida em relação a Comte. Ele diz, por exemplo: "A ciência social não podia progredir enquanto não havia estabelecido que as leis da sociedade não são diferentes das que regem o resto da natureza e que, portanto, o método que serve para descobrir essas leis não é diferente do método que se aplica nas ciências naturais. Esta foi a contribuição de Augusto Comte à ciência da sociedade".

A outra fonte de Durkheim para formular o positivismo foi a economia política burguesa, a economia política clássica. Existe efetivamente um parentesco muito profundo entre o positivismo sociológico e o positivismo da economia política. Durkheim escreve, por exemplo: "Os economistas foram os primeiros a proclamar que as leis sociais são tão necessárias quanto as leis físicas. Segundo eles, é tão impossível a concorrência não nivelar pouco a pouco os preços, quanto é impossível aos corpos não cair seguindo a linha vertical. Se se estender esse mesmo princípio a todos os fatos sociais, a sociologia estará fundada". Em outras palavras, da mesma maneira que Galileu descobriu a queda vertical dos corpos, os economistas descobriram a lei da concorrência, uma lei natural, matematicamente confirmada.

Na realidade, nós sabemos que não é assim, a relação entre a concorrência e os preços está longe de ser direta. Mas essa é a concepção da economia clássica que Durkheim vai aplicar, e que

o conduz a uma formulação de caráter diretamente político (da mesma maneira que já levara Augusto Comte), reconhecendo a função conservadora do método. Por exemplo, ele escreve:

"É tarefa do positivista explicar aos estudantes que os fenômenos psíquicos e sociais são fatos como os outros, como os fatos naturais, são submetidos a leis que a vontade humana não pode perturbar. Como os fatos sociais não dependem da vontade humana, por consequência, as revoluções, no sentido próprio da palavra, são tão impossíveis quanto os milagres".

Esta é uma formulação muito reveladora, ela significa que sendo as leis da natureza impossíveis de serem modificadas, a sua transformação, através de uma revolução, é tão impossível quanto um milagre.

Como para Durkheim o objetivo da sociologia era estudar fatos que obedecem às leis sociais, leis invariáveis do mesmo tipo que as naturais, o método científico era o mesmo, bem como a busca da objetividade e da neutralidade. Durkheim dizia que o sociólogo deveria se colocar no mesmo estado de espírito que os químicos, os físicos ou os fisiólogos, quando executassem o seu trabalho de investigação científica. Mas ele reconhece que há o problema da existência de ideologias, utopias, visões sociais de mundo, no campo das ciências sociais, às quais ele chama de doutrinas, prejuízos ou pré-noções. Ele considera que, em primeiro lugar, a sociedade não pode tomar posição por nenhuma doutrina social, nenhuma ideologia. A sociologia não é nem individualista nem socialista, diz Durkheim, e por princípio ela ignora essas teorias porque considera que elas não têm valor científico.

Um segundo ponto pelo qual Durkheim se bate é pela recomendação de que o sociólogo deve fazer calar seus preconceitos e as suas paixões. Se ele simpatizar com o individualismo, com o socialismo, com o liberalismo, com os operários, com os

proprietários, enfim, qualquer que seja sua simpatia, ou a sua paixão, ou preconceito, ele deve fazê-lo calar, e graças a esse silêncio ele poderá iniciar o discurso objetivo da ciência.

Segundo outra formulação de Durkheim, o cientista social deve pôr de lado sistematicamente todas as prenoções antes de começar a estudar a realidade social. Estas prenoções seriam visseiras que impediriam de ver o que realmente estaria se passando.

Também, para Durkheim, o sociólogo deve se rodear de todas as precauções possíveis contra sugestões irracionais. Opor a essas paixões irracionais a calma e a imparcialidade científica, o sangue-frio.

Pode-se perceber que todas essas formulações são psicológicas: pôr de lado as prenoções, fazer calar as paixões, chegar através do sangue-frio à imparcialidade científica, ignorar preconceitos etc. Essa é a receita clássica do positivismo para resolver o problema da objetividade científica na ciência social, para resolver a contradição entre a existência de ideologias, utopias, visões sociais de mundo (o que ele chama de prenoções, preconceitos, paixões, nós chamamos de ideologias, utopias e visões sociais de mundo), a solução é um esforço do sociólogo para eliminar esses elementos perturbadores.

Tudo isso nos parece um pouco ingênuo, mas se procurarmos bem vamos ver que quase todos os positivistas, até hoje, mantêm essa tese de que a solução do problema da objetividade, do conflito entre a necessidade de objetividade científica e a existência de pontos de vista contraditórios que se enfrentam no campo social, é a boa vontade, o esforço, a serenidade, o sangue-frio, o empenho na imparcialidade.

Para resumir esta teoria, acho que não existe nada melhor que uma história famosa, do Barão de Münchhausen, famoso personagem de histórias infantis da Alemanha, personagem fanfarrão, sempre contando vantagens e relatando aventuras incríveis. Uma de suas histórias, das mais espetaculares, ilustra

a meu ver perfeitamente a concepção positivista da objetividade. O Barão de Münchhausen estava em seu cavalo quando afundou em um pantanal. O cavalo foi afundando, foi afundando o pantano já estava quase chegando à altura do ventre do cavalo e o Barão, desesperado, não sabia o que fazer, temendo morrer ali junto ao seu cavalo. Nesse momento, ele teve uma ideia genial, simples como o ovo de Colombo: ele pegou-se pelos seus próprios cabelos e foi puxando, puxando, até tirar a si mesmo e depois o cavalo, saindo ambos de um salto, do pantanal.

A objetividade científica do método positivista significa que o sociólogo, que está enterrado até a cintura no pantanal de sua ideologia, de sua visão social de mundo, de seus valores, de suas prenoções de classe, sai dessa puxando-se pelos seus próprios cabelos, arrancando-se do pantanal para atingir um terreno limpo, asséptico, neutro, da objetividade científica.

Por que esse método não funciona? Porque, para libertar-se de seus preconceitos, para se arrancar desse pantanal, a primeira condição é reconhecer o que são preconceitos, prenoções, ideologias. Ora, o que caracteriza o preconceito é justamente o seu não reconhecimento enquanto tal; ele é percebido pelo preceituoso como algo totalmente evidente, óbvio, indiscutível. O preconceito não é formulado explicitamente, fica oculto nas profundezas do pensamento, fica implícito e, geralmente, o próprio investigador não se dá conta de sua existência.

O que Comte, Durkheim e seus amigos chamam de preconceitos, prenoções, prejuízos é, simplesmente, aquilo que na sociologia do conhecimento se chamaria de *campo do que é experimentado como evidente*, quer dizer, aquele conjunto de convicções, de ideias, de atitudes do investigador e também de seu grupo social, que escapa à dúvida, a qualquer questionamento, a qualquer distância crítica.

Os próprios positivistas em nenhum momento lograram se libertar de seus próprios preconceitos e prenoções, conservando

o campo do que é experimentado como evidente.

campo do evidente

res, contrarrevolucionários e, em alguns casos, reacionários, apesar de toda a sua boa vontade, de seu esforço, de sua tentativa de se arrancar pelos cabelos do pantanal.

Em toda obra de Durkheim se percebe claramente seus preconceitos conservadores e, mesmo, em um certo momento, ele o reconhece. Há uma passagem, no prefácio de *As regras do método sociológico*, em que ele diz:

“O nosso método não tem nada de revolucionário, pelo contrário, ele é essencialmente conservador, porque considera os fatos sociais como coisas cuja natureza, por mais maleável que seja, não pode ser modificada pela vontade humana”.

Não é que não existam preconceitos conservadores, simplesmente, para ele, essa opção conservadora é uma obviedade, uma evidência, algo incontroverso. Na obra de Durkheim, as formulações que ele faz são sempre verdades elementares, óbvias e a partir delas é que ele vai desenvolvendo suas análises. No entanto, o que para ele é uma verdade óbvia, para um outro ponto de vista, situado em uma perspectiva diferente, não tem nada de óbvio, pelo contrário, são afirmações eminentemente discutíveis.

Nós vamos ver como esse modelo de objetividade científica inspirado nas ciências naturais, que supõe a possibilidade de neutralização ideológica, que supõe o esforço individual de objetividade, de autoneutralização ideológica do cientista social — esse modelo que segue o princípio metodológico do Barão de Münchhausen —, reaparece das maneiras mais variadas e imprevisíveis nos pensadores positivistas mais inteligentes e sofisticados, não só no século XIX, mas também no século XX.

Essa pretensão de neutralidade, em certa medida, é uma “mentira”, uma ocultação deliberada, mas existe um certo elemento de mistificação nisso, um elemento de ilusão. Isto quer dizer que, em certa medida, Durkheim ou Comte ou os outros

positivistas eram sinceros ao pretender que a sua ciência fosse neutra. Pode-se muito bem supor que eles efetivamente acreditassem que seu método fosse eficaz e sua obra científica fosse realmente neutra e livre de juízos de valor, porque existe um importante elemento de autoilusão no procedimento dos positivistas.

Nessas colocações dos positivistas, que obviamente são incapazes de resolver o problema da objetividade, existe um núcleo de verdade, um núcleo razoável, ou racional, que é o seguinte: deve existir um esforço do cientista social, uma intenção de chegar ao conhecimento objetivo e verdadeiro. Obviamente, nunca haverá um conhecimento objetivo da realidade se o cientista social desde o princípio parte da ideia de que o que ele está buscando não é um conhecimento da realidade, mas uma outra coisa, propaganda, publicidade, ou seja o que for. Isto quer dizer que não se pode chegar à verdade se não há intenção de se chegar a ela. Isso é quase tautológico: não vai a Roma quem não quer ir a Roma, não chega ao conhecimento da verdade quem não tem intenção de produzir um conhecimento verdadeiro. Se alguém recebe dinheiro para escrever um artigo provando, por exemplo, que o esgoto de São Paulo é o melhor do hemisfério ocidental, seu trabalho não vai ter nada a ver com um trabalho científico. Isto porque ele já partiu da hipótese de que o objetivo dele não era conhecer a verdade, mas fazer propaganda para, supunhamos, o departamento de esgotos do Estado.

Isto existe também, e muita coisa que se vê com a etiqueta de “economia política”, de “sociologia”, de “ciência política”, é simples mercadoria, sem intenção de chegar à verdade objetiva.

Isso não constitui um grande avanço no caminho da formação de uma metodologia real do conhecimento objetivo, avança muito pouco, apenas nos permite eliminar o que é pura mistificação, quando ela se apresenta como ciência. Mas o que

é importante no terreno das ciências sociais é aquela ciência que resulta efetivamente de uma tentativa sincera de produzir um conhecimento científico. É aí que entram as prenoções, os conceitos, os prejuízos, isto é, as ideologias, as visões de mundo, as utopias e, obviamente, então, certa receita não serve para nada, porque o problema é muito mais profundo, já não é mais uma questão de boa-fé, de boa vontade ou de sinceridade, a questão está em como enfrentar o papel inevitável, necessário, dos chamados preconceitos, isto é, das ideologias, das utopias, das visões sociais de mundo no processo do conhecimento social. É aí que as receitas do positivismo clássico, do tipo durkheimiano, não valem nada. É preciso ir mais além.

#### MAX WEBER

Max Weber não foi um autor positivista em seu sentido clássico. Teve algumas divergências muito importantes com o positivismo e o único ponto em que ele converge com o pensamento positivista é na ideia da ciência social livre de juízos de valor.

Para se ver como ele chega a essa ideia, vamos tentar seguir um pouco o caminho da construção de sua teoria social, que é um edifício teórico bastante impressionante, que deve ser examinado em sua coerência.

Antes de começar diretamente com Max Weber, vamos mencionar um pensador neokantiano, que foi seu mestre e o primeiro inspirador da ideia de que as ciências sociais e as ciências naturais têm métodos diferentes, em uma posição de crítica ao positivismo, o filósofo Rickert, autor de um livro, publicado em 1902, chamado *Os limites da conceitualização científica-natural*.

Rickert parte de uma observação fundamental para qual-quer discussão científica: a realidade, por definição, é infinita; é impossível um conhecimento total da realidade. Ao tomarmos

os fenômenos sociais, mesmo uma sala de aula, por exemplo, como uma configuração social, cada pessoa presente, com sua história, sua família, sua participação em vários grupos sociais, suas relações, seus projetos; a sua inserção em uma instituição, o desenvolvimento dessa instituição, sua participação no sistema de ensino etc. tudo isso seria de interesse na investigação e se poderia passar anos buscando a totalidade dos fatos, sem por isso alcançá-la.

Considerando que a realidade é um conjunto infinito, para se realizar uma investigação, para fazer ciência, é preciso trabalhar com dados finitos, relacioná-la a um objeto limitado. Segundo Rickert, existem duas maneiras para resolver esse problema: a utilização do método que ele chama *nomotético*, de estudo das leis (em grego *nomos* significa lei), ou o método que ele chama de *idiográfico*, que é o estudo dos fatos singulares (que vem da palavra grega *idio* que quer dizer singular).

Rickert diz que o método nomotético é o utilizado pelas ciências naturais. Tem por base o estudo das leis que são aplicáveis ao universo do fenômeno estudado: a composição das águas do oceano pode ser estudada através de algumas gotas dele, e desse estudo pode-se extrair leis aplicáveis na análise de toda a água do oceano.

No entanto, quando se estuda fenômenos sociais, históricos, culturais, não existe essa identidade: não existem duas salas de aulas idênticas, nem mesmo em uma mesma universidade, nem dois professores dão exatamente o mesmo curso. Cada fato social, histórico ou cultural é único, singular. Então, há necessidade de um método que analise esse singular, o método idiográfico.

O problema na aplicação do método idiográfico é a seleção dos elementos, nessa infinidade de fatos singulares, que caracterizam a vida social ou histórica. Por exemplo, no ano de 1815, se passaram milhões de fatos históricos: o camponês colheu seu

ele chamava de ciências do espírito — partisse da existência de certos valores, como referência para o estudo. Afirmava que não existe ciência social, cultural ou histórica, sem valores prévios e isso configurava, até certo ponto, uma ruptura com o positivismo.

Max Weber foi aluno de Rickert, e partiu de sua proposta teórica em relação aos valores, considerando que toda a ciência da sociedade, da história ou da cultura implica uma relação com os valores que servem de ponto de partida para a investigação científica.

*Weber ≠ Rickert*

A diferença entre Max Weber e Rickert é que Weber não acredita em valores universais: ele observa que cada nação, cada cultura, cada religião tem valores diferentes. O que para uma cultura, para uma nação, para uma religião for eventualmente importante, pode não ser para outra. Para os chineses, por exemplo, pelo menos até o século XIX, a batalha de Waterloo não tinha a mínima importância. Max Weber afirma que cada sujeito do conhecimento científico tem seus próprios valores, suas próprias ideias sobre valores culturais. Sem essas ideias sobre valores culturais seria impossível a ciência social, porque são elas que dão os critérios para selecionar o objeto do conhecimento, para decidir o que vale a pena ser estudado.

Deste modo, para Max Weber, segundo Rickert, a relação aos valores — a *Wertbeziehung* — não é algo negativo, algo que tenha que ser eliminado, como dizia Durkheim. Ele considerava que se não houvesse valores no início do trabalho científico, não haveria produção científica, não se começaria a investigação porque não se saberia o que investigar. Os valores são vistos como pressuposições indispensáveis para qualquer investigação no terreno das ciências sociais. Esses pontos de vista valorativos (expressão utilizada por Max Weber), ou pontos de vista axiológicos, determinam o início da pesquisa. Determinam em primeiro lugar a seleção do objeto que se quer estudar, considerado digno de interesse; informam em seguida a direção da

trigo, vendeu maçãs etc.; houve também a batalha de Waterloo, onde não sei quantos soldados franceses se enfrentaram com outros tantos soldados ingleses, alemães, russos etc. Por que selecionar essa batalha e não todo o comércio de trigo, ou de maçã, na mesma região da Europa? Por que privilegiar um fato como importante e não outro? Por que ficar alguns anos escrevendo um grande livro sobre a batalha de Waterloo e não sobre esses outros milhares de pequenos fatos únicos, singulares, da história ou da cultura da época? Bem, o critério que nos permite distinguir que tal ou qual fato é importante e portanto digno de ser estudado pela ciência histórica, ou social, ou cultural, são certos valores. Toda ciência histórica e social implica necessariamente certos valores, que vão apontar o que é importante, e o que não é, o que merece ser estudado e o que não merece. São esses valores que nos permitem colher nessa massa infinita de pequenos fatos (ou grandes, ou médios), aqueles que devem ser considerados importantes.

Isso coloca um problema: o que nos garante que esses fatos que selecionamos como importantes sejam efetivamente importantes? Para essa questão, Rickert apresenta uma solução muito pouco consistente: ele diz que os valores que servem para essa distinção são universais, aceitos por todos. Ele considera que todo o mundo está de acordo que é mais importante a batalha de Waterloo que o naufrágio de um barco de pescadores no norte da Noruega. Há um consenso geral, é um valor universal. Napoleão faz parte da história universal e todos estão de acordo que essa batalha é muito mais importante que o preço das batatas na Alemanha, na época.

A obra de Rickert teve grande influência como crítica ao método positivista, na medida em que dissociou radicalmente as ciências naturais das ciências históricas, explicando que o método de ambas não poderia ser o mesmo e afirmando a necessidade de que o método nas ciências históricas e sociais — que

pesquisa, do que é essencial ou não no universo estudado, o próprio aparelho conceitual que será utilizado, para se compreender o que acontece com o objeto.

O mais importante é que esses valores vão fornecer a *problematique*, isto é, as perguntas que serão feitas para a realidade. Com relação à batalha de Waterloo, por exemplo, posso perguntar, em primeiro lugar, por que a Santa Aliança resolveu atacar Napoleão naquele momento e não antes? Por que Napoleão aceitou aquela batalha? Por que Napoleão perdeu a batalha? Quais foram os fatores que modificaram a moral das tropas? Enfim, posso ir formulando um conjunto de perguntas que a investigação científica tem que responder. Mas a pergunta é formulada especificamente sobre aquilo que eu quero saber, deste modo essa formulação já decorre dos meus valores, dos meus interesses, das minhas pressuposições nacionais, culturais... Se eu sou um patriota alemão, me interessa saber, por exemplo, como foi que o rei da Prússia conseguiu mobilizar o povo alemão para lutar contra Napoleão. Já o patriota francês poderia fazer a pergunta de como foi que um exército invicto como o de Napoleão perdeu justamente essa batalha? Quais são os elementos políticos, culturais ou militares que explicam essa derrota? Isto quer dizer que cada um faz a sua pergunta em função de sua cultura, de sua nação, de sua religião e, às vezes Max Weber afirma — com menos veemência —, de sua classe.

Max Weber resume essas ideias na seguinte frase: "Essas ideias de valor, que orientam toda a pesquisa, são como se fosse a luz de uma estrela que cai cada vez sobre uma parte finita, uma parte limitada, mas cada vez nova do fluxo caótico e prodigioso dos acontecimentos que escorrem através dos tempos".

Essa formulação da importância dos valores na produção do conhecimento científico nada tem de positivista, pelo contrário, é diretamente antipositivista. Em certos momentos, Max Weber chega mesmo a polemizar com os positivistas. Não com

Comte, nem com Durkheim, mas com a economia política. De maneira geral ele critica o que chama de influência da biologia nas ciências sociais, o que vale para Comte, para Durkheim e para a economia política. Ele diz que essa influência teve dois resultados negativos: o primeiro foi achar que se pode entender a realidade social por um conjunto de leis do tipo científico-natural; depois ele critica a ilusão, que define em uma formulação muito engraçada, "a ilusão de que o 'crepúsculo dos deuses' dos pontos de vista axiológicos se estenderá a todas as ciências". Nas ciências naturais, os deuses, os valores culturais ou religiosos, vão deixando de jogar um papel importante, vão desaparecendo, como o sol que entra no crepúsculo, vão baixando até desaparecer. Cada vez mais nas ciências naturais, os valores culturais, religiosos ou políticos, vão empalidecendo, vão desaparecendo até que esta ciência se liberte completamente. Temos por exemplo a astronomia que, a partir do século XIX, não é discutida em termos do que tenha dito ou não São Tomás de Aquino. A ilusão é acreditar que este "crepúsculo dos deuses" se estenderá também às ciências sociais, que pouco a pouco os valores, as ideologias, os pontos de vista culturais e sociais vão perdendo o seu valor, a sua influência e que as ciências sociais vão se tornando tão objetivas e neutras quanto as ciências naturais.

Max Weber lamenta a influência do método biológico, positivista, naturalista sobretudo na ciência econômica, na economia política. Ele diz que os socialistas e os historiadores já haviam começado a criticar essa ilusão de que os valores podem desaparecer, que a ciência econômica possa ser neutra, livre de qualquer ponto de vista axiológico.

Nessa primeira parte da teoria da ciência de Max Weber, de sua formulação da pesquisa científica, da definição do objeto, da seleção do aparelho conceitual e da problemática, vimos que Max Weber desenvolve toda uma crítica ao positivismo em especial no que se refere aos valores.

No entanto, na sua segunda parte, isto é, no que se refere ao momento da *resposta*, Max Weber considera que a ciência social não apenas pode, como deve ser livre de juízos de valor, axiologicamente neutra — *Wertfrei*. Ele considera que, uma vez definido o objeto da investigação, o processo de investigação empírica que será desenvolvido está submetido a certas regras objetivas e universais da ciência, não dependem de valores. Os instrumentos conceituais usados dependem de valores, mas a maneira de usá-los para chegar à verdade se relaciona a regras gerais, universais, que valem para qualquer investigação.

Deste modo, as pressuposições da pesquisa são subjetivas, dependem de valores, mas os resultados da investigação devem ser inteiramente objetivos, isto é, válidos para qualquer investigador, seja qual for o seu ponto de vista, suas pressuposições morais ou políticas. Existe uma frase de Max Weber que é típica de seu raciocínio: "Na esfera das ciências sociais, uma demonstração científica metodologicamente correta deve ser reconhecida como exata mesmo por um chinês". Isto quer dizer, por exemplo, que para Max Weber, o seu estudo sobre *A Ética Protestant e o Espírito do Capitalismo*, que estuda como a ética protestante funcionou como ponto de partida para o desenvolvimento do espírito do capitalismo, se apresentado a um chinês, confuciano, sem o mínimo interesse nem pela ética protestante, nem pelo espírito do capitalismo, que está ouvindo falar em Lutero pela primeira vez, que jamais teve motivação cultural para investigar esse tema, vendo esse trabalho, sua análise causal rigorosa e objetiva, tem que aceitar as suas conclusões. Por que, segundo Max Weber, as perguntas que fez nesse livro são resultado de sua cultura, de seus valores, mas a resposta é inteiramente livre de juízos de valor, é objetiva, empírica, sem nada a ver com valores, e deve ser aceita por qualquer outro investigador.

Um primeiro comentário marginal que poderia fazer sobre o raciocínio de Max Weber é que, se em lugar de pensar em

termos de cultura nacional e religiosa, ele pensasse em termos de *classe* provavelmente se daria conta de que a questão é mais complicada. Na realidade, é muito mais fácil a um professor mandarim chinês aceitar *A Ética protestante e o Espírito do capitalismo*, que um professor alemão marxista contemporâneo de Max Weber, o qual, fazendo parte de um ponto de vista social diferente, poria em questão toda a análise realizada. É na medida em que Max Weber vê os valores essencialmente relacionados às culturas nacionais e religiosas, e não às classes sociais, que ele acredita que efetivamente o processo do conhecimento possa ser livre de juízos de valor.

A partir da premissa da possibilidade de resultados livres de juízos de valor, Max Weber formulou uma espécie de imperativo categórico para os cientistas sociais: a separação, de maneira total e rigorosa, dos juízos de fato e de valor, no processo de análise empírica da realidade; o não respeito a essa regra, segundo ele, produz os piores resultados na ciência social. Segundo Max Weber cada vez que o homem de ciência faz interferir o seu próprio juízo de valor no processo científico da investigação, não existe compreensão integral dos fatos. Temos que evitar esse erro, esta confusão entre a discussão científica dos fatos e o raciocínio axiológico (moral), confusão que é algo nefasta à ciência social.

Na realidade, há dois aspectos distintos em sua insistência na separação entre juízo de valor e juízo de fato. O primeiro considera que é impossível se deduzir os fatos a partir dos valores: os valores podem inspirar nossa problemática — mas não podem servir de ponto de partida para deduzirmos uma análise científica. O segundo elemento é a consideração de que não se pode deduzir os valores a partir dos fatos, isto é, se se fizer uma análise de fatos não se pode extrair daí conclusões morais, nem juízos de valor.

Por exemplo, se eu provar que a Alemanha caminha para a desintegração como nação, isso pode ser uma análise científica

subjetividade  
objetividade

subjetividade  
objetividade



Wolfe -  
968  
Weber -  
cultural  
positivista

ca, mas daí não posso tirar nenhuma conclusão moral, por exemplo, se devo ou não facilitar esse processo de desintegração.

Com isso, Max Weber quer dizer que a análise dos fatos não conduz, de maneira lógica, a nenhuma conclusão política ou moral. Não há vínculo lógico-dedutivo entre a análise fatural e a análise político-moral. Max Weber diz que os valores morais não podem se reconciliar a partir de raciocínios científicos. Por exemplo, quem teria a pretensão de refutar o Sermão da Montanha? Não se pode refutar uma ética cientificamente, pode-se acreditar em outra, mas não há maneira científica de provar que um determinado valor seja certo e outro errado. Também, acreditar em consenso de valores é uma ilusão, porque se os valores culturais, nacionais, sociais são opostos, não se pode acreditar que a ciência possa resolver esse conflito, acreditar nisso é um erro fundamental.

Os valores intermediários não são em nada mais científicos que os valores extremos. Por exemplo, entre o patriotismo mais extremo e o internacionalismo radical pode existir uma posição intermediária, que seria o patriotismo moderado. Max Weber afirma que é uma ilusão achar que a posição intermediária seja a mais verdadeira ou a mais científica, a posição intermediária é tão parcial e unilateral quanto as outras. Rejeita portanto a ideia de se chegar a uma verdade mais científica através da conciliação eclética entre posições extremas.

Esse conjunto de elementos que constituem a teoria social de Max Weber — principalmente a relação aos valores na definição do objeto e na formulação das perguntas, enquanto as respostas devem ser objetivas, livres de juízos de valor — foram impressionante pelo seu rigor e só situando-se fora dele que se pode encontrar o seu tendão de Aquiles. Deve-se primeiramente reconhecer que Max Weber tem razão quando diz que nenhuma dedução lógica é possível entre fatos e valores, nenhuma

ma análise fatural pode levar a uma conclusão política ou moral. Existe uma fórmula célebre de um matemático francês do século XIX, que Max Weber retoma, que diz o seguinte: "Premissas no indicativo não podem levar a nenhuma conclusão no imperativo". Uma frase no indicativo, como por exemplo, "aqui está um copo de água", não leva a nenhuma conclusão lógica imperativa, como "jogue essa água fora!" ou "dê água ao cavalo". Daquela frase inicial não posso deduzir logicamente o que fazer, não posso deduzir qualquer conclusão imperativa, moral, social ou política. Os fatos que são indicativos, e os valores, que são imperativos, são esferas heterogêneas, que pertencem a universos distintos.

A esse argumento de Max Weber, pode-se dar a seguinte resposta: efetivamente, entre fatos e valores não há nenhuma relação lógica, não há nenhuma relação de dedução possível, mas fatos aos valores e dos valores aos fatos. Qual é essa relação sociológica entre o conhecimento dos fatos e a posição de valor, a posição moral ou política? O conhecimento dos fatos pode levar a tal ou qual opção política ou moral. Por exemplo, os trabalhadores que acham que o aumento do salário é causa da carestia serão menos inclinados a fazer uma greve que demande esse aumento que aqueles que sabem que a causa da carestia não é o aumento do salário. Deste modo, o conhecimento de um fato econômico, neste caso a relação entre salário e carestia, leva sociologicamente, concretamente, todo um setor de uma classe social a agir de uma maneira ou de outra. Portanto, não é que exista uma relação lógica, de dedução matemática, entre o conhecimento dos fatos e a atitude de valor mas, na prática, isso tem consequências muito concretas nas opções morais, ideológicas, políticas ou sociais de indivíduos e camadas sociais inteiras.

A segunda observação é que, contrariamente ao que pensava Max Weber, os juízos de valor, as ideologias, as visões sociais

estruturismo  
cultural com  
Lucien Goldmann  
no exemplo

de mundo, as opções morais etc., jogam um papel não só na seleção do objeto e na formulação da problemática, mas no conjunto da investigação científica, em todo o processo de produção do conhecimento. A primeira razão para isso é que a própria problemática, a formulação das perguntas, já define em boa medida o conteúdo mesmo da investigação: quem formula a pergunta já formula, em certa medida, a resposta, o tipo de pergunta formulada já dá cor política, ideológica, utópica, valorativa, ao conjunto da investigação.

Por exemplo, Durkheim, no estudo da divisão social do trabalho, faz uma pergunta que é fundamental em todo seu livro: por quê certos órgãos do corpo social são privilegiados? Para ele a sociedade é um organismo, as classes sociais dentro da sociedade são os órgãos, cada uma delas é uma parte desse organismo vivo que é a sociedade. Diz Durkheim, da mesma maneira que em um corpo vivo certos órgãos recebem mais sangue, mais nutrição — por exemplo, o sistema encefálico é mais irrigado porque as suas funções são mais importantes —, certas camadas que recebem o papel de cérebros da sociedade são privilegiadas, portanto, isso é um fenômeno natural, necessário. A desigualdade social se explica naturalmente. Essa é a resposta de Durkheim, mas a maneira com que a pergunta foi feita não conduziu a esse tipo de resposta? Um sociólogo marxista não iria pôr em questão simplesmente a resposta de Durkheim mas diria que a pergunta está errada, porque a sociedade não é um organismo, é uma estrutura atravessada por contradições, portanto essa analogia é falsa, ideológica, reacionária, burguesa etc.

Tomemos agora a obra de Lukács, um sociólogo marxista conhecido. Ele tem uma questão que é fundamental em seu livro *História e consciência de classe*: qual é a classe social cuja consciência possível pode romper o véu da reificação? Todo o livro é para

provar uma certa resposta, a resposta de que é o proletariado. Agora, para um sociólogo não marxista, durkheimiano por exemplo, essa pergunta não tem sentido: que história é essa de consciência possível? Que história é essa de reificação? São conceitos políticos, ideologias, são cargas de valores, não têm nada a ver com a ciência. Portanto, ele não estaria recusando a resposta de Lukács, mas a pergunta que inaugurou uma problemática, considerada falsa.

[ Deste modo, a problemática já está, em boa medida, definindo o conteúdo mesmo da investigação científica e o tipo de resposta possível. Ela é algo decisivo para a investigação científica porque define um certo campo de visibilidade da investigação e circunscreve os limites de variação das perguntas possíveis, isto é, mesmo que a pergunta permita várias respostas, ela circunscreve um tipo de respostas possíveis, portanto, define um certo campo partindo de um ponto de vista.

Lucien Goldmann faz essa crítica a Max Weber em seu livro *Ciências humanas e filosofia*, quando observa muito agudamente que os elementos escolhidos determinam desde o começo o resultado do estudo. A escolha do que é essencial tampouco é neutra, ela vai orientar a pesquisa em um certo sentido ideológico. Tomando por exemplo um fato histórico, a Revolução Francesa. Existe toda uma historiografia que considera que o fato que merece ser estudado na Revolução Francesa são as conquistas democráticas, os direitos humanos do cidadão, o fim da monarquia, o fim do feudalismo, o fim do domínio da Igreja. Para outros historiógrafos, o essencial é o terror, a guilhotina, Robespierre, os jacobinos cortando a cabeça de muitos aristocratas, depois de elementos de seu próprio partido, isto é, a Revolução Francesa como uma imensa tentativa de terratização da sociedade, inaugurando o sistema terrorista de política. Obviamente a definição do que é importante e do que

não é importante já deu a cor ideológica da pesquisa, já a orientou em um certo sentido, não só na formulação como no resultado. Isto quer dizer que estas interpretações da Revolução Francesa já estavam marcadas por um certo viés, uma certa perspectiva, uma certa orientação unilateral, ideológica e politicamente marcada.

Max Weber é demasiado inteligente para não perceber que esse problema existe e, em uma certa passagem de seu trabalho, na *Teoria da ciência*, ele constata que há uma dificuldade e diz: "É verdade que no domínio de nossa disciplina, a ciência social, as concepções pessoais, as visões de mundo, intervêm habitualmente, o tempo todo, na argumentação científica". Quer dizer, lá onde elas não deviam intervir, não na formulação da problemática, mas na argumentação científica, na análise das causas e das consequências, e a perturbam ininterruptamente mesmo na esfera das relações causais simples: "Em função de nossos ideais pessoais, mesmo os redatores desta revista (este texto era o editorial de uma revista da qual Max Weber era o redator-chefe), não escapam a isso". Essa é uma afirmação interessante, com um certo elemento de autocrítica: "os redatores desta revista", implicitamente ele mesmo, incorrem às vezes no viés de permitir que sua visão de mundo influencie a análise científica que deveria estar livre de juízos de valor. Max Weber resolve esse problema dizendo que isso é uma "debilidade humana", uma fraqueza. Mas isso não o leva a nenhuma concepção metodológica de como escapar dessa fraqueza humana, o único remédio que ele propõe é "o dever elementar do controle científico de si mesmo". Portanto, escapamos desta fraqueza através do autocontrole científico, o que significa voltar aquele velho princípio metodológico do nosso amigo Barão de Münchhausen. O que é esse resolver o problema através do dever elementar do controle científico de si mesmo senão o puxar os cabelos para se arrancar do pantanal?

Max  
Weber  
↑

Esse é o drama da teoria da ciência de Max Weber. Ela parte de um contexto muito rico filosoficamente, teoricamente, constrói um sistema extremamente coerente e interessante, mas depois de tudo acaba caindo no positivismo clássico do princípio do Barão de Münchhausen.

Um discípulo de Max Weber, Alexander von Schelting, autor de um livro clássico sobre a teoria da ciência de Max Weber, se deu conta desse problema e procurou enfrentá-lo, mas a maneira como o fez ilustra bem esse tendão de Aquiles da teoria da ciência de Weber. Ele escreve:

"A questão de saber em que medida os juízos de valor interferem de fato no seio da atividade empírico-científica, assim como a questão inversa em que medida se pode *faturalmente* evitar a penetração dos valores na ciência, não nos interessa aqui, essa questão não é um problema lógico portanto a deixaremos de lado".

Efetivamente, não é uma questão *lógica*, mas é uma questão *social* sociológica e vulgarmente fatural. Não se pode construir uma teoria da ciência social ignorando os fatos de como se produz essa ciência. Portanto, se se reconhece, como o próprio Alexander von Schelting reconhece implicitamente (e Max Weber também), que faturalmente, *de fato*, na prática, não se pode evitar, impedir ou eliminar a interferência de juízos de valor, então não adianta formular uma teoria de objetividade científica baseada no imperativo: "não cometerás juízos de valor". Não adianta fazer esse chamado, esse apelo, essa ordem que ninguém vai cumprir. É uma exigência quimérica, que está condenada a fracassar. A própria obra de Max Weber é um exemplo disso, é um exemplo de como ele, apesar de sua honestidade científica indiscutível, não conseguiu impedir a penetração de juízos de valor em sua obra; isso vale inclusive para *A ética protestante e o espírito do capitalismo*.

## DEBATES

Quando você fala na questão da problemática e na questão do levantamento de dados, onde já existe uma relação com os valores, eu fico pensando, fazendo um paralelo com *O Todo e as Partes* de Lucien Goldmann, quando ele fala do erudito, da relação entre o erudito e o filósofo, quando ele diz que é só a partir do dado é que se inicia a pesquisa. Como é que você explicaria isso? Que dado é esse? Como é que você vê o dado empírico como ponto de partida da pesquisa, quando se sabe que a tomada de conhecimento desses dados é uma tomada de conhecimento ideológica?

Eu acho que, em primeiro lugar, nós devemos desmistificar um pouco esse conceito de dado. Os dados nunca estão dados, eles são colhidos. O que nós chamamos de dados já é uma construção, já foi feito todo um trabalho de construir, de definir tal elemento como um dado, como algo que é objeto da ciência. O próprio ato de recortar um elemento da realidade e examiná-lo já implica uma certa perspectiva, uma escolha, um relacionamento com valores (como diria Max Weber), ideologias ou visões de mundo, isto é, não apenas com valores isolados mas com um conjunto orgânico e sistemático de valores. Mas até aí Max Weber reconhece, nesse ponto ele avançou muito, superou o positivismo grosseiro, vulgar. É importante demonstrar agora que não é só aquele primeiro passo que resulta de valores, não é só a definição do que é um dado e a sua coleta, mas que também o processamento desse dado, de sua relação com os outros dados. Por exemplo, todo o processo de análise da relação causal empírica: encontrar os fatos, arrancá-los da totalidade, verificar como esse objeto escolhido se relaciona com outro objeto, as hipóteses, e, finalmente as conclusões teóricas que são feitas a partir dessa análise. Em outros termos: o processo de conhecimento, do princípio ao fim é norteador por valores, ideologias, visões sociais de mundo. Para que o movimento operário se torne um objeto digno de investigação foi preciso aparecer um ponto de vista novo na historiografia; durante décadas ou

séculos, a historiografia ignorou o fato de que a vida, o cotidiano, as lutas sociais das camadas dominadas, eram objeto da história, o objeto da história era a vida da corte, dos reis, seus decretos, suas batalhas; para se perceber as lutas sociais das camadas dominadas como história era necessário um novo ponto de vista, uma perspectiva diferente. Para se visualizar um certo elemento da realidade, que ficou invisível por séculos, foi preciso haver uma mudança do ponto de vista, de enfoque. O mesmo se pode dizer também do problema das mulheres: durante séculos se escreveu a história no masculino ou no neutro; perceber que havia um outro objeto digno de investigação, que era a mulher, suas condições de vida, sua participação específica em movimentos sociais, é coisa muito recente.

Então, áreas inteiras da vida social eram invisíveis (e a mulher não era coisa pequena, era metade da população), e essa invisibilidade estava relacionada a um certo ponto de vista, a uma visão política, ideológica, moral, social. Então, o conjunto mesmo da investigação científica resulta, em todas as suas etapas, da definição do objeto, de sua seleção como digno de interesse. A sua análise, a formulação da problemática, a análise da causalidade, o tipo de resposta que se dá às perguntas, o tipo de teorização que se faz sobre a análise empírica, tudo isso não pode se desvincular de um certo número de pressupostos, de prenoções, como diria Durkheim, de um certo número de concepções prévias de teor valorativo, que são relacionadas às visões sociais de mundo, às ideologias ou as utopias, e cujo papel não é só esconder a realidade (ser elemento perturbador), mas são elementos também de visibilidade — iluminam e cegam ao mesmo tempo. Eles iluminam certos aspectos da realidade e obscurecem outros. Não se pode esquecer esse aspecto de revelação, eles trazem intuições que não existiam antes. Um dos erros típicos do positivismo foi ver o fator ideológico, utópico, valorativo, apenas como elemento perturbador, como obstáculo

do conhecimento científico e não como elemento que, também, ilumina, que faz avançar o conhecimento científico.

O que tem a ver a proposta de Max Weber do tipo ideal com essa abordagem dele sobre valor?

Para Max Weber, o tipo ideal é um instrumento para estudar a realidade. Sua construção do tipo ideal se faz a partir de uma relação a valores, é a relação a valores que vai fornecer os critérios, as motivações para a construção do tipo ideal. Por exemplo, o tipo ideal da ética protestante foi construído a partir de seus valores, de sua cultura. Então, a construção do tipo ideal resulta diretamente dos valores, que estão vinculados à visão social de mundo do cientista social. Eles são o critério para selecionar certos aspectos da realidade como importantes e construí-los nesse sistema, que é o tipo ideal. Agora, segundo Weber, uma vez construído um tipo ideal (ou dois, como no caso de *A ética protestante e o espírito do capitalismo*), você formula perguntas a partir de seus valores, formula a problemática, no entanto, a resposta que deve ser dada a essas perguntas deve ser puramente científica, neutra, livre de juízos de valor, aceitável para todos os cientistas. Esse é o lugar que ele dá ao tipo ideal em sua teoria da ciência e em relação à questão dos valores. O meu comentário é que, infelizmente, as coisas não são bem assim, isto é, os valores de Max Weber entraram não só na definição do tipo ideal e na formulação da problemática, entraram também em sua resposta.

Ontem, quando você apresentou a proposta de Mannheim, você dividiu as ideologias entre ideologia e utopia, inclusive mostrando a perspectiva da utopia na direção revolucionária e da ideologia na direção conservadora. Hoje, à medida que você fez esse resgate, você apontou, em termos de análise no

tempo, o que representou isso. Inclusive, onde havia ficado, para mim, um divisor muito limitado entre um e outro, e hoje a sua análise resgatou isso e mostrou como esse divisor se fragiliza e adota características diferentes ao correr do tempo. Me parece que seria interessante que você sublinhasse um pouco isso.

Efetivamente, eu acho que a divisão entre ideologia e utopia é importante, mas não é um absoluto, não é algo intemporal, ela se dá sempre de maneira contraditória. Pode-se ver uma mesma visão de mundo tomar, em um período histórico determinado, um caráter mais utópico embora contenha também elementos ideológicos e depois esse caráter tomar uma predominância mais ideológica. Condorcet, por exemplo, foi um ideólogo burguês até a medula dos ossos, então, a sua teoria contém elementos ideológicos de legitimação dos interesses da burguesia mas ela contém de maneira dominante um aspecto crítico, revolucionário, utópico, na medida em que a própria burguesia está nesse momento desempenhando um papel revolucionário. Condorcet, representando essa burguesia, seus setores mais esclarecidos, mais progressistas, mais avançados, mais liberais, tem em sua formulação como elemento dominante a utopia, não é exclusivo, mas é dominante. Em Saint-Simon isso aparece mais porque ele é um socialista utópico, seu elemento utópico é mais importante. Já em Augusto Comte, podemos verificar que predomina o aspecto ideológico. Então, o que se pode ver é a transformação de uma mesma visão de mundo, de uma mesma visão positivista de sociedade. Vamos encontrar isso também em outras visões de mundo, em função de momentos históricos diferentes ou, ainda, no mesmo momento histórico o enfrentamento de duas versões de uma mesma visão social de mundo: uma ideológica e outra utópica. É nesse sentido que se deve relativizar a distinção entre ideologia e utopia, ela não é absoluta. Podemos encontrar, inclusive, visões de mundo que

tem duas caras, uma ideológica e outra utópica, ou um aspecto mais utópico e outro aspecto mais ideológico. Mas ainda assim eu acho essa distinção importante, ela é útil porque nos permite analisar de maneira diferente as concepções. Por exemplo, o positivismo, se fôssemos analisá-lo como sendo uma corrente unívoca, homogênea, Saint-Simon, Condorcet e Comte seriam encartados da mesma maneira, da maneira tradicional, quando se via simplesmente a continuidade entre eles, quando o que eu acho é que existe, principalmente, uma descontinuidade. Vamos retomar essa questão da ideologia e da utopia quando formos falar na economia política, das análises de Marx sobre a economia política. Eu acho que essa distinção é bastante útil e se aplica também ao marxismo, que é uma visão utópica do mundo — não no sentido pejorativo da utopia como um sonho irrealizável, mas no sentido de visão crítica, utópica, negativa, revolucionária —, em certas circunstâncias se transforma em ideologia, ideologia de legitimação, de um partido político, de um Estado, de um poder.

Eu tenho mais uma consideração a fazer: desde ontem você faz a distinção entre ideologia e utopia, ideologia enquanto visão de mundo da classe dominante e utopia enquanto visão de mundo do proletariado. E eu não gostei, não me senti bem, justamente porque passa a ideia de um sonho irrealizável. Eu acho que essa ideia é boa para os nossos adversários, porque eu acho que a combatividade da ideologia do proletariado se dilui um pouco sob o título de utopia. Isso me preocupa e eu gostaria que ficasse registrado.

Eu compreendo muito bem a sua preocupação, que considero legítima, mas acho que está na hora de reabilitarmos o conceito de utopia. Eu não sou o primeiro a fazer isso, há toda uma tradição dentro do marxismo, cujo representante talvez mais importante seja Ernst Bloch, que tem insistido na importância de se reativar a dimensão e a força utópica do marxismo.

É claro que Marx criticou o socialismo utópico, mas o que mais criticou não foi a utopia socialista, a ideia que eles tinham do que seria uma sociedade socialista. Marx e Engels retomaram em boa medida o que Saint-Simon, Fourier e os outros tinham como proposta de uma sociedade socialista, uma sociedade sem classes, igualitária, harmoniosa, na qual o homem e a mulher seriam iguais. O que eles recusaram foi a concepção do método para se chegar a esse tipo de ideal, a essa utopia. Eles consideravam que o método dos socialistas utópicos — que é a filantropia, o despotismo esclarecido, a propagação junto às classes dominantes —, não entendia que a classe operária é que seria o portador do projeto socialista. Mas, quanto ao conteúdo mesmo das utopias, ele foi em grande parte retomado (com críticas) por Marx e Engels. Eu acho que temos que reabilitar o conceito de utopia, partindo do sentido etimológico da palavra: em grego, *topos* significa "lugar" e *u* significa "nenhum", utopia significa "lugar nenhum", quer dizer, aquilo que não existe em lugar nenhum, que ainda não foi realizado. Então, a utopia é uma aspiração a um estado de coisas, a uma sociedade que não existe, que ainda não foi realizada em lugar nenhum. Nesse sentido, eu considero a utopia um elemento essencial da visão marxista, da visão dialética, e está presente em qualquer visão revolucionária, qualquer visão crítica. Mesmo a burguesia, quando apareceu como classe revolucionária, tinha uma certa utopia, uma representação do que seria uma república na qual os homens fossem livres, iguais, fraternos, a qual era a negação do que existia e a imagem de uma sociedade ainda não existente. Então, não é só com o proletariado que aparece a utopia, existem várias utopias que vão aparecendo no curso da história, cada vez que aparece uma classe que contesta a ordem estabelecida, que propõe uma imagem de uma outra sociedade.

Agora, é efetivamente verdade que muitas vezes o termo aparece com um sentido pejorativo, o utópico como aquilo que

é irrealizável. Mas acho que devemos rejeitar esse tipo de caracterização, mesmo porque é muito difícil saber o que é realizável e o que é irrealizável; como alguém pode provar que tal ou qual coisa é irrealizável? Durante séculos se dizia que o governo republicano era irrealizável, ou que a abolição da propriedade privada era algo irrealizável, um sonho, uma utopia. Esse argumento deve ser rejeitado porque é só o processo histórico, o futuro, que vai demonstrar o que é realizável ou irrealizável. Portanto, não tem sentido eliminar tal ou qual aspiração como utópica, no sentido do irrealizável. Essa é a minha proposição, uma proposição polêmica inspirada por uma corrente marxista que está levantando a necessidade dessa reabilitação do conceito de utopia, mas isso, obviamente é assunto discutível.

Por que não utilizar o conceito de ideologia no sentido amplo, como sinônimo de visão de mundo, e distinguir as duas vertentes como sendo conservadora e revolucionária?

Isso me parece perfeitamente legítimo. A única razão que eu tenho para uma certa hesitação é que nos escritos clássicos do marxismo, sobretudo as obras de Marx, o termo ideologia sempre aparece com uma conotação negativa, pejorativa, vinculada à ilusão, à mistificação, e sempre aparece relacionada às classes dominantes. Marx nunca utilizou o termo "ideologia do proletariado" ou "ideologia revolucionária". Essa é a única razão. Dito isso, eu acho perfeitamente legítimo utilizar o termo no sentido amplo. Dentro do marxismo existem duas escolas, a que utiliza o termo em seu sentido restrito, como em Marx, mas há também aqueles que o utilizam em seu sentido amplo, de ideologia como sinônimo de visão de mundo. Eu prefiro utilizar um termo mais neutro, que é o de visão social do mundo, porque se eu falo em ideologia se cria toda uma discussão terminológica, que vai girar no vazio. O termo visão social de mundo é

menos carregado de implicações. E utilizo o termo ideologia em seu sentido mais estreito, que é o próprio conceito de Marx, ligado à concepção das classes dominantes.

Mannheim tinha uma solução ambígua na utilização do conceito de ideologia, ele chamava de ideologia total o conjunto, a visão de mundo, e chamava simplesmente de ideologia àquela que tinha um caráter conservador. Essa me parece uma solução má, porque se utiliza o mesmo termo com sentidos diferentes; cria-se uma confusão semântica e, a cada vez que o termo é utilizado, precisa-se explicar em que sentido se está fazendo. Por isso eu prefiro utilizar dois termos diferentes, mas acho perfeitamente legítimo falar em ideologia nesse sentido amplo e, em lugar de falar em ideologia e utopia, chamar de ideologia crítica ou revolucionária e ideologia conservadora. O que avancei como elementos conceituais é mais para explicar como eu estou utilizando os conceitos, o "meu dicionário conceitual", que escolhi por achar que permite maior coerência, mas essa não é, de maneira nenhuma, a única opção terminológica.

Nessa mesma linha da utopia, eu queria um esclarecimento. Se você for pensar no anticapitalismo romântico, ou mesmo no pensamento conservador de Mannheim, eles têm, enquanto conservadores, enquanto profetas do passado, uma crítica à sociedade presente, e uma proposta de elaboração de uma nova sociedade. Só que a inspiração está no modo de vida periférico, nos termos de Mannheim, que corresponderia a um estilo de pensamento conservador. Mas, será que no pensamento conservador, ou no anticapitalismo romântico, não existe também esse componente utópico, ou será que este é apenas um componente revolucionário, no sentido de projetar para o futuro, ou esse componente pode ser também uma utopia de volta ao passado, de conservadorismo?

Essa pergunta é muito interessante. Eu acho que no pensamento romântico, anticapitalista, existe um elemento utópico, mas, à medida que ele é utópico, ele não é conservador, no sentido estrito da palavra. Vamos tentar concretizar isso. O pensa-

mento romântico, anticapitalista, que se desenvolveu nos séculos XVIII e XIX, se fez a partir de uma ideia de volta ao passado pré-capitalista, feudal. Essa ideologia, essa visão de mundo romântica, é utópica quando é uma crítica à sociedade capitalista em formação que sonha com uma sociedade ideal, que não existe, e que provavelmente nunca existiu e que é projetada imaginariamente no passado: eles apresentam a sociedade medieval como um universo de harmonia, de liberdade, de relações humanas autênticas que, embora se possa dizer que tenha em parte existido, é em grande medida uma imagem idealizada, mítica. Pode-se então dizer que é uma utopia romântica do passado, que serve *como* elemento de crítica à realidade existente, que nega a sociedade burguesa que está se desenvolvendo. Esta é uma vertente utópica que pode se transformar em revolucionária.

Existe também uma corrente que sonha voltar ao passado, mas é um romantismo anticapitalista conservador. Quer conservar a monarquia absoluta, a sociedade feudal tal como ela ainda existia na França ou na Alemanha do século XIX. O conservador é o que defende a sociedade existente, o *status quo*, os poderes de fato, a monarquia, a Igreja, ou mesmo o compromisso entre a monarquia e o capitalismo que existiu na época. O problema dele não é criticar o que existe para estabelecer um passado imaginário, mítico, mas defender com unhas e dentes a ordem estabelecida, contra a contestação que vem da burguesia, da Revolução Francesa. Embora ambos falem uma linguagem muito semelhante, embora ambos se refiram a valores religiosos, medievais, feudais, a significação não é a mesma: em um caso é utópica, com potencialidades revolucionárias e, no outro caso, é conservadora, de defesa da ordem estabelecida. Um exemplo clássico na Inglaterra é Edmund Burke — o engraçado é que Burke e Rousseau são considerados os precursores do romantismo. Burke e Rousseau têm elementos românticos anticapitalistas, só que um, Rousseau, é eminentemente revolucionário,

precursor da Revolução Francesa, e o outro, Burke, é reacionário, contrarrevolucionário raivoso, que escreveu um panfleto monstrosamente contra a Revolução Francesa — *Reflexões sobre a Revolução Francesa*. Burke é um conservador, um ideólogo romântico, que está defendendo a ordem estabelecida na Inglaterra e, mesmo, na França, antes da Revolução Francesa. Uma ordem estabelecida que já é uma espécie de articulação entre o capitalismo e o feudalismo, porque o capitalismo já se havia desenvolvido consideravelmente na Inglaterra, mas esse capitalismo se desenvolveu em uma espécie de “casca” feudal. A sociedade inglesa se mantém aristocrática, ainda é aparentemente feudal, ainda existe a monarquia absoluta, toda a sua cultura e a sociedade é marcada por valores tradicionais feudais. Então, a articulação que Burke quer defender como conservador é, em certa medida, com o capitalismo que vinha se desenvolvendo dentro da monarquia absoluta. Burke não quer voltar atrás para um passado mítico, defende a ordem estabelecida, que é feudal, ou feudal-burguesa, contrarrevolucionária.

A distinção não é muito fácil de se fazer, mas é importante porque permite perceber, dentro do movimento cultural e político que era o romantismo anticapitalista, uma vertente utópica e uma vertente conservadora, ideológica. Ainda, é menos fácil porque muitos românticos passam de uma vertente para outra. Há uma quantidade de românticos que começaram revolucionários e terminaram reacionários. Com outros foi o contrário. Há uma espécie de navegação estranha de um campo para o outro dentro dessa visão de mundo. Às vezes, em uma só obra, se encontra o aspecto utópico e o aspecto ideológico. Mas em certos autores se pode fazer claramente a distinção. Burke é um ideólogo conservador romântico, anticapitalista em certa medida. Novalis, um poeta cristão romântico, é muito mais utopista, um sonhador, que imagina uma sociedade cristã ideal, que ele projeta na Idade Média.



Em um positivismo mais cru, mais vulgar, não existe uma certa crença na razão? Esse elemento de crença na razão foi recuperado pelo marxismo?

Certo. O positivismo de Condorcet, pode-se dizer que é muito ingênuo. É ingênuo ele achar que o estudo da sociedade se resume em uma matemática social, é um racionalismo um pouco simplista, mas tem uma dimensão grandiosa porque se situa em um contexto revolucionário. Mas a partir do século XIX, cada vez mais o racionalismo é utilizado para legitimar a racionalidade do sistema burguês. Não é que o racionalismo esteja errado, ele está servindo de instrumento de legitimação da sociedade existente, como racional. O que o marxismo faz não é negar o racionalismo, mas retomar o método racionalista utilizando-o contra o positivismo e contra a ideologia burguesa, no sentido de mostrar que não há nada racional na ordem estabelecida, que essa ordem é, ela mesma, irracional, e que uma ordem racional implica a planificação racional da vida econômica e social. O racionalismo é, então, um instrumento na luta das ideias, na luta científico-teórica, é utilizado por todos os campos, não é propriedade ou monopólio de nenhuma corrente. Cada visão social de mundo, cada teoria, cada análise, trata de utilizar o método racional para legitimar o seu ponto de vista. Então, pode-se resgatar um aspecto desse racionalismo no positivismo, mas, ao mesmo tempo, mostrando os seus limites. Quer dizer, o racionalismo está aí a serviço de uma visão de mundo legitimadora da pretensa racionalidade da ordem estabelecida. O positivismo mais vulgar tem um núcleo racional, é quando afirma que não é possível um conhecimento científico da realidade, sem a intenção racional do conhecimento. Este é o elemento que eu resgataria do positivismo. Mas é ainda um elemento demasiadamente pobre para dar conta dos problemas reais da ciência social.

Em que medida o racionalismo cria um campo no qual pode se estabelecer um diálogo, uma discussão livre e democrática, passando do campo filosófico para o campo político aos quais ambos estão ligados, marxistas e não marxistas. Existiria um campo comum de racionalidade, seja entre o marxismo e o positivismo, seja entre as outras correntes?

Efetivamente, pode-se dizer que é uma conquista da filosofia das luzes, do racionalismo e do pensamento liberal moderno, romper com a concepção do dogma, ou do argumento de autoridade, e criar a possibilidade da discussão científica e da discussão racional. Foi um salto que permitiu, realmente, o crescimento da ciência. Reconhecido isso, eu acho que é uma ilusão do positivismo acreditar que se pode estabelecer um consenso através do diálogo, que o diálogo possa, por si mesmo, conduzir a um conhecimento consensual, superar os pontos de vista contraditórios. Eu acho que há uma diferença: uma coisa é reconhecer que sem discussão livre e racional é impossível o avanço da ciência e que todo cientista tem que aprender com os outros, quaisquer que sejam as suas pressuposições. Essa é uma regra geral do conhecimento científico, que é válida. Nesse sentido o racionalismo e o positivismo clássico têm razão. Outra coisa porém é achar que a discussão, o livre intercâmbio racional irá resolver as contradições que resultam de pontos de vista fundamentalmente diferentes. Isto não é verdade. A própria ciência mostra que não é assim. No campo das ciências naturais efetivamente quando aparecem hipóteses diferentes, elas vão se enfrentando e no diálogo, na discussão racional, pode-se ir formulando um consenso, que é a verdade científica, até que ela seja contestada, quando começa uma nova discussão. Mas não é assim no terreno das ciências sociais. As discussões não são resolvidas consensualmente. A discussão sobre a teoria do valor entre a economia marxista e a economia clássica (ou marginalista) tem dois séculos e ainda não terminou. Mas a

discussão entre Galileu e o Santo Ofício para estabelecer como é que a Terra gira já foi resolvida há muito tempo. Há uma particularidade do terreno científico-social de que o positivismo não dá conta.

### CAPÍTULO III

## Historicismo

Hoje eu gostaria de abordar com vocês uma nova concepção de ciência social e do conhecimento social, que é o historicismo.

Considero importante insistir sobre o historicismo porque frequentemente a percepção que se tem do debate na ciência social é do confronto entre o positivismo e o marxismo, que são duas correntes importantes, mas eu acho que é um erro negligenciar ou ignorar a existência de uma terceira corrente, que é o historicismo. Essa é uma corrente específica, que não é idêntica nem ao positivismo, nem ao marxismo, embora possa se articular tanto com um, quanto com o outro. Encontramos formas de ciências sociais que são de vertente, ao mesmo tempo, positivista e historicista, como é o caso de Max Weber, e vamos encontrar também um marxismo historicista, que na minha opinião é o mais interessante.

O historicismo é também uma das correntes mais importantes na teoria do conhecimento social, na ciência social, na sociologia do conhecimento em particular, posto que o fundador da sociologia do conhecimento como disciplina científica, que é Karl Mannheim, é ele próprio um representante do historicismo.

Vejamos agora algumas observações mais gerais sobre o que é a concepção historicista da ciência social e, em particular, a concepção historicista da relação entre valores (ou ideologias e visões de mundo) e o processo de conhecimento científico, dentro da perspectiva historicista.

O historicismo parte de três hipóteses fundamentais:

1. qualquer fenômeno social, cultural ou político é histórico e só pode ser compreendido dentro da história, através da história, em relação ao processo histórico;
2. existe uma diferença fundamental entre os fatos históricos ou sociais e os fatos naturais. Em consequência, as ciências que estudam estes dois tipos de fatos, o fato natural e o fato social, são ciências de tipos qualitativamente distintos;
3. não só o objeto da pesquisa é histórico, está imerso no fluxo da história, como também o sujeito da pesquisa, o investigador, o pesquisador, está, ele próprio, imerso no curso da história, no processo histórico.

Portanto, não existe conhecimento da história desde fora, quero dizer, ninguém está fora do rio da história, olhando para ele de suas margens. Todo o observador está imerso no curso da história, nadando ou navegando em um barco neste curso tempestuoso da história, ninguém está fora.

Esta é a matriz comum do historicismo, e algumas destas premissas são também as do marxismo; vamos ver como, a partir destas premissas, vão se desenvolver as concepções historicistas de ciência social.

É importante ver o historicismo, ele mesmo, no seu desenvolvimento histórico. Quando ele aparece, sobretudo na Alemanha, no fim do século XVIII e começo do século XIX, tem um caráter fundamentalmente conservador, ou mesmo, retrógrado,

reacionário. Visava legitimar as instituições econômicas, sociais e políticas existentes na Alemanha, na Prússia, na sociedade tradicional, enquanto produtos legítimos do processo histórico, como resultado de séculos e séculos de história, resultados de um processo orgânico de desenvolvimento. E toda a tentativa de abolir, de destruir, essas instituições veneráveis, seculares, históricas, seria arbitrária, anti-histórica, artificial que, portanto, só poderia conduzir à catástrofe.

É em nome do historicismo, desse historicismo conservador, que se condena as revoluções e, em particular, a Revolução Francesa. Mas também se condena o capitalismo, que aparece como uma erupção de algo novo, que está em oposição a estas veneráveis instituições e, portanto, ao desenvolvimento histórico.

Nessa primeira manifestação, que aliás está em direta relação com o que se chamou de visão de mundo romântica, anti-capitalista, a que nos referimos antes, o historicismo toma forma essencialmente conservadora, voltada para o passado, voltada para a justificação das instituições existentes mas, ao mesmo tempo, ele traz algo de muito importante para o conhecimento científico da sociedade, que é precisamente esta visão histórica. O desenvolvimento da ciência histórica moderna começa justamente com o historicismo alemão do começo do século XIX.

Os primeiros grandes historiadores modernos aparecem justamente nesse momento e, de uma maneira geral, a visão histórica da sociedade, do direito, da política, é produto dessa visão histórico-romântica.

O problema da objetividade neste primeiro momento não preocupava muito os cientistas sociais formados na escola histórica. Só mais ou menos no fim do século XIX, na sua última parte, é que começam a aparecer as dúvidas entre os historiadores e começa a se colocar o problema da objetividade. Alguns desses historiadores começam já a colocar o problema, sobretudo do Droysen, que era um historiador muito importante e que teve

HISTÓRICO

historicismo relativista

texto, escrito em 1873, que é um dos primeiros em que se coloca a perspectiva relativista, que é (na minha opinião) a contribuição mais interessante do historicismo.

Droysen ataca a ideia de que a ciência histórica possa ser uma ciência completamente objetiva. Ele chama a isso de "objetividade de eunucos", castrados, isto é, só ao castrado considerava neutro: o historiador verdadeiro não é neutro. Então, a ideia da objetividade seria uma ideia de eunucos contra a qual ele se revoltava. Ele escreveu o seguinte: "Eu não aspiro atingir nada mais, nada menos, do que a verdade relativa ao meu ponto de vista, tal como ele resulta de minha pátria, de minhas convicções políticas e religiosas e do meu estudo sério".

Portanto, chegamos à primeira afirmação do relativismo: não existe uma verdade objetiva, neutra; existem verdades que resultam de um ponto de vista particular, vinculado a certas convicções políticas e religiosas.

Droysen reconhece que esse método só pode levar a resultados parciais e unilaterais e que, inevitavelmente, uma ciência desse tipo só pode ser unilateral, mas isto não é um problema para ele, ele diz: "Devemos ter a coragem de reconhecer esta limitação e nos consolarmos com o fato de que o limitado e o particular são mais ricos do que o comum e o geral". Querendo dizer que o comum e o geral é que seriam aceitos por todos os historiadores, por exemplo: todos os historiadores estão de acordo que Napoleão perdeu a batalha de Waterloo em 1815, mas até aí não ganhamos nada, para chegarmos ao conhecimento mais rico, precisamos tomar posição, não podemos ser eunucos, neutros, precisamos tomar posição a favor ou contra a derrota de Napoleão e, a partir daí, podemos chegar a um conhecimento muito mais carregado de significado, mas que será necessariamente parcial e unilateral. Esta é a concepção de Droysen.

No fim do século XIX, o historicismo começa a se transformar e a assumir um caráter relativista. Uma razão evidente: o

historicismo dificilmente pode manter a postura puran. conservadora que tinha no começo do século, na medida em que o desenvolvimento histórico, ele mesmo, vai pondo em questão e desarticulando as velhas instituições veneráveis que, supostamente, eram o produto de milênios de história. Quer dizer, o poder dos proprietários de terra, dos *junkers*, dos senhores feudais, o poder das Igrejas, a influência dos valores culturais e religiosos e o próprio poder da monarquia, tudo isso começa a entrar em decomposição, em crise, em declínio, com o desenvolvimento do capitalismo, da sociedade burguesa, e da industrialização na Alemanha. Já não dá mais para dizer, em nome da história, ou do próprio processo histórico, que esses valores tradicionais ou que essas instituições são as únicas possíveis ou as únicas que correspondem ao processo histórico.

O processo histórico, então, começa a dissolver esta certeza, essas convicções conservadoras, deixando os intelectuais da Alemanha e da Europa Central, os historiadores em particular, mas também os sociólogos e economistas, em estado de incerteza. As instituições antigas, os valores tradicionais, entram em crise, em declínio; aparecem novos valores de tipo capitalista-industrial e científico-técnico burguês (e, mais tarde, socialista), dos quais esses intelectuais desconfiam e, portanto, resistem e rejeitam.

Nessa situação de transição, em que o antigo está desaparecendo e o novo emergindo, os intelectuais se colocam em posição de transição, de hesitação, de incertezas e dúvidas; é nesse clima cultural que o historicismo vai perder seu caráter conservador, para ganhar uma dimensão relativista, que representa um avanço muito grande, do ponto de vista teórico e científico, do historicismo.

O primeiro representante, e talvez o mais importante, desse giro relativista que deu o historicismo, foi Wilhelm Dilthey, um autor que começou a escrever suas principais obras no fim

1ª AFIRMAÇÃO  
Relativismo

Central

do século XIX e continuou no princípio do século XX. Dilthey teve uma influência muito grande sobre o conjunto das ciências sociais no mundo cultural alemão e, mesmo além, inclusive sua influência chegou, em certa medida, até dentro do próprio marxismo.

A primeira contribuição importante de Dilthey foi a sua insistência na distinção entre ciências naturais e ciências sociais.\* É importante ver-se os critérios que ele usa para distinguir esses dois tipos de ciência:

10) Seu primeiro critério é o de que nas ciências do espírito, nas ciências culturais e históricas, o sujeito e o objeto são idênticos. Quer dizer, o homem se estuda a si mesmo, o espírito se estuda a si mesmo. O que não é o caso das ciências naturais, onde o homem estuda um objeto que lhe é exterior, os astros, os planetas, o oceano, os animais. Quando nas ciências do espírito, nas ciências sociais, o homem está estudando a si mesmo — em certa medida, é o homem como ser cultural que estuda a sua própria cultura —, há uma relação de identidade entre sujeito e objeto, que coloca o problema da objetividade em termos completamente diferentes das ciências naturais. Obviamente, o tipo de objetividade de quem estuda um objeto completamente exterior, como a órbita da lua ao redor da terra, é diferente da daquele que estuda a si mesmo, como objeto cultural, com tudo que isso implica na dificuldade de tomar uma distância em relação a si mesmo. Deste modo, a identidade entre sujeito e objeto coloca o problema da objetividade das ciências sociais em um terreno completamente novo.

11) O segundo critério depende do primeiro: nas ciências do espírito, nas ciências sociais, os juízos de valor e os juízos de fato

\* Dilthey utiliza o termo *Geisteswissenschaften* este é um termo alemão que aparece muito no historicismo e significa literalmente "ciência do espírito", mas talvez fosse melhor traduzi-lo por ciências sociais. No entanto, não é por acaso que ele utiliza um termo tão carregado de significado idealista.

são inseparáveis, porque cada sujeito cultural tem seus próprios valores que inevitavelmente estão presentes em sua análise da cultura e da sociedade.

12) O terceiro critério metodológico do historicismo, concretamente de Dilthey, para caracterizar as ciências sociais, é a sua necessidade de não apenas *explicar* os fatos sociais, mas também *compreendê-los*. Aparece aí, então, um termo muito importante, que é o conceito de compreensão (*verstehen*) que será posteriormente retomado por Max Weber. O que significa "compreensão"? Segundo Dilthey, a ciência natural pode se limitar a dar uma explicação exterior aos fenômenos — por exemplo, se encontrar dois pedaços de madeira cruzados, com um prego unindo-os no centro, o cientista natural irá simplesmente descrever esse fenômeno e explicar como esses dois pedaços podem estar unidos através de um prego, segundo as leis da física, a espessura da madeira, o comprimento do prego etc. em um processo de explicação totalmente exterior — enquanto que o cientista social, o historiador tem que *compreender* o fenômeno, chegar ao seu *significado*, por exemplo, para ele aqueles dois pedaços de madeira representam uma cruz. Uma descrição e uma explicação puramente exterior não dão conta do significado cultural de um objeto, que além de ser simplesmente explicado e descrito, tem que ser compreendido.

Com essas observações, Dilthey chega à conclusão que as ciências sociais são produtos históricos e têm sua validade historicamente limitada. Suas verdades não são verdades absolutas como dois mais dois é igual a quatro. As verdades, os conhecimentos produzidos pelas ciências do espírito não são desse tipo, são verdades e conhecimentos historicamente relativos. E isso vale para o conjunto de produções culturais da sociedade.

Em sua *Teoria das visões do mundo*, Dilthey escreve: "a história do mundo, como um tribunal do mundo, revela cada sistema teórico como relativo, passageiro, transitório, apesar de

Durante toda a sua vida Dilthey lutou com esse problema, que ele vivenciava, inclusive, como uma angústia pessoal. Há uma passagem de seu livro em que ele conta um sonho que ilustra bem suas angústias teóricas e existenciais: existe um quadro célebre de Rafael que se chama *A Escola de Atenas*, onde estão representados todos os grandes filósofos de Atenas — Platão, Aristóteles, Sócrates, Arquimedes, Heráclito — conversando amigavelmente nas portas de uma espécie de escola grega imaginária; é uma conversa amena, tranquila, sem conflitos, eles estão ali conversando, trocando ideias sobre o ser, o nada, a matéria, o espírito etc. No sonho de Dilthey, ele vê esta cena se tornar real, viva, os filósofos conversando realmente e, então, começam a chegar os filósofos modernos para participar da conversa — Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche — e começam a formar grupos — os materialistas, os idealistas, os deterministas, os partidários do livre-arbítrio... — e as diferenças começam a se acirrar, os grupos se afastam cada vez mais e quase não há mais diálogo entre eles: em lugar daquela conversa amena, o espaço comum onde eles estavam situados desapareceu. Dilthey vê-se a si próprio correndo de um para o outro, tentando servir de intermediário, de mediador, mas isso vai se tornando cada vez mais difícil, porque eles vão se afastando cada vez mais, até que se perdem no infinito, e ele fica abandonado com suas dúvidas. Esse sonho é muito interessante porque, através dele, percebe-se os dilemas do relativismo, do historicismo: várias verdades parciais que se opõem, sem conciliação possível.

Essa talvez seja uma das maiores virtudes de Dilthey: não resolver o problema pela solução mais fácil, do atalho curto — isto é, já que todo mundo tem uma parte da verdade, vamos juntar os pedacinhos, ou, já que cada um representa um elemento da visão do conjunto, vamos fazer uma mistura, uma salada eclética de todos os elementos e com isso teremos a verdade. Esta é uma solução fraca, vulgar, medíocre e falsa do problema

a vã pretensão à validade objetiva. A história é um imenso campo de ruínas, de tradições religiosas, de afirmações metafísicas, de sistemas teóricos, de obras científicas, e cada um desses sistemas exclui o outro, nenhum consegue se provar definitivamente". Isto é o que ele chama de "a anarquia dos sistemas teóricos" que, a seu ver, reforça o ceticismo,\* que é alimentado pelo espetáculo deste vasto cemitério ou campo de ruínas, dessas teorias e conceitos que foram decaído com o curso da história. Segundo Dilthey, a multiplicidade dos sistemas teóricos, filosóficos e científicos, se estende ao redor de nós de maneira ilimitada e caótica, e não há esperança de que possa aparecer uma solução para esta confusão. Isto não significa que cada uma dessas visões de mundo seja sem interesse, sem valor científico, teórico ou cognitivo, pelo contrário, Dilthey considera que cada uma dessas visões de mundo, teorias, obras científicas, tem um valor de conhecimento, mas esse valor é historicamente condicionado, portanto, limitado, relativo: todo conhecimento sobre a sociedade, sobre a história, é relativo a uma situação histórica determinada. Cada um desses sistemas exprime uma dimensão do universo, cada um é, em consequência, verdadeiro, mas também é unilateral, só toma um pedaço, um aspecto, uma dimensão da realidade. É impossível ter-se uma visão de conjunto dessas dimensões.

Dilthey se dá conta de que a ciência social é atravessada por uma profunda contradição. Por um lado, ela aspira ao conhecimento objetivo, ao conhecimento válido, mas, por outro lado, cada obra científica é vinculada a uma visão de mundo. Essa visão de mundo exprime uma maneira limitada, parcial, unilateral, de conhecer a realidade; uma maneira determinada por um horizonte (ele utiliza essa expressão: horizonte) que impõe certos limites ao conhecimento.

\* Ceticismo é a concepção filosófica que afirma ser impossível ao conhecimento humano o alcance da verdade.

do relativismo. Dilthey tem a grande virtude de não ceder a esta tentação. Ele se deu conta de que a solução não era o ecletismo, preferiu ficar com o dilema e afirmar o relativismo de maneira extremamente coerente.

Ao mesmo tempo, no entanto, Dilthey percebeu o perigo do relativismo total, porque o relativismo total conduz (como já havíamos observado) ao ceticismo, à desgraça na possibilidade de qualquer conhecimento objetivo, isto é, àquela posição face à qual não existe verdade objetiva, cada um tem a sua verdade, a sua mentira, e não existe de fato um conhecimento da realidade. Este ceticismo é uma espécie de ponto morto em ciência, um ponto zero que faz com que tudo valha o mesmo. Obviamente, isto não é encorajador para o espírito, para a ciência, e Dilthey se recusa a esse ceticismo, mas tampouco tem uma resposta para o problema.

Em um discurso feito por ocasião de seu septuagésimo aniversário (1913), Dilthey se dirige a seus discípulos e alunos e recoloca, mais uma vez, claramente o problema, reconhecendo não haver encontrado a solução: "A finitude de todo o fenômeno histórico, seja uma religião, um ideal, ou um sistema teórico-filosófico e, em consequência, a relatividade de toda interpretação humana da relação entre as coisas, é a última palavra da concepção histórica do mundo, onde tudo flui e nada é estável. Diante disso, se ergue a necessidade que tem o pensamento de um conhecimento universalmente válido, e os esforços que faz a filosofia ou a ciência para chegar a esse tipo de conhecimento. Onde encontrar os meios para superar a anarquia das convicções que ameaçam se expandir? Trabalhei durante toda a vida para resolver os problemas que se ligam a essa questão essencial, já estou vendo o começo da solução, mas, se eu ficar no caminho, espero que meus companheiros de luta, os meus discípulos, sigam até o fim".

Acho isso incrivelmente honesto, um pensador (aliás, existia-tem poucos exemplos similares na história das ciências sociais)

que chega ao final de sua vida e confessa que não conseguiu resolver o principal problema de sua obra. Mas considero também que ele formulou muito bem a pergunta, embora não tenha conseguido chegar à resposta, e formular bem uma pergunta é muitas vezes mais importante que dar uma resposta fraca, sim- plista, ao problema. Sua pergunta foi: como é que um conheci- mento da história ou da sociedade pode ser, ao mesmo tempo, historicamente limitado, unilateral, relativo, e objetivo, univer- salmente válido? Esta é a grande pergunta, para quem passou pela escola do historicismo e entendeu a importância de suas colocações.

O principal aluno de Dilthey no campo da ciência social é Simmel, sociólogo alemão bem conhecido. Simmel retoma os termos do problema e avança uma crítica muito interessante ao positivismo dizendo: o positivismo acredita que a ciência é uma imagem do mundo em forma de um reflexo no espelho, mas a coisa não é assim, porque o espelho produz um reflexo mecâni- co da realidade, enquanto a ciência é um produto social; a ciên- cia da sociedade, a ciência da história é um produto humano carregado de valores, visto de uma perspectiva historicamente relativa, portanto, seria mais comparável a uma pintura do que ao reflexo em um espelho; cada cientista social é um pintor que tenta pintar um quadro da realidade, no qual ele vai colocar as cores que considerar convenientes, a perspectiva que considerar correta, a paisagem que achar interessante. Em outros termos: inevitavelmente a obra científica é carregada de pressuposições ou interesses, que são extrateóricos, que são metateóricos, e que produzem uma certa espécie de quadro, de pintura da realidade.

Entretanto, Simmel tem uma desvantagem muito grande em relação a Dilthey: a solução que ele procura dar ao relativis- mo. Ele retoma toda a temática relativista de Dilthey, mas não quer ficar apenas na constatação do dilema, quer encontrar uma solução, e a solução que ele encontra é o atalho, o caminho cur-

to, aquela solução extremamente simples, de uma simplicidade formidável, que é a de dizer: já que todos os pontos de vista são unilaterais, por que não partir da complementaridade recíproca dos vários pontos de vista? Partindo desses vários pontos de vista, unindo-os através de uma síntese, chegaremos à verdade objetiva. Portanto, o caminho para a verdade é o caminho do ecletismo, que toma um pouco de cada visão de mundo, um pouco de cada teoria e, juntando esses aspectos parciais e unilaterais, supostamente chega a uma visão multilateral, geral, universal e objetivamente válida.

Considero esta concepção, que é muito popular, que se encontra muito frequentemente na vida universitária, como uma ilusão, por várias razões.

Em primeiro lugar, a razão já mencionada por Max Weber: as soluções intermediárias não são em nada mais objetivas que as soluções extremas. O monarquista constitucional não é mais objetivo na ciência política do que o monarquista absoluto, ou o republicano, não há razão alguma para considerar a solução intermediária, eclética, que faz a média entre os extremos, como mais objetiva que as soluções extremas.

Outra crítica que se poderia fazer ao ecletismo desse tipo é que as soluções intermediárias, as sínteses, são infinitas. Basta mencionar as tentativas de síntese entre o positivismo e o marxismo, existem dezenas, centenas talvez. Além do que, que tipo de síntese? Entre que tipo de teorias? Existe uma quantidade infinita de sínteses possíveis entre os vários pontos de vista, as várias visões de mundo, as várias teorias. Então, em lugar de se ter três, quatro ou cinco teorias fundamentais, ter-se-iam três, quatro, cinco, dez, vinte tentativas de síntese, diversas entre elas, cada uma delas pretendendo ser a melhor.

Voltamos assim ao ponto de partida: infinidades de pontos de vista, cada um deles pretendendo que é objetivo, que é verdadeiro, negando os outros, resultado no mesmo caos e na

mesma anarquia. O ecletismo não nos avançou em nada, simplesmente reformulou os mesmos problemas, os mesmos dilemas, a um outro nível.

É nesse ponto que chega o historicismo: descobriu a relação histórica do conhecimento, descobriu a limitação unilateral de toda a interpretação científica da realidade, desmistificou as ilusões positivistas de um conhecimento absoluto, neutro, da realidade, mostrou a importância de se dar conta da especificidade, da particularidade do conhecimento científico da sociedade, das diferenças entre o conhecimento social e os conhecimentos das ciências naturais. Mas não conseguiu superar os dilemas do relativismo, para o qual todo o conhecimento é parcial e subjetivo. A única solução que ele encontrou, através de alguns autores, foi uma solução fraca, inconsequente, de pouca força, que foi o ecletismo, a síntese, o compromisso, a via média etc.

É nesse momento que aparece a última forma do historicismo, que é a sociologia do conhecimento de Karl Mannheim.

Karl Mannheim é um pensador húngaro, de cultura alemã, que foi muito influenciado por Lukács. Era amigo de Lukács. Durante a revolução húngara de 1919, Lukács foi ministro da Cultura e nomeou Karl Mannheim catedrático de filosofia da universidade. Essa nomeação só durou três meses, quando a contrarrevolução triunfou e eles tiveram que fugir. Lukács foi para Viena e Mannheim foi para a Alemanha. A partir daí os caminhos deles começaram a se separar. Mannheim foi aluno de Simmel e muitos dos temas de Simmel voltam em sua obra.

Em seus primeiros artigos, Mannheim avança dois conceitos muito importantes. O primeiro, é o conceito de *Standortsgerechtigkeit*, que é difícil de traduzir para o português, e o outro é *Seinsgebundenheit*. Os dois são traduzidos como "determinação existencial". Considero essa tradução péssima, mas ela é muito frequente, tanto em inglês, quanto em francês e em português.

ult. forma  
Lukácsismo



Creio que seria mais correto traduzir por dependência em relação à posição social. *Standort* quer dizer posição, e *Gebundenheit* quer dizer vínculo, dependência. Então, ao invés de "determinação", que não é o sentido da expressão, prefiro falar em "dependência" ou em "vínculo", em relação à posição. O outro conceito, *Steinsgebundenheit*, significa dependência, vínculo, ao ser social.

Deste modo, o que ele quis dizer é que toda a forma de conhecimento ou de pensamento está vinculada ou depende de uma posição social determinada, ou de um ser social determinado. Esta é uma tese do relativismo que se encontra, de certa maneira, em Dilthey, em Simmel e em Troeltsch. A grande novidade em Mannheim é que este coloca uma importante dose de marxismo neste historicismo relativista. Qual é essa dose de marxismo? É o fato de relacionar os conhecimentos, as doutrinas, as ideologias e as utopias com posições sociais determinadas, não unicamente mas particularmente, com posições de classe.

Com isso, Mannheim dá um avanço enorme ao historicismo, que até então falava em períodos históricos, em culturas nacionais, em culturas religiosas. O conceito de classe não aparecia porque, para o idealismo alemão historicista, não era um conceito importante. Importante era a cultura, a religião, a nacionalidade, a pátria. Mannheim introduz, então, uma injeção de materialismo histórico, de marxismo, e afirma que o conhecimento não é só *historicamente relativo*, mas é também *socialmente relativo*, em relação a certos interesses, a certas posições, a certas condições do ser social, particularmente, das classes sociais.

Naturalmente, com isso, Mannheim corre o risco de conduzir ao relativismo: cada teoria resulta de uma posição social, existem tantas teorias quanto posições sociais e, deste modo, onde estaria a verdade objetiva? No primeiro momento, Mannheim insiste mesmo no relativismo, não tem medo dele, até afirma o relativismo como um caminho necessário para chegar a qualquer

teoria social do conhecimento. Segundo Mannheim. "É preciso, necessariamente, passar pela antítese, é preciso passar pela dinamização completa, para depois encontrar a solução do problema na síntese. Nesse sentido, o historicismo mais relativista está mais próximo da solução do que a filosofia estática, com suas verdades absolutas".

Em contraposição ao absolutismo ingênuo, dogmático, do positivismo, Mannheim considera mil vezes preferível o relativismo mais absoluto, aquele que considera qualquer ponto de vista, qualquer afirmação como relativa, unilateral, limitada, parcial, dependente de uma posição social, de uma posição de classe.

Nesta formulação de Mannheim já se percebe qual é o caminho pelo qual ele vai buscar a solução. Ele vai levar ao máximo de relativização, para depois colher todos os pontos de vista relativos e tentar fazer uma síntese.

*Standortsgebundenheit* significa, portanto, dependência em relação a uma posição social, e posição social para Mannheim se refere sobretudo à classe social, mas ele inclui também — e isto é interessante — grupos, como as gerações (várias gerações, mesmo dentro de uma só classe, têm maneiras diferentes de enfocar a realidade), grupos religiosos diferentes, ou partidos políticos dentro de uma mesma classe. Ele vai jogando com várias categorias sociais, mas reconhece que a mais importante é a classe. Portanto, em um primeiro momento, Mannheim parece muito próximo do marxismo. Afirmar que toda a teoria sobre a sociedade, sobre a história é relativa a uma posição social de classe determinada, é uma tese do marxismo e, particularmente, do marxismo de Lukács, que é o marxismo não só dialético mas também historicista. Não é por acaso que muitos críticos de Mannheim o acusam de marxista disfarçado. Esta é uma crítica muito frequente a Mannheim; por exemplo, na Enciclopédia das Ciências Sociais Americana se diz que Mannheim,

Marxismo  
Lukács

apesar de todo o seu esforço para se distinguir do marxismo, nunca escapou inteiramente das categorias marxistas de infra e superestrutura. Mas adiante, veremos que não foi bem assim, mas a verdade é que há muitos elementos que Mannheim tomou do marxismo.

Partindo de Marx e de Lukács, Mannheim vai formular o conceito de ideologia total (já mencionado). O que ele chama de ideologia total é uma certa *estrutura de consciência* ou (outro termo que ele utiliza e que é muito bom) um certo *estilo de pensamento*, socialmente condicionado. Da mesma maneira que há estilos na pintura, a pintura barroca, renascentista, rococó, realista, existem também estilos de pensamento. Pode-se examinar cem quadros diferentes, de cores diferentes, mas de um mesmo estilo; da mesma forma, pode-se estudar cem pensadores totalmente diferentes, mas todos de um mesmo estilo, que resulta do que ele chama de uma ideologia total, vinculada a uma posição de classe.

Essa ideologia total, ou visão total de mundo (outro termo utilizado por Mannheim), ou estrutura da consciência, ou estilo de pensamento, tudo isso determina o processo de conhecimento, porque determina a problemática, a orientação da pesquisa, a análise e a teoria.

Se se for ler o livro de Mannheim, *Ideologia e Utopia*, do começo ao fim, vai-se ter a impressão de um pensamento muito rico, mas terrivelmente contraditório, as contradições são gritantes. Elas resultam do fato de que o livro *Ideologia e utopia* foi escrito em três momentos: uma primeira parte foi publicada em 1929 com o título "Ideologia e Utopia"; em 1931, Mannheim escreveu um grande artigo chamado "Sociologia do Conhecimento", que ele depois juntou ao outro, só que então muda a terminologia, abandona o conceito de *ideologia total* e o substitui *respectiva socialmente condicionada*, perspectiva que tem uma te ideológica e uma vertente utópica; finalmente, em 1936,

o livro é traduzido para o inglês (aliás, uma péssima tradução) e Mannheim escreve um grande prefácio, pretensamente para apresentar o livro ao público anglo-americano, mas na realidade era para mudar tudo: muda radicalmente sua posição sob o pretexto de se explicar, e adaptar a sua teoria ao gosto do positivismo anglo-saxão, entrando com uma orientação radicalmente diferente, mas isso nós veremos um pouco mais adiante. Esses comentários são só para dar a vocês uma espécie de roteiro para não se perderem na leitura do livro.

Segundo Mannheim, a ideologia total ou a perspectiva socialmente condicionada, o estilo de pensamento, a estrutura da consciência (todos termos sinônimos) não são só fonte de ignorância, de obscuridade, de cegueira, de falsificação, mas são também fonte de conhecimento, de lucidez. Esta é uma observação que fizemos antes, após uma crítica ao positivismo: as orientações cognitivas que resultam das visões de mundo são fontes de perspicácia, de lucidez, de percepção da realidade, mas se trata de percepção limitada, parcial, unilateral, porque depende de uma posição social determinada. Isso vale, segundo Mannheim, unicamente para as ciências do espírito, as ciências da cultura, as ciências da sociedade, e não vale para as ciências matemáticas, para as ciências naturais, porque uma verdade do tipo dois mais dois é igual a quatro não depende do ponto de vista histórico e social, nem do ponto de vista de classe, não há uma teoria burguesa, nem uma teoria proletária, nem uma teoria aristocrática para explicar se dois mais dois é ou não igual a quatro.

Constatando que a perspectiva, a visão da sociedade, dependem da posição social, Mannheim coloca uma pergunta que é tipicamente marxista, eu diria mesmo que é tipicamente lukácsiana, é a seguinte: qual é a posição que tem as maiores chances de chegar ao máximo de verdade? Uma das respostas que ele dá é muito próxima da de Lukács, ele diz que a consciência burguesa

sa tem um interesse social vital a esconder de si mesma, os limites de sua própria racionalidade, isto é, a burguesia não só tem a necessidade de esconder do proletariado a situação real, mas de si mesma, porque ela precisa de ilusões para acreditar em sua função histórica. O marxismo, ao contrário, representa um *observatório mais elevado* do que a burguesia. Por isso, o marxismo possui uma ampliação de campo de visibilidade. Essas duas frases de Mannheim, para mim, são importantíssimas: o marxismo significa o observatório mais elevado, portanto abre, amplia o campo de visibilidade do conhecimento social.

Até aqui, podemos dizer que as posições de Mannheim são praticamente marxistas, lukacsianas (mesmo sem ele mencionar Lukács em lugar nenhum, ao contrário, ele quer se distinguir, mas as colocações são as mesmas, as hipóteses são as mesmas e mesmo as respostas parecem ser as mesmas — logo vamos ver que não é assim), o principal ponto no qual ele vai se separar do marxismo é na questão que eu chamaria “do fiacre”, ou “da carruagem”.

Essa história do princípio da carruagem vem de uma espécie de piada de Max Weber contra o marxismo, ele dizia que os marxistas não levam a sério o seu próprio método, eles tratam o materialismo histórico como se fosse uma carruagem que, fazendo-se um sinal, ela para. Com isto, Max Weber queria dizer que os marxistas aplicam o marxismo a todos, menos a si mesmos, que eles aplicam o materialismo histórico a todas as outras ideologias, mas não às suas próprias. Eles se excluem da crítica, tratam seu próprio método como se fosse uma carruagem para a qual se faz um sinal e ela para. Max Weber retoma essa ideia e a utiliza contra o marxismo, dizendo que o marxismo trouxe uma grande contribuição à sociologia do conhecimento, na medida em que foi desmascarando as várias ideologias, visões de mundo, concepções, mostrando as suas relações, as suas dependências com as posições sociais. Com isso, o marxismo

fez todo um trabalho de desmistificação, de desmascaramento, era um joguinho muito divertido esse de ir desmascarando todo mundo, tirando-lhes a máscara e mostrando as suas caras, suas verdadeiras caras, isto é, a posição de classe que estava atrás da máscara doutrinária, da verdade objetiva, neutra, imparcial, científica etc. Só que começado esse joguinho não dá para interromper, como uma carruagem que para quando se faz um sinal, desmascarado todo mundo chega à hora de alguém tirar a máscara do marxismo, de aplicar-lhe o remédio que ele estava dando aos outros, esse remédio amargo do desmascaramento.

Para Mannheim, a sociologia do conhecimento desmascara todo o mundo, inclusive o marxismo; já ninguém tem máscara, todos são apresentados como relacionados a posições sociais determinadas. A superioridade da sociologia do conhecimento em relação ao marxismo seria o fato de não haver mais exceções, não haver mais privilégios, todos foram desmascarados, todas as teorias, ciências, interpretações da realidade econômica, social e histórica, vinculadas ou dependentes de uma posição social. Não se trata só de desmascarar, se trata também de reconhecer a contribuição parcial de cada um desses pontos de vista: cada um contribui para o conhecimento da realidade, mas é uma contribuição limitada.

Uma primeira observação sobre a história do “princípio da carruagem”: não se pode negar que esta crítica tem um fundo de verdade. Não em relação a Marx, mas em relação às várias correntes que eram dominantes na época da II Internacional, isto é, ao que se chamaria de marxismo positivista. Por exemplo, Kautsky, que era o papa do marxismo na II Internacional, considerava que o marxismo era ciência pura, que nada tinha a ver com posição de classe, moral, ideologia etc. Pode-se, então, dizer que aquela crítica cáustica de Max Weber e de Mannheim se aplica a Kautsky e à sua escola dogmática. Não se pode negar uma certa pertinência a essa crítica, mas ela não se aplica a ou-

tros marxistas, nem se aplica ao próprio Marx e, sobretudo, não se aplica a Lukács que, como todos sabem, é justamente quem mais insistiu na relação orgânica entre o marxismo e o ponto de vista do proletariado. Como Mannheim conhecia bem Lukács, como havia estudado detalhadamente *História e consciência de classe* (porque há frases inteiras no livro *Ideologia e utopia* que são tiradas de *História e consciência de classe*), é meio surpreendente que ele procure enfrentar o marxismo com essa fórmula de Max Weber — o princípio da carruagem que, obviamente, não se aplica a Lukács.

Voltando à análise de Mannheim, qual é a solução que ele vai apresentar para enfrentar o problema do relativismo?

Uma vez feito aquele trabalhinho simpático de desmascarar todo mundo, ninguém mais tem a possibilidade de se apresentar como expressão de uma verdade científica pura; todo mundo representa direta ou indiretamente um ponto de vista parcial, limitado, unilateral, relativo a certos interesses. Como, então, chegar à verdade objetiva? Mannheim se revela, agora, discípulo de Simmel, do historicismo relativista eclético, porque a solução para ele é uma síntese dinâmica dos vários pontos de vista, um centro dinâmico entre os extremos: a revolução e a contrarrevolução.

Obviamente, caímos aí em todas as contradições e fraquezas do eclétismo, que já foram suficientemente sublinhadas. Mas a grande novidade de Mannheim, que torna as suas colocações muito mais importantes e mais interessantes que as de Simmel, é que ele procura encontrar uma base social para essa síntese, para essa suposta conciliação ou mediação eclética entre várias posições, várias visões do mundo, várias ideologias totais etc. Ele procura encontrar uma posição social determinada que facilite o acesso à síntese, uma classe ou um grupo social que seja capaz de elaborar a síntese. O grupo social ao qual ele vai atribuir esse privilégio epistemológico (cognitivo) é o que ele chama de

*Freischwebende Intelligenz*, o que significa literalmente “intelectuais flutuando livremente” ou “intelectuais desvinculados”.

De uma maneira geral, é a categoria social dos intelectuais, sobretudo aqueles intelectuais que não estão vinculados a uma classe social, que estaria em condições de elaborar aquela síntese — porque muitos intelectuais se ligam às classes sociais e se transformam em, como diria Gramsci, “intelectuais orgânicos” dessas classes sociais, quer dizer, em porta-vozes intelectuais de classes sociais. Mas, segundo Mannheim, há outros intelectuais que não querem isso, que querem ser independentes, autônomos, desvinculados, “livremente flutuantes”. Esses são, segundo ele, os que estão destinados a realizar a grandiosa tarefa da síntese dinâmica e da conciliação entre os vários pontos de vista.

Por que esta categoria poderia desempenhar esse papel? Em primeiro lugar, justamente porque ela não tem vínculos sociais, porque ela é livre. Outra vantagem é que no seio da camada dos intelectuais existem indivíduos oriundos de várias classes sociais e, portanto, habituados a confrontar vários pontos de vista e a não escutar uma só voz. O terceiro elemento é que, independentemente de sua origem de classe, o intelectual vive dentro de uma certa comunidade com outros intelectuais vindos de outras classes e essa comunidade lhes permite a formação de uma espécie de ponto de vista comum.

Portanto, segundo Mannheim, o dever do intelectual não é o de se transformar em porta-voz de tal ou qual classe social, como acontece muitas vezes, mas de tomar consciência de sua própria missão, de sua “predestinação a tornar-se o advogado dos interesses espirituais do conjunto da sociedade”. Essa é a fórmula de Mannheim.

No entanto, não fica muito claro quem são esses intelectuais “livremente flutuantes”. Alguns críticos de Mannheim dizem que são aqueles que portam um diploma de faculdade, outros acreditam que seriam os mandarins da universidade alemã, e

outros ainda dizem que devem ser os intelectuais de esquerda de Budapeste, cidade da qual Mannheim é originário. Enfim, é uma questão controversa.

Aconteceram inúmeras polémicas, sobretudo no campo do marxismo, contra essa tese de Mannheim, de que o intelectual teria esse papel privilegiado, sendo desvinculado. Por exemplo, Lukács, em *A destruição da razão*, se pergunta: por que esses intelectuais não estariam vinculados a uma posição social? Por que o relativismo não se aplica a eles? O relativismo se aplica a todo mundo e só aos intelectuais desvinculados não se aplica? Quer dizer, Lukács jogou a bola novamente para o campo de Mannheim: se Mannheim exige que o materialismo histórico se aplique a si mesmo, por que ele não aplica o relativismo a si mesmo também? Por que ele não aplica o método relativista, o método da dependência situacional aos próprios intelectuais?

Lucien Goldmann faz, também, uma crítica desse tipo. Ele pergunta: por que os intelectuais teriam uma perspectiva menos parcial do que qualquer outro grupo profissional, os advogados, os padres ou, mesmo, os sapateiros?

Acho que essas críticas são em parte corretas mas, em parte, são insuficientes para dar conta das colocações de Mannheim, pela seguinte razão: Mannheim não nega que estes intelectuais constituem uma posição social particular. Os intelectuais, para ele, representam uma posição social determinada que tem características que lhes permitem realizar uma síntese dinâmica, objetiva etc. Portanto, Mannheim tem uma série de argumentos através dos quais justifica esse privilégio que ele dá aos intelectuais e não aos advogados, aos padres ou aos sapateiros.

Então, a crítica marxista a Mannheim tem que enfrentar esta tese, inclusive reconhecendo — pelo menos na minha opinião — que há um elemento de verdade nas colocações de Mannheim: os intelectuais, muitas vezes, têm efetivamente essa manifestação de “livre flutuação”. Todo mundo conhece

efetivamente esse movimento dos intelectuais, essa espécie de flutuação. É um fenômeno real, que não foi inventado por Mannheim.

O que se pode e se deve criticar na colocação de Mannheim é o seguinte: o que acontece com uma pluma que flutua ao vento? Mais cedo ou mais tarde, a pluma termina por cair em algum lugar, porque existe a lei da gravidade. O mesmo se passa na sociedade, o intelectual flutua, mas acaba caindo em algum lugar, em função da força da gravidade das classes sociais; as forças de gravidade terminam por atraí-lo para um lado ou para o outro. Então, a flutuação não pode ser uma base sobre a qual se possa elaborar toda uma perspectiva. Ela é uma situação de transição, uma situação de movimento, é uma passagem de uma primeira posição de classe para uma outra. É isso que é a flutuação, da pluma e do intelectual. Os intelectuais acabam caindo de um lado ou de outro, acabam se vinculando às posições de uma ou de outra classe social, às vezes conscientemente, às vezes inconscientemente.

É verdade que há muitos intelectuais que pretendem não representar nenhuma classe, estar acima das classes, estar em uma posição intermediária entre todas as classes mas sem representar nenhuma, como é o caso do próprio Mannheim. Só que essa posição, pretensamente acima das classes, ou intermédia entre as classes, é exatamente a posição de uma classe social determinada, que é a chamada pequena burguesia, ou classe média; justamente porque ela está no meio das classes principais, tem a ilusão de que está acima delas, que o seu ponto de vista é uma síntese dinâmica das classes.

Tudo o que foi dito até agora se refere ao Mannheim de 1929, de 1931, da primeira parte do seu livro *Ideologia e utopia*. Em 1936, Mannheim escreve aquele novo prefácio, onde a música já é muito diferente. Ele abandona quase tudo o que disse antes, sobretudo a tese dos intelectuais livremente flutuantes e

sua síntese e propõe uma nova solução para o problema da objetividade científica. Já não são os intelectuais que vão resolver o problema. Porque, no fundo, essa tese dos intelectuais, por mais que ela seja antimarxista, tem um elemento comum com o marxismo, a afirmação de que o que determina um ponto de vista mais favorável ao conhecimento do que outro é a posição social; os marxistas consideram que é a posição social do proletariado e Mannheim responde que é a posição de classe dos intelectuais livremente flutuantes. Mas os dois partem da ideia de que é em termos *sociiais* que se define o portador do conhecimento objetivo. Essa é uma problemática marxista. A problemática de Mannheim é marxista, só que a resposta que ele dá, ou que ele tenta dar, é antimarxista. Por isso, todos os críticos positivistas de Mannheim acusam-no de marxista disfarçado e rejeitam totalmente as suas teses.

Deste modo, Mannheim, submetido a essa crítica de tipo positivista, abandona a sua tese dos intelectuais e procura uma outra saída para o problema do relativismo. E a solução que ele vai apresentar é a que resulta na sociologia do conhecimento, é a própria sociologia do conhecimento: a sociologia do conhecimento mostra o carácter limitado, socialmente condicionado, de todos os pontos de vista. Graças a ela, o sociólogo toma conhecimento de seus próprios limites. Então, o sociólogo burguês, o sociólogo marxista, o sociólogo conservador, lendo o livro *Ideologia e utopia*, toma conhecimento dos limites ideológicos (ou utópicos) do seu próprio conhecimento. Então, graças a isto, ele pode submeter-se a uma "análise autocrítica das suas motivações coletivas inconscientes", podendo chegar assim a um autocontrole e a uma autocorreção e, portanto, a um conhecimento científico objetivo.

A grande contribuição, segundo Mannheim, dessa versão de 1936 da sociologia do conhecimento, é permitir esse autocontrole, essa autocorreção, essa tomada de consciência pelo cien-

tista social, de suas próprias limitações ideológicas, das suas próprias motivações coletivas e inconscientes.

Essa nova colocação de Mannheim, na minha opinião, é uma versão ligeiramente mais sofisticada do velho princípio do Barão de Münchhausen. Trata-se simplesmente de se puxar pelo cabelo — ele chama a isso de autoanálise crítica — para se tirar do pantanal (o pantanal seriam as motivações inconscientes coletivas). Com isso, ele resolve o problema.

O que aconteceu a Mannheim é que ele recuou para uma posição positivista, para a velha receita positivista. Decaindo do nível a que conseguira chegar, com problemas e contradições, que era o de uma colocação historicista relativista radical, para uma posição já muito próxima do positivismo e, portanto, mais pobre teórica e cientificamente.

Isto é um pouco do itinerário de Karl Mannheim, cuja obra foi o ponto mais alto a que pode chegar uma teoria do conhecimento objetivo partindo das pressuposições do historicismo e do relativismo.

#### DEBATE

Todos esses autores, ao colocarem o problema da realidade objetiva, por mais que eles distingam a ciência natural da ciência social, caem numa posição racionalista ao afirmarem a existência de uma realidade objetiva?

Eu acho que sim. Efetivamente, tanto o positivismo, quanto o historicismo, como o próprio marxismo, partem da hipótese de que existe uma realidade social, uma realidade histórica, só que pelo menos para o historicismo e para o marxismo existe uma relação dialética entre o sujeito e o objeto do conhecimento. Não existe uma separação total, como para o positivismo. Mas, mesmo assim, existe o problema da realidade objetiva e existe o problema do conhecimento dessa realidade. A questão

de saber se existe ou não uma realidade objetiva, já não é uma questão da ciência social, não é uma questão da sociologia, nem mesmo da teoria das ciências sociais. É uma questão da filosofia, ou da metafísica. Existe toda uma literatura sobre isto, que não pretendo discutir agora, mas que discute se existe ou não existe o mundo exterior, ou se o mundo exterior é uma ilusão. A resposta do marxismo, de Engels, é clássica, é a prova do pudim: eu como o pudim, portanto, ele existe efetivamente. Eu não quero entrar nessa discussão filosófica porque considero que ela gira um pouco em torno de si mesma, acho que ela é um pouco estéril.

Nas ciências sociais se parte da suposição de que existe uma realidade histórica, uma realidade social objetiva, que tem uma relação dialética com o sujeito do conhecimento, na medida em que este sujeito é o produtor dessa realidade e que o sujeito que produz a realidade é o que trata de conhecê-la; então, há uma dialética entre sujeito e objeto, que não impede que se parta da suposição de que existe uma realidade social e histórica e de que a finalidade da ciência é conhecer essa realidade objetiva. É a partir daí que se vão deslindar as posições diferentes de como chegar a esse conhecimento e aí, efetivamente, o positivismo, o historicismo, o marxismo, têm posições diferentes. Mas, implica ou explicitamente, todos partem da pressuposição de que existe uma realidade, de que a tarefa da ciência é aproximar-se o mais possível do conhecimento dessa realidade.

Será que nas ciências naturais se pode falar em um conhecimento neutro? Será que o conhecimento científico das ciências naturais é realmente do tipo dois mais dois são quatro, que isso vale em qualquer lugar, que não tem nada a ver com o ponto de vista subjetivo, ideológico?

A primeira coisa que eu diria é que a distinção entre ciências naturais e ciências sociais é fundamental, mas não é absoluta.

Não é absoluta, primeiro, historicamente falando. Houve um período na história da ciência em que o conhecimento científico natural era um problema de luta ideológica. Concretamente, no fim da Idade Média, quando apareceu a hipótese de que a Terra girava em torno do Sol, essa questão não se resolvia na discussão científica, mas sim na fogueira. Havia interesses políticos e ideológicos enormes implicados nisso, porque o modo de produção feudal necessitava de todo um sistema de explicação religiosa, teológica, que era o cimento da ideologia do modo de produção feudal.

Na medida em que o modo de produção feudal entrou em crise e foi sendo substituído pelo capitalismo, as ciências sociais foram se "desideologizando", foram perdendo suas implicações ideológicas, utópicas, políticas ou religiosas. Foram se neutralizando, se assepsizando em um processo, não foi algo que se deu de um dia para o outro. Chegou então a uma situação, que é a dos dias de hoje, em que elas atingiram um grau muito grande de neutralização ideológica. Hoje em dia é impossível o enfrentamento ideológico sobre a astronomia, sobre a origem do universo, sobre o funcionamento das leis da gravidade etc. Não há enfrentamento ideológico-político de valores, de visões de mundo de classes sociais sobre isso.

Essa já é uma primeira observação sobre a diferença entre as ciências naturais e as ciências sociais; não é uma diferença que tivesse sido dada desde sempre, mas é uma diferença que se foi constituindo historicamente.

A segunda observação é que entre as ciências naturais e as ciências sociais há um terreno intermediário, situado na fronteira das duas, por exemplo, certas formas de psicologia social, ou certas formas de demografia, ou certos problemas de biologia vinculados ao meio ambiente, uma série de temas que não se pode dizer com muita facilidade se pertencem ao campo da ciência natural ou se pertencem ao campo de ciência social. Então,

obviamente, nessa fronteira, quanto mais as ciências naturais se aproximam das ciências sociais, mais elas vão se “esquentando” ideologicamente, ou vão se carregando de electricidade ideológica. Não se pode fazer um corte entre as ciências naturais e as ciências sociais, mas, *grosso modo*, a distinção existe.

Como naquela história contada pelo poeta francês Paul Fort, entre o reino animal e vegetal existe uma série de pequenos cogumelos e animais marítimos que ninguém sabe direito se são animais ou vegetais, mas, dito isso, ninguém vai dar um buquê de hipocampos à sua noiva.

Uma terceira observação seria de que no campo científico natural existe todo um espaço que é politicamente, ideologicamente e socialmente condicionado; é tudo o que vem antes e depois da investigação científica propriamente dita, em seu sentido estrito. Por exemplo, a decisão de investir 80% do orçamento do país para o estudo da energia atômica, ou da tecnologia militar, são decisões diretamente políticas condicionadas por interesses de certas classes sociais, sem dúvida nenhuma. Nesse contexto, falar em ciência pura e neutra é uma ilusão. Depois, vem a aplicação da ciência, por exemplo, a decisão de utilizar energia atômica para fabricar bombas é uma decisão política, não tem nada de neutra, é a decisão menos neutra que se pode imaginar! Só o trabalho propriamente científico da investigação da causalidade científica, aquilo que se faz dentro do laboratório, esse é neutro. É neutro no sentido de ser cientificamente verdadeiro, quer sejamos a favor ou contra o uso da energia atômica, bomba atômica, ou da construção de um reator nuclear. As equações de Einstein são verdadeiras objetivamente, e no mundo científico há acordo sobre isso. Nesse sentido, pode-se dizer que as ciências naturais são ideologicamente neutras, nesse sentido pode-se dizer que há uma diferença qualitativa entre ciência natural e ciência social. Mas eu acrescentaria mais uma observação para relativizar essa diferença: dentro das ciências

sociais, o grau de envolvimento ideológico não é o mesmo em todas elas, assim como o grau de implicação com a luta de classes não é o mesmo. Por exemplo, há certos ramos das ciências sociais que são muito menos implicados com os problemas ideológicos e utópicos e com as visões de mundo, que os outros. Ou, ainda, se tomarmos uma ciência, a ciência da história, por exemplo, existem pesquisas históricas nas quais o grau de neutralidade é muito maior que em outras. Por exemplo, eu posso imaginar um congresso de historiadores sobre a Guerra do Peloponeso, entre Atenas e Esparta, onde ingleses, russos, americanos, chineses discutissem essa guerra sem que os problemas ideológicos aparecessem muito. Agora, se esse congresso for discutir a história da Revolução Francesa, ou da Revolução Russa, ou da I Internacional ou da ditadura militar do Chile, enfim, qualquer tema desse tipo, obviamente as divergências vão ter muito que ver com as posições ideológicas, com as posições de classe, com as visões de mundo, com os valores, com as opções, e não haverá consenso, haverá divergências, conflitos, discussões, contradições.

Então, mesmo no campo de uma só ciência social, como é a história os graus de implicação com a luta de classe e com as ideologias, ou as utopias, não são necessariamente os mesmos.

Existe paralelismo entre o historicismo e o marxismo?

Acho que existe um certo paralelismo entre o historicismo e o marxismo, quer dizer, alguns temas levantados pelo historicismo o marxismo também levantou. Só que dentro do marxismo encontramos também correntes que são anti-historicistas, que são positivistas. O próprio Marx é um herdeiro do historicismo, que aparece depois da época clássica do primeiro historicismo, dos fundadores do historicismo alemão. O próprio Marx incor-



porou ao seu método algumas das contribuições do historicismo. O mérito do historicismo foi ter avançado pela primeira vez a compreensão da historicidade dos fenômenos e, em um segundo momento, a historicidade do próprio conhecimento social.

A fragilidade do historicismo e, num primeiro momento, do historicismo relativista, é de não perceber a relação entre essa limitação histórica do conhecimento e as classes sociais; o problema das classes está ausente no historicismo relativista clássico de Droysen e, quando ele aparece, no caso de Mannheim, aparece de maneira muito discutível.

Mas a corrente historicista foi sempre alimentando o marxismo, foi sempre nutrindo as reflexões no seio do marxismo; não só Marx foi herdeiro de certas ideias do historicismo clássico, o próprio Lukács foi herdeiro do novo historicismo alemão. Lukács foi discípulo de Droysen e de Simmel. Sua obra *História e consciência de classe* é justamente uma tentativa de formular, em termos marxistas, e de resolver os dilemas que o historicismo estava enfrentando. Existe, portanto, toda uma relação de fertilização recíproca entre o historicismo e o marxismo, que eu acho muito importante ressaltar. Insisti nos limites e dilemas que o historicismo não consegue resolver, mas reconheço que ele tem o mérito de colocar certas perguntas fundamentais de maneira radical. Formular uma pergunta importante, de maneira coerente, possibilita um avanço importante no processo do conhecimento.

O que Mannheim diz sobre o intelectual flutuante poderia se aplicar à burocracia, seja dos países capitalistas, seja dos países socialistas?

Acho que há uma diferença de natureza entre a burocracia da sociedade capitalista e a burocracia da sociedade pós-capitalista. A burocracia na sociedade capitalista não é uma classe, é uma *categoria social*. Categoria social é o grupo que não

é definido em termos de sua posição no processo de produção, como a burguesia, o proletariado ou a pequena burguesia, mas é definido por critérios extraeconômicos, políticos, ideológicos e outros. Podemos dizer, por exemplo, que o clero é uma categoria social, a juventude é uma categoria social, os estudantes são uma categoria social, assim como os intelectuais e os burocratas. Isto é, na sociedade capitalista, os burocratas são aquele conjunto de indivíduos que ocupam posições administrativas no aparelho do Estado, mas não são uma classe social. São, inclusive, divididos em classes sociais diferentes: a alta burocracia está vinculada à burguesia, é composta de indivíduos que são, eles próprios, burgueses, ou são vinculados por laços políticos, econômicos ou familiares, à burguesia. Enquanto que os baixos escalões da burocracia, os funcionários inferiores, fazem parte da força de trabalho assalariada, do proletariado em seu sentido amplo. Não vejo essa burocracia como equivalente aos intelectuais desvinculados, livremente flutuantes.

Isso de estar acima das classes é uma colocação que não é monopólio dos intelectuais. A formulação clássica da tese de uma posição que esteja acima das classes veio efetivamente dos intelectuais e da pequena burguesia. Mas também as classes dominantes se apresentam como acima das classes: o Estado, o bloco no poder, nunca fala em nome das classes dominantes, fala em nome da nação, do povo, da unidade nacional, da ordem, do progresso, do desenvolvimento... tudo o que se quiser, menos na diferença de classes.

O discurso supostamente acima das classes é o discurso geral de todas as classes dominantes. O que talvez seja específico ao discurso da pequena burguesia, aos intelectuais pequeno-burgueses, é a ideia eclética de que o marxismo tem um pouco de razão, o liberalismo também, os conservadores também, então, vamos fazer uma síntese. Este é que seria, mais particularmente, o chamado intelectual flutuante, livremente flutuante, no fundo, vinculado à pequena burguesia.

## CAPÍTULO IV

## Marxismo

Existe uma série de textos de Marx sobre ideologia, os mais conhecidos são os que se encontram no livro *A ideologia alemã*. No entanto, a abordagem que Marx faz nesse livro não é muito útil para enfrentarmos o tipo de questão que estamos tentando abordar, que é a relação entre a ideologia e o conhecimento científico.

Para Marx, na *Ideologia Alemã*, ideologia é uma especulação metafísica idealista, que inverte a realidade. Então, aí não se pode ver bem qual a relação que possa existir entre ideologia e ciência.

Considero mais rico o conceito de superestrutura ideológica, tal como aparece no *18 Brumário de Luis Bonaparte* (1851). Nesse livro, Marx faz uma análise das visões de mundo da pequena burguesia. Ele tem um parágrafo muito conhecido no qual examina como aparece a visão de mundo, a superestrutura ideológica, da pequena burguesia. É aí que temos um conceito de visão de mundo, de ideologia, que é mais rico, mais significativo, para enfrentarmos a questão da dialética entre a ideologia e a ciência.

O que Marx escreve se refere à pequena burguesia, considero que tem um significado metodológico mais geral. Ele observa que quem cria as ideologias são as classes sociais: o processo de produção da ideologia não se faz no nível dos indivíduos, mas das classes sociais. Os criadores das visões de mundo, das superestruturas, são as classes sociais, mas quem as sistematiza, desenvolve, dá-lhes forma de teoria, de doutrina, de pensamento elaborado, são os representantes políticos ou literários da classe: os escritores, os líderes políticos etc.; são eles que formulam sistematicamente essa visão de mundo, ou ideologia, em função dos interesses da classe.

Segundo essas observações, as visões de mundo, as ideologias, a superestrutura, não configuram ideias isoladas mas um conjunto orgânico. São, sobretudo, “uma maneira de pensar”. Esse é o termo que Marx utiliza para caracterizar a visão de mundo, a ideologia pequeno-burguesa. Não é apenas a ideia sobre a propriedade privada, sobre o Estado ou sobre Deus, é uma certa problemática, é uma certa maneira de pensar. Marx não utiliza a palavra problemática, mas fala de perguntas, das perguntas que os representantes políticos e literários colocam, perguntas que a classe se coloca. Há uma certa problemática e “certos limites do cérebro” (uma expressão de Marx, que se poderia traduzir por *horizonte intelectual*) da pequena burguesia, que os seus representantes políticos e literários não conseguem superar.

Essa análise de Marx se aplica aos representantes políticos e literários, e eu acrescentaria, a seus *representantes científicos*. O conceito de “representante científico de classe” também se encontra em Marx. Aparece em um outro livro seu, mais ou menos da mesma época, *A miséria da filosofia*, de 1847, onde ele escreve o seguinte: “Os economistas são os representantes científicos da classe burguesa”. Então, não existe apenas a representação política ou literária, existe também a representação científica de

classe. Portanto, para Marx, ciência e representação científica de classe não são contraditórios. É possível fazer ciência a partir de uma relação dialética entre ciência e representação de classe.

Para se ver de uma maneira mais concreta como é que Marx entende essa relação, essa articulação entre representação de classe, ponto de vista de classe, e a produção científica, deve-se recorrer também a outros textos. E nas obras econômicas de Marx que vamos encontrar os elementos para uma teoria marxista da produção científica, nos três volumes de *O capital* e o quarto livro conhecido como *A teoria da mais-valia*, que na verdade é parte orgânica do *capital*. *O capital* é um projeto inacabado, mas *A teoria da mais-valia* faz parte dele. Se estudarmos detalhadamente esses 4 livros de *O capital* e, em particular, *A teoria da mais-valia*, vamos ver se esboçar uma teoria do conhecimento científico social. O que ele diz sobre a economia vale também para a sociologia, para a história, para a ciência política. Tem um significado metodológico mais amplo.

Marx em nenhum de seus escritos sistematizou sua teoria. O que se encontra são observações pontuais. Vamos procurar juntar essas observações, como peças de um quebra-cabeças, e procurar ver aparecer a teoria que ali está implícita. Então, o que será feito obviamente é uma interpretação dos textos de Marx, seguramente não a única possível, deve haver muitas outras já feitas ou que serão feitas no futuro. Considero que esta é uma interpretação que corresponde à intenção profunda do pensamento de Marx, e vou apresentá-la a vocês, como uma hipótese a ser discutida.

Um primeiro ponto a observar é que, para Marx, o ponto de vista de classe e o conhecimento científico não são contraditórios. O conceito mesmo de representação científica de classe mostra que ele não via uma incompatibilidade total entre os dois. Não basta dizer que um pensador, um cientista, um economista é, por exemplo, um burguês, para se dizer que sua obra

não tem valor científico. É importante ter isso em mente, porque muitas vezes em um certo marxismo vulgar se considera que basta definir certo autor como burguês para resolver o problema: se ele é burguês, tudo que ele diz não tem importância, não tem interesse científico...

Para Marx, a caracterização de uma teoria como representando o ponto de vista de uma classe determinada não significa necessariamente que essa obra não tenha valor científico. Tanto é que ele distingue em seus escritos econômicos dois tipos de economistas burgueses, que considera completamente diferentes em relação ao valor científico de suas obras. Um tipo é o que ele chama de economista clássico. A economia clássica começa com os fisiocratas, dr. Quesnay e outros; continua com Adam Smith e chega ao seu apogeu com Ricardo. Marx diz que a obra dos clássicos tem grande valor científico, eles vão às raízes dos problemas econômicos, percebem as contradições que existem na realidade.

O outro tipo de economistas burgueses, que Marx chama de "economistas vulgares", são McCulloch, Malthus, J. B. Say, Senior etc. Quem leu *O capital* conhece esses nomes. Para Marx, esse segundo grupo de economistas "vulgares" é composto de autores que se limitam a dogmatizar, pedantizar e proclamar como verdades absolutas aquelas ideias banais e superficiais que os próprios capitalistas têm sobre a economia. Toda a obra deles é pura apologia superficial do capitalismo e das classes dominantes; por exemplo, eles avançam aquelas teses bem conhecidas de que "a terra dá a renda da terra", "o capital dá o lucro", "o trabalho dá o salário", de maneira que cada um receba o seu.

Os economistas clássicos reconhecem que todo valor é produzido pelo trabalho — é a teoria do valor-trabalho de Ricardo —, fazem uma análise muito mais profunda. Então, há uma diferença capital entre esses dois tipos de economistas,

ambos burgueses, mas a teoria de um tem valor científico e a do outro não.

Para explicar essa diferença, já que ambos os tipos pertencem a uma mesma classe, Marx avança dois modelos de explicação. A primeira poderia ser chamada de psicológica e moral: Marx escreve que os clássicos têm interesse científico verdadeiro, eles querem conhecer a verdade científica, enquanto que os "vulgares" não. Estes últimos procuram satisfazer a demanda dos patrões, seu interesse é publicitário e propagandístico, enquanto que os economistas clássicos, Ricardo em particular, são autores científicos de boa-fé, desinteresse, amor à verdade. Aos vulgares, Marx chega a chamar de vendidos e "scofantas", uma palavra que não sei se tem tradução em português, é uma palavra de origem grega e talvez o vocábulo mais aproximado seja "salafrários": na Grécia antiga os donos de pomares de frutas, sobretudo de figos, tinham medo de que os pobres que andavam pelos campos roubassem os frutos; colocavam então um laçaio para guardá-los, os quais quando um pobre, uma mulher, uma criança pegava algum fruto, punham-se a gritar "ladroão!" "pega!". Esse era o scofanta, o indivíduo que tinha o papel de gritar em defesa da sociedade, um laçaio a serviço das classes dominantes. Para Marx, os economistas vulgares eram simplesmente isto; indivíduos que gritavam em defesa da propriedade privada, servidores, agentes servis da classe dominante e, por isso, sua obra tinha muito pouco valor científico.

Este tipo de explicação, que repousa na boa-fé, obviamente não é satisfatória. Por que alguns são desinteressados e outros são vendidos? Se a análise ficasse por aqui se poderia dizer que era de tipo positivista: a boa ciência é aquela que resulta de uma atitude científica, objetiva, imparcial, de boa vontade, de boa-fé... Não é por acaso que as interpretações positivistas do marxismo se apoiam nesse tipo de leitura de *O capital*. Felizmente Marx vai além dessa análise psicológica e moral, avança para

outra explicação que não é contraditória com a primeira, mas é bem mais profunda. Essa explicação se encontra de maneira mais direta no prefácio à segunda edição alemã de *O capital*, de 1873:

"A economia política burguesa pôde se manter como ciência, pôde ter um caráter científico, enquanto a luta de classes permaneceu latente ou não se manifestou senão em episódios isolados. Por exemplo, na Inglaterra, no período em que a luta de classes moderna ainda não se desenvolvera, é também o período clássico da economia política inglesa. Agora, a partir de 1830, tanto na França, como na Inglaterra, a burguesia tomou o poder político, através da revolução de 1830 na França e da mudança na relação de forças políticas na Inglaterra. A partir daí, tanto na teoria quanto na prática, a luta de classes toma forma cada vez mais ameaçadora. Aí soa o dobre de finados da economia clássica burguesa, da economia burguesa científica. A partir desse momento, não se trata mais de saber se tal teoria é verdadeira, mas se ela é agradável ou não à polícia, útil ou inútil, confortável ou incomfortável ao capital. A pesquisa desinteressada foi substituída pela luta dos lacaios, a investigação conscienciosa foi substituída pela má-fé e pelos miseráveis subterfúgios da apologetica".

Isto quer dizer que, enquanto a burguesia era uma classe opositora, uma classe revolucionária, que lutava contra a ordem estabelecida, enquanto não existia ainda o movimento operário ameaçando os interesses da burguesia, era possível o desenvolvimento científico objetivo, imparcial, da ciência econômica, dos clássicos dos fins do século XVIII e início do século XIX. A partir do momento em que a burguesia se transformou em classe dominante, sobretudo a partir de 1830, a partir do momento em que surgiu uma nova classe, um movimento operário que ameaçava os interesses da classe burguesa, ela não pôde mais se dar ao luxo desse desinteresse, dessa objetividade científica, necessita agora de uma apologetica, de uma legitimação pura e sim-

ples de seus interesses, de uma ideologia a serviço de sua posição de classe. Nesse momento, declina, e morre, a economia política científica e é substituída pela economia política vulgar.

Neste caso, a chave da explicação não é mais moral ou psicológica, é a luta de classes. É a luta de classes que nos permite entender essa mudança da natureza da economia política, em função mesmo das necessidades da classe burguesa. A explicação psicológica e moral não desaparece, mas passa a ter, agora, um fundamento social.

Naturalmente, essa explicação de Marx é um pouco simplificada: antes de 1830 já vemos aparecer alguns pesquisadores vulgares e após 1830 ainda encontramos alguns científicos, mas, *grosso modo*, ela pode funcionar. O próprio Marx retifica esse quadro um pouco esquemático de análise. Ele considera, por exemplo, a obra de Malthus. Malthus é contemporâneo dos economistas clássicos, da mesma época que Ricardo. Então, a diferença entre ambos não se relaciona com aquelas duas etapas históricas da burguesia. Agora, Marx avança um outro tipo de explicação também sociológica, em termos de luta de classes. Ele escreve que Ricardo representa o setor progressista, o mais avançado, da burguesia industrial enquanto Malthus representa o setor mais atrasado, mais reacionário favorável a uma aliança com a monarquia, com o clero, com os proprietários da terra etc. São duas frações diferentes da burguesia, o que explica o valor científico diverso de seus representantes. Neste caso trata-se também de uma questão de classe, são posições distintas de frações de classe que explicam o maior ou o menor valor científico de uma obra.

No entanto, o problema mais interessante é o caso de David Ricardo, que é um pouco o "herói positivo" de *O capital*. Como explicar que David Ricardo, que era um pensador burguês, um representante teórico da burguesia, cuja obra era inteiramente situada dentro da perspectiva de classe da burguesia, tenha ao

mesmo tempo um valor científico? Como resolver essa aparente contradição? Marx constata o seguinte: Ricardo, apesar de sua boa-fé, de sua imparcialidade, do seu amor à verdade, é um burguês, isto é, a ideologia burguesa, a visão de mundo burguesa impõe certos limites à sua ciência e ao grau de conhecimento que ele pode chegar. Então, o ponto de vista burguês na obra de Ricardo não é produto de uma apologia direta, servil aos interesses das classes dominantes, mas resulta do fato de que a sua visão do mundo, a visão que orienta o seu trabalho científico é a visão social da burguesia, o que não é necessariamente uma mentira, mas inclui uma boa dose de ilusão, de autoilusão. Então, o que caracteriza o ponto de vista burguês em Ricardo é aquilo que Marx disse a propósito da pequena burguesia no 18 *Brumário*: é uma certa *maneira de pensar*. É a maneira de pensar de Ricardo que depende do ponto de vista burguês. É a sua *problemática*, as perguntas que ele faz à realidade, é o seu *horizonte intelectual*. Nós vamos encontrar esses três conceitos estreitamente vinculados nas análises que Marx faz sobre a obra de Ricardo. Por exemplo, com relação à problemática, há uma série de perguntas que Marx levanta, que os economistas clássicos não colocaram: os economistas clássicos chegam a descobrir a fonte do valor como sendo o trabalho, mas eles nunca se perguntaram por que o trabalho socialmente necessário toma a forma de valor da mercadoria. Levantar essa pergunta já implica conceber uma sociedade na qual não se mede o tempo de trabalho em termos do valor da mercadoria, porque não existiria mais a mercadoria, uma sociedade comunista. Para isso seria preciso supetar o ponto de vista burguês, e isto obviamente Ricardo não pôde fazer.

Marx diz que o pensamento de Ricardo é o nível mais elevado que se pode atingir partindo do ponto de vista capitalista. Então, existe uma espécie de máximo de consciência possível, para utilizar um conceito de Goldmann, da visão de mundo burguesa, que não depende, portanto, de boa ou de má-vontade,

mas resulta da própria estrutura da visão de mundo burguesa, de seu horizonte intelectual. Marx escreve que Ricardo, apesar de sua profundidade científica, é "prisioneiro do horizonte burguês". Não é que ele não queira entender o capitalismo, é que é impossível para ele ir além dos limites estruturais da visão burguesa.

Ricardo, portanto, representa o máximo da consciência possível, porque ele representa o setor mais progressista dentro da burguesia do fim do século XVIII. Uma conclusão que se poderia tirar disso é que quanto mais uma classe é progressista, mais ela é científica, mais o seu conhecimento tem valor científico. E quanto mais uma classe ou uma posição de classe for antiprogresso, reacionária, retrógrada, menos ela entenderá a realidade. Essa seria uma concepção "progressista" da ciência, mas não é a concepção de Marx. Marx tem uma concepção muito mais dialética e a prova disso são as análises que ele faz de outro pensador, que não é clássico nem vulgar, que está fora desse esquema, que é Sismondi.

Sismondi foi um economista suíço do século XIX, para o qual Marx dá uma importância muito grande, porque ele é um dos poucos economistas, quase o único, que critica os fundamentos mesmo do capitalismo que demonstra que o progresso da capitalismo produz necessariamente pobreza, desemprego, desigualdade social, exploração, crise etc. Toda uma série de elementos negativos do desenvolvimento do capitalismo são analisados por Sismondi, enquanto os outros economistas clássicos ou vulgares se situam numa perspectiva burguesa que tende a ignorar esses aspectos ou a considerá-los marginais ou secundários, destinados a desaparecer etc. Sismondi, pelo contrário, colocou-os no centro de sua análise e afirmou que o capitalismo sempre traz crises, que as crises produzem desemprego, que o desemprego agrava a miséria do povo, que o desenvolvimento capitalista leva à expropriação dos camponeses e dos

artesãos, que são condenados à miséria. Marx depois vai retomar todas essas análises. Isso quer dizer que há uma dívida muito grande de Marx em relação a Sismondi e ele reconhece isso nos seus escritos econômicos.

Agora, Sismondi é uma figura curiosa, porque ele é um pensador "passadista", para não dizer reacionário. Ele é inimigo do progresso, acha que quanto mais o progresso avança, mais a situação do povo piora. O ideal para ele é voltar para trás. Marx chama-o de "um elogiador dos tempos passados". Ele quer voltar ao artesanato, à pequena produção familiar, ao pequeno camponês. Esse é o seu ideal econômico.

Marx rejeita isso, não acredita na volta ao passado, acredita no progresso, no desenvolvimento das forças produtivas, mas ao mesmo tempo Marx reconhece a importância da análise crítica de Sismondi.

Eu acho que há um significado importante nas análises de Marx sobre Sismondi, porque mostra que o ponto de vista do progresso nem sempre é o mais científico, nem é o único científico. A classe que representa o progresso, no caso, a burguesia industrial, e o seu porta-voz mais progressista que é o David Ricardo, ignora certos aspectos da realidade e um autor mais conservador, mais passadista, mais retrógrado, percebe-os com muito mais lucidez. Então, algumas vezes, Marx compara-os e diz: "o que um viu, o outro ignorou, o que o outro enxerga, o primeiro não vê". Ricardo vê todas as vantagens do progresso capitalista e Sismondi só vê as desvantagens, cada um vê só um elemento da realidade mas, em uma visão dialética, tem-se que observar esses dois aspectos.

O interessante é que Marx vai comparar Malthus com Sismondi porque Malthus é também um autor retrógrado, tem também um aspecto reacionário passadista. Marx, inclusive, chega a acusar Malthus de haver plagiado a obra de Sismondi, porque, para Marx, Malthus não tem valor científico, enquanto

Sismondi é um dos economistas mais importantes. Como, então, se ambos são passadistas, retrógrados, se ambas defendem ideias tão parecidas que Marx chega a acusar um deles de plágio, pode haver essa diferença no valor científico de suas obras?

Neste caso podemos fazer uma observação muito interessante metodologicamente. A diferença é que Malthus representa o ponto de vista das classes dominantes e tem uma visão retrógrada, isto é, a visão daqueles setores mais retrógrados da burguesia, das antigas classes dominantes, dos proprietários de terra, da Igreja, da aristocracia etc. Então, sua visão é a passadista das classes dominantes, é um passadismo retrógrado, reacionário mesmo, representa a classe exploradora que quer voltar ao passado. O ponto de vista de Sismondi é de uma volta ao passado na perspectiva do camponês, do artesão, das classes populares. Ele quer estabelecer, não a grande propriedade feudal, não o poder tradicional da Igreja ou da monarquia, mas o pequeno camponês, o pequeno artesão. É um ponto de vista das classes dominadas e não das classes dominantes. Por isso, podemos dizer que o ponto de vista de Malthus é ideológico, visa defender os interesses das classes dominantes, e o ponto de vista de Sismondi é crítico-utópico, ele é, de uma certa maneira, um precursor dos socialistas utópicos. O seu pensamento, a sua ideia de volta ao passado, tem essa dimensão crítico-utópica, porque ele é o porta-voz das classes exploradas, das classes oprimidas.

Refletindo agora sobre o problema do pensamento proletário, podemos dizer que os economistas vulgares representam várias etapas do pensamento burguês. Sismondi representa certas correntes da pequena burguesia. Marx, em *A miséria da filosofia*, escreve: "Da mesma maneira que os economistas são os representantes científicos da classe burguesa, os socialistas e os comunistas são os teóricos da classe proletária". O socialismo como ciência, como teoria científica, só aparece no momento em

que aparece a luta de classes, o proletariado. E Marx diz na *Miséria da filosofia*:

"Na medida em que a luta do proletariado vai se desenhando mais diretamente, o teórico socialista e comunista deve ser a expressão do processo que está se dando nesse momento. A ciência produzida pelo momento histórico, associando-se a esse movimento com consciência de causa, já não é doutrinação mas é uma ciência revolucionária".

Obviamente Marx está pensando em sua própria contribuição. Ele vê como ciência revolucionária aquela que exprime, que manifesta no terreno do conhecimento, o ponto de vista de uma nova classe, que inicia sua luta, o proletariado. De maneira neutra, pura, objetiva, imparcial, desvincula-a de qualquer ponto de vista de classe. Ele afirma claramente que o ponto de vista que ele defende é vinculado a uma classe social determinada. Isso pode-se encontrar também no Prefácio de *O capital*, de 1873, quando Marx escreve que

"na medida em que a minha crítica da economia política representa uma classe, não pode ser senão a classe cuja missão histórica é a destruição do modo de produção capitalista e a abolição final das classes, isto é, o proletariado".

Assim, Marx afirma, reconhece, proclama, o compromisso de sua teoria com o ponto de vista de uma classe social determinada, ele se considera mesmo como representante científico do proletariado.

Isso é importante para se ver que o "princípio da cartuagem", de que falamos ontem a propósito de Max Weber e Mannheim, não funciona em relação a Marx. Marx não se limita a desmascarar os outros economistas (Ricardo, Smith, Malthus etc.), ele também tirou sua própria máscara, e mostrou sua ver-

dadeira face, se apresentou claramente, explicitamente, como representante de um ponto de vista de classe determinado que é o ponto de vista do proletariado.

Uma das interpretações do marxismo contemporâneo é a de Althusser. Segundo ele, existe um corte epistemológico entre Marx e os economistas que o precederam. É o corte epistemológico entre ciência e ideologia.

Essa análise vem de Bachelard, dos estudos que ele fez sobre a história das ciências naturais, sobretudo a história da química: tem-se um corte epistemológico entre a química e a alquimia — a alquimia é uma ideologia, a química é ciência. Esse corte começou com Lavoisier. Antes de Lavoisier as análises eram de tipo ideológico. Se acreditava por exemplo, que o fogo resultava de uma substância metafísica que era o flogisto, com Lavoisier começou uma análise científica a partir da descoberta do oxigênio. A este momento, Bachelard chama de corte epistemológico, quando termina a ideologia e começa a ciência.

Althusser aplicou o mesmo argumento, a mesma análise, ao marxismo e à economia política dizendo: antes de Marx havia ideologia, uma espécie de alquimia econômica, com Marx começou a ciência, foi quando se deu o corte epistemológico entre ideologia e ciência na ciência social.

Nós vimos que a análise do próprio Marx sobre a sua obra é bastante diferente. Para Marx, antes de sua obra já havia ciência. Para ele, a obra de Ricardo é científica, assim como a de Sismondi, de Adam Smith. Ele não é o único, nem o primeiro cientista. Não existe, portanto, este corte entre ciência e ideologia. Por outro lado, na própria obra de Marx há um ponto de vista de classe, que pode ser chamado de ideológico, ou melhor, utópico. Existe uma visão social de mundo, do ponto de vista de uma classe (o proletariado) com a qual a obra de Marx se aciona.

Deste modo, não existe a ciência pura de um lado, e a ideologia de outro. Existem diferentes pontos de vista científicos que estão vinculados a diferentes pontos de vista de classe. Existe, também, uma certa continuidade entre a obra de Marx e a de Ricardo, de Sismondi e de muitos outros, superando-as, criticando-as, mas dando continuidade no trabalho científico. Por outro lado, há uma ruptura, um corte, introduzido pela ciência nova, que representa o ponto de vista da nova classe (o proletariado), que é a crítica da economia política de Marx, representando um nível superior de conhecimento científico. Pelo menos é o que Marx pensava e eu, como marxista, compartilho: um ponto de vista superior, um nível de cientificidade superior em relação ao alcançado por Ricardo, por Smith, por Sismondi ou pelos outros, que representam limites mais estreitos do conhecimento científico.

Essas colocações de Marx têm a vantagem de evitar dois erros metodológicos muito frequentes dentro do marxismo contemporâneo. Um é o que eu chamaria de “reducionismo sociológico”, que reduz a ciência unicamente à classe social, ao ponto de vista de classe: este autor é burguês, este outro latifundiário e o assunto está terminado. Para Marx a questão não era assim. Não bastava definir o caráter de classe de um economista para determinar o conteúdo científico de sua obra. Temos que entender que existe uma particularidade do conhecimento científico que não pode ser reduzida ao enfrentamento das posições de classes diferentes. Existe um valor científico próprio que faz com que Marx aprenda com Ricardo, com Sismondi, e com outros economistas, e desenvolva sua ciência a partir das descobertas científicas que eles haviam feito, criticando-as e superando-as.

O outro erro, de tipo positivista, mas que se encontra também muito no marxismo, é o de considerar que a ciência não tem nada a ver com a ideologia, ou com a luta de classes. Essa é a concepção de Althusser quando diz que Marx, como



Lavoisier, criou uma nova ciência. Como Lavoisier, que descobriu o oxigênio, Marx descobriu a teoria do valor. Essa foi uma descoberta genial que inaugurou a ciência da sociedade, da história. Então, a história da ciência passa a ser completamente autônoma, separada da história da luta de classes. O próprio Marx mostra a relação entre o desenvolvimento da economia política e a luta de classes. A economia política passa da economia clássica para a vulgar, e da vulgar para o surgimento da economia crítica marxista. Isto tudo seria inexplicável se não fosse relacionado ao processo concreto da luta de classes. Não daria para entender essas transformações, esse desenvolvimento dentro da economia política em relacioná-las ao processo real da luta de classes na Europa.

Essa, para mim, é a grande força, a grande vantagem (do ponto de vista da análise dialética) do método utilizado por Marx em *O capital*, para se analisar a relação entre ideologia e ciência, e evitar esses erros mecânicos, reducionistas ou positivistas.

#### DEBATE

Para aclarar essa metáfora, como é que se definiria o proletariado hoje?

Há várias maneiras de se definir o proletariado. Existe uma que é bastante tradicional, que me parece insuficiente, sobretudo hoje em dia, tanto nos países capitalistas avançados, como nos países do terceiro mundo, é a concepção para a qual o proletariado é igual à classe operária industrial, produtiva, no sentido econômico da palavra.

Para mim, o conceito marxista de proletariado é muito mais amplo. O proletariado é o conjunto daqueles que vivem da venda de sua força de trabalho. Isso inclui não só a classe operária industrial, como uma série de camadas que tradicional-

mente eram de origem pequeno-burguesa (ou da classe média) mas que conheceram ou estão conhecendo no período histórico contemporâneo um processo de proletarianização ou de semiproletarianização.

Concretamente, isso se refere ao chamado trabalho intelectual, para diferenciá-lo do trabalho manual. O trabalho intelectual, durante muito tempo, foi um trabalho privilegiado, com caráter pequeno-burguês. O intelectual era um indivíduo que vendia serviços, não vendia sua força de trabalho mas vendia serviços, como o advogado, o médico e vários outros profissionais liberais. Da mesma maneira que um pequeno-burguês vendia a sua mercadoria, o pequeno artesão vendia um sapato, um advogado vendia, digamos, um conselho jurídico. Então, o trabalho intelectual pertencia à pequena burguesia. Nos últimos 30 anos vem se desenvolvendo um processo de proletarianização, ou de semiproletarianização do trabalho intelectual. Cada vez mais o intelectual vende a sua força de trabalho por um salário, ele trabalha em uma instituição, em uma empresa, privada ou pública, que determina o horário, o conteúdo de seu trabalho. Vai-se formando, então, uma massa enorme de trabalhadores intelectuais proletarianizados, ou semiproletarianizados, cada vez mais com características semelhantes ao resto do proletariado. Isto é, com problemas de emprego, de salário, de organização sindical etc.

Existem algumas teorizações sobre o conceito de proletariado e a distinção entre proletário e pequeno-burguês, que utilizam o critério do trabalho produtivo. Por exemplo, Nicos Poulantzas, que publicou um livro interessante sobre as classes sociais no capitalismo moderno, usa este critério para tentar distinguir o que é proletariado e o que não é. Ele avança a ideia de que proletariado é igual a trabalhador produtivo, isto é, produtor de mais-valia. Para ele só é proletário aquele que produz mais-valia, as outras camadas vivem às custas da mais-valia do proletariado, portanto são pequeno-burgueses. Ele distingue

entre a antiga pequena-burguesia e a nova. A antiga era composta dos comerciantes, dos pequenos proprietários etc. A nova é composta daqueles trabalhadores intelectuais, que eu em minha análise considero em processo de proletarianização.

Na minha opinião, esse critério do trabalho produtivo não é adequado para a definição do proletariado. Pode ser que em alguns textos de Marx se encontre algumas indicações desse tipo, mas também existem textos de Marx que dizem ao contrário. É um ponto controvertido mas, de qualquer maneira, considero inoperante a definição do proletariado pelo trabalho produtivo. Basta ver a existência de todo um setor proletário que não é produtor de mais-valia, como, por exemplo, os serviços públicos, uma vez que os serviços públicos por definição não produzem mais-valia. Ninguém vai poder argumentar que aquele trabalhador que recolhe o lixo seja pequeno-burguês, porque ele não produz mais-valia. Para mim, o critério é a venda da força de trabalho em troca de salário. É nesse sentido que eu falo do ponto de vista do proletariado no conhecimento social.

Ao mesmo tempo em que assistimos no século XX à proletarianização do trabalho intelectual, assistimos também a uma espécie de marcha dos intelectuais ao poder. Frequentemente, a forma como os intelectuais assumem posições na gestão de importantes aparelhos econômicos do Estado, aparentemente recebendo salários, na verdade, recebem, ou melhor, se apropriam de mais-valia.

Eu estou de acordo com essa observação, pelo menos em parte. Muitas vezes passa por salário o que na realidade não é. Por exemplo, os tecnocratas que fazem parte das classes dominantes e recebem sob a forma de salário uma distribuição de lucro. O tipo característico óbvio é o gerente de empresa, que não é juridicamente o proprietário da empresa mas recebe, sob forma de salário, uma parte do lucro.

Nesse caso, pode-se dizer que esse tipo de intelectual foi assimilado pela burguesia, pela classe dominante. Mas eu acho que é uma pequena minoria, uma espécie de nata privilegiada. A grande massa, que são os intelectuais que estão realmente por baixo, não usufrui dessas vantagens.

Os intelectuais não são uma classe. O que define o intelectual não é a sua posição de classe, é o caráter de seu trabalho, a sua formação cultural. Por isso eu considero que os intelectuais são uma categoria social, do mesmo modo que os estudantes, os padres, os burocratas. São categorias definidas por critérios extraeconômicos. Dentro dessa massa enorme de intelectuais existem os que pertencem às diferentes classes sociais. Existem aqueles que estão organicamente vinculados à classe dominante, à burguesia, que são aqueles que, pelo seu modo de apropriação, pelo seu modo de vida, pelas funções que exercem, pelos seus vínculos pessoais, familiares etc., estão organicamente ligados à burguesia, estão, digamos, assimilados pela burguesia. Temos também os intelectuais da pequena burguesia. Depois, temos uma massa crescente — porque esse é o sentido do processo de transformação do capitalismo moderno — de intelectuais em processo de semiproletarianização e, em alguns casos, de proletarianização.

De qualquer forma, eu acho que não dá para falar dos intelectuais como uma classe dominante, como às vezes vemos falar. Há muita teorização na sociologia moderna que apresenta os intelectuais como classe dominante, seja na sociedade capitalista, seja na sociedade pós-capitalista. Eu não acredito nessa teoria. Eu acho que as classes dominantes continuam a ser definidas em termos econômicos. Os intelectuais são assimilados por essa classe, se integram a elas, são, de alguma maneira, apêndices delas, mas não representam em si mesmos uma força independente, uma força autônoma, que tenha poder real, distinto do poder das classes dominantes.

Como saber qual é o verdadeiro ponto de vista do proletariado?

Por que essa pergunta se coloca? Porque aparece no campo mesmo do movimento operário, no proletariado, no marxismo, no socialismo, uma variedade enorme de pontos de vista, cada um querendo ser o autêntico, o verdadeiro.

Qual seria a bússola que nos permitiria navegar nesse mar cheio de escolhos? Eu acho que não dá para se ter uma resposta inteiramente satisfatória, mas pode-se tentar explicar por que existem tais divergências. Isso deverá nos dar elementos possíveis de resposta.

O primeiro elemento explicativo é a existência, dentro do movimento operário, do marxismo, do proletariado, do ponto de vista de outras classes sociais, dada a força, o peso da ideologia dominante. É normal, inevitável que aconteça uma penetração dessas ideologias burguesas ou pequeno-burguesas, ou outras, dentro do movimento operário. Isto sempre aconteceu e ainda vai acontecer no futuro.

Daí poderemos observar fenômenos como, por exemplo, do positivismo marxista, que existiu desde a época da II internacional e que existe até hoje. Porque a força do positivismo é tal, como ideologia dominante, que inevitavelmente acaba penetrando no marxismo, no campo do proletariado. Então aparecem correntes que são influenciadas por essas ideologias burguesas. Esse primeiro elemento de explicação já permite tomar posição: na medida em que uma concepção é influenciada por uma ideologia burguesa, ela está menos próxima do ponto de vista autêntico do proletariado do que outra.

Um segundo elemento de explicação, a que já fiz referência, é a existência do fenômeno da burocracia, isto é, do aparecimento nos movimentos operários, nos partidos, nos sindicatos e no Estado, resultante do próprio movimento operário, de uma

A análise que foi feita de Ricardo e Sismondi, um representando uma fração mais progressista, e outro representando uma fração mais retrógrada, não poderia ser aplicada também ao proletariado. O proletariado não está também dividido entre uma fração mais progressista, representando a grande indústria moderna, e uma fração mais retrógrada, que seriam as indústrias mais tradicionais?

Não é fácil responder a essa pergunta. Acho difícil transplantar um raciocínio de Marx no campo da economia política burguesa, para o campo do proletariado. No caso mesmo de Sismondi e de Ricardo, o próprio Marx não diz que Ricardo apresenta um ponto de vista mais científico, mais avançado e Sismondi um ponto de vista mais atrasado. Pelo contrário, ele nos mostra que há uma dialética entre os dois, o que um vê, o outro não percebe, e vice-versa. Talvez isso possa ser aplicado ao proletariado. O que o proletariado de setores mais avançados percebe, os de setores mais tradicionais não percebem, e vice-versa. Então, qual seria a tarefa do intelectual marxista, do teórico do proletariado? Seria buscar a integração, neste caso possível, desses dois elementos, sobre bases comuns a ambas as frações.

O ponto de vista do proletariado, então, não é o ponto de vista de tal ou qual fração, tal ou qual categoria, tal ou qual grupo, seja em função de critérios econômicos, nacionais, culturais ou religiosos, mas a busca de um ponto de vista universal, porque o que define o ponto de vista do proletariado é a sua universalidade, que é, digamos, o ponto de vista da totalidade, que está além dos interesses de categorias, de frações, de localidades.

Nesse sentido, o ponto de vista do proletariado é o ponto de vista de maior universalidade, da máxima universalidade. O ponto de vista que é iluminado pela categoria da totalidade. Eu acho que esta seria a resposta possível à sua pergunta.

burocracia  
oper.

universalidade  
proletariado

camada burocrática com interesses próprios, ideias próprias, concepções próprias que, embora esteja vinculada ao movimento operário e ao ponto de vista do proletariado, vai reformulá-lo em função de sua particularidade, que não é a do conjunto do movimento operário, mas que é específica a essa camada social particular.

Um terceiro elemento, muito importante e que vinha até bem pouco tempo sendo ignorado, é a diferença entre pontos de vista em relação ao sexo. No proletariado existem homens e mulheres e uma série de questões não são vistas da mesma maneira pelos dois sexos. Existe aí uma relação de dominação. Este tipo de relação se encontra dentro do próprio movimento operário, nos sindicatos, nos partidos. Existe um problema de opressão à mulher.

O último elemento que eu acho importante levar em consideração é que as divergências que aparecem no seio do movimento marxista, do proletariado, do movimento socialista, são também produtos naturais do processo de conhecimento e de luta. Inevitavelmente aparecem pontos de vista diferentes, mas não há ciência, não há progresso no conhecimento, não há prática política, sem divergências. Desde que se coloque uma tentativa de conhecer a realidade, uma tentativa de agir sobre a realidade, vão aparecer pontos de vista diferentes, e não se trata necessariamente de uma divergência resultante de influência da burguesia, ou da burocracia, simplesmente podem ser divergências necessárias, inevitáveis, que fazem mesmo parte do processo da teoria e da prática, e da relação dialética entre teoria e prática.

Para dar um exemplo: dentro do movimento operário, dentro do marxismo clássico, houve toda uma discussão teórico-científica entre dois pensadores marxistas, Lenin e Rosa de Luxemburgo. São uma série de divergências sobre economia política, questão agrária, questão nacional, o problema da de-

mocracia etc. Naquela discussão, eu tenho as minhas ideias sobre quem tinha ou não tinha razão sobre determinados problemas, mas é muito difícil dizer que um deles representava um ponto de vista nacionalista, ou positivista, ou burguês, ou pequeno-burguês. Tratava-se de um tipo de discussão que inevitavelmente surge no movimento operário e que tem que ser resolvida no processo de discussão democrática.

Obviamente, não respondi à sua pergunta, mas espero haver dado alguns critérios possíveis para que cada um responda a essa questão à sua maneira.

O que caracteriza a questão do conhecimento científico e do conhecimento verdadeiro? Os dois são idênticos?

O que define a ciência como tal é a tentativa de conhecimento da verdade. Nesse sentido, há uma relação entre ciência e conhecimento da verdade. Porém, a verdade absoluta jamais será conhecida, todo o processo de conhecimento é um processo de acercamento, de aproximação à verdade. Dentro do conhecimento científico há níveis maiores ou menores de aproximação da verdade.

Deste modo, quando eu digo ciência, eu não estou dizendo verdade, estou simplesmente dizendo processo: a ciência é um processo de produção do conhecimento da verdade.

Também, para mim, existe uma relação entre conhecimento da verdade e luta de classes. Isto quer dizer que um elemento que aparentemente não tem nada a ver com a ciência, na realidade tem um papel fundamental. Retomando a análise que foi feita, é a partir da luta de classes que se dão as condições mais favoráveis para um conhecimento científico da realidade, da verdade.

A sua figura na montanha, do observatório, me fez ver as coisas topologicamente, como ponto de vista. Me intriga um pouco como se pode fazer a relação disso com a consciência de classe. Me parece que só a questão do ponto de vista do proletariado não teria colocado o papel da ideologia burguesa dentro do próprio proletariado.

Eu tenho utilizado muito o conceito de ponto de vista. Como esse conceito se articularia com consciência de classe? Em que medida existe um ponto de vista do proletariado que seja "puro", que não seja influenciado pelas ideologias das outras classes? É possível aparecer, no proletariado, tal ponto de vista?

De certa maneira, o que eu chamo de ponto de vista do proletariado é o que se poderia chamar também de consciência de classe do proletariado. Isso quer dizer que o proletariado, ao tomar consciência de seus interesses históricos, formula um certo ponto de vista sobre a sociedade. Por que eu digo ponto de vista e não consciência de classe? Porque eu acho possível que sujeitos de outra classe se situem do ponto de vista do proletariado, portanto, o seu processo de posicionamento não se faz em termos de uma tomada de consciência de classe (porque a classe dele não é o proletariado) mas de sua situação no ponto de vista dessa classe, no ponto de vista que corresponde à consciência de classe do proletariado.

Tomando por exemplo o caso de Marx. Marx não era operário, nem proletário, por mais que se amplie o conceito de proletariado, para incluir os intelectuais. Sua classe era a pequena burguesia. Engels então, não era nem pequeno-burguês, era na realidade um burguês. Como estes, há vários outros, aristocratas, proprietários de terras, um conjunto de figuras do movimento operário, da teoria marxista, cuja origem de classe não é proletária, mas que situavam suas obras, sua ação, seu compromisso, com a classe proletária. Eles se situavam do ponto de vista do proletariado.

É por isso que eu falo de ponto de vista, mas considero que o proletariado chega a esse ponto de vista através da tomada de consciência de seus interesses históricos. Deste modo, existem caminhos diferentes para se chegar ao ponto de vista de uma classe. Isso pode se dar por diferentes razões, sejam econômicas, políticas, morais, ideológicas, éticas, culturais. O processo que leva o proletariado a esse ponto de vista é o processo de tomada de consciência de classe.

Quando estamos falando de ponto de vista do proletariado, não estamos falando de um ponto de vista empírico, da "média" do proletariado. Temos aí uma distinção famosa feita por Lukács em *História e consciência de classe*: ele distingue a consciência empírica do proletariado, do que chama *Zugerechmetes Bewusstsein*, consciência de classe "atribuída", imputada. A consciência atribuída corresponde aos interesses racionais em uma conjuntura histórica determinada. É algo bem diferente da consciência empírica do proletariado que pode ser, inclusive, completamente dominada pela ideologia burguesa em um momento determinado. Uma ideologia nacionalista, populista, conservadora, enfim, todas as modalidades da ideologia burguesa podem estar presentes na consciência empírica. Se se fizer um levantamento em um país determinado, em um momento determinado, da opinião dos proletários, as concepções que poderão emergir poderão estar bastante distanciadas do que se poderia considerar a verdadeira consciência de classe do proletariado.

Mas os marxistas partem da hipótese de que, por mais que os proletários empiricamente tenham tal e qual opinião, essa consciência de classe atribuída, imputada, esse ponto de vista do proletariado é algo ao qual o proletário pode chegar em uma conjuntura histórica determinada. Enquanto que a burguesia, enquanto classe, não apenas indivíduos isolados, no seu conjunto, nunca poderá chegar ao nível do ponto de vista do proletariado.

A possibilidade objetiva do proletariado chegar a esse ponto de vista, de chegar a uma consciência "verdadeira", à consciência histórica, ou revolucionária, se realiza nas conjunturas de crise revolucionária.

Em certa medida, esta é a ideia que Goldmann chamava de "aposta" em suas investigações dialéticas. Goldmann dizia que o papel revolucionário do proletariado e a realização de uma sociedade sem classes é algo que não se pode demonstrar cientificamente; pode-se avançar uma série de argumentos científicos mas, em última análise, trata-se de uma aposta (*le pari*). É um problema de fé. Nessa medida, ele comparava a fé dos cristãos com a fé socialista, com a fé dos marxistas. Ele dizia que nos dois casos há um elemento de aposta. Também os cristãos não podem provar que Deus existe, que o reino dos céus vai se realizar.

Eles estão apostando nisso, estão jogando sua vida nessa aposta. Do mesmo modo, o militante socialista joga a vida em uma aposta: de que o proletariado é potencialmente uma classe revolucionária, que ele vai poder libertar a humanidade e estabelecer uma sociedade sem classes, sem alienação etc.

\*

## Sobre o Autor

**MICHAEL LÖWY** é sociólogo, nasceu no Brasil, formou-se na Universidade de São Paulo. Atualmente é diretor de pesquisas emérito 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); *A evolução política de Lukács 1909-1929* (São Paulo, Cortez); *Redenção e Utopia* (São Paulo, Companhia das Letras); *Ideologia e ciências sociais* (São Paulo, Cortez); *Marxismo e teologia da libertação* (São Paulo, Cortez); *A evolução política de Lukács: 1909-1929* (São Paulo, Cortez); *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento* (São Paulo, Cortez, 9ª edição revista e ampliada). *Revolta e melancolia. O romantismo na contramão da modernidade* (com R. Sayre), Petrópolis: Vozes, 1995. *Marxismo e teologia da libertação*. São Paulo: Cortez, 1991. *A guerra dos deuses. Religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000. Livro que recebeu o prêmio "Sergio Buarque de Hollanda", categoria ensaio, da Biblioteca Nacional. *O marxismo na América Latina de 1909 às dias atuais*. 2. ed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006. *Ecologia e Socialismo*. São Paulo: Cortez, 2005. *A teoria da revolução no jovem Marx*. Petrópolis: Vozes, 2002. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. Uma leitura das Teses "Sobre o conceito de história" de Walter Benjamin. São Paulo: Boitempo, 2005. *Franz Kafka, sonhador insubmisso*. Rio de Janeiro: Azougue, 2005. *Lucien Goldmann. A dialética da totalidade*. (com S. Nair). São Paulo: Boitempo, 2009; *Revoluções*. São Paulo: Boitempo, 2009.