

OBRAS DO AUTOR EM PORTUGUÊS

O pensamento de Che Guevara.  
Método dialético e teoria política.  
Por uma ideologia dos intelectuais revolucionários.  
Ideologia e ciências sociais.

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

**MARXISMO E POSITIVISMO  
NA SOCIOLOGIA DO CONHECIMENTO**

MICHAEL LÖWY

Busca  Vida

sagem pintada por um artista e não como uma imagem de espelho independente do sujeito; e que, finalmente, tanto mais verdadeira será a *paisagem*, quanto mais elevado o *observatório* ou belvedere onde estará situado o pintor, permitindo-lhe uma vista mais ampla e de maior alcance do panorama irregular e acidentado da realidade social.<sup>4</sup>

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

#### NOTAS

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

## O positivismo ou o princípio do Barão de Münchhausen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## A utopia positivista: Condorcet e Saint-Simon

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

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

Este ideal de ciência neutra, tão imune aos “interesses e paixões”, quanto a física ou a matemática, estará no coração da problemática positivista durante dois séculos. Mas, há ainda em Condorcet uma significação utópico-crítica: seu objetivo confesso é o de emancipar o conhecimento social dos “interesses e paixões” das classes dominantes. O cientismo positivista é aqui um instrumento de luta contra o obscurantismo clerical, as doutrinas teológicas, os argumentos de autoridade, os axiomas *a priori* da Igreja, os dogmas imutáveis da doutrina social e polí-

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

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

Discípulo de Condorcet, S. Simon vê no grande Enciclopedista o pensador ao qual “a ciência do homem deve seu último passo importante”.<sup>3</sup> Esta ciência do homem, apresentada como um ramo ora da física, ora da fisiologia, deve-se tornar *positiva* — S. Simon é o primeiro a empregar este termo —, quer dizer, utilizar os métodos das ciências naturais, “pois não existe fenômeno que não possa ser observado do ponto de vista da física dos corpos brutos ou do ponto de vista da física dos corpos organizados, que é a fisiologia”. A própria política “tornar-se-á uma ciência positiva quando os que cultivam este importante ramo dos conhecimentos humanos aprenderem a fisiologia e quando eles não mais considerarem os problemas a resolver apenas como questões de higiene”.<sup>4</sup>

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

S. Simon fala frequentemente do “corpo social” e define a ciência da sociedade como uma “fisiologia social”, “constituída pelos fatos materiais que derivam da observação direta da sociedade”. Mas é importante sublinhar que esta “naturalização” da sociedade e da ciência social, esta utilização abusiva da analogia “orgânica” não tem neste autor — como terá nos positivistas posteriores — uma significação apologética conservadora em relação à ordem estabelecida; muito pelo contrário, ela tem uma função eminentemente crítica e contestadora. Apesar das repetidas garantias de S. Simon sobre o caráter “organizador” e não-revolucionário de seus escritos, sua dimensão subversiva é inegável e não deixou de chamar a atenção das autoridades. Assim, é em nome das leis fisiológicas do organismo social e de sua “higiene” que ele apela abertamente pelo fim do absolutismo e por uma “mudança de regime” na França: “uma vez que a natureza inspirou aos homens, em cada época, a forma de governo mais conveniente, será exatamente de acordo com este mesmo princípio que iremos insistir na necessidade de uma mudança de regime para uma sociedade que não mais se encontra nas condições orgânicas que puderam justificar o reino da opressão... por que conservaríamos hábitos higiênicos contraditórios com o nosso estado fisiológico?”<sup>6</sup> O combate, para a ciência positiva do homem, está, em S. Simon, indissolivelmente ligado à luta dos “produtores” (tanto os empresários quanto os operários) contra os parasitas, os “sanguessugas” clericais-feudais da Restauração. No momento em que S. Simon abandona este ponto

de vista (que se poderia designar como “burguês revolucionário”) para reaproximar-se da classe que qualifica como “a mais pobre e a mais numerosa”, é significativo que não mais fale em nome da ciência, mas sim da moral e da religião: é o “Novo Cristianismo” (1825), que já se situa no terreno do socialismo utópico.

### A ideologia positivista: de Comte até nossos dias

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

Ao descrever Condorcet como “meu eminente precursor”, Comte proclama que a descoberta das leis sociológicas lhe era interdita pelos “seus preconceitos revolucionários”.<sup>10</sup> Nota-se aqui a mudança brusca de função do conceito de “preconceito”, que ocupava um espaço central no dispositivo crítico da Enciclopédia e do positivismo utópico: ele não serve mais para designar as doutrinas estagnadas do Antigo Regime, mas sim o próprio pensamento utópico-crítico do Iluminismo. O termo “preconceitos revolucionários” concentra, numa fórmula sucinta, o adversário da nova expressão do positivismo instaurado por Comte. A ruptura com S. Simon, além dos aspectos pes-

soais anedóticos, também possui a mesma significação ideológica: em carta a d'Eichtal, em 1º de maio de 1824, Comte se queixa da “disposição revolucionária” de S. Simon “com a qual estou e devo estar em absoluta oposição”. Não é por acaso que neste mesmo ano ele descobre com interesse os pensadores da contra-revolução (De Bonald e De Maistre) e, em 1825, saúda em *Considerações sobre as ciências* a grande obra de De Maistre, *O Papa*, como “um modelo de raciocínio de acordo com o método positivo”.<sup>11</sup> Evidentemente, a ordem a que aspira Comte não é de antes de 1789, que os doutrinários do absolutismo queriam restaurar: trata-se de uma nova ordem, uma ordem *industrial*, contendo o progresso — isto é, o desenvolvimento da indústria e das ciências.<sup>12</sup> Em uma carta a Audiffrent em 21 de outubro de 1853, Comte poderá, então, — com justa razão — apresentar toda a sua vida como tendo sido “consagrada teórica e praticamente à defesa sistemática da ordem real”.<sup>13</sup> O método positivo visa, assim, afastar a ameaça que representam as idéias *negativas*, críticas, anárquicas, dissolventes e subversivas da filosofia do Iluminismo e do socialismo utópico. Ora, para executar essa tarefa, Comte irá utilizar, paradoxalmente, o mesmo sistema intelectual que servira a Condorcet e a S. Simon para as ideologias tradicionalistas: o princípio metodológico de uma ciência natural da sociedade. Desde 1825, em *Considerações filosóficas a respeito das ciências e dos sábios*, Comte enunciara o fundamento de sua busca: “entendo por física social a ciência que tem por objeto o estudo dos fenômenos sociais considerados dentro do mesmo espírito que os fenômenos astronômicos, físicos, químicos e fisiológicos, quer dizer, como sujeitos a leis naturais invariáveis, cuja descoberta é o objetivo específico de suas pesquisas”.<sup>14</sup> O nome física social “já é, por si só, todo um programa: exprime a idéia, sobre a qual insistirá incansavelmente Comte, de que a ciência da sociedade pertence ao ‘sistema das ciências naturais’, um sistema que alcançou, graças à descoberta dessa física social, ‘um estado fixo e homogêneo’ no qual as ciências do homem e as da natureza não passam de ramos de um mesmo tronco”.<sup>15</sup> Este axioma da “homogeneidade epistemológica” entre as ciências sociais e as ciências naturais remete, em última análise, à pressuposição essencial do discurso positivista comtiano: a rigorosa identidade entre sociedade e natureza, a dominação da vida social por “leis naturais invariáveis”.

veis". Certamente não foi Comte quem descobriu esta idéia: ela já pode ser encontrada nos economistas políticos, por exemplo, em Jean Baptiste Say — de quem Comte era bem próximo —, que escreveu em seu *Tratado de economia política* (1803): "As leis gerais que regulam as ciências políticas e morais existem a despeito das disputas... Elas derivam da natureza das coisas, tão seguramente quanto as leis físicas do mundo..."<sup>16</sup> Aliás, os fenômenos econômicos são freqüentemente citados por Comte como exemplo destas "leis naturais invariáveis" da sociedade: é principalmente o caso da concentração do capital. Nada ilustra tão brilhantemente o caráter e a pretensão ideológica deste "naturalismo positivista" quanto a sua insistência em salvaguardar "as leis naturais que, no sistema de sociabilidade moderno, devem determinar a indispensável concentração das riquezas entre os chefes industriais". Otimista, Comte parece, por outro lado, convencido de que "os proletários reconhecerão, sob o impulso feminino, as vantagens da submissão e de uma digna irresponsabilidade" (*sic*) graças à doutrina positivista que "há de preparar os proletários para respeitarem, e mesmo reforçarem, as leis naturais da concentração do poder e da riqueza..."<sup>17</sup> Esta tese parece ter chamado a atenção de Marx, que lhe dedica uma nota irônica no primeiro livro do *Capital*: "Augusto Comte e sua escola procuraram demonstrar a eterna necessidade dos senhores do capital; eles teriam, tão bem quanto e com as mesmas razões, podido demonstrar a eterna necessidade dos senhores feudais".<sup>18</sup>

Enquanto ciência natural da sociedade, a física social — mais tarde qualificada pelo neologismo *sociologia* — não pode ser senão tão neutra e livre de julgamentos de valor quanto a astronomia e a química: "Sem admirar nem maldizer os fatos políticos, vendo-os essencialmente, como em qualquer outra ciência, como simples temas de observações, a física social considera, portanto, cada fenômeno sob o duplo ponto de vista elementar de sua harmonia com os fenômenos coexistentes e de seu encaixamento com o estado anterior e posterior do desenvolvimento humano".<sup>19</sup> De fato, o discurso positivista pode (e deve) fazer economia de todo posicionamento ético ou político sobre o estado de coisas existente: "sem admirá-lo", ele se limita a constatar que este estado é *natural*, necessário, inevitável, e é produto de "leis invariáveis". Em um trecho digno de nota do

*Curso de filosofia positiva*, Comte — cuja franqueza não é um mérito menor — reconhece, ou melhor, proclama abertamente, as implicações conservadoras e contra-revolucionárias de sua pesquisa metodológica: "Ele (o positivismo ML) tende poderosamente, por sua natureza, a consolidar a ordem pública, através do desenvolvimento de uma sábia resignação... Evidentemente só é possível haver uma verdadeira resignação, isto é, uma permanente disposição para suportar com constância e sem nenhuma esperança de compensação, qualquer que seja, os males inevitáveis que regem os diversos gêneros de fenômenos naturais, a partir de uma profunda convicção da invariabilidade das leis. É, pois, exclusivamente com a filosofia positiva que se relaciona tal disposição, em qualquer tema que ela se aplique, e, por conseguinte, em relação também aos males políticos".<sup>20</sup> A apologia ideológica da ordem (industrial/burguesa) estabelecida não é mais do que o *avesso*, o *revestimento* do discurso positivista, cujo lado direito, a face visível, é o axioma de uma ciência natural, neutra e rigorosamente objetiva, dos fatos sociais. Escapa ao quadro deste trabalho, mas seria interessante comparar a evolução paralela do direito, da economia política e do positivismo, do final do século XVIII a meados do século XIX, analisando a transformação que sofre o conceito de "lei natural", à medida que a burguesia deixa de ser uma classe revolucionária para tornar-se cada vez mais uma força social associada ao exercício do poder.

Se os extravagantes caprichos "religiosos" e messiânico-humanitários de Comte tiveram pouca repercussão além dos limites de uma seita de iniciados (a "Igreja positivista") e pertencem, no essencial, ao Museu das Ideologias do século XIX, a *essência* do positivismo comtiano, sua pesquisa metodológica, estava destinada a tornar-se — de maneira direta ou indireta, aberta ou encoberta, substancial ou diluída, total ou parcial, reconhecida ou não — um dos pilares da ciência universitária (ou institucional) moderna, até hoje.<sup>21</sup>

Comte "inventou" o termo *sociologia*, mas é antes Durkheim quem deve ser considerado o pai da sociologia positivista enquanto disciplina científica. A obra de Durkheim contém estudos sociais concretos que poderíamos procurar em vão no autor do *Curso de filosofia positiva*; entretanto, a continuidade metodológica entre os dois é inegável. Durkheim, aliás, não es-

conde nem um pouco a sua dívida para com o fundador do positivismo: em um artigo de 1915 sobre a sociologia na França, ele reconheceu que seus escritos (assim como os de Bouglé, Simiand, Halbwachs e Mauss) “derivam diretamente de Comte; são momentos diferentes de uma mesma evolução”.<sup>22</sup> O conteúdo preciso desta dívida intelectual é explicitado várias vezes, por exemplo, no ensaio sobre Montesquieu e Rousseau: “A ciência social não poderia realmente progredir mais senão se houvesse estabelecido que as leis das sociedades não são diferentes das leis que regem o resto da natureza e que o método que serve para descobri-las não é outro senão o método das outras ciências. Esta seria a contribuição de Augusto Comte à ciência social”.<sup>23</sup> Não se trata de uma questão acessória, mas do princípio metodológico essencial da nova ciência aos olhos de Durkheim, que enfatiza em *As regras do método sociológico*: “A primeira regra e a mais fundamental é a de considerar os fatos sociais como coisas... Comte, de fato, proclamou que os fenômenos sociais são fatos naturais submetidos a leis naturais. Com isso, ele implicitamente reconheceu o seu caráter de coisas; pois não há senão coisas na natureza”.<sup>24</sup>

Na realidade, como vimos, esta abordagem é rigorosamente homóloga àquela desenvolvida, implícita ou explicitamente, pela economia política: é aqui que provavelmente se encontram as raízes do naturalismo positivista enquanto discurso ideológico típico da nova ordem industrial (burguesa). O próprio Durkheim apresenta a economia política como precursora da *démarche* positivista nas ciências sociais: “Os economistas foram os primeiros a proclamar que as leis sociais são tão necessárias como as leis físicas. Segundo eles, é tão impossível a concorrência não nivelar pouco a pouco os preços... como os corpos não caírem de forma vertical... Estenda este princípio a todos os fatos sociais e a sociologia estará fundada”.<sup>25</sup>

Destas observações já se extrai o conceito central da ciência social positiva segundo Durkheim: a *lei social natural*. Ele a vincula diretamente à origem da sociologia: “Para que a nova ciência possa ser fundada, é necessário, portanto, estender a idéia das leis naturais aos fenômenos humanos”.<sup>26</sup> É apaixonante observar como o conceito que havia servido de instrumento revolucionário por excelência no século XVIII, que esteve no coração da doutrina política dos insurretos de 1789, altera o seu sen-

tido no século XIX, para se tornar, com o positivismo, uma justificação científica da ordem social estabelecida. Desde os seus primeiros escritos em 1867, o pensamento de Durkheim exprime com precisão, clareza, coerência e rigor exemplares esta nova função social: “É ainda ao professor de filosofia que cabe despertar nos espíritos que lhe são confiados a idéia do que é uma lei; de lhes fazer compreender que os fenômenos físicos e sociais são fatos como os outros, submetidos a leis que a vontade humana não pode interromper a sua vontade, e que, por consequência, as revoluções no sentido próprio do termo são coisas tão impossíveis como os milagres”.<sup>27</sup> Entre as leis naturais da sociedade que seria vão, utópico, ilusório — em uma palavra: *anticientífico* — querer “interromper” ou transformar, Durkheim situa com destaque a *desigualdade social*. A demonstração se desenvolve através de uma analogia organicista bastante clássica em *La division du travail social*: de acordo com Durkheim, a sociedade é, da mesma forma que um ser vivo, “um sistema de órgãos diferentes no qual cada um tem um papel particular”; certos órgãos sociais têm “uma situação especial e, se se quer, privilegiada”; situação evidentemente natural, funcional e inevitável: “Ela se deve à natureza do papel que ela cumpre e não a qualquer causa estranha a suas funções”. Este privilégio é, portanto, um fenômeno absolutamente normal que se encontra em todo organismo: “Assim, nos animais, a predominância do sistema nervoso sobre os outros sistemas se reduz ao direito, se se pode falar assim, de receber um alimento mais seletivo e de receber sua parte antes dos outros”. Estas formulações podem parecer ingênuas, mas são nada menos do que o ponto de partida do funcionalismo em geral e da muito moderna teoria funcionalista das classes sociais (Davis e Moore). Às vezes, o paradigma “organicista” e o modelo social darwinista da sobrevivência dos mais aptos se confundem em Durkheim: “Pois, se nada entrava ou nada favorece injustamente os concorrentes que disputam entre si as tarefas, é inevitável que apenas os que são os mais aptos a cada gênero de atividade a alcancem... Poder-se-ia dizer que isto não é sempre o bastante para satisfazer os homens; que existem aqueles cujos desejos ultrapassam sempre as suas faculdades. É verdade, mas estes são casos excepcionais e, pode-se dizer, *mórbidos*. Normalmente, o homem encontra a felicidade ao realizar sua natureza; suas necessidades

são relacionadas com seus meios. Assim, no organismo cada órgão não reclama senão uma quantidade de alimentos proporcional a sua dignidade.”<sup>28</sup> Formulada à época em que se desenvolvia na França um sindicalismo revolucionário ameaçador, esta distinção entre o “normal” e o “patológico” exercia uma função legitimadora muito transparente... No mesmo texto, Durkheim insiste também sobre a “solidariedade orgânica” dos diversos grupos sociais (“funções”) e apresenta os conflitos entre as classes como “contrações dolorosas”, isto é, como uma espécie de estado mórbido do corpo social.

Um exemplo particularmente surpreendente da utilização diretamente político-ideológica do naturalismo positivista em Durkheim se encontra no debate de 1906 com o sindicalista revolucionário Lagardelle sobre o internacionalismo. Referindo-se aos operários internacionalistas, Durkheim lastima que “sem dúvida é mais fácil explicar as razões da existência da pátria a crianças do que a adultos, cujo espírito já foi deformado por preconceitos passionais”. Observemos de passagem nele, como em Comte, o papel ideológico novo do termo “preconceito”, que designa quase sempre os pontos de vista críticos ou revolucionários. Durkheim prossegue na sua argumentação: “Não creio, entretanto, que a tarefa seja impossível. M. Parodi observou que, nos meios operários, pretende-se substituir a pátria atual por uma pátria superior que seria formada pela ampliação de uma só classe social, pelo advento do proletariado internacional. É fácil demonstrar que esta concepção se apóia numa *confusão*: uma classe mesmo ampliada não é, não pode ser, uma pátria: *não é senão um fragmento de uma pátria, como um órgão não é senão um fragmento de um organismo*. É porque desconhece esta *verdade elementar* que o internacionalismo é muito freqüentemente a negação pura e simples de toda sociedade organizada”.<sup>29</sup>

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

Como Comte, Durkheim estava consciente do caráter profundamente contra-revolucionário de seu método positivista e de seu naturalismo sociológico; ele o proclama com um fervor

ingênuo no prefácio de *Regras do método*: “Nosso método não tem *nada de revolucionário*. Ele é até, em um sentido, *essencialmente conservador*, já que considera os fatos sociais como coisas cuja natureza, por mais flexível e mais maleável que seja, não é, porém, modificável pela vontade”.<sup>30</sup> Diversos sociólogos anglo-saxões chamaram a atenção sobre o caráter conservador de certas concepções políticas e sociais de Durkheim; é o caso especialmente de Robert Nisbet, segundo o qual o pensamento de Durkheim pertence a uma tradição conservadora fundamentalmente oposta ao racionalismo individualista.<sup>31</sup> Outros cientistas sociais, como Melvin Richter, rejeitam esta crítica e apresentam Durkheim como um liberal do século XIX, que tinha pouca afinidade com o conservadorismo tradicionalista e autoritário.<sup>32</sup> Este debate nos parece algo superficial e irrelevante: o conservadorismo de Durkheim se situa num nível muito mais profundo: *na sua própria concepção do método*. É seu método positivista que permite legitimar constantemente, através de argumentos científico-naturais, a ordem (burguesa) estabelecida. Este conservadorismo fundamental, inerente a toda *démarche* metodológica de Durkheim, pode ser conciliado tanto com o “racionalismo individualista” como com o “autoritarismo”, tanto com o liberalismo como com o tradicionalismo, ou ainda com uma combinação *sui generis* dos dois (que é provavelmente a característica central do pensamento político de Durkheim). Limitar o debate a este terreno formal e doutrinário, como o fazem Nisbet e Richter, significa escamotear ou ignorar o essencial.

O discurso de Durkheim, como vimos, passa sem hesitação das leis da seleção natural às “leis naturais” da sociedade, e dos organismos vivos aos “organismos” sociais. Essa surpreendente versatilidade da *démarche* apóia-se numa pressuposição essencial: a *homogeneidade epistemológica* dos diferentes domínios e, por consequência, das ciências que os tomam como objeto. Pressuposição que fundamenta esta exigência decisiva de todas as correntes positivistas: “Que o sociólogo se coloque no estado de espírito no qual estão os físicos, químicos, fisiólogos, quando eles se debruçam sobre uma região ainda inexplorada de seu domínio científico”.<sup>33</sup> Como o pesquisador em ciências sociais pode se colocar no estado de espírito do químico, se o objeto de seu estudo, o conhecimento da sociedade, é também objeto de

um combate político acirrado, onde se enfrentam as ideologias, os “preconceitos passionais”, as concepções de mundo, os interesses sociais radicalmente opostos? A resposta de Durkheim se situa sobre o terreno do que se poderia designar como “a boa vontade positivista”: “A sociologia assim entendida não será nem individualista, nem comunista, nem socialista... *Por princípio, ela ignorará estas teorias*, às quais ela não poderia reconhecer valor científico, já que elas tendem diretamente não a expressar os fatos mas a reformá-los”. Em outros termos: o sociólogo deve “ignorar” os conflitos ideológicos, “fazer calar as paixões e os preconceitos” e “afastar sistematicamente todas as prenoções”.<sup>34</sup> Ele deve “cercar-se de todas as precauções possíveis contra as influências irracionais” e opor a estas paixões “a serenidade e a imparcialidade científicas”, o “sangue frio”.<sup>35</sup> O problema é assim situado sobre um terreno estritamente psicológico (“a serenidade” etc.) e se resume a um voto de intenção (“ignorar” os preconceitos). Uma das raras passagens onde Durkheim esboça uma análise histórico-social da cientificidade é aquela onde insiste, de forma característica, na incompatibilidade entre conhecimento científico e situação revolucionária. Referindo-se a Condorcet, ele escreveu: “As preocupações práticas do período turvavam bastante os espíritos para lhes deixar o sangue frio e a serenidade, sem os quais não há sábios. O que é certo é que no dia em que a tempestade revolucionária passou, a noção de ciência social se constituiu como por encantamento”.<sup>36</sup>

Durkheim, positivista conseqüente, acreditava que os “preconceitos” e as “prenoções” podiam ser “afastados”, como se afastam as viseiras para ver o que se passa em volta. Ele não compreende que estas “prenoções” (isto é, as ideologias ou visões de mundo) são — como o daltonismo ou como as doenças de olhos que reduzem o campo visual (glaucomas) — parte integrante da visão, elemento constitutivo do ponto de vista. O próprio Durkheim é, aliás, a prova mais incontestável de que a “boa vontade” e o ardente desejo de ser objetivo, a serenidade, o sangue frio, a calma e todas as “precauções sistemáticas” não são suficientes para “afastar os preconceitos” — em seu caso conservadores e contra-revolucionários... Como A. Comte, Durkheim não via nenhuma contradição, nenhuma incompatibilidade entre a tendência conservadora de seu método (que ele

reconhecia) e a neutralidade ou imparcialidade científica (que ele reivindicava): é bastante sinceramente que ele acreditava na sua sociologia livre de toda “paixão” ou prenoção, porque a legitimação da ordem estabelecida lhe parece decorrer da constatação estritamente objetiva de certas “verdades elementares”. Ora, o problema das ciências sociais é precisamente que o que para alguns é “verdade elementar” não é para outros senão um preconceito e vice-versa...

O positivismo “clássico” de Comte ou Durkheim não é um anacronismo do século XIX; encontramos representantes dele até em nossos dias e ele exerce uma influência considerável sobre a sociologia moderna, especialmente nos países anglo-saxões. Um exemplo entre outros inumeráveis: George Lundberg (1895-1966), durante vários anos presidente da American Society of Sociology e editor da revista *Sociometry*. De acordo com Lundberg, “ao considerar a sociologia como uma ciência natural, vamos estudar o comportamento social humano com o mesmo espírito objetivo que o biólogo estuda uma colmeia, uma colônia de térmitas ou a organização e o funcionamento de um organismo”. Para alcançar esta objetividade é suficiente “colocar de lado nossos sentimentos” e “eliminar”, na análise das evidências empíricas, “a influência das crenças ou desejos pessoais”. Trata-se, na sua opinião, de um problema puramente “técnico”: “ele havia desenvolvido uma técnica aperfeiçoada de evitar, controlar e corrigir estas influências (exteriores) na ciência”.<sup>37</sup>

Na realidade, a “boa vontade” positivista enaltecida por Durkheim e seus discípulos é uma ilusão ou uma mistificação. Liberar-se por um “esforço de objetividade” das pressuposições éticas, sociais ou políticas fundamentais de seu próprio pensamento é uma façanha que faz pensar irresistivelmente na célebre história do Barão de Münchhausen, ou este herói picaresco que consegue, através de um golpe genial, escapar ao pântano onde ele e seu cavalo estavam sendo tragados, ao puxar a si próprio pelos cabelos... Os que pretendem ser sinceramente seres objetivos são simplesmente aqueles nos quais as pressuposições estão mais profundamente enraizadas. Para se liberar destes “preconceitos” é necessário, antes de tudo, reconhecê-los como tais: ora, a sua principal característica é que eles não são considerados como tais, mas como verdades evidentes, incon-

testáveis, indiscutíveis. Ou melhor, em geral eles não são sequer formulados, e permanecem implícitos, subjacentes à investigação científica, às vezes ocultos ao próprio pesquisador. Eles constituem o que a sociologia do conhecimento designa como o *campo do comprovado como evidente*, um conjunto de convicções, atitudes ou idéias (do pesquisador e de seu grupo de referência) que escapa à dúvida, à distância crítica ou ao questionamento.<sup>38</sup>

É suficiente examinar a obra dos positivistas, de Comte e Durkheim até nossos dias, para se dar conta de que eles estão inteiramente fora da condição de “privados de preconceitos”. Suas análises estão fundadas sobre premissas político-sociais tendenciosas e ligadas ao ponto de vista e à visão social de mundo de grupos sociais determinados. Sua pretensão à neutralidade é às vezes uma ilusão, às vezes um ocultamento deliberado, e, freqüentemente, uma mistura bastante complexa dos dois. É inútil insistir, aliás, neste aspecto, já que os positivistas mais lúcidos como Karl Popper mostraram, eles próprios, o ridículo desta doutrina tradicional da ciência social sem preconceitos e sem prenoções. Quanto a Max Weber, como se sabe, ele considerava as pressuposições, os valores, os pontos de vista ou a visão de mundo não somente como inevitáveis, mas também como constituindo a própria condição de toda atividade científico-social significativa. Voltaremos a esta problemática. Limitemo-nos, no momento, a constatar o impasse ao qual conduz a doutrina positivista clássica da objetividade das ciências sociais.

*Dito isto*, há um “núcleo racional” na problemática positivista: a *vontade de conhecimento*, a investigação obstinada da verdade, a *intenção de verdade* é uma condição necessária da prática científica. Se a investigação é deliberadamente submetida a outros fins considerados mais importantes do que a verdade — imperativos éticos, políticos ou simplesmente pecuniários —, ela está condenada de antemão do ponto de vista de sua validade cognitiva, de seu conteúdo de conhecimento. Neste caso, ela deixa de ser ciência para se tornar *outra coisa*: sermão, mistificação, propaganda, publicidade etc. Sem ter intenção de buscar a verdade, o discurso não tem conteúdo científico: ele se torna simples *instrumento* a serviço de objetivos extracientíficos.

Esta condição — aliás quase tautológica: para ter acesso à verdade é necessário querer ter acesso à verdade — é necessária mas de forma alguma suficiente para assegurar a objetividade científica. Ela elimina os determinantes exteriores diretos, mas não o condicionamento estrutural (sócio-cultural) do pensamento; *ela permite afastar a mistificação sicofanta, mas não o ponto de vista de classe*.

### Max Weber: a ciência livre de julgamentos de valor

Max Weber não deveria ser considerado como um autêntico sociólogo positivista; suas concepções metodológicas são bastante distantes do positivismo e, em certos aspectos, diretamente contraditórias em relação a ele. Mas sobre um ponto *capital* — que é precisamente o que nos interessa neste livro — há uma convergência entre sua teoria da ciência e a teoria dos positivistas: *o postulado da neutralidade axiológica das ciências sociais*. Na realidade, foi ele quem formulou o postulado de forma precisa e sistemática, mais rigorosa que os vagos desejos dos positivistas do século XIX.

A *Wissenschaftslehre* de Weber é uma noção única e singular no panorama metodológico da ciência social; poderia se definir provisoriamente sua estrutura como uma combinação *sui generis* de temas historicistas e positivistas. De acordo com Lucien Goldmann, a posição de Max Weber se situa “a meio caminho entre o desconhecimento da determinação social do pensamento sociológico pelos discípulos de Durkheim e sua integral aceitação pelos marxistas”; ele explica a diferença entre Weber e Durkheim pelas condições sócio-históricas: enquanto o sociólogo francês expressa o otimismo de uma burguesia ainda não ameaçada pelo proletariado, o pensador alemão, diante de um movimento operário poderoso que reivindicava o marxismo, perdeu este otimismo ingênuo: é obrigado a tomar em consideração o marxismo e a se ocupar dos problemas de método que Durkheim ignorava desdenhosamente.<sup>39</sup> Esta análise nos parece discutível: não é de Marx mas do historicismo neokantiano da Alemanha meridional (Rickert, Dilthey, Windelband) que Weber extrai sua problemática (antipositivista) sobre o papel dos

valores no conhecimento — o que o próprio Goldmann reconhecia, aliás. Além disso, como veremos em seguida, os valores dos quais fala Max Weber não estão, no essencial, ligados às classes sociais (como na abordagem marxista), mas a culturas, nações ou religiões distintas e/ou opostas. É verdade — e sobre este ponto Goldmann tem razão — que se encontra em Weber “um diálogo com Marx” que se procuraria em vão nos escritos de Durkheim, mas este diálogo se situa sobre o terreno da explicação histórica causal e não sobre o terreno da teoria da ciência.

Aponta-se habitualmente a obra de Rickert — especialmente as *Grenzen des naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (Limites científico-naturais da conceitualização, de 1896-1902) — como ponto de partida para a *démarche* de Weber. Para Rickert, face ao infinito da realidade empírica, o conhecimento deve utilizar seja o método nomotético (descoberta de leis) seja a *démarche* ideográfica (descrição de fenômenos singulares). Esta última, que é adequada às ciências da cultura, implica necessariamente um critério de seletividade: os valores. É com relação aos valores que se escolhe tal ou qual acontecimento histórico singular como objeto de estudo. Como, neste caso, atingir a objetividade científica? Para Rickert, é a existência de *valores universais* (a verdade, a liberdade etc.) aceitos por todos que fundamenta a universalidade e, portanto, a objetividade das ciências históricas.

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

formadas e organizadas no corpo da exposição”.<sup>41</sup>

Longe de ser, aos olhos de Weber, um elemento negativo, a *Wertbeziehung* é a condição *sine qua non* de todo conhecimento histórico-social, o pressuposto indispensável de toda pesquisa científica no domínio dos fenômenos culturais. Max Weber não examina de maneira mais precisa a gênese social destas *Wertideen*, pontos de vista ou visões de mundo. Em uma passagem de seu ensaio de 1904 sobre a objetividade do conhecimento científico-social, ele reconhece (com reservas) a existência de uma *Wahlverwandtschaft* (afinidade eletiva) entre as visões de mundo e os interesses de classe, mas esta hipótese não é prosseguida, aprofundada ou levada em consideração em seus escritos metodológicos.<sup>42</sup> Os valores e os *Gesichtspunkte* (pontos de vista) são para ele determinantes nos vários níveis da investigação científico-social: 1) eles orientam a escolha do objeto de conhecimento; 2) eles orientam a *direção* da investigação empírica; 3) eles determinam o que é para nós *importante ou sem importância*, essencial ou acessório, significativo ou insignificante, interessante ou sem interesse; 4) eles determinam a formação do *aparelho conceitual utilizado*; 5) e, sobretudo, eles fornecem a *problemática* (*Fragestellung*) da pesquisa, as *questões* que se colocam (ou não se colocam) à realidade.<sup>43</sup>

Em uma das mais belas passagens de seus ensaios sobre a teoria da ciência, Weber resume sua concepção com uma metáfora surpreendente (que relembra irresistivelmente certas formulações de Dilthey): “A luz que estas idéias de valores supremos difundem ilumina a cada momento apenas uma parte finita, incessantemente variável, da onda caótica e prodigiosa de acontecimentos que escoam através do tempo”.<sup>44</sup> Não há dúvida que esta primeira parte (na ordem lógica do processo de conhecimento) de seu método pertence, no essencial, ao universo espiritual do historicismo alemão e se opõe, de forma radical e irreconciliável, às teses clássicas do positivismo, a seu modelo científico-natural e, em particular, à idéia de que “o conhecimento da realidade deveria ou poderia ser uma cópia (*Abbildung*) ‘sem pressuposições’ de fatos ‘objetivos’...”<sup>45</sup> Encontra-se aliás aqui e em seus escritos metodológicos polêmicas explícitas contra o positivismo; elas não se dirigem nunca a Comte ou Durkheim, soberbamente ignorados ou tratados em quantidade negligenciável, mas à filosofia do Iluminismo e à economia política, cuja

visão de mundo racionalista, estreitamente vinculada ao desenvolvimento das ciências naturais, impediu-os de descobrir o caráter problemático de seu próprio ponto de vista, considerado evidente em si próprio (*selbstverständlich*). Ele critica também a influência da biologia nas ciências históricas, que havia: a) estimulado a pretensão de descobrir a realidade social por um conjunto de “leis” do tipo científico-natural e de validade geral; b) criado a ilusão de que “o crepúsculo dos deuses de todos os pontos de vista axiológicos (*Wertgesichtspunkte*)” poderia agora “se ampliar a todas as ciências”. De acordo com Weber, este impacto da biologia no século XIX é uma das principais razões pelas quais a tendência naturalista persistia na ciência econômica, apesar do fato de que “a crítica socialista e os trabalhos dos historiadores tinham começado a transformar em problemas os seus pontos de vista axiológicos (*Wertgesichtspunkte*) originais”.<sup>46</sup> Observemos, de passagem, esta justaposição entre socialismo e historicismo, unidos no campo antipositivista, no qual o próprio Weber parece se situar.

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

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

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

É a partir do primeiro aspecto que Weber formula sua doutrina da ciência social *Wert-frei*, isto é, livre de julgamentos de

valor (ou “axiologicamente neutra”). Os valores determinaram as questões da investigação, mas as respostas devem ser estritamente *Wert-frei*; o objeto da pesquisa foi definido a partir de um ponto de vista valorativo, mas a *démarche* concreta da pesquisa científica sobre este objeto é submetida a regras objetivas e universais, a um tipo de conhecimento de validade absoluta; os valores forjaram nossos instrumentos conceituais, mas a forma de utilizá-los no estudo científico da causalidade é regida por normas gerais. Os pressupostos das ciências culturais são subjetivos, mas isso não tem por consequência absolutamente que os *resultados* da pesquisa devam ser, eles próprios, “subjetivos”, isto é, válidos para uns e não para outros; o *interesse* do objeto de estudo pode mudar de um cientista para outro, mas as conclusões da investigação empírico-causal deveriam ser aceitáveis e, neste sentido, “objetivas”. De acordo com uma frase, que se tornou célebre, do ensaio sobre a objetividade científico-social, “na esfera das ciências sociais uma demonstração científica, metodicamente correta, que pretende ter atingido seu objetivo, deve poder ser reconhecida como exata da mesma maneira por um chinês...”, apesar do fato de que este não tenha nenhuma sensibilidade, interesse ou simpatia por nossos valores éticos e culturais.<sup>47</sup> Este exemplo é característico da forma através da qual Weber concebia (na sua teoria da ciência) as fontes históricas dos valores e dos pontos de vista: quase sempre ele os relaciona a *culturas nacionais* ou *religiosas*. Esta é, talvez, uma das razões pela qual ele acreditava na possibilidade da “neutralidade axiológica” dos resultados científicos. É, realmente, mais fácil conceber um *chinês* contemporâneo de Weber que aceitasse as conclusões de *A ética protestante e o espírito do capitalismo* do que um marxista *alemão* que vivesse em Heidelberg; é mais fácil imaginar um *chinês* que considera válidos os resultados de sua pesquisa sobre a exploração dos camponeses pelos junkers na Alemanha Oriental, que um economista ou historiador alemão conservador, social ou politicamente identificado com a aristocracia prussiana. Se Weber tivesse aprofundado a idéia que ele menciona, de passagem, sobre a afinidade eletiva entre visões de mundo e classes sociais, ele teria talvez percebido de outra forma os problemas da objetividade nas ciências sociais. Mas, é exatamente aí que se toca nos limites decorrentes de sua própria visão de mundo e de seu próprio ponto de vista...

Segue-se a esta premissa weberiana — a possibilidade de resultados axiologicamente neutros no conhecimento científico-social — um imperativo categórico para os pesquisadores científicos: a separação total e rigorosa (na pesquisa científica) entre fatos e valores, constatações e julgamentos. Ele via na infração deste imperativo um dos mais graves perigos que ameaçam as ciências sociais: “A confusão permanente entre discussão científica dos fatos e argumentação axiológica é uma das particularidades mais freqüentes e mais nefastas nos trabalhos de nossa especialidade”.<sup>48</sup> Esta confusão — voluntária ou não — tem para Weber dois resultados negativos: a) enganar o leitor (ou o auditorio) ao apresentar julgamentos de valor como fatos objetivos que “falam por si próprios”; b) impedir um real conhecimento científico do objeto: “cada vez que um homem de ciência faz intervir seu próprio julgamento de valor, não há mais compreensão integral dos fatos”.<sup>49</sup> Weber reconhecia que esta separação é “difícil”: é, confessa ele, um obstáculo contra o qual nos chocamos constantemente. Ela permanece, entretanto, sendo um postulado válido, sobre o qual não se pode transigir.<sup>50</sup>

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

Contrariamente ao que pretendiam os seus epígonos positivistas, Weber não acreditava absolutamente em um “consenso” de valores ou em um desaparecimento das visões de mundo (ideologias). Em uma das passagens mais marcantes do discurso “A ciência como vocação”, de 1919, ele apresenta o conflito de valores como um confronto entre deuses (ou entre deuses e demônios), que se combatem eternamente, e que a ciência não pode absolutamente resolver. Por exemplo, “qual é o homem que

teria a pretensão de refutar ‘cientificamente’ a ética do *Sermão da Montanha* ou por exemplo a máxima ‘não oponha resistência ao mal’ ou ainda a parábola das duas faces?... Em cada caso escolher entre a dignidade da religião... e a dignidade de um ser viril que prega uma outra coisa, a saber, ‘resista ao mal, senão você é responsável por sua vitória’. De acordo com as convicções profundas de cada ser, uma destas éticas tomará a face do diabo, a outra, a face de Deus...”<sup>54</sup> A partir desta visão dramática e lúcida dos antagonismos axiológicos, Weber rejeita toda ilusão de uma solução puramente “científica” para as questões éticas ou políticas.

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

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

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

1. O conhecimento (ou a ignorância) dos fatos, da verdade objetiva, pode ter uma influência poderosa sobre as opções práticas, éticas, sociais ou políticas de certos grupos ou camadas sociais. Por exemplo: a crença em que o aumento do salário seja a causa principal da inflação pode ter um efeito paralisante sobre a atividade reivindicativa dos operários, sua atitude face às greves etc.

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

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

Na realidade, a *problemática* de uma investigação científico-social não é somente um corte do objeto: ela define um certo campo de visibilidade (e de não-visibilidade), impõe uma certa forma de conceber este objeto, e circunscreve os limites de va-

riação das respostas possíveis.<sup>56</sup> A carga valorativa ou ideológica da problemática repercute, portanto, necessariamente sobre o conjunto da pesquisa e é normal que isso seja questionado pelos cientistas que não partilham estes valores ou pressuposições: eles se recusam, com razão, a partir de seu ponto de vista, a se situar sobre um terreno minado e aceitar um campo teórico que lhes parece falso de antemão.

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

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

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

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

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

aos editores do *Archiv für Sozialwissenschaft* (do qual ele fazia parte). O único remédio que Weber parece propor para esta enfermidade é “o dever elementar do controle científico de si próprio”<sup>62</sup> — o que nos conduz à velha problemática positivista “clássica” da “boa vontade” e às aventuras do Barão de Münchhausen, capaz de retirar a si mesmo do pântano apoiando-se sobre o seu próprio sistema capilar. Apesar de seu soberbo rigor e inteligência, a *démarche* de Weber chegou, em última análise, aos mesmos impasses que o positivismo mais limitado.

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

Na realidade, a própria obra de Max Weber, apesar de sua integridade científica indiscutível, e seu esforço sincero e obstinado no sentido de eliminar os julgamentos de valor da pesquisa, ilustra perfeitamente este fracasso: encontramos aí exemplos

abundantes da “interferência” de seus *Wert-ideen* no estudo empírico da causalidade. Seu escrito mais notável, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, é geralmente considerado uma tentativa de refutação “espiritualista” do materialismo histórico. Isso nos parece uma interpretação reducionista da obra e o próprio Weber insiste que seria despropositado e doutrinarário afirmar que o capitalismo enquanto sistema econômico é uma criação da Reforma protestante. Mas há *certas passagens* do livro onde Weber é conduzido por seu desejo (axiologicamente motivado) de refutar o marxismo, e permite a esta aspiração, valorativamente carregada, interferir na análise empírica da causalidade. Por exemplo, examinando este representante típico do espírito capitalista, Benjamin Franklin, para quem a busca do dinheiro era um fim em si mesmo, uma vocação moral, Weber enfatiza: “no século XVIII, nas condições pequenoburguesas, no meio das florestas da Pensilvânia, onde os negócios ameaçavam degenerar em troca pela simples falta de dinheiro, onde se encontravam apenas vestígios de grandes empresas industriais, onde os bancos não estavam senão nos seus primeiros passos, o mesmo fato (de fazer dinheiro ML) pôde ser considerado por Benjamin Franklin como a essência da conduta moral, e mesmo recomendado em nome do dever. Falar aqui de ‘reflexo’ das condições ‘materiais’ sobre a ‘superestrutura das idéias’ seria um puro absurdo”. A explicação da atitude de Benjamin Franklin deve ser buscada por conseguinte (segundo Weber) na educação puritana que ele havia recebido de seu pai e não em quaisquer circunstâncias econômicas.<sup>64</sup> Ora, o que Max Weber parece esquecer ou negligenciar no calor da sua polêmica contra o materialismo histórico é que B. Franklin nasceu e viveu a sua juventude (até a idade dos 17 anos) em *Boston*, a primeira cidade da América e a mais capitalista de todas; que, em seguida, viveu menos “nas florestas da Pensilvânia” do que na *Filadélfia*, a segunda ou terceira cidade da América, bastante próspera no século XVIII; e que, além disso, morou durante vários anos em *Londres*, sem dúvida na época o maior centro da economia capitalista do mundo inteiro.<sup>65</sup> Este exemplo é particularmente impressionante, mas de fato é o conjunto da obra de Weber — e especialmente sua sociologia política — que é tributário de um certo ponto de vista axiológico e limitado por um certo horizonte de classe; o que não significa, de forma alguma, que

sua obra não tenha, apesar destas limitações, um valor científico bastante grande.

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

Alguns exemplos típicos deste procedimento podem ser localizados nas Atas do Congresso da Associação Alemã de Sociologia, realizado em 1964, dedicado à atualidade da obra de Max Weber, onde dois representantes eminentes do neopositivismo contemporâneo, Talcott Parsons e Hans Albert, interpretaram a sua maneira a teoria weberiana da ciência. Parsons insiste sobre a ruptura de Weber com o historicismo e lhe atribui a tese segundo a qual o conhecimento científico-social se subordina “à modalidade *lógica* já estabelecida nas ciências da natureza”; ele deduz daí triunfalmente que “sobre *este* aspecto crucial, Weber se alinhou com a tradição ‘utilitária’ fundamental, particularmente com a teoria econômica inglesa, contra tanto o historicismo como o marxismo” — uma afirmação pelo menos surpreendente, se se recordam as críticas explícitas de Weber (em seus artigos sobre a teoria da ciência) aos economistas, nos quais ele lamenta precisamente a persistência obstinada do modelo científico-natural (biológico), *apesar das críticas convergentes dos historiadores e dos socialistas*.<sup>67</sup> Parsons esforça-se em minimizar a distinção entre as ciências da natureza e as ciências sociais, que ocupa, como vimos, um lugar central na *Wissenschaftslehre* de Weber: insiste que para Weber “muito francamente, a concepção de *teoria* generalizada, tal como ela tinha sido desenvolvida pela grande tradição da ciência natural, é uma componente essencial de *toda* ciência empírica”. Em outros termos: “se eu interpretei corretamente o que penso ser o ponto de vista de Weber” (*sic*), o grande sociólogo alemão considerava que, no essencial, “não há ciência ‘natural’ ou ‘cultural’, mas somente ciência ou não-ciência...” Evidentemente, a problemática (de origem claramente historicista) da *Wertbeziehung* é um obstáculo considerável para uma tal interpretação neopositivista de Weber; Parsons procura resolver a dificuldade explicando

que este conceito significa essencialmente isto: a atividade científica “deve ser integrada até um certo nível no consenso de valor da comunidade onde ela se desenvolve, não deve ser totalmente absorvida, deve atribuir a si o tipo de lugar que é essencial para seu apoio em um sentido político amplo. Sem um tal consenso, por exemplo, qualquer coisa como um sistema universitário moderno seria inimaginável”. O autor do discurso sobre a ciência como vocação (1919), que insistia no caráter radicalmente irreduzível e eterno dos conflitos entre valores, estes deuses que combatem para sempre, torna-se, graças à “interpretação” de Parsons, um teórico do “consenso do valor da comunidade”... Ele seria até, segundo Parsons, “um precursor do ‘fim das ideologias’, para utilizar a frase recentemente tornada corrente nos EUA por Daniel Bell...”<sup>68</sup> — tese bastante surpreendente se se recorda que uma das críticas de Weber ao positivismo (que ele chama “monismo naturalista”) era precisamente dirigida contra sua ilusão de que “o crepúsculo dos deuses de todos os pontos de vista axiológicos” deveria se estender a todas as ciências.<sup>69</sup>

É Hans Albert, outro eminente teórico positivista do Congresso de 1964, que tem (do seu ponto de vista) razão, quando critica a concepção weberiana do confronto de valores, opondo-lhe a tese de que a ciência social por “neutralizar” os conflitos axiológicos, porque “o abismo intransponível entre posições finais inflexíveis deveria desempenhar um papel muito mais reduzido que o que parece derivar da insistência de Max Weber”.<sup>70</sup> Ele está assim mais próximo da verdade quando reconhece, contrariamente aos malabarismos parsonianos, a dificuldade de integrar a *Wertbeziehung* em uma problemática positivista coerente. “A solução weberiana dos problemas de valor na ciência social, contendo o método e o princípio da *neutralidade axiológica* (*value-freedom*), parece-me no essencial defensável, com exceção de certas afirmações relativas ao problema da assim chamada dependência de valores (*Wertbeziehung*) que enfatiza de forma supérflua a extensão da diferença com relação às ciências naturais.”<sup>71</sup>

Todavia, tanto H. Albert como T. Parsons estão de acordo em lamentar o caráter “inacabado” ou “incompleto” da teoria da ciência de Weber, o que os conduz a manifestar a necessidade de *superá-la*. “Eu sou da opinião”, proclama H. Albert, “de

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

Integração de Max Weber na grande corrente positivista, despojando-o de sua irritante dimensão historicista e/ou sua “superação” pela interpretação de um retorno a Durkheim: é entre estes dois pólos — aliás complementares — que se desenvolve a recepção da *Wissenschaftslehre* weberiana pelo neopositivismo moderno. Na realidade, este pretensão progresso com relação a Weber não é senão um retorno às posições do velho cientismo naturalista do século XIX, que Max Weber já havia (ao menos parcialmente) criticado e superado.

### Karl Popper e a objetividade institucional

Karl Popper é um dos raros autores desde Weber que introduziram um ponto de vista novo da problemática positivista.

Em vários aspectos, sua *démarche* se distingue dos lugares-comuns do positivismo clássico, do qual ele procura evitar os impasses mais evidentes.

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

Entretanto, enquanto Weber procura ao menos vincular o ponto de vista a certas configurações históricas e sócio-culturais — as *Kulturwertideen* — Popper permanece significativamente silencioso a este respeito. Pior, ele vai perseguir com anátemas irados todas as tentativas da sociologia do conhecimento (ou do marxismo) de vincular os pressupostos cognitivos a grupos ou classes sociais. Em um amálgama grosseiro, ele assimila estas tentativas às teorias racistas do conhecimento, como expressão de uma mesma postura irracionalista: “a crença em que ‘pensamos com nosso sangue’ ou ‘com nossa herança nacional’ ou ‘com nossa classe’”. Trata-se para ele de concepções que advêm do “misticismo”: “Os marxistas estão habituados a explicar o desacordo com um adversário por seu preconceito de classe e os sociólogos do conhecimento por sua ideologia total. Estes métodos... destroem claramente a base da discussão racional e conduzem, em última análise, ao anti-racionalismo e ao misticismo”. Mas ele não encontra nada de melhor para opor a esta diabólica sociologia do conhecimento — que comete o pecado de “dividir a humanidade entre amigos e inimigos” — do

que vagas e devotadas doutrinas morais e religiosas: a “crença cristã na fraternidade de todos os homens” e a “fé na unidade racional do homem”, destinadas a servir de fundamento à “perspectiva científica” de “nossa civilização ocidental”.<sup>76</sup>

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

É verdade que esta ilusão aparece nos escritos de Mannheim, mas ela está longe de constituir o eixo central da sua sociologia do conhecimento; é pelo menos paradoxal que Popper lhe atribua a paternidade ou a exclusividade de uma *démarche* que remonta às origens do positivismo: a “autodesideologização” do cientista individual. Em todo caso, Popper rejeita, com razão, esta concepção da qual ele zomba: “a sociologia do conhecimento... considera a ciência ou o conhecimento como um processo que se desenvolve no espírito ou na consciência do cientista individual, ou talvez como o resultado de um processo desta natureza. Se se examina desta forma, o que nós chamamos objetividade científica deve com efeito se tornar completamente incompreensível ou mesmo impossível... Se a objetividade científica estivesse fundamentada, como a teoria sociológica do conhecimento o supõe ingenuamente, na imparcialidade ou na objetividade do cientista individual, então seria necessário dizer-lhe adeus”.<sup>78</sup>

Graças a Popper, o dogma que orientou durante mais de

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

Entretanto, sobre um aspecto essencial e decisivo, Popper permanece inteiramente na continuidade desta tradição: a recusa de distinguir (com relação à questão da objetividade) as ciências sociais das ciências naturais. Ele retoma assim com uma mão o que ele havia deixado com a outra e faz voltar o conjunto de seu discurso sobre os atalhos percorridos pelo *logos* positivista: a objetividade científica ao nível individual é impossível “não somente nas ciências sociais ou políticas, onde os interesses de classe ou de outros motivos ocultos similares podem desempenhar um papel, mas no mesmo grau nas ciências naturais. Qualquer um que tenha conhecimentos sobre a história das ciências sociais está consciente da tenacidade apaixonada que caracteriza muitas de suas querelas. Nenhuma quantidade de parcialidade política pôde influenciar as teorias políticas mais fortemente do que a parcialidade que mostram certos cientistas naturais com relação a suas produções intelectuais”.<sup>79</sup> Em sua polêmica com Adorno nos anos 60, Popper insiste de novo que não há nenhuma diferença em termos de objetividade entre o cientista natural e o social.<sup>80</sup> Graças a este enunciado hábil, a peça é jogada: o papel das ideologias e dos pontos de vista de classe é assimilado ao papel das obsessões puramente psicológicas do pesquisador individual (sua obstinação, sua “paixão”, sua presunção com relação a suas teses etc.) de tal maneira que se pode encontrá-las também nas ciências da natureza.

Uma vez que o problema é colocado nestes termos, a solução parece fácil, solução evidentemente fundamentada na prática dos cientistas naturais e inspirada em seu modelo operacional de objetividade científica: “a objetividade está estreitamente ligada ao *aspecto social do método científico*, ao fato de que a ciência e a objetividade científica não resultam (e não podem resultar) das tentativas do cientista individual em ser ‘objetivo’,

mas da cooperação de vários cientistas. A objetividade científica pode ser descrita como a intersubjetividade do método científico”. Que significa isto concretamente? Popper chama a atenção sobre “dois aspectos do método das ciências naturais que são importantes a este respeito”: 1) a liberdade de crítica; 2) a existência de uma linguagem comum: os cientistas naturais “procuram com muita seriedade falar uma única e mesma língua, mesmo se eles utilizam línguas natais diferentes”. Este dois aspectos constituem juntos o “caráter público do método científico”, cuja garantia última e o fundamento concreto são a existência “de diversas *instituições sociais* que foram planificadas para desenvolver a objetividade científica e a crítica; por exemplo, os laboratórios, as publicações e congressos científicos”.<sup>81</sup> Encontra-se assim em Popper uma nova teoria da objetividade científica — a *objetividade institucional*: “Para resumir estas considerações, poderia se dizer que o que designamos por objetividade científica não é um produto da imparcialidade do sábio individual, mas um produto do caráter social ou público do método científico; e a imparcialidade do sábio individual é, na medida em que ela existe, não a fonte, mas antes o resultado desta objetividade social ou institucionalmente organizada”.<sup>82</sup> Graças a este método, são corrigidas e eliminadas, de acordo com Popper, todas as parcialidades, quer sejam individuais ou de classe: “*Futilidades (Kleinigkeiten)* como por exemplo a *posição social ou ideológica* do pesquisador são eliminadas assim *delas próprias*, apesar de naturalmente desempenharem a curto prazo seu papel”.<sup>83</sup>

A solução é elegante e coerente; ela permite superar as limitações mais evidentes do velho positivismo; ela é, no entanto, outra coisa que não uma transposição do mesmo problema a um nível superior (sem absolutamente resolvê-lo)? Ela permite, de forma melhor do que as receitas de Durkheim, retirar da ciência social estas “futilidades” que se chamam visão social de mundo e ponto de vista de classe? O próprio Popper enfatiza que este modelo (“institucional”) de objetividade é de origem científico-natural; pode-se admitir — com algumas reservas — que o método que ele descreve corresponde efetivamente à prática concreta das ciências da natureza e que ele lhes assegura resultados “objetivos”. Pode-se, entretanto, aplicá-lo às ciências sociais? Ao querer transportar mecanicamente a *démarche* científico-

natural às ciências da sociedade — procedimento tipicamente positivista — Popper se envolve em um impasse. Na realidade, quem ousará pretender que nas instituições de pesquisa científico-social “futilidades” como as posições sociais ou ideológicas “eliminam-se a si próprias”? Isto é claramente impossível, por duas razões que Popper prefere ignorar:

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

2) Nas universidades, conferências, colóquios, revistas e publicações científico-sociais não ocorre absolutamente um consenso entre historiadores ou economistas da mesma forma que ocorre o consenso da instituição equivalente no campo da química ou da física. Antigos debates de um século (sobre a teoria marxista do valor, por exemplo) estão longe de serem resolvidos, e cada corrente se apegua a suas posições fundamentais, apesar do livre exercício da crítica, do debate público, da confrontação das diversas escolas etc. As divergências entre Lavoisier e os partidários do flogístico\* foram depois de muito tempo moderadas pelo desenvolvimento da ciência química, mas as polémicas entre historiadores de orientações distintas (conservadores, liberais, jacobinos, socialistas) sobre as causas da Revolução Francesa estão longe de serem exauridas.

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

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

capaz de dar conta dos problemas específicos da objetividade científico-social.

Ele parece reconhecer, em certo momento, que a aplicação do “método institucional” às ciências da sociedade encontra certas “dificuldades”: “É verdade que as ciências sociais não atingiram *ainda* inteiramente esta publicidade do método”. (Sublinhado por nós ML.) Esta forma de conceber a particularidade das ciências sociais como um “atraso” com relação às ciências da natureza que será em breve superado é um lugar-comum do positivismo desde Comte: um século e meio mais tarde o atraso não parece próximo de ser superado... Mas como Popper explica os obstáculos à utilização de seu método nas ciências humanas? Ao recusar toda análise sociológica do conhecimento (papel das classes sociais e de seus pontos de vista), ele é condenado a explicações tautológicas ou mesmo francamente ridículas: “É verdade que as ciências sociais não atingiram ainda esta publicidade do método. Isto é particularmente devido à influência destruidora da inteligência de Aristóteles e de Hegel (*sic!*), em parte talvez devido também a sua incapacidade de fazer uso dos instrumentos sociais de objetividade científica... alguns cientistas sociais são incapazes e mesmo indispostos (*unwillig*) a falar uma linguagem comum. Mas a razão não é o interesse de classe e a solução não é uma síntese dialética hegeliana, nem a auto-análise”.<sup>84</sup>

Examinemos de perto estes três argumentos: 1) A referência a Aristóteles e Hegel dificilmente pode ser levada a sério; seria necessário colocá-la na conta dos caprichos pessoais de Popper e de sua confusão diante de um problema que não conseguiu resolver no quadro de seu sistema epistemológico. 2) A explicação do fracasso do método pela não-utilização de seus instrumentos é tautológica. O que seria necessário é precisamente explicar por que estes “instrumentos sociais” não foram utilizados pelos cientistas sociais. 3) O último argumento é mais interessante e revelador: a recusa, ou a má vontade, dos cientistas sociais em falar uma linguagem comum. Aqui também não é suficiente constatar o fato: é preciso estudar-lhe as causas. Ora, isso Popper não faz: ele se limita a rejeitar, *in limine*, a explicação pelo interesse de classe, sem oferecer nenhuma outra. Resta, portanto, apenas uma explicação: a “má vontade” dos cientistas sociais. A solução seria, portanto, a “boa vontade”? De

acordo com Popper, “a única saída aberta às ciências sociais é esquecer todos os fogos de artifício verbais e enfrentar os problemas práticos de nosso tempo com a ajuda dos métodos teóricos que são fundamentalmente os mesmos em todas as ciências”<sup>85</sup> Volta-se, assim, à velha e boa receita do positivismo do século XIX: a “boa vontade” do cientista individual, sua disposição a abandonar os “fogos de artifício verbais” e a dialética, a falar a mesma linguagem que seus colegas, e a utilizar o método das ciências naturais. Após ter construído uma teoria sofisticada e inovadora da objetividade institucional, Popper termina por recair nos lugares-comuns mais usados e tradicionais do positivismo, como se fosse um gato que, após um número de alta técnica acrobática, recaísse sobre suas quatro patas...

Entretanto, seria injusto e errôneo não reconhecer a parte de verdade que a tese de Popper contém: na medida em que a ciência social constitui-se numa esfera relativamente autônoma com relação aos condicionamentos sociais, o que se chama de “método público” tem um papel crucial a desempenhar. É absolutamente verdadeiro que a ciência não pode progredir sem a liberdade de crítica, debate, confronto entre escolas diversas e confrontação permanente de pontos de vista distintos entre pesquisadores, tanto no interior de uma mesma visão social de mundo, como entre cientistas ligados a opções axiológicas e político-sociais contraditórias. A ausência de um tal debate, o enfraquecimento ou a interdição da crítica não podem senão conduzir, de forma inexorável, à esterilização do pensamento científico, ao dogmatismo, ao obscurantismo e/ou à unidimensionalidade: poderiam ser multiplicados os exemplos!

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

e mesmo empíricas entre estas duas escolas que dividem ainda hoje, um século depois da morte de Marx e mais de 60 anos após a morte de Weber, o campo científico-social.

Em seus escritos recentes — em particular *O conhecimento objetivo* (1972) — Popper procura reformular sua problemática, introduzindo o conceito de “terceiro mundo”, enquanto conjunto de conteúdos objetivos do pensamento, distinto dos objetos físicos (“primeiro mundo”) e dos estados de consciência (“segundo mundo”). Este “terceiro mundo” — inspirado pela esfera de idéias de Platão e o espírito objetivo de Hegel (dois inimigos mortais da “sociedade aberta” subitamente reabilitados por Popper) — inclui o universo do conhecimento e é definido como uma esfera amplamente autônoma. Popper insiste, com razão, que é “impossível interpretar este terceiro mundo como uma simples expressão do segundo”; mas ele se esquiva de uma outra questão, mais nuançada e mais decisiva: existe ou não, nas ciências sociais, uma ligação significativa entre estes dois “mundos”? O próprio Popper parece reconhecer que existe, já que afirma que todo conhecimento dos fatos está necessariamente articulado por uma teoria e, portanto, por mitos e preconceitos. Como, então, atingir o conhecimento objetivo? Popper propõe dois argumentos: de um lado, ele faz referência a um misterioso processo de “autotranscendência” graças ao qual o cientista “desafia seus próprios preconceitos e pressupostos habituais”. Ele emprega a este respeito uma metáfora fortemente reveladora: “nós nos livramos do pântano de nossa ignorância puxando-nos pelos cordões de nossas botas” — formulação que corresponde quase palavra por palavra à lenda do Barão de Münchhausen, cuja lógica se encontra no cerne de todo raciocínio positivista... O outro argumento é que o crescimento do conhecimento é um desenvolvimento evolucionista, “uma seleção darwiniana” semelhante à que permite às plantas e aos animais “resolver seus problemas pelo método da competição entre tentativas de soluções e eliminação do erro”. Em nossa opinião, este modelo social-darwinista é ainda mais arbitrário que o da objetividade institucional: é impossível afirmar seriamente — ao menos no domínio das ciências sociais — que a “sobrevivência” de uma teoria é a prova de sua justeza e ainda menos que sua “eliminação” (por quem?) constitui a demonstração de seu erro.<sup>86</sup>