



Cadernos do *Sociofilo*

Terceiro caderno (2013)

Discurso sociológico da modernidade

Marcos Lacerda

INTRODUÇÃO

Num conhecido trecho de “As palavras e as coisas”, Foucault menciona a possibilidade de estarmos vivendo um momento no qual o “homem” desapareceria, o “homem” forjado pela episteme das ciências humanas, tornado objeto e fundamento do conhecimento e do real, “*O homem é uma invenção cuja recente data a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente. E talvez o fim próximo*”. (Foucault, 2002: 536). A “morte do homem” seria a morte de um conjunto de discursos que se caracteriza pela construção de “sujeições antropológicas”, e a motivação principal do trabalho do arqueólogo seria justamente mostrar o modo como estas sujeições foram sendo construídas para, a partir daí, desfazê-las (Foucault, 1986)¹. Em “Os fins do homem”, Derrida (1991) mostra como a noção de “realidade humana” constituída pelo existencialismo do Sartre de “O Ser e o Nada” seria uma extensão da metafísica do humanismo clás-

¹Na medida em que o “discurso” em Foucault deve ser compreendido na sua dimensão de “estrutura” e “evento” e, neste sentido, mais como “acontecimento discursivo” no qual a dimensão das práticas discursivas se relaciona com práticas não discursivas, a “morte do homem” deve ser pensada nestas duas dimensões, levando em consideração obviamente que o “homem” de que se fala é uma relação de força historicamente delimitada. Num trecho significativo de “Conversações”, Deleuze mostra como a noção de “morte do homem” em Foucault não pode ser considerada nem como a morte dos homens no sentido “concreto”, nem como apenas a morte do “signo homem”. Não se trata disso, mas sim de “relações de força” nas quais as forças do “homem” se associam com outras “forças” como a “divina”, no período clássico relacionada à “forças de infinito”. No século XIX nasce a forma-Homem, que se caracteriza pela relação das forças do homem com a finitude, descobertas na vida, no trabalho e na linguagem. Por fim, em nosso tempo, estaríamos vivendo possivelmente um momento no qual as forças do homem enfrentam novas forças, não mais o carbono mas o silício, não mais o mundo, mas o cosmos (Deleuze, 2008: 114)

sico e teria como principal pressuposto o não questionamento a respeito do signo “homem”, pois *“tudo se passa como se o signo “homem” não tivesse qualquer origem, qualquer limite histórico, cultural, linguístico”* (Derrida, 1991:154) sendo tal noção dependente de um viés antropológico que teria feito parte do campo intelectual francês do entre-guerras, especialmente através de uma leitura antropológica de Hegel, Husserl e Heidegger. A crítica de Derrida ao humanismo da “realidade humana” é contemporânea à *“extensão dominadora e fascinante das “ciências humanas” no interior do campo filosófico”* (Derrida, 1991: 156). Arendt, em *“A vida do espírito”* (1992), mostra como a noção de “morte de Deus” em Nietzsche significa a perda de estabilidade da polarização “mundo verdadeiro” e “mundo das aparências” e que tal polarização sustentava aquilo que Nietzsche chamou “caricaturas do homem”, que é justamente o humanismo da humanidade do homem (Cf. Nietzsche: 1974: pp. 337/352) Merleau-Ponty sugere em *“O filósofo e a sociologia”* (1991) que a crítica da sociologia às pretensões da filosofia de acessar o “absoluto” sem passar por mediações “culturais”, “sociais”, históricas” e “sensíveis” devem também ser feitas ao sociólogo, caso contrário este pode estar tomando o lugar do filósofo na sua suposta pretensão de “ver sem ser visto”. Habermas, no capítulo sobre Foucault² de *“O discurso filosófico da modernidade”* (2002), mostra como o filósofo francês associou a episteme das ciências humanas ao “sonho disciplinar da sociedade” metaforizado justamente no “ver sem ser visto” do panopticon.

Qual a relação da sociologia com tais problemas? De que maneira é possível associar o discurso sociológico ao problema da “morte do homem”? De que maneira tais questões podem

²Aqui eu me refiro ao capítulo IX com um título que expressa bem o sentido de nossas reflexões “O desmascaramento das ciências humanas pela crítica da Razão: Foucault (Habermas, 2002: pp. 333/372)

Cadernos do Sociofilo

ser consideradas como questões relevantes para a sociologia? Seria a sociologia um discurso que teria contribuído para manter as “sujeições antropológicas” do humanismo e da episteme moderna das ciências humanas e sua vontade de saber? Que relação teria a sociologia com o problema do humanismo e dos “fins do homem”? Serão estas as questões tratadas neste artigo. Uma primeira maneira de mostrar a relação da sociologia com tais temas seria mostrar que em todos os casos o que está em análise é a “modernidade”, seja no caso da episteme das ciências humanas e do homem e seus duplos, seja no caso da crítica à noção de “realidade humana” como extensão do humanismo metafísico no texto de Derrida, seja no caso da “morte de Deus” e da crítica às “caricaturas do humano” em Nietzsche, o que está em questão é a modernidade e suas relações com o humanismo e com a episteme das ciências humanas. Na medida em que a sociologia é um campo de conhecimento que tem como objeto de análise a “sociedade” como forma social diretamente relacionada à modernidade, e na medida em que o tema da “morte do homem” atravessa o problema da modernidade, a sociologia também está de alguma maneira associada a estas questões. Nossa proposta será justamente pensar a sociologia dentro deste quadro, a associando à episteme moderna das ciências humanas, como um *conjunto de discurso* que atravessa lateralmente as “positividades” apresentadas em “As palavras e as coisas” (2002). Assim, tentaremos mostrar que o *discurso sociológico* teria uma vinculação com um “modo discursivo” transversal que possui dominância sobre todos os modos de saber de uma época. Poderíamos fazer uma analogia entre este modo discursivo e a noção de “episteme”, pensando aqui na episteme das ciências humanas tal qual apresentada em *As palavras e as coisas* e a noção de homem como duplo empírico-transcendental, da seguinte maneira: a) Se a nossa proposta é

mostrar que o discurso sociológico seria um modo discursivo específico associado ao modo discursivo transversal das ciências humanas, nós teremos que pensar o que significaria pensar a sociologia como discurso. É o que faremos na primeira parte do artigo; b) Na segunda parte, apresentaremos a noção de homem que dominará a episteme da segunda metade do século XIX: o homem como duplo empírico-transcendental, espécie de fundamento das “ciências humana” (Foucault, 2002); c) Na terceira parte, apresentaremos a constituição do conceito de “sociedade” em sociologia, nas dimensões antropológica, ontológica, histórica, moral ou normativa e epistemológica, mostrando como a noção de sociedade em sociologia está diretamente associada à aproximação entre “socialização” e “humanização” e ao processo que transforma a “natureza humana” como domínio ontológico próprio, objeto e fundamento do conhecimento, em “natureza social”; d) Na quarta parte mostraremos o modo como as definições sugeridas para a ideia de sociedade e a relação entre “socialização” e “humanização” conduzem a uma polarização a respeito do significado da “realidade social”, pensada tanto como “facticidade objetiva” quanto como “significado subjetivo”, ou seja, pensada tanto como objeto do conhecimento – cientificização do social, o lado “empírico” – quanto como o fundamento mesmo deste conhecimento (socialização da ciência, o lado “transcendental”). A relação algo aporética entre o social como “objetividade social” que se transforma em “objeto do conhecimento” para os sociólogos e que tem uma “facticidade objetiva” e o social como “realidade construída” pelos “atores”, como “significado subjetivo”, será apresentada como a expressão da duplicação do social que aponta para os duplos do homem, de que fala Foucault.

Por fim, podemos dizer que o argumento crucial é que a sociedade é a versão sociológica do homem como duplo empí-

Cadernos do Sociofilo

rico-transcendental. O homem como duplo empírico-transcendental surge associado a um processo no qual a "natureza humana" se desloca da "natureza" e passa a se constituir tanto como domínio ontológico próprio, quanto como fundamento do conhecimento e do real. É da crença na especificidade do "humano" ou da "natureza humana", da sua "essência inegociável", do seu privilégio epistêmico e ontológico que se funda esta figura dupla e ambígua: objeto do pensamento, e fundamento deste mesmo pensamento. Ora justificado numa dimensão empírica, ora numa dimensão transcendental. Em outras palavras, a natureza humana se desgarrada da natureza através de uma dupla condição: a) Como objeto "empírico" e b) Como fundamento "transcendental".

Na proposta do artigo, a sociologia teria transformado a "*natureza humana*" desgarrada da "natureza" que forja o homem como duplo empírico-transcendental em "*natureza social*", forjando assim o social como duplo empírico-transcendental. Tal processo teria se dado através da transformação do social em objeto e ao mesmo tempo fundamento do conhecimento sociológico (e não só sociológico, como podemos ver nas diversas "sociologias do conhecimento), e também na diluição do humano no social, na analogia entre humanização e socialização. Assim, o "social" seria o verdadeiro domínio específico do humano, e não uma "natureza humana" ou o "humano" "reificado" do humanismo e do iluminismo. É o social que deveria fundamentar a "natureza humana" desgarrada da natureza que demarca o pensamento moderno, pois a natureza humana seria fundamentalmente social. O homo sapiens é na verdade homo socius, como diria Berger e Luckmann(1978).

A SOCIOLOGIA COMO DISCURSO

No primeiro capítulo da nossa dissertação de mestrado tratamos da relação da sociologia com a “teoria do conhecimento”, com a “metodologia científica” e com o que se convencionou chamar “sociologia do conhecimento”. Sem a pretensão de apresentar um quadro completo dessa relação, mostramos alguns dos problemas que formaram e informaram a sociologia desde o seu “nascido” como “ciência” e procuramos discutir a sua condição no campo de conhecimento num sentido mais vasto, refletindo sobre o seu sentido como “ciência empírica” e “campo de conhecimento” com pretensões conceituais e sistêmicas. Chegamos à conclusão de que a sociologia pode tratar conceitualmente de níveis do Real que vão muito além do nível empírico, cabendo ao sociólogo assim não terceirizar o trabalho conceitual para o filósofo (Vandenberghe, 2010). Na querela entre uma sociologia que se quer empírica e que se realiza através de teorias de médio alcance, como quer Merton, e uma sociologia que se exige um trabalho conceitual mais abrangente e se quer capaz de construir sistemas de pensamento mais abstratos, ficamos ao lado dessa segunda possibilidade. A nossa “questão de método” se resolvia assim dessa maneira. O pressuposto principal e a motivação mesmo da reflexão era pensar a “melhor” maneira de se fazer sociologia, a forma mais “adequada” e que fizesse jus à complexidade da sociologia e sobretudo à “plasticidade” do seu “objeto”. Havia também uma terceira possibilidade, que não incluímos explicitamente na discussão, mas que se situava entre uma sociologia como “ciência empírica” e uma sociologia como “sistema de pensamento”: a dimensão moral ou normativa. O aspecto moral ou normativo do ofício do sociólogo pode ser pensado através de duas condições: a) a sociologia como filosofia moral, aí associa-

Cadernos do Sociofilo

da a conhecida discussão sobre o problema da “neutralidade axiológica” e, por extensão, o problema da cientificidade; b) A sociologia como “ciência dos fatos morais”, como uma ciência que requer algum tipo de distanciamento axiológico para se constituir enunciados com algum grau de objetividade³. Através dessas duas condições podemos pensar a sociologia como instrumento político explícito, como uma forma de luta política contrária à hegemonia da “ideologia liberal” e aos valores da “economia ou sociedade de mercado” que se apoiaria em uma antropologia redutora do humano – o humano pensado como homo economicus – e em uma noção de cientificidade e neutralidade axiológica, que na verdade “ocultaria” os valores liberais da sociedade entendida como “economia de mercado”. Assim, a sociologia poderia ser entendida como uma reação ao ideal de “sociedade” de extração liberal, e tal reação, a nosso ver, poderia ser pensada através de duas tradições de pensamento: uma mais ligada ao republicanismo de Durkheim e que nós chamaríamos “humanista” e outra mais ligadas à “questão social” e às lutas políticas que chamaríamos “marxista”, sem com isso ter qualquer pretensão de abarcar as variantes extremamente complexas do pensamento sociológico Durkheimiano e Marxiano.

Nestas três possibilidades, uma sociologia empírica, racional-sistêmica e/ou moral-normativa, que não são necessariamente irreduzíveis umas em relação a outras, o pressuposto

3A distinção entre uma sociologia como “filosofia moral” e uma sociologia como “ciência dos fatos morais”, ao mesmo tempo que as próprias limitações e insuficiências da distinção podem ser bem apreciadas nas reflexões de Gurvitch a respeito da relação entre a sociologia e a vida moral. Cf. Gurvitch. G. Problemas da sociologia da vida moral. In: Tratado de Sociologia (Gurvitch). Martins Fontes, 1977.

principal se situa na necessidade de se pensar qual a maneira mais adequada e “produtiva” de se fazer sociologia, no sentido de se pensar qual o “método” mais adequado para produzir conhecimento sobre o objeto da sociologia, que pode ser pensado tanto como o “social” no sentido ontológico, quanto o social no sentido histórico, como a forma social da modernidade, a “sociedade”⁴. Mas também trata-se de pensar a respeito do “objetivo” da sociologia, no sentido de explicitar a dimensão política e axiológica do ofício do sociólogo, situado na condição de ou reproduzir cingidamente a lógica do discurso liberal associado à “ideologia de mercado”, tentando justificá-la através do argumento da “neutralidade axiológica”, ou apresentar e sugerir lógicas de organização e regulação da sociedade alternativas e axiologicamente informadas.

No entanto, havia uma outra possibilidade já implícita na discussão da dissertação do mestrado, entre a alternativa empírica das teorias de médio alcance, a alternativa racionalizante das teorias sistêmicas, e a alternativa moral ou normativa, e que parecia ser mais instigante para pensar o sentido da sociologia e o seu lugar no campo conceitual, científico, mas também histórico e político: a sociologia como discurso, ou como um conjunto de discurso. Esta outra possibilidade nos colocaria diante de um desafio maior, que a querela sociologia empírica e sociologia racional deixa de lado e que a dimensão moral ou normativa apresenta quase como um critério externo ao enunciado sociológico: a questão cultural, histórica, política e também normativa na tessitura do próprio enunciado sociológico, nos permitindo fazer algo como uma “política do enunciado científico”, ou seja, ao invés de analisarmos as maneiras mais adequadas, produtivas ou relevantes de se fazer sociologia, se

⁴Iremos trabalhar melhor estas definições quando discutirmos a relação entre a sociologia e a ideia de sociedade.

Cadernos do Sociofilo

através do aspecto “empírico-científico” ou “racional-sistêmico”, ou mesmo a maneira mais adequada do ponto de vista moral – se axiologicamente informada por valores “humanistas” ou “marxistas” - poderíamos pensar numa alternativa nem “científica”, nem “racional-sistêmica”, nem “moral” ou “normativa”, colocando em suspenso tanto a questão do “referente”, do “objeto”, a questão do método, no sentido da forma ou caminho mais adequado de se chegar ao “objeto” de uma maneira mais “realista” (tanto no sentido empírico quanto num sentido racional-sistêmico), quanto a questão do “objetivo”, ao mesmo tempo que nos permitiria pensar a relação entre as dimensões “interna” e “externa” ao discurso de um modo distinto, como veremos abaixo.

ARQUEOLOGIA DO SABER E GENEALOGIA DO PODER

Num primeiro momento faremos uma “descrição arqueológica” do discurso sociológico tendo como modelo de análise o que chamaremos de “discurso sociológico da modernidade”, que entendemos como um tipo de discurso que se transformou em certa medida no discurso “hegemônico” na sociologia. Ora, para que um discurso se transforme em hegemônico não basta a sua “coerência” interna, nem a sua “clareza”, tampouco a sua “sistematicidade”, ou mesmo o fato de tal discurso ter sido “testado”, “verificado” através de métodos “científicos” ou mesmo avaliações baseadas na comparação com outras “teorias” ou “discursos”. Para que um discurso se transforme em hegemônico é preciso sobretudo excluir, segregar, eliminar, desqualificar, tornar obsoleto outros discursos internos ou externos ao conjunto de discurso que se quer hegemônico. Em outras palavras, podemos dizer que há uma política do enunciado científico (Foucault,2009), que se realiza na própria confecção do

discurso, na sua “estrutura” interna, no conjunto de interditos, proibições, prescrições e normas que interditam e proíbem determinadas “palavras”, “termos”, “expressões” e sobretudo formas de pensamento, estratégia de raciocínio, maneiras de escrever e, por outro lado, liberam, estimulam, motivam, obrigam e exigem determinadas palavras, termos, expressões, estratégia de raciocínio, modos de pensar e maneiras de escrever. Atribuir “coerência”, “lógica”, “clareza”, “racionalidade”, “sistematicidade” etc. a um texto é, desde já, segregar, excluir, eliminar, desqualificar, tornar ilegítimo, colocar na condição de “retórica” (entendido aqui como uma forma de pensamento “vaga”, “imprecisa”, que não merece participar do pensamento “sério”, “verdadeiro” e, por isso, “legítimo”) outras formas discursivas. Na medida em que um conjunto de discurso não existe numa dimensão “etérea”, em “suspensão”, fora das relações entre sujeitos, fora das “relações sociais” e sobretudo das relações de “poder”, na medida em que há “alguém” que fala o discurso e que assume a posição de autoridade em relação ao que deve ser dito e também ao modo como deve ser dito um discurso, e na medida em que este “alguém” não fala como uma pessoa isolada, mas como um representante de uma “instituição”, de um “grupo”, de uma “coletividade”, de alguma forma de “cristalização de poder”, ou de um “campo de conhecimento”, como o que compreende a sociologia por exemplo, há o que podemos chamar de “práticas discursivas”, ou seja, os discursos se realizam através de práticas, se institucionalizam e geram relações de poder que podem ser concretamente observadas, medidas, pensadas, avaliadas e criticadas. Mas há também práticas não discursivas, como veremos mais abaixo. O que seria, dentro destes termos, um discurso sociológico da modernidade? Ou melhor, haveria algo como um discurso so-

Cadernos do Sociofilo

ciológico da modernidade, com algum nível de “homogeneidade enunciativa” transversal às próprias teorias sociológicas?

É óbvio que, ao sugerir a existência de um discurso sociológico da modernidade corremos o sério risco de aduzir a uma suposta “unidade oculta” discursiva presente na sociologia desde o seu nascedouro e que, tal unidade oculta, teria como fundamento a ideia de “sociedade”. Ao fazer isso estaríamos entrando em contradição com a escolha da “descrição arqueológica” como sugestão metodológica. Estaríamos nos aproximando assim mais de uma “história das ideias” preocupada em explicitar a “coerência”, a “sistematicidade”, as “sucessões cronológicas”, atribuindo assim um suposto consenso presente na “gênese” de um determinado “campo de conhecimento” ou “ciência”. Assim, estaríamos próximo de uma espécie de “lei da coerência” que

(...) é uma regra heurística, uma obrigação de procedimento, quase uma coação moral da pesquisa: não multiplicar inutilmente as contradições; não se deixar prender às pequenas diferenças; não atribuir peso demasiado às transformações, aos arrependimentos, aos retornos ao passado, às polêmicas; não supor que o discurso dos homens esteja continuamente minado, a partir do interior, pela contradição em que vivem; mas admitir que se eles falam e dialogam é muito mais para superar essas contradições e encontrar o ponto a partir do qual poderão ser dominadas (Foucault, 1986: 171)

Mas, o problema dessa suposta “coerência” é que ela é também o resultado da pesquisa, ou seja, ela estipula uma ordenação sistemática e a partir daí “descobre” esta mesma ordenação nos enunciados analisados. No entanto

(...) os meios empregados são muito numerosos e, por isso mesmo, as coerências encontradas podem ser bem diferentes. Analisando a verdade das proposições e as relações que as unem, podemos definir um campo de não-contradição lógica: descobriremos então, uma sistematicidade (...) Mas podemos, inversamente, seguindo o fio das analogias e dos símbolos, re-encontrar uma temática mais imaginária que discursiva, mais afetiva que racional e menos próxima do conceito que do desejo (...) (Foucault, 1986: 172)

Assim, há muitos níveis de “coerência” que não necessariamente devem ser entendidos como dependentes de algum “princípio unificador” ou se quisermos alguma “unidade oculta”. Tais níveis podem ser pensados no âmbito das representações de que o sujeito falante tinha consciência, nas estruturas que teriam estrangulado ou coagido o autor e que lhe teriam imposto postulados, esquemas operatórios, regras linguísticas, ou mesmo toda uma “lógica da alucinação” (Foucault, 1986: 172), mais do que uma lógica da enunciação, mas o risco é reduzir estes aspectos a meras contradições que ocultam a “verdadeira” unidade ou ordem do discurso. Desse modo, como então justificar nosso propósito de fazer uma “arqueologia” do discurso sociológico, a fim de sugerir um “discurso sociológico da modernidade” se tal propósito parece implicitamente sugerir a existência de uma “coerência”, uma “unidade oculta” no discurso sociológico a que nós tomaríamos a tarefa de desnudar? Não estaríamos sendo contraditórios com o nosso próprio projeto, já que o nosso instrumento de análise – a arqueologia no sentido foucaultiano – parece nos contradizer? Não necessariamente. A “função” de uma “arqueologia do saber” é tratar de “homogeneidades enunciativas” que possuam uma certa “regularidade enunciativa” e que ao se instaurar “ *não implica*

Cadernos do Sociofilo

de modo algum que, de agora em diante e por décadas ou séculos, os homens vão dizer e pensar a mesma coisa; não implica, tampouco, a definição, explícita ou não, de um certo número de princípios de que todo o resto resultaria como consequência” (Foucault, 1986: 167)

Portanto, fazer uma “arqueologia do saber” é descrever um “*nível de homogeneidade enunciativa que tem seu próprio recorte temporal, e que não traz com ela todas as outras formas de identidade e de diferenças que podem ser demarcadas na linguagem; e neste nível, ela estabelece um ordenamento, hierarquias e todo um florescimento que excluem um sincronia maciça, amorfa, apresentada global e definitivamente*” (Foucault, 1986: 170). Portanto, não se trata de apresentar um corpo maciço de enunciados que possuiriam uma estranha continuidade a despeito de mudanças históricas, culturais, sociais, políticas e relacionadas à linguagem, mas de mostrar um determinado “nível de homogeneidade enunciativa” que pode ser delimitado dentro de um conjunto de discursos específicos. Tampouco se trata de apresentar as contradições como aspectos “superficiais” do verdadeiro sentido do conjunto de enunciados, ou mesmo apresentá-las como o princípio de historicidade do discurso, o seu fundamento, a própria lei de sua existência. Em verdade, para a análise arqueológica as contradições são objetos que devem ser descritos por si mesmo, apresentados como níveis de um determinado conjunto de discursos que possui uma homogeneidade enunciativa, mas que não pode ser unificadas nem “internamente”, num sentido de uma análise “estrutural”, nem tampouco “externamente”, numa análise “histórica”. Até porque a perspectiva arqueológica permite pensar o discurso tanto na sua dimensão de estrutura, quanto na sua dimensão de evento, sem que tais aspectos possam ser considerados irreduzíveis uns aos outros. Assim, as formações discursivas analisadas por uma perspectiva arqueológica podem ser comparadas com outras formações

discursivas, mas também com práticas não discursivas “*que as envolvem e lhes servem de elemento geral*” (...) (Foucault, 1986: 180). E, ademais, tipos singulares de discursos podem ser apresentados tanto na sua dimensão discursiva determinando seus limites cronológicos (como no caso de *Histoire de la Folie e de Naissance de la Clinique*) e também o modo como tais discursos podem se utilizar de positivities distintas (como no caso de *Les Mots et les Choses*) quanto a sua associação mais ampla com “um campo institucional, um conjunto de acontecimentos, de práticas, de decisões políticas, um encadeamento de processos econômicos em que figuram oscilações demográficas, técnicas de assistência, necessidades de mão-de-obra, níveis diferentes de desemprego etc (Foucault, 1986: 18) Desse modo seria possível pensar em vários aspectos do “discurso”, muito além da sua condição “linguística”.

É na medida em que sabemos que o conceito central de “A arqueologia do saber”, o discurso, se situa entre a estrutura e o evento e, por conta disso, admite tanto uma análise “interna” do discurso quanto a atenção aos elementos “exteriores” à linguagem (Dosse, 2007:299) que podemos avançar seguindo assim a virada genealógica na obra de Foucault que se manifesta na década de 70 e que nos permite assim pensar uma “superação do campo da discursividade [que visa] estabelecer o vínculo entre práticas discursivas e não discursivas” (Dosse,2007:309) já prevista na sua arqueologia. Neste momento, nos basta dizer que é a “problematização do poder” que nos permite realçar a dimensão de “evento do discurso”, levar em consideração as práticas não discursivas e pensar mais em uma “política do enunciado científico” do que em uma análise “científica” destes mesmos enunciados, o que nos permite falar inclusive em “acontecimentos discursivos” e retornar à questão das regularidades enunciativas pensando em uma “teoria das sistemati-

Cadernos do Sociofilo

dades descontínuas” que seja capaz de “pensar as relações do acaso com o pensamento” (Foucault,2009: 59)⁵. Foucault é bastante claro quanto a este ponto, ao mostrar, inclusive, que nem a “dialética” e nem a “semiótica” seriam capazes de estas relações de poder altamente belicosas que integram a lógica dos regimes discursivos

Creio que aquilo que se deve ter como referência não é o grande modelo da língua e dos signos, mas sim da guerra e da batalha. A historicidade que nos domina é belicosa e não linguística. Relação de poder, não relação de sentido. (...)Nem a dialética (como lógica da contradição), nem a semiótica (como estrutura de comunicação) não poderiam dar conta do que é a inteligibilidade intrínseca dos confrontos. A “dialética” é uma maneira de evitar a realidade aleatória e aberta desta inteligibilidade reduzindo-a ao esqueleto hegeliano; e a “semiologia” é uma maneira de evitar seu caráter violento, sangrento e mortal, reduzindo-a à forma apaziguada e platônica da linguagem e do diálogo (Foucault,2010: 5)

Por fim, uma política do enunciado científico deve ser entendida como o modo mesmo como o enunciado se constitui, se justifica e se legitima, através de um processo de segregação, exclusão e eliminação de outras possibilidades enunciativas, de outros discursos possíveis, destinados à condição de “falsos”,

5“Admite-se que o estruturalismo tenha sido o esforço mais sistemático para eliminar, não apenas da etnologia mas de uma série de outras ciências e até da história, o conceito de acontecimento. Eu não vejo quem possa ser mais anti-estruturalista do que eu. Mas o importante é não se fazer com relação ao acontecimento o que se fez com relação à estrutura. Não se trata de colocar tudo num certo plano, que seria o do acontecimento, mas de considerar que existe todo um escalonamento de tipos de acontecimentos diferentes que não tem o mesmo alcance, a mesma amplitude cronológica, nem a mesma capacidade de produzir efeitos (Foucault,2010:5)

“incoerentes”, “retóricos”, “irracionais”, “desarticulados”, “de-selegantes”, “bárbaros”, “imprecisos” e assim por diante. É dessa luta entre formas de legitimação de enunciados com a concomitante segregação, expulsão e eliminação de outros enunciados que se nutre a “pesquisa científica”, ou seja, há uma série de “funções de exclusão”, que podem ser compreendidas como estas formas de “separação” entre a “razão” e a “loucura”, ou as formas de interdição de linguagem, como no caso da “sexualidade” em diferentes momentos históricos e, do mesmo modo, a questão da distinção entre o “falso” e o “verdadeiro”, a escolha pela “verdade”, a vontade de saber que demarca a nossa sociedade (Foucault,2009). Tais “funções de exclusão” forjam “regimes discursivos” cuja principal característica não se situa na dimensão do “conteúdo” ou da “forma teórica”, mas em *“uma mudança nas regras de formação dos enunciados que são aceitos como cientificamente verdadeiros (...) [pois] o que está em questão é o que rege os enunciados e a forma como estes se regem entre si para constituir um conjunto de proposições aceitáveis cientificamente (...) em suma, problema de regime, de política do enunciado científico”* É neste sentido que não se trata de saber qual o poder que age do exterior sobre a ciência, mas *“que efeitos de poder circulam entre os enunciados científico, qual é seu regime interior de poder; como e porque em certos momentos ele se modifica de forma global”*(Foucault,2009: 4).

Em outras palavras, quando falamos em discurso sociológico, estamos nos referindo a um discurso que produz verdades, se institucionaliza e gera relações de poder, ou seja, não se trata de uma história das ideias propriamente dita. Este “regime de verdade” e estas relações de poder farão parte da nossa discussão, estarão presentes implícita ou explicitamente em algumas das nossas indagações e nas eventuais conclusões que chegaremos. E quando falamos em regime de verdade, esta-

Cadernos do Sociofilo

mos nos referindo a uma “política geral” da sociologia que pode ser caracterizada, seguindo aqui de perto a abordagem de Foucault (2009:12), da seguinte maneira: a) Mostrando os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; b) Apresentando os mecanismos e as instâncias que são constituídos como maneira particular de distinguir os enunciados “falsos” dos “verdadeiros” e a maneira como tais mecanismos sancionam um e outro; c) Mostrando as técnicas e procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade (aqui poderíamos pensar sobre o significado da querela infinita entre sociólogos teórico-conceituais e sociólogos empíricos, ou se quisermos, entre uma sociologia da ruptura epistemológica e uma sociologia do social como evidência espontânea, ou ainda mais, a querela contemporânea entre uma sociologia crítica e uma sociologia da capacidade crítica), e, por fim c) O estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro.

Por fim, podemos agrupar nesta concepção de “política do enunciado científico” a noção de episteme, “acontecimento discursivo” e dispositivos estratégicos. A episteme deve ser entendida como um “dispositivo especificamente discursivo”. Os dispositivos podem ser entendidos como “discursivos e não discursivos”, ou seja, como “acontecimentos discursivos” que agrupam a dimensão “estrutural-sistêmica” (a dimensão discursiva) e a dimensão de “evento” (a dimensão não discursiva). Neste sentido, os dispositivos (acontecimentos discursivos) seriam algo muito mais geral, do qual a episteme faria parte, sendo que os dois mantêm sempre uma relação fundamental, pois se *“O dispositivo, (...) está sempre inscrito em um jogo de poder [ele também está sempre] ligado a uma ou a configurações de saber que dele nascem mas que igualmente o condicional”* (Foucault,2009:246).

Pensar a sociologia como discurso foi o primeiro passo para pensar a existência de um discurso sociológico da modernidade. Trata-se de uma estratégia de análise que nos permitirá mostrar as afinidades eletivas entre a sociologia e a episteme moderna das ciências humanas, associando esta episteme a “acontecimentos discursivos”, como fizemos questão de frisar acima. A nossa segunda tarefa será apresentar o modo como se constituiu a episteme moderna das ciências humanas e o modo como se formou a figura do homem como duplo empírico-transcendental, para que possamos ver de que modo é possível relacionar o discurso sociológico a esta episteme e ao homem e seus duplos, e porque a sociedade – e, por extensão, o social – podem ser pensados como expressões dessa relação.

O HOMEM COMO DUPLO EMPÍRICO-TRANSCENDENTAL

Quando a história natural se torna biologia, quando a análise das riquezas se torna economia, quando sobretudo a reflexão sobre a linguagem se faz filologia (...) então, no movimento profundo de uma tal mutação arqueológica, o homem aparece com sua posição ambígua de objeto para um saber e de sujeito que conhece: soberano submisso, espectador olhado, surge ele aí, nesse lugado do Rei que, antecipadamente, lhe designavam Las meninas, mas donde, durante longo tempo, sua presença real foi excluída

Michel Foucault, As palavras e as coisas

Num determinado momento da Introdução de “Arqueologia do saber” (1986), Foucault faz uma reflexão significativa sobre o que ele considera uma espécie de “função conservadora” que se desenvolve em todo o século XIX como uma luta pela manutenção da “soberania do sujeito e as figuras gêmeas da an-

Cadernos do Sociofilo

tropologia e do humanismo” (Foucault, 1986: 15), que teria se constituído contra a descentralização do sujeito operada por Marx, pela genealogia de Nietzsche e pela psicanálise. Tal função conservadora possui os seguintes sentidos: em reação a Marx, a tentativa de construir uma noção de história global, unificada em sistemas de valores coerentes etc. em relação a Nietzsche, a tentativa de transformar a razão numa espécie de fundamento originário do humano e em relação à psicanálise esta função conservadora retorna através do tema da continuidade da história, a histórica entendida como “devir”:

(...) uma história que não seria escansão, mas devir; que não seria jogo de relações, mas dinamismo interno; que não seria sistema, mas árduo trabalho da liberdade; que não seria forma, mas esforço incessante de uma consciência em recompor e em tentar readquirir o domínio de si própria, até as profundezas de suas condições;. Uma história que seria, ao mesmo tempo, longa paciência ininterrupta e vivacidade de um movimento que acabasse por romper todos os limites (Foucault, 1986:16)

Tal reação, que pretende questionar a suposta “imobilidade” de uma análise arqueológica acaba por fazer uma leitura equivocada e deturpada de Marx, ao fazer dele uma espécie de historiador das totalidades e reencontrar nele os propósitos do humanismo; a interpretar Nietzsche nos termos da filosofia transcendental e reduzir a sua genealogia ao plano do originário e com isso simplificar demasiado o problema das descontinuidades, dos sistemas e das transformações em história, nas polarizações apressadas e ligeiras, como as que opõem “devir” a “sistema”, o movimento às regulações circulares, e à “história” à “estrutura” (Foucault, 1986: 16). O que está em questão

aqui é menos uma disputa a respeito de aspectos metodológicos e epistemológicos em determinado campo de conhecimento do que a resistência em manter a figura do sujeito e do homem como centro de sentido, mantendo assim as “sujeições antropológicas” de que fala o autor. Assim podemos dizer que a proposta do livro é contribuir para desfazer as “sujeições antropológicas”, mostrando de que modo tais sujeições se formam, e a partir daí procurar aventar possíveis mutações. A análise arqueológica que propormos fazer, a proposta de pensar a sociologia como “discurso”, vai ao encontro desse impulso. Foucault atribui a *Arqueologia do saber* a “função” de superar alguns dos limites dos seus trabalhos anteriores, tais como *Historia da Loucura*, *Nascimento da Clínica* e *As palavras e as coisas*. Diz o filósofo

Neste ponto se determina uma empresa cujo perfil foi traçado por *Historie de la Folie*, *Naissance de la Clinique*, *Les Mots et les Choses*, muito imperfeitamente. Trata-se de uma empresa pela qual se tenta medir as mutações que se operam, em geral, no domínio da história; empresa onde são postos em questão os métodos, os limites, os temas próprio da história das ideias; empresa pela qual se tenta desfazer as últimas sujeições antropológicas; empresa que quer, em troca, mostrar como essas sujeições puderam-se formar. Estas tarefas foram esboçadas em uma certa desordem, e sem que sua articulação geral fosse claramente definida. Era tempo de lhes dar coerência – ou, pelo menos, de colocá-las em prática. O resultado desse exercício é este livro (Foucault, 1986: 18)

Ainda que a proposta da arqueologia possa ser considerada como uma proposta de análise que leva em consideração o problema da estrutura, e ainda que o problema da estrutura seja um problema relevante para esta perspectiva de análise, não se deve deixar de lado a dimensão do “evento” ou o que esta-

mos chamando de “práticas não discursivas”. Do mesmo modo, tais práticas não discursivas nos permitem pensar a dimensão do “poder” na constituição do “discurso sociológico”. É em relação a este aspecto que Habermas, em *O discurso filosófico da modernidade* (2002) analisará a obra de Foucault. No capítulo intitulado “O desmascaramento das ciências humanas pela crítica da Razão: Foucault” (Habermas, 2002: pp. 333/372) ele se refere à “teoria do poder” de Foucault, especialmente ao modo como o filósofo francês pensa as “ciências humanas”, incluindo aí obviamente a sociologia. Num primeiro momento Habermas mostra como a “revolução estruturalista” foi fundamental para Foucault e sua geração, especialmente como uma forma de crítica ao pensamento fenomenológico-antropológico “dominante desde Kojève até Sartre” sugerindo que o pensamento estruturalista inclusive, “determinou a escolha de seus métodos” e, ao mesmo tempo, associou tal pensamento a uma crítica da modernidade, o que o faz se aproximar da crítica da razão (Habermas, 2002: 334). Fazer uma crítica da razão neste sentido significa mostrar o modo como se constituiu um “discurso” de legitimação da racionalidade e de sua “verdade” e apresentar os “limites” a este discurso, aquilo que ele rejeita, segrega ou “mantém à distância para apoderar-se sem “risco”, especialmente aquilo que se apresenta como algo “heterogêneo” ao “logos ocidental”, como experiências transgressora⁶

No entanto, o viés que busca desmascarar um pretensão “outro da Razão” escondido no seu discurso, quase como uma sua verdade encoberta e que precisaria ser revelada não é ne-

⁶Pertencem às experiências transgressoras o contato com o mundo oriental (Schopenhauer) e a imersão nele, a redescoberta do trágico e, de maneira geral, do arcaico (Nietzsche), a penetração nas esferas do sonho (Freud), das proibições arcaicas (Bataille), e também do exotismo nutrido pelos relatos antropológicos (Habermas, 2002: 335)

cessariamente o viés de Foucault. Tal perspectiva de cunho nitidamente “hermenêutico” é abandonada na medida em “uma hermenêutica, ainda que desmascaradora, sempre vincula à sua crítica uma “promessa” e a arqueologia se quer “desenganada”, capaz de descrever o “conteúdo sistemático do discurso”. E é justamente a descrição sistemática do conteúdo do discurso que se apresenta inicialmente como o projeto foucaultiano de uma historiografia capaz de se constituir como uma anti-ciência em relação às ciências humanas que estariam associadas à história da razão. No dizer de Habermas é “*Aqui que já se anuncia a concepção de uma historiografia que, desde o final dos anos 60, sob a influência de Nietzsche, Foucault contrapõe, como uma espécie de anti-ciência, às ciências humanas, classificadas na história da razão e, conseqüentemente, por ela desvalorizada*” (Habermas, 2002: 339). Assim, Foucault procura mostrar as relações das ciências humanas tanto como “discurso” quanto como “prática”, especialmente as “práticas silenciosas em que estão inseridas”, como aspectos cruciais para a reprodução de forças socializadoras temíveis tais como “*as sentenças jurídicas, as medidas policiais, as instruções pedagógicas, os internamentos, os modos de disciplina, os controles, as formas de educação corporal e intelectual*” (Habermas, 2002: 340) que o permite forjar

(...) um conceito de social absolutamente a-sociológico. E as ciências humanas não lhe interessam de partida senão como *media* que na modernidade reforçam e impulsionam o processo temível de socialização, a saber, o alastramento de relações de poder sobre interações concretas mediadas pelo corpo. (Habermas, 2002: 340)

É assim que é possível entrever o nexos entre as ciências humanas com práticas de isolamento e vigilância, como um

Cadernos do Sociofilo

agente diretamente relacionado à constituição das tecnologias modernas de dominação, que se caracterizam pela constituição de instituições fechadas tais como o asilo, a fábrica, a prisão, a escola, o colégio militar, que são como “monumentos da vitória da razão regulamentadora”. Tal “razão regulamentadora” se constitui através de um “*olhar objetivante e examinador, que decompõe analiticamente, que tudo controla e penetra [e que] adquire para essas instituições uma força estruturante*” (Habermas, 2002: 343).

Habermas mostra como, na perspectiva foucaultiana, a vontade de saber que caracteriza a episteme das ciências humanas conduz a uma vontade de poder e vigilância, permanente e absoluta. É neste sentido que o “homem” forjado pelas ciências humanas se atribui a tarefa de, ao se erguer dos escombros da metafísica pura e, consciente de suas forças finitas, ter que “*resolver uma tarefa que exige forças infinitas*” (Cf. Habermas, 2002: 366) Essa tarefa está relacionada a um “paradoxo”: A finitização do sujeito da “analítica da finitude” conduz a uma necessidade infinita de saber, a uma vontade de saber incansável que se transforma assim numa “vontade de poder”, uma vontade de “controle” e “regulação”. É assim que aquilo que é recusado à consciência como “obstinada extraterritorialidade”, por exemplo a “sociedade” “*poderia ser recuperado na reflexão e ser transformado em algo transparente*”. É neste sentido que as ciências humanas “*analisam o homem como o ser que se relaciona com aquelas objetivações engendradas por ele próprio, o ser vivo que fala e trabalha*” E é aqui que se funda o homem como duplo empírico-transcendental, pois - e nós nos utilizamos mais uma vez das palavras de Habermas - “*O eu assume simultaneamente a posição de um sujeito empírico que se encontra no mundo, como objeto em meio a outros objetos, e a posição de um sujeito transcendental diante*

do mundo em seu todo, que ele próprio constitui como a totalidade dos objetos da experiência possível" (Habermas, 2002: 368)

O conhecido exemplo do panopticon de Bentham é associado ao tipo de estrutura de pensamento das ciências humanas, incluindo aí a sociologia, obviamente.

A mesma estrutura encontra-se no berço das ciências humanas. Não é casual que essas ciências, sobretudo a psicologia clínica, mas também a pedagogia, a sociologia, a politologia e a antropologia cultural possam se inserir sem dificuldades na tecnologia de poder, que encontra na instituição fechada sua expressão arquitetônica. convertidas em terapias e técnicas sociais, constituem assim o medium mais eficaz da nova violência disciplinadora que domina a modernidade. Isso deve-se ao fato de que o olhar penetrante do pesquisador em ciências humanas pode ocupar aquele espaço central do panóptico, de onde é possível ver sem ser visto (Habermas, 2002: 344)

Assim essa "tarefa" que exige forças infinitas da "vontade de saber" que caracteriza as ciências humanas - e por extensão a sociologia - se expressa através de uma vontade de poder análoga ao "ver sem ser visto" do panopticon de Bentham. O sociólogo seria aquele capaz de chamar a atenção para aspectos que o ator social supostamente não consegue perceber, ele teria essa capacidade de "ver sem ser visto" e, ao mesmo tempo, se associar a uma "vontade de saber" que é também uma vontade de verdade que *"apoiada sobre um suporte e uma distribuição institucional tende a exercer sobre os outros discursos - estou sempre falando de nossa sociedade - uma espécie de pressão e como que um poder de coerção"* (Foucault, [1971] 2009: 18).

Merleau-Ponty, num artigo intitulado "A sociologia e a filosofia" apresenta o mesmo problema. Num primeiro momento, o filósofo francês, ao mencionar Husserl, procura mostrar o

Cadernos do Sociofilo

quão improdutivo seria insistir em forjar uma escala de valores de grau comparativo para separar a “filosofia” da “sociologia”.

Husserl parece-nos exemplar pelo fato de, talvez melhor do que ninguém, ter sentido que todas as formas de pensamento são de certa maneira solidárias, que não há necessidade de destruir as ciências do homem para fundar a filosofia, nem de destruir a filosofia para fundar as ciências do homem, que toda ciência segrega uma ontologia e toda ontologia antecipa um saber e, por fim, que cabe a nós entrarmos num acordo e procedermos de maneira que a filosofia e a ciência sejam ambas possíveis... (Merleau-Ponty, 1991: 105)

Segundo Merleau-Ponty o primeiro imbróglio a ser desfeito na relação entre a filosofia e a sociologia é aquele que associa a primeira a uma afirmação autoritária e absoluta do espírito, e que pensa a segunda como capaz de se constituir como uma “ciência da ciência” de base empírica, como uma “sociologia do saber” a fim de mostrar para os filósofos o quão as suas ideias podem ser interpretadas através dos fatos que o rodeiam. No primeiro caso, as ideias poderiam dispensar qualquer confrontação com os fatos e com o mundo da experiência e no segundo caso são os fatos que reinam absolutos. Tanto o sociólogo quanto o filósofo devem se ater ao mundo da experiência sensível, na medida em que o primeiro antes mesmo de forjar qualquer tentativa de “objetivação da realidade social” é desde já um “sujeito social” e está integrado a uma teia intersubjetiva que o impede de se colocar numa posição de quem pode ver a “sociedade” de sobrevoos, e o segundo já não pode se dar ao luxo de negar o “saber efetivo” que se constitui no mundo sensível e inclusive do saber científico, na medida em que este último diz da mesma experiência do mundo que tem o filósofo. Do mesmo modo que o sociólogo, o filósofo *“pensa sempre baseado em algu-*

ma coisa: no quadrado traçado na areia, no burro, no cavalo, na mula, no pé cúbico da extensão, no cinabre, no Estado Romano, na mão que se introduz na limalha de ferro..." (Merleau-Ponty, 1991: 109)⁷. Ainda se remetendo a Husserl, especialmente a uma carta escrita pelo filósofo ao antropólogo Lévi-Bhrul em 1935, Merleau-Ponty nos mostra que se a filosofia deve assumir o conjunto de aquisições da ciência, assumindo assim o "relativismo histórico" como uma necessidade incontestável, ainda assim o filósofo não deve se contentar com as "verdades dos fatos antropológicos", mas produzir conhecimento filosófico levando em consideração o saber das ciências positivas como saber primeiro, mas não último, o que permitiria ao filósofo produzir conhecimento de um modo autônomo, numa "dimensão em que nenhum saber científico pode contestá-la" (Merleau-Ponty, 1991:116) sem com isso negar os fatos e as verdades dos fatos das ciências positivas. Esta autonomia do pensamento filosófico assim não poderá ser contestada pelo sociólogo, pois mesmo que este diga ao filósofo "*julgas pensar para sempre e por todos (...) e até nisso só exprime os preconceitos ou as pretensões de tua cultura*", este poderia responder dizendo que tal verdade concerne também ao sociólogo, na medida em que ele mesmo que fala, deve pensar de onde fala (Merleau-Ponty, 1991:116).

É preciso levar em consideração, a fim de desfazer o nó, que a "objetivação sociológica" depende da condição sensível de experiência intersubjetiva do sociólogo como "sujeito social" e que tal dependência impede o sociólogo de conferir um status

⁷Assim como ao filósofo cabe pensar levando em consideração a sua inserção pré-reflexiva no mundo sensível, ao sociólogo cabe pensar numa dimensão "filosófica", o que não significa uma dimensão para além do sensível, mas um registro do pensamento distinto da ciência. Como diz Merleau-Ponty "*O sociólogo pratica a filosofia na medida em que é encarregado não só de anotar os fatos, mas de compreendê-lo. No momento da interpretação, ele mesmo já é filósofo*" (Merleau-Ponty, 1991: 109)

Cadernos do Sociofilo

ontológico a sua objetivação do social, o que o colocaria na posição de panopticon, do “ver sem ser visto”. Nas palavras do filósofo

As mesmas dependências históricas que interdizem ao filósofo arrogar-se um acesso imediato ao universal ou ao eterno interdizem ao sociólogo substituir-se a ele nessa função, e conferir valor de ontologia à objetivação científica do social. O mais profundo sentido do conceito de história não consiste em fechar o sujeito pensante num ponto do tempo e do espaço: ele só assim pode aparecer ao olhar de um pensamento em si próprio capaz de sair de toda a localidade e de toda a temporalidade para o ver no seu lugar e no seu tempo. Ora é justamente o preconceito de um pensamento absoluto que o sentido histórico desacredita. (Merleau-Ponty, 1962: 163)

Se ampliássemos ainda mais a nossa reflexão, veríamos que o “sociólogo” ocupa uma posição um pouco “desconfortável” no campo do pensamento, na medida em que ao negar à filosofia o acesso às “essências” e às “verdades eternas”, ao mostrar ao filósofo as suas dependências históricas e sociais, o sociólogo e, por extensão, o historiador, o linguista correm o risco efetivo de se colocar implicitamente na condição de detentores do “absoluto”, transformado agora em “relativo”, ou se quisermos em “devir”, em “movimento”, mas em movimento que pode ser captado no âmbito empírico, no domínio dos fatos. A “relação social” seria assim “real” numa dimensão das “ideias” quanto numa dimensão dos “fatos empíricos”. A realidade social teria assim esta dimensão dupla, a um só tempo transcendental e empírica. Aqui cabe apresentar o problema do homem como duplo empírico-transcendental que não só funda a modernidade de fins de século XIX como é a figura de pensamento central para a constituição da episteme das ciên-

cias humanas e, por extensão, para as suas formações discursivas e práticas não discursivas.

Antes de entrarmos propriamente no problema do homem como duplo empírico-transcendental, precisaremos fazer uma breve digressão a respeito do limiar que marca a passagem da episteme do classicismo para a episteme da modernidade, fazendo uso da mudança em relação ao triedro dos saberes: história natural, análise das riquezas e gramática geral para a “vida”, o “trabalho” e a linguagem. Aqui nos apoiaremos no capítulo IX de “As palavras e as coisas”, nomeado como “O Homem e seus duplos” (Cf. Foucault, 2002: pp. 417/473). Após mostrar o quanto que a perda de centralidade da história natural como capaz de unificar os “seres naturais” sucede uma nova forma de unificação da “vida natural” na ideia de “enigma da vida” ou na “vida” como conceito da biologia e após mostrar o quanto que após o desaparecimento da análise da riqueza, os processos econômicos passam a ser reagrupados em torno da produção (Foucault, 2002: 419) o filósofo francês mostra o quanto que o mesmo não ocorreu em relação à “gramática geral” que, após ser dissipada, não gerou um novo conceito unificador, na medida em que a linguagem apareceu segundo “modos de ser múltiplos”, cuja unidade não podia ser restaurada, como uma “multiplicidade enigmática que precisaria ser dominada” (Foucault, 2002: 420). É neste momento que, via Nietzsche, a linguagem passa a ser também - ao lado da vida e do trabalho - um tema filosófico, especialmente em *Genealogia da moral*, na qual o filósofo alemão se indaga sobre o problema do “quem fala”, ou se quisermos de “onde fala” quando se fala em “bem” ou “mal”. Como nos diz Foucault

Para Nietzsche, não se tratava de saber o que eram em si mesmos o bem e o mal, mas quem era designado, ou antes,

Cadernos do Sociofilo

quem falava, quando, para designar-se a si próprio se dizia *Agathós e Deilós* para designar os outros. Pois é aí, naquele que *mantém* o discurso e mais profundamente *detém* a palavra, que a linguagem inteira se reúne (Foucault, 2002: 421)

Mallarmé teria respondido a esta indagação através da “própria palavra”, a frágil espessura da palavra, seu ser “enigmático e precário”, como forma de unir o “ser fragmentado da linguagem” numa “*pura cerimônia do Livro, em que o discurso se comporia por si mesmo*” (Foucault, 2002: 421). Tanto a questão de Nietzsche quanto a resposta de Mallarmé deixam em aberto o problema da dispersão moderna da linguagem e muito da dificuldade de chegar a um acordo entre a questão e a resposta aponta para o problema inicial que apontamos associado às formas de se pensar o “discurso” na sua dimensão de “estrutura”, como um discurso que se comporia por si mesmo, como a “palavra” e o discurso na sua dimensão de “evento”, como “práticas não discursivas” que “falam” o discurso. Voltaremos a este ponto com mais ênfase no desenvolvimento da pesquisa, até porque mostrar a relação entre o discurso sociológico “em si” e descrever o “lugar” de onde fala este discurso é o propósito mesmo deste trabalho. Mas é propósito também deste trabalho mostrar o “lugar” do “homem” na episteme moderna das ciências humanas e pensar a sua relação com a sociologia e a ideia de sociedade. O “pensamento clássico” e sua “episteme” faz imbricar “Natureza” e “natureza humana” como momentos funcionais, negando assim à “natureza humana” qualquer estatuto privilegiado, ou se quisermos, qualquer tipo de especificidade e singularidade. Assim “*o homem não se aloja na natureza por intermédio dessa “natureza” regional, limitada e específica que lhe é concedida por direito de nascimento como a todos os outros seres (...)* E o homem, como realidade espessa e primeira, como objeto difícil e

sujeito soberano de todo conhecimento possível, não tem aí nenhum lugar” (Foucault, 2002: 427). Mas o fato de o “homem” e a “natureza humana” como ontologia regional não terem lugar na episteme clássica “faz surgir o poder do discurso” e confere à linguagem a condição de tornar visíveis as coisas na transparência das palavras, há uma espécie de “soberania das palavras” (Foucault, 2002: 428) e por conta disso “exclui qualquer coisa que fosse ciência do homem”⁸ É só quando há uma “mutação arqueológica” na qual *“a história natural se torna biologia, a análise das riquezas se torna economia (...) a reflexão sobre a linguagem se faz filologia(...) [que] o homem aparece com sua posição ambígua de objeto para um saber e de sujeito que conhece: soberano submisso, espectador olhado (...)* (Foucault, 2002: 430). Ainda segundo Foucault *“o limiar da nossa modernidade não está situado no momento em que se pretendeu aplicar ao estudo do homem métodos objetivos, mas no dia em que se constituiu um duplo empírico-transcendental a que se chamou homem”* (Foucault, 2002: 439). Esta posição ambígua traz consigo implicações não menos ambíguas no âmbito do “conhecimento” e da “verdade”, pois há algo como uma estranha imbricação entre um “saber empírico” de cunho “científico” que mostra as determinações históricas, culturais e sociais do conhecimento, mas que, ao mesmo tempo, se funda numa “humanização” (historicização, economização e socialização) deste mesmo saber, que lhe prescreve, inclusive, a forma⁹. Como bem o diz Foucault

⁸*“Mas a consequência essencial é que a linguagem clássica como discurso comum da representação e das coisas, como lugar em cujo interior natureza e natureza humana se entrecruzam, exclui absolutamente qualquer coisa que fosse “ciência do homem”* (Foucault, 2002: 429)

⁹*“(...) mostrava-se assim que o conhecimento tinha condições históricas, sociais ou econômicas, que ele se formava no interior de relações tecidas entre os homens e que não era independente da figura particular que elas poderiam assumir aqui ou ali, em suma, que havia uma história do conhecimento humano que podia ao*

Cadernos do Sociofilo

Das duas uma: ou esse discurso verdadeiro encontra seu fundamento e seu modelo nessa verdade empírica cuja gênese ele retraza na natureza e na história, e ter-se-á uma análise de tipo positivista (a verdade do objeto prescreve a verdade do discurso que descreve sua formação); ou o discurso verdadeiro se antecipa a essa verdade de que define a natureza e a história, esboça-a de antemão e a fomenta de longe e, então, ter-se-á um discurso de tipo escatológico (a verdade do discurso filosófico constitui a verdade em formação) (Foucault,2002:441)

E é nas “ciências humanas” que tal situação ambígua (discurso verdadeiro que se fundamenta ora no objeto “externo”, ora na constituição da verdade e do fundamento mesmo deste “objeto”) se apresenta de um modo mais consistente, pois tal “conjunto de discurso” se fundou mesmo tendo como “apriori histórico” o modo de ser do homem no pensamento moderno, constituído como estando no *fundamento de todas as positivities* e ao mesmo tempo presente *no elemento das coisas empíricas* (Foucault,2002:475)

Aqui chegamos ao ponto. Se, de fato, o limiar da nossa modernidade se inaugura com a constituição da estranha figura do homem como duplo empírico-transcendental, se esta figura expressa de um modo mais contundente a episteme das ciências humanas e se o discurso sociológico faz parte de tal episteme – na condição de “ciência humana” - , de que modo é possível mostrar as relações da sociologia com a figura do homem como duplo empírico-transcendental? Seria a “sociedade”, conceito central para a sociologia e ainda assim um conceito indis-

mesmo tempo ser dada ao saber empírico e prescrever-lhe suas formas (Foucault,2002:440)

sociável da ideia de modernidade - a versão sociológica do homem como duplo empírico-transcendental?

Para seguirmos a nossa sugestão de análise, vejamos então de que modo podemos pensar o conceito de sociedade em sociologia e de que forma poderemos mostrar que tal conceito se aproxima da noção de homem como duplo empírico-transcendental. Faremos isso da seguinte maneira: a) Apresentaremos um quadro - que não se pretende exaustivo, nem totalizante - da ideia de sociedade na sociologia; b) Iremos sugerir que tal ideia se construiu através da indagação sobre as condições de possibilidade da sociedade, o "Como é possível a sociedade?"; c) Mostraremos as relações entre "humanização" e "socialização" através da ontologia do ser social de Lukács (2010), da sociedade dos indivíduos de Elias (1994) e da Construção social da realidade de Berger e Luckmann (1978) d) Feito isso, iremos sugerir que o "social" - e a "sociedade", por extensão - pode ser entendido como a versão sociológica do homem como duplo empírico-transcendental.

COMO É POSSÍVEL A SOCIEDADE?

Como é possível a sociedade? Muito provavelmente esta é a principal indagação dos sociólogos. Responder a esta indagação significa algo como responder sobre o sentido mesmo da reflexão sociológica, o lugar da sociologia no campo do conhecimento. A sociedade pode ser entendida de diferentes maneiras. Podemos relacioná-la à "condição humana", através da definição do humano como um "animal social", seguindo assim a tradução latina da definição aristotélica do homem como *zoon politikon*, o homem como animal político. Assim, a singularidade do humano seria a sua condição "social", o fato de o huma-

Cadernos do Sociofilo

no “ser humano” em sociedade¹⁰. Uma segunda definição possível seria pensar a sociedade como uma forma social trans-histórica macro, meso e micro-social. Desse modo, a sociedade seria algo como um conceito capaz de ser pensada através de diferentes agrupamentos políticos, culturais, religiosos e sociais, não necessariamente vinculada a um contexto histórico específico. Uma terceira definição possível seria pensar a sociedade como uma forma social especificamente “moderna”. Assim, o conceito de sociedade deveria ser usado para pensar formas sociais que se desenvolveram com o advento do capitalismo industrial, do Estado-Nação, de uma forma peculiar de “divisão social do trabalho” e, por fim, com um tipo específico de racionalização da vida social (Cf. Dubet, 1994; Freitag, 2002, Outwhaite, 2006). Também poderíamos pensar a “sociedade” como objeto de conhecimento específico, como “objeto” da sociologia em contraposição a outras “ciências sociais”, como a antropologia, por exemplo. Assim o conceito de sociedade serviria como contraponto ao conceito de “comunidade”, na mesma medida em que a sociedade “moderna” poderia ser pensada como uma forma social distinta das “comunidades tradicionais”¹¹. Assim podemos, inicialmente, reduzir as possíveis de-

10 Neste sentido, a reflexão sociológica encontraria algumas das questões mais significativas da antropologia filosófica. Em “A condição humana”, por exemplo, Hannah Arendt (1991) mostra como a tradução latina da definição aristotélica do homem como *zoon politikon* para o homem como animal social encobre uma separação enorme entre a definição aristotélica da “política” e do “social”. Para o estagirita, segundo a concepção de Arendt, o que definiria a singularidade do homem não é a sua condição social, que de resto ele compartilha com várias outras espécies animais, mas a sua condição política, que se realiza na pólis através da junção entre léxis e práxis.

11 A dicotomia “sociedade” e “comunidade” pode ser pensada de diferentes maneiras e se desdobrar em muitas outras dicotomias, tais como as que separam

definições da “sociedade” a quatro definições: a) Sociedade como a dimensão social da vida humana e do humano, (um sentido antropológico) b) Sociedade como formas sociais trans-históricas de dimensão macro, meso e micro-social, (um sentido ontológico); c) Sociedade como uma forma social macro-estrutural historicamente associada à “modernidade”, (um sentido histórico)¹² e d) Sociedade como objeto de conhecimento específico do sociólogo, (um sentido epistemológico).

Uma outra dimensão possível a ser apresentada, após a dimensão antropológica, ontológica histórica e epistemológica é a dimensão normativa do conceito de sociedade. A “sociedade” - e por extensão, a sociologia - seria uma categoria construída com o intuito moral de frear o predomínio do modelo liberal da “modernidade”. Assim, a “sociedade”, que poderíamos chamar de “dos sociólogos”, ou seja, a “sociedade dos sociólogos” seria uma espécie de reação à forma social da “economia de mercado” e à figuração do humano como *homo oeconomicus* da tradição da economia liberal e teria assim um valor político

formal/informal; moderno/tradicional; contrato/status e assim por diante. Cf. Fernandes, F. (1973)

¹²No que diz respeito à terceira definição, ela ainda pode se desdobrar em mais uma possibilidade, pois podemos pensar a “sociedade” (a forma social moderna) como o “objeto” da sociologia, em contraposição com a “comunidade” (a forma social tradicional) como “objeto” da “antropologia” ou de outros campos de conhecimento. Neste sentido, poderíamos fazer sociologia de duas maneiras: a) Analisando a “sociedade” como forma social moderna em sua totalidade e pensando assim a respeito de processos históricos amplos de disseminação, alteração ou até mesmo mutação dessa forma social; b) Analisando os efeitos da disseminação da “sociedade” - entendida como a forma social da modernidade e da modernização - na vida social dos países em que ela surgiu - o “espaço experimental europeu” - e nos países em que ela está se desenvolvendo, os países do “terceiro mundo”, os países em desenvolvimento ou como tem sido chamado mais recentemente as “potências emergentes”

Cadernos do Sociofilo

e normativo explícito, em reação à anomia da versão liberal das relações humanas e ao cinismo a-moral presente na imagem do humano como *homo oeconomicus*. Caberia ao sociólogo mostrar a presença do social como aspecto constitutivo da própria condição humana. A constituição de uma ontologia do ser social conduziria também para uma ontologia do “dever ser”. Neste sentido, admitir a existência da dimensão social da vida humana seria algo como admitir a existência de uma instância regulativa de caráter “coletivo” que precederia o embate de “interesses” dos atores supostamente desvinculados de coletividades, e que seria assim o próprio fundamento do laço social. A “sociedade” seria assim uma espécie de “ficção reguladora” das relações humanas mediadas por instituições e pela educação moral. Como instância moral, a sociedade como forma social moderna se encontra com a ontologia do ser social. A definição ontológica da sociedade encontra a definição histórica que, por sua vez, conduz à definição moral. O ser encontra o dever que se associa ao dever ser. Ou se quisermos, a ontologia do ser social encontra a forma histórica da sociedade que encontra a sua forma moral. A indagação “Como é possível a sociedade?” nos conduz assim ao como é possível o social, ao como é possível a sociedade como forma social moderna nos levando assim à legitimação moral e normativa do social, da sociedade e, obviamente, da própria sociologia. Do mesmo modo, é claro que uma definição ontológica implica também numa definição epistemológica, no sentido de que definir a existência do social permite pensar as condições de possibilidade de uma “teoria” ou de uma “ciência” do social, como veremos mais abaixo em Lukács (2010). Assim, as definições ontológica, histórica, moral e epistemológica possuiriam uma série de conexões de sentido.

Retomando o que escrevemos até aqui, podemos fazer a seguinte síntese: A indagação “Como é possível a sociedade?”, questão fundamental para a sociologia, pode nos conduzir a uma série de definições. Uma primeira definição possível associaria a indagação a um problema ontológico. O “Como é possível a sociedade?” significaria o como é possível o “social” e por extensão a própria sociologia, entendida como ciência do “social”, ou campo de conhecimento que tem como objeto o “social”. Assim teríamos que mostrar as condições de possibilidade da existência do “social”, ou se quisermos da dimensão social da “vida”, da dimensão social da “vida humana”, ou da dimensão social do existente¹³. É neste quadro que se justifica pensar uma “ontologia do ser social”, nos termos de Lukács (2010) e, até poderíamos dizer, nos termos de uma série de teorias sociológicas¹⁴. Uma segunda resposta possível associaria a

13Aqui o “social” poderia, primeiramente, se confundir com o “Real” e um real independente de nós, ou seja, o social como a dimensão social do existente; Uma segunda possibilidade associaria o social com formas de organização da vida em seu estado “molecular”, mas também no tipo de organização de animais em geral, ou seja, o social como a própria dinâmica de constituição da “vida”; e, por fim, o social estaria restrito à “realidade humana”, ou seja, a fenômenos culturais, políticos, psíquicos e econômicos que forjam a “vida humana”. (Cf. Fernandes, 1974:pp 35/74)

14A resposta ontológica à indagação do “Como é possível a sociedade?” tem como consequência o problema de se definir o momento em que poderíamos qualificar como sociológica uma reflexão sobre o “social”, pois a questão do social como existência ontológica remonta aos primórdios mesmo da produção de pensamento na história da humanidade. Neste sentido, como definir o surgimento da sociologia como um campo de conhecimento ou como uma ciência autônoma em relação a outros campos de conhecimento e ciências, na medida em que a reflexão a respeito do “social” se perde no tempo, digamos assim? Em que momento tal reflexão passou a ser considerada “sociológica”?

Cadernos do Sociofilo

indagação a um problema histórico, político e cultural. O “Como é possível a sociedade?” significaria o como foi possível a emersão de uma forma social específica, a “sociedade”, associada diretamente a um processo histórico, político e cultural específico: a “modernidade”. Assim, a “sociedade” seria o objeto por excelência do sociólogo, pensada seja como totalidade analítica, seja através dos seus “efeitos sociais” para a constituição de determinados “espaços sociais”. Tanto a resposta ontológica, aquela que se pergunta pelo Ser, quanto a resposta histórica, que se pergunta pelo devir, se encontrariam numa terceira possibilidade de resposta, que poderíamos chamar “moral” ou normativa. À indagação do “Como é possível a sociedade?” teria como consequência lógica a indagação do “Porque é necessário a sociedade?” que nos levaria a uma sua justificativa e legitimação normativa. A sociedade seria uma necessidade moral e deveria ser entendida como uma necessidade de regulação normativa da conduta de sujeitos que vivem “em sociedade”. Assim, a dimensão ontológica – a sociedade como o Ser social –, a dimensão histórica – a sociedade como devir – se encontrariam na dimensão normativa – a sociedade como necessidade moral. As três respostas conduziriam a três novas indagações, que poderíamos elencar da seguinte maneira: a) “Como é possível a sociologia?” ; b) “Como *foi* possível a sociologia?” e c) “Porque é *necessária* a sociologia?” O que podemos inferir daí? Que a indagação do “Como é possível sociedade?” é análoga ao “Como é possível a sociologia?”. Neste caso, as definições ontológica, histórica e moral encontrariam a problemática epistemológica, no sentido de quais as condições de possibilidade da sociologia como teoria e ciência do social.

Além dessas quatro respostas poderíamos incluir uma outra definição, de cunho antropológico (a sociedade é o “homem” e, obviamente, o homem é a sociedade, entendida como

“conjunto de relações sociais”¹⁵), seguindo a concepção de que o “homem não abstrato” é o “conjunto das relações sociais”, é a “sociedade”¹⁶ e de que o social é a condição humana, de que o humano é um “animal social”, como afirmamos no início do texto, nos referindo à definição antropológica da sociedade. Uma maneira interessante de pensar esta definição é através da relação entre humanização e socialização. Há pelo menos três maneiras de se pensar a associação entre “humanização” e “socialização”, A ontologia do ser social em Lukács (2010), o indivíduo socializado de Elias (1994) e a construção da realidade social de Berger e Luckmann e (1978), e é através dessa associação que procuraremos mostrar a relação entre as definições ontológica, histórica, moral, epistemológica e antropológica da ideia de sociedade.

O homem e a sociedade

Em “Prolêgomenos para uma ontologia do Ser social” (2010) Lukács divide o Ser em três tipos: inorgânico, orgânico e social. O primeiro se refere à matéria inanimada, à dimensão

15 Poderíamos ainda mais estender as possibilidades de definição e incluímos as definições *lógica* (a sociedade é a base do logos) nos referindo às indagações de Joja (1967) com “lógicos socializantes” que procuram reduzir a lógica à dimensão social com o argumento de que a primeira forma lógica, o diálogo, é social por excelência, assim como termos fundamentais no diálogo, tais como “demonstração”, “refutação” etc. Cf. Joja. A “A lógica da sociologia” In: Dialética e Ciências Sociais. Zahar. Rio de Janeiro: 1967. Do mesmo modo poderíamos pensar em uma “sócio-lógica” que sintetizaria a Natureza, o Homem e a Ciência no “social”

16 “No quadro da sua crítica do humanismo e em particular da crítica da noção de “humanismo real”, em *Pour Marx*, Althusser toca no problema da tese VI, e faz as seguintes considerações a esse respeito: “Qual é, com efeito, esta “realidade” que deve transformar o antigo humanismo em humanismo-real? É a sociedade. A tese VI sobre Feuerbach diz mesmo que o “homem” não abstrato é o “conjunto das relações sociais” (Fausto, 1987: 39)

Cadernos do Sociofilo

“física” do Ser; o segundo se refere à vida biológica, aos seres vivos em geral e o terceiro se refere ao aspecto humano do Ser, entendido como o nível da *sociedade* ou o *social*. O processo de humanização – que é o mesmo que “sociabilização” – se dá com o recuo dos seres humanos em relação à dimensão inorgânica e orgânica, recuo que nunca é total, o que significa dizer que o tipo social do Ser (o nível humano do Ser) sempre possui algum tipo de relação com a base material e orgânica do Ser. Este recuo se realiza através de uma relação ativa com o meio, medida pelo “trabalho”, que funda a “generidade” do humano, nada mais nada menos do que o conjunto das relações sociais. Que nos perdoe o leitor a circularidade do argumento, mas ela é vital para entendermos porque a fundação de uma ontologia do ser social depende de uma concepção que precisa unificar humanização com socialização, que precisa entender o processo de humanização como um processo de socialização e que, portanto, é através da socialização que o humano se humaniza e se funda como espécie.

Já no início do texto, Lukács mostra claramente a necessidade de fazer a conexão entre os três tipos de Ser para se entender a especificidade do ser social.

Nossas considerações visam determinar principalmente a essência e a especificidade do ser social. Mas, para formular de modo sensato essa questão, ainda que apenas de maneira aproximativa, não se devem ignorar os problemas gerais do ser, ou, melhor dizendo, a conexão e a diferenciação dos três grandes tipos do ser (as naturezas inorgânica e orgânica e a sociedade). Sem compreender essa conexão e sua dinâmica, não se pode formular corretamente nenhuma das questões autenticamente ontológicas do ser social, muito menos conduzi-las a uma solução que corresponda à constituição desse ser (Lukacs, 2010: 35/36)

O entrelaçamento entre os três tipos é fundamental para entendermos o grau de dependência e relativa independência do tipo social do Ser. No que diz respeito ao grau de dependência Lukács diz que *“o ser humano pertence direta e- em última análise – irrevogavelmente também à esfera do ser biológico (...) sua gênese, transcurso e fim dessa existência se funda ampla e decididamente neste tipo de ser”* e que as próprias manifestações do ser orgânico dependem *“pressupõem, em última análise, de forma incessante, uma coexistência com a natureza inorgânica”*, pois sem a pressuposição de tal relação seria *“ontologicamente impossível”* se constituir o ser social (Lukács, 2010:36)

Após mostrar a importância da dimensão inorgânica e orgânica para a constituição ontológica do ser social, Lukács faz questão de dizer que tal constituição é de suma importância não só para saber a dimensão histórica do humano como também a fundação mesma dos sistemas de pensamento, da filosofia. Com o social, ou a sociedade, ou o humano, surge um ser novo e específico, diferente inclusive das relações mais ou menos estabilizadas entre animais. É preciso que se ressalte o fato de que *“a constituição ontológica do próprio ser do homem”* - que concretamente determina na história e no presente do pensamento humano - é o social, ou a sociedade, ou se quisermos o nível social do Ser, que é, como vimos, o nível humano do ser. Ter a *“consciência”* de que a dimensão concreta, autêntica e determinante do ser para seres humanos é o social é de crucial importância para podermos nos distanciar das formas distorcidas que nos afastam de uma *“legítima problemática do ser”*, de um embasamento ontológico do conhecimento. Tais formas podem ser elencadas na prova ontológica da existência na Idade Média; na concepção da coisa em si kantiana; na ontologia histórico-logicizada de Hegel, nos sonhos *“irrealistas”* do século XIX, além das formas de individualidade atomística na soci-

Cadernos do Sociofilo

idade capitalista e algumas das suas filosofias mais representativas (Lukács, 2010: 39). Ainda segundo o nosso autor, com “exceção da ontologia que fundamenta o método de Marx”, toda a abordagem ontológica do conhecimento da realidade deve ser radicalmente renovada, deve inclusive “recomeçar desde o início em certo sentido”. A simultaneidade entre os tipos do ser, como já mencionado, remete em vários momentos do texto à analogia substancial entre humanização e socialização. O “trabalho” é a categoria fundamental que define mesmo o “ser do homem” na medida em que é através do trabalho que o humano recua das suas bases naturais e é capaz de “transformar entes em objetividade”, forjar um novo tipo do ser, o ser social, quer dizer, o “ser humano real”, e se transformar assim em *“fundamento ontológico de toda práxis social, isto é, humana”* (Lukács, 2010: 45). A “consciência” da especificidade do nível social-humano do Ser e das suas relações de interdependência em relação aos níveis orgânicos e inorgânicos servem como uma forma de “purificação do real”, conferindo assim um acesso mais objetivo ao real.

Tal acesso depende de um processo duplo: de um lado uma “desantropoformização”, com uma cientificização do real a fim de torná-lo conhecido como realmente é, ou seja, como *“real independente de nós”* (Lukács, 2010: 61), um processo crucial para *“a humanização do ser humano, para o recuo das barreiras naturais em seu processo social reprodutor como indivíduo e como gênero. Sem esse processo (...) muitas manifestações diretas da vida cotidiana humana formariam barreiras insuperáveis(...)para o autêntico conhecimento do ser por parte dos homens”* (Lukács, idem) e de outro lado uma ontologia do ser social que associa humanização à socialização através do “trabalho” é equivalente a uma outra face das ciências humanas: o homem como fundamento da ciência. Seguindo a reflexão de Lukács, vimos que definir corre-

tamente uma ontologia do ser social nos conduzirá a uma maior cientificidade e a um acesso mais “purificado” (é o termo usado pelo autor) ao *real independente de nós* (expressão também usada pelo autor). E aqui voltamos ao entrelaçamento dos três tipos de seres e também à especificidade de cada ser

Os três tipos do ser existem simultaneamente, entrelaçados um no outro, e exercem também efeitos muitas vezes simultâneos sobre o ser do homem, sobre sua práxis. É preciso ter sempre em mente que uma fundamentação ontológica correta de nossa imagem de mundo pressupõe as duas coisas, tanto o conhecimento da propriedade específica de cada modo do ser como o de suas interações, inter-relações com os outros. Nas duas direções, o desconhecimento da verdadeira relação (unidade na diversidade, por meio dela a separação e a oposição nas interações homogêneas etc.) pode conduzir às maiores distorções do conhecimento daquilo que é o ser (Lukács,2010:41)

Assim, a “consciência” do entrelaçamento, de um lado, e a relativa independência dos três tipos de ser, do outro, é crucial para a constituição de um conhecimento científico correto, capaz de “purificar o real”. As condições de possibilidade do conhecimento aqui dependem de uma ontologia do Ser. E é dentro dessa questão que uma “ciência do homem”, uma “ciência humana” deveria se fundar, pois o humano tem na verdade uma dimensão dupla (e aqui voltamos ao tema do homem e seus duplos, que nos é vital), uma lado “natural” (associado ao ser orgânico e inorgânico) e um lado “humano” (associado ao ser social).

O ser humano pertence ao mesmo tempo (e de maneira difícil de separar, mesmo no pensamento) à natureza e à sociedade. Esse ser simultâneo foi mais claramente reconhecido por Marx

Cadernos do Sociofilo

como processo, na medida em que diz, repetidas vezes, que o processo do devir humano traz consigo um recuo das barreiras naturais. É importante enfatizar: fala-se de um recuo, não de um desaparecimento das barreiras naturais, jamais sua supressão total (Lukács,2010:42)

Esta condição de “ser simultâneo” deve ser entendida, segundo o autor, como “processo”, pois tal associação não deve ser pensada numa dimensão “dual”, mas como uma “*profunda comunhão homogênea, embora processual*” (Lukács,2010:43) “Homogênea” porque não é possível para o ser social se desvincular totalmente do ser orgânico e inorgânico. “Processual” porque há uma especificidade do ser social associada à sua condição de “modificar” a realidade ativamente através do “trabalho”, entendido como “pôr teleológico”¹⁷, criando assim novos “determinantes extra-orgânicos” não mais vinculados totalmente ao ser orgânico e inorgânico. A maneira ativa de adaptação ao ambiente forja determinações do ser social que “produzem o ser humano real” e confere a ele um pertencimento a um gênero de um tipo bem diferente que forja a dualidade sujeito-objeto que só é possível de existir através de uma coexistência (Lukács,2010: 80). O homem como “sujeito” através do “trabalho” como ação ativa/ideativa e o homem como “objeto” sendo determinado pelas suas próprias construções (que fundam o ser social), além das determinações inalteráveis em sua essência do ser orgânico e inorgânico. Este tipo de “ação” gera o que chamaremos de “domínios extra-orgânicos”, que desestabilizam a relação “natural” com o ambiente, a “generidade muda”

¹⁷Como definem Vaisman e Forte, em uma nota do livro na página 44(...)em Lukács, *o pôr teleológico significa, antes de tudo, uma ação (trabalho) orientada por um fim previamente ideado. O ponto de partida decisivo da ontologia do ser surgida mediante o complexo do trabalho, que Lukács define como pôr teleológico* (Lukács,2010:44)

dos animais, exigindo assim a necessidade de “reguladores sociais”, inclusive a “ideologia”¹⁸ que pode tanto aproximar quanto afastar do Ser em sua realidade

Como o trabalho (...) destaca tendencialmente o ser humano da esfera das necessidades biológicas mais puramente espontâneas e de sua satisfação apenas biológica, tornando determinantes, em seu lugar, os pores teleológicos, que, por sua natureza, assumem de imediato um caráter alternativo, são necessários desde o primeiro instante reguladores sociais que regulamentem as decisões alternativas que estabelecem os conteúdos da teleologia conforme as respectivas necessidade vitais (Lukács,2010:46)

A condição de “ser simultâneo também se estende ao conhecimento do real que depende tanto de uma percepção que parta da “imediaticidade da vida cotidiana”, quanto que saiba ir “além dela”

Em parte, os modos de manifestação imediata encobrem o realmente essencial no plano ontológico, em parte, nós mesmos projetamos no ser, com silogismos analógicos precipitados, determinações que são totalmente estranhas a ele, apenas imaginadas por nós (...)Portanto, é preciso partir da imediaticidade da vida cotidiana, e ao mesmo tempo ir além dela, para poder apreender o ser como autêntico em-si. (...) As inter-relações desses dois pontos de vista aparentemente opostos é que possibilitam uma aproximação daquilo que o ser, como ente, verdadeiramente é. (Lukács,2010:37)

18(...)"a ideologia é antes de tudo uma forma de elaboração ideal da realidade que serve para tornar a práxis social dos homens consciente e operativa (Lukács,2010:38)

Cadernos do Sociofilo

Em sua realidade o homem é o “conjunto das relações sociais”, e é aqui que se funda a sua especificidade, é como conjunto de relações sociais que o ser humano-social se constitui como humano diferente da sua constituição como ser meramente natural, e é como conjunto de relações sociais que se pode chegar ao estudo do humano cientificamente explicável, “como aos poucos o pensamento humano está fazendo com a natureza” (Lukács, 2010: 74). E, além do mais, é o “trabalho” como práxis ativa em relação ao ambiente que permite tal objetividade, pois é com o trabalho que surge “as bases ontológicas objetivas e subjetivas do gênero humano” (Lukács, 2010: 76). Temos assim os seguintes aspectos que podemos elencar a respeito dessa breve apresentação da ontologia do ser social de Lukács: a) O social pode ser entendido como o nível humano do Ser, que se diferencia assim dos níveis inorgânicos e orgânicos; b) A constituição do social se dá através de um recuo tanto do ser inorgânico quanto do ser orgânico; c) Este recuo nunca pode ser totalmente realizado, na medida em que o humano – ou o “social” – mantém uma relação de interdependência inalterável em sua essência em relação só ser inorgânico e ao ser orgânicos e d) A concepção do “ser do homem” como ser simultâneo (natural e social ao mesmo tempo) e a extensão para o campo do conhecimento dessa simultaneidade ontológica (o conhecimento como imersão na imediatidade da vida cotidiana e também a capacidade de sair dela, para acessar aquilo que o ser verdadeiramente é) e e) A necessidade da construção de “reguladores sociais” por conta da “desestabilização” forjada pela “ação ativa/ideativa” (o “trabalho” e seus pores teleológicos) no ambiente natural. f) A constatação, por fim, de que é a ação ativa/ideativa – o trabalho – o que garante a especificidade do “humano”. O “trabalho” é a expressão da generidade não muda do “humano”, realizada através da práxis social. Assim o ser

humano real é o “resultado” dos determinantes do ser social – associados aos determinantes inalteráveis em sua essência do ser orgânico e inorgânico - constituídos pelo trabalho.

Aqui estamos preparados para fazer a relação com a abordagem de Elias sobre “ A sociedade dos indivíduos” (1994). Do mesmo modo que em Lukács - embora com pressupostos teóricos distintos - Elias procura mostrar a associação entre humanização, socialização e individualização como termos análogos relacionados ao distanciamento paulatino de seres humanos em relação às dependências naturais e o sentido da integração em grupos como forma de proteção e garantia de estabilidade. E do mesmo modo que o filósofo húngaro, Elias mostra a relação entre os domínios naturais e sociais, este último entendido como o domínio humano por excelência. É o que podemos perceber na seguinte passagem de “A sociedade dos indivíduos”

Os seres humanos são parte de uma ordem natural e de uma ordem social (...) A ordem social, apesar de muito diferente de uma ordem natural, como a dos órgãos no interior de determinado grupo, deve sua própria existência à peculiaridade da natureza humana. Essa peculiaridade consiste na mobilidade e maleabilidade especiais pelas quais o controle comportamental humano difere dos animais. Graças a essas qualidades, aquilo que nos animais é basicamente uma parte herdada de sua natureza, um padrão fixo de controle comportamental em relação a outros seres e coisas, tem que ser produzido, em cada ser humano, na companhia de outras pessoas e através dela. (Elias, 1994: 41)

Poderíamos dizer, seguindo Lukács, que nos animais há uma “generidade muda”, que não conduz à criação de uma nova ordem diferente da ordem natural, ou que implica em um

Cadernos do Sociofilo

recuo da ordem natural, a “ordem social”. Tal generidade restringe os animais à condição meramente orgânica do ser, diferentemente do humano que consegue forjar uma “segunda natureza”, que é a “sua” natureza por excelência e que se realiza através da criação coletiva de “regularidades e processos automáticos” a que denominamos “sociais” (Elias, 1994: 41). O “social”, neste caso, deve ser entendido como a criação coletiva de um “cosmo especial próprio” dentro do cosmo natural, que só é possível para seres humanos porque nascemos com um “relaxamento nos mecanismos naturais automáticos na administração da [nossa] vida em comum” (Elias, 1994: 43), ou seja, há uma maleabilidade dos “instintos naturais” que nos permite criar domínios extra-orgânicos como forma de proteção (já que tal maleabilidade também nos fragiliza fisicamente em comparação com outros animais) e como forma mesmo de produção de um domínio simbólico próprio, um cosmo especial que se caracteriza pelo fato de que o alcance de nossa vida não ser os reflexos de nossa natureza animal, mas “*a inerradicável vinculação entre nossos desejos e comportamentos e os das outras pessoas, dos vivos, dos mortos e até, em certo sentido, dos que ainda não nasceram*” (Elias, 1994: 43). Nosso nível de dependência funcional em relação a outros seres humanos é tão grande que nele está incluído aqueles que já morreram e aqueles que ainda estão por nascer. Por fim, vale a pena fazer mais uma breve analogia, dessa vez com *A construção social da realidade* de Berger e Luckmann (1978). Segundo estes autores, o organismo humano para se desenvolver como tal – como humano – depende de uma dupla inserção no “ambiente”, tanto “natural” quanto “humano” (a que os autores traduzem como “social”). E esta dupla inserção é fundamental na medida em que

Não apenas a sobrevivência da criança humana depende de certos dispositivos sociais mas a direção de seu desenvolvimento orgânico é socialmente determinada. Desde o momento do nascimento, o desenvolvimento orgânico do homem e, na verdade uma grande parte de seu ser biológico enquanto tal, está submetido a uma contínua interferência socialmente determinada (Berger e Luckmann , 1978: 71)

É como se organismo humano tivesse, no mesmo sentido de Elias, uma plasticidade “natural” que o permitisse adaptar-se e criar mecanismos de adaptação. Mas tal plasticidade cobraria também um preço alto do “humano”, na medida em que por conta dela seríamos frágeis, vulneráveis, dependentes mesmo desses mecanismos “extra-orgânicos”, dessa “segunda natureza”, em suma, da “sociedade”. Esta “segunda natureza” formada por domínios “extra-orgânicos” seria ela a mesma a “natureza humana”, no sentido de que *“Embora seja possível dizer que o homem tem uma natureza, é mais significativo dizer que o homem constrói sua própria natureza, ou, mas simplesmente, que o homem se produz a si mesmo”* (Berger e Luckmann 1978: 72) Mas são os próprios autores que procuram deixar bem claro que esta auto-produção de si do homem é “sempre e necessariamente um empreendimento social”, na medida em que

O ser humano solitário é um ser no nível animal (que, está claro, o homem partilha com outros animais). Logo que observamos fenômenos especificamente humanos entramos no reino do social. A humanidade específica do homem e sua socialidade estão inextricavelmente entrelaçadas. O *homo sapiens* é sempre, e na mesma medida, *homo socius* (Berger e Luckmann, 1978: 75)

Cadernos do Sociofilo

Construir mecanismos de adaptação extra-orgânicos é tanto construir a própria condição humana como tal, como uma necessidade da própria condição biológica frágil do humano, pois *“a inerente instabilidade do organismo humano obriga o homem a fornecer a si mesmo um ambiente estável para a sua conduta (...) a necessidade da ordem social enquanto tal provém do equipamento biológico do homem”* (Berger e Luckmann, 1978: 77). Assim, a dimensão social da vida humana que se cristaliza em domínios extra-orgânicos é, não só a dimensão humana da vida como deve ser entendida como uma necessidade incontornável, na medida em que responde a uma necessidade biológica que não pode ser alterada pelos homens, a sua fragilidade e vulnerabilidade como espécie.

Vimos assim a relação entre “socialização” e “humanização” nos autores analisados e percebemos claramente como tal relação pode ser associada à relação entre o que estamos chamando de dimensão ontológica e antropológica da “sociedade”. Também podemos perceber a dimensão moral ou normativa de tais concepções, além da dimensão epistemológica, afinal de contas o livro de Berger e Luckmann é um livro que trata da “sociologia do conhecimento”. O social – e, por extensão a sociedade – passa a ser encarado como uma necessidade para que o humano seja humano, para a humanização do homem. A tarefa do sociólogo, neste sentido, passa a ser a de evidenciá-lo, revelá-lo, trazê-lo à luz, seja através de uma “objetivação científica”, seja através de uma evidenciação empírico-subjetivista, ou até mesmo através de preceitos morais explicitamente informados axiologicamente. Assim, a dimensão ontológica, antropológica e normativa conduzem também à dimensão epistemológica, ao problema das condições de possibilidade da sociologia como “ciência” e ao “método” mais adequada de objetivar o social, ou torná-lo objeto do conhecimento. Muito da

querela que separa uma sociologia voltada para uma análise do social na sua dimensão estrutural e uma sociologia que se volta para uma análise do social em sua dimensão fenomenológica se nutre dessa questão, inclusive as tentativas de forjar sínteses da dimensão “estrutural” e “fenomenológica”, como os casos da praxiologia de Bourdieu e da teoria da estruturação em Giddens, além da proposta mesmo de Berger e Luckmann. Como nos diz Outwhaite (2006), se referindo a estes autores

For Berger and Luckmann, “society as an objective reality” is the product of processes of definition and conceptualization. They were explicitly relativistic in their approach, arguing that the sociology of knowledge should be concerned with “whatever passes for “knowledge” in a society”. Society, though socially constructed, is, however, both an objective and a subjective reality (Outwhaite, 2006: 28)

Se voltarmos para os próprios autores, veremos que a concepção deles da natureza da realidade social depende tanto de uma perspectiva Durkheimiana, quanto de uma perspectiva Weberiana, esta última mais atenta aos “significados subjetivos” da construção da realidade social. Assim, para estes autores, vale tanto uma concepção de “fato social como coisa” quanto como “um complexo de significados subjetivo da ação”, admitindo que a sociedade possui tanto uma “facticidade objetiva” quanto um “significado subjetivo”, constituindo assim numa dupla dimensão, crucial mesmo para as indagações sociológicas. Segundo os autores *“É precisamente o duplo caráter da sociedade em termos de facticidade objetiva e significado subjetivo que torna sua realidade “sui generis” (...). A questão central da teoria sociológica pode por conseguinte ser enunciada dessa maneira: como é*

Cadernos do Sociofilo

*possível que significados subjetivos se tornem facticidades objetivas?
(Berger e Luckmann, 1978: 34)”*

O SOCIAL COMO DUPLO EMPÍRICO-TRANSCENDENTAL

O paradoxo serve para injetar ânimo e fazer perder o medo de enfrentar uma mudança teórica mais profunda

Luhmann

A complexidade dessa polarização “facticidade objetiva” e “significado subjetivo” remete, inevitavelmente, para a querela filosófica “mundo verdadeiro” e “mundo das aparências”. Isso significa dizer que estipular a existência de um domínio para além do aparente - o real - se equivale a estipular a existência de um domínio para além das relações microssociológicas - o “social”. É neste sentido que o “social” como lócus de entendimento dos fenômenos sociais é pensado como uma “realidade primeira” - só acessada, diga-se de passagem, através de uma ruptura epistemológica com o “realismo ordinário” - , no mesmo sentido em que o “real” é pensado como a realidade primeira e o sentido último da “aparência” ou da dimensão fenomênica do mundo. Assim podemos dizer que a teoria sociológica sempre esteve diante desta querela filosófica e, a seu modo, e de acordo com seus interesses, tentou resolvê-lo de diferentes maneiras, ora exagerando a dimensão objetiva e conceitualista, estrutural, sistêmica da realidade social, como nos casos das tradições durkheimiana, “marxista”, estruturalista e parsoniana, ora realçando a sua dimensão “subjetivista” empiricista, como nas tradições do pragmatismo, do interacionismo simbó-

lico, da fenomenologia social e da etnometodologia¹⁹. Pensar algo como uma realidade social como estrutura ou sistema significa pensar a existência de algo para-além das aparências, ou do âmbito da vida social vivida numa dimensão contextual, perspectivada, situacional e fenomênica, ou seja, trata-se de insistir na separação realidade, entendida como objetivação sociológica, e aparência, entendida como subjetivação socializante das vivências do sujeito num domínio contingente. Neste sentido, há uma realidade social (a estrutura ou o sistema) que só pode ser acessada através de modelos conceituais construídos pelo sociólogo. O ator possui apenas uma sensação difusa com este algo para-além do seu domínio consciente. A construção destes modelos conceituais exige uma ruptura epistemológica com o mundo das aparências, com a dimensão sensível do real, se configurando assim naquilo que poderíamos chamar de *social dos sociólogos*. Em linguagem sociológica poderíamos dizer que se trata de uma ruptura com o domínio das práticas, ações e das pré-noções da sociologia “espontânea” dos atores sociais. Se a socialização depende de algum nível de distinção entre realidade e aparência - mas não de uma cisão total, pois caso isso acontecesse correríamos o risco de transformar o modelo em “fantasma da realidade”, como diria Lévi-Strauss - o risco desta separação é o de associá-la a um formalismo que confunde realidade com objetivação racionalista, ontologizando assim as proposições epistemológicas²⁰. Neste sentido, a realidade se confundiria com as descrições científicas construídas pelos filósofos e cientistas, do mesmo modo que a realidade social se confundiria com as descrições de sociólogos. O realismo assim

19 Aqui nos utilizamos das reflexões de Bourdieu em “Esboço para uma teoria da prática” (1983)

20 Neste momento nos utilizamos das reflexões de Vandenberghe, em “Teoria social realista” (2010)

Cadernos do Sociofilo

é subsumido no racionalismo. O real é racional, é a conclusão que podemos chegar. Do mesmo modo, podemos chegar à conclusão de que a realidade social é sociológica, ou seja, é o retrato da descrição dos sociólogos, ou se preferirmos, o modelo construído pelos sociólogos (Vandenberghe,2010). Também podemos pensar numa noção de social que não descarta o “realismo ordinário” e nem os “significados subjetivos” da vida social sendo vivida pelos atores. Poderíamos chamar tal noção de “*social dos atores*”. Neste sentido, o social dos sociólogos se situa em um mesmo grau de equivalência ontológica que o social dos atores sociais. Não haveria assim uma necessidade de ruptura epistemológica com o senso comum do realismo ordinário - o social dos atores sociais - pois tal ruptura seria uma tragédia, já que retiraria - através de um racionalismo cientificista - a *carne* da vida social, na sua vivência ativa e sensível. Ora, tal postura poderia nos levar, em última instância, a tornar inócua, despropositada e desnecessária, o próprio ofício do sociólogo, já que todos seríamos sociólogos, todos teríamos uma espécie de acesso privilegiado à realidade social, como algo que já nos é dado como evidente. No entanto, a crítica do subjetivismo sociológico é pertinente na medida em que aponta para alguns equívocos e riscos da objetivação sociológica ao perspectivar e contextualizar esta mesma objetivação sociológica, ao mostrar que ela faz parte de contextos que limitam as suas pretensões grandiosas e excessivas. É como diz acertadamente Latour “*se a natureza e a epistemologia não são constituídas em entidades trans-históricas, então a história e a sociologia também não o são*” (Latour apud Vargas, 2000: 45), ou seja, devemos tomar cuidado para não transformar o real, o racional e o sujeito em meros epifenômenos da estrutura ou do sistema social, ou da objetivação

sociológica²¹. Mas, do mesmo modo, realçar apenas o “significado subjetivo” e negar a possibilidade de que estes significados possam se cristalizar em “facticidades objetivas” nos conduz ao risco do construtivismo e seu relativismo epistêmico congênito. Vejamos, em rápidas pinceladas, o modo como a teoria sociológica neoclássica (Vandenberghe, 2010) procurou resolver o problema, embora mantendo o social e seus duplos (estrutura e agência), através da praxiologia de Bourdieu, e a teoria da racionalidade comunicativa em Habermas.

A questão da simultaneidade agência e da estrutura

Seguindo o que foi apresentado no tópico acima, a sociologia se constituiu através de uma duplicidade: a realidade social pensada tanto como “facticidade objetiva” quanto como “significado subjetivo”. Assim, a “realidade social” pode ser pensada em sua dimensão “estrutural” e “sistêmica” (como facticidade objetiva) ou pensada na dimensão do “agente” ou do “ator” (como “significado subjetivo”). No primeiro caso, o “acesso” à estrutura ou ao sistema “social” exigiria uma ruptura epistemológica com o social tal qual vivenciada na dimensão contextual, situacional, fenomênica, ou se quisermos, na dimensão do ator social, como a maneira mais adequada para se explicar a vida social. No segundo caso, a ruptura epistemológica não seria necessária na medida em que a “sociologia espontânea” dos atores é o dado realmente importante para se compreender ou interpretar a vida social. Apresentaremos abaixo, em rápidas pinceladas, de que forma a praxiologia de

²¹Foi o que vimos na discussão sobre a relação da sociologia com a filosofia, especialmente na análise de Merleau-Ponty, em “O filósofo e a sociologia” (1991) no qual o filósofo francês apresenta alguns dos problemas da ontologização da objetivação científica do social feita por sociólogos.

Cadernos do Sociofilo

Bourdieu, e a teoria da racionalidade comunicativa de Habermas tentaram solucionar o problema através da mutualidade constitutiva entre a “estrutura” (o social como facticidade objetiva) e a “agência” (o social como “significado subjetivo). No final, mostraremos o quanto que a simultaneidade “agência” e “estrutura” pode ser pensada como uma das expressões mais claras do homem duplo empírico-transcendental, o que reafirma assim a nossa proposta de aproximá-lo do conceito de “sociedade”, entendendo a sociedade como a versão sociológica dessa duplicação moderna do homem.

Mostraremos nos dois casos como a relação entre o “homem” e a “ciência” que poderia ser entendida como a relação da dimensão social do “humano” (em Bourdieu a práxis, em Habermas a interação simbolicamente mediada) com a dimensão objetiva e técnica da ciência (em Bourdieu o logos que permite sempre a objetivação científica e em Habermas a ciência moderna e sua ação teológica racional) Veremos que nos dois autores há uma simultaneidade entre o “homem” (a práxis e a racionalidade comunicativa) e a “ciência” (a objetivação científica e a ação teleológica racional), nos levando a associar os dois autores à noção do homem como duplo empírico-transcendental, o homem como objeto (alvo da objetivação científica) e fundamento (a práxis e a interação simbolicamente mediada da racionalidade comunicativa). Assim, nestes dois casos a aporia da relação entre cientificização do humano e humanização da ciência se apresenta na sua feição mais evidente.

Bourdieu, em “Esboço para uma teoria da prática” (1983) faz uma crítica tanto ao realismo de base empiricista, por ver nele o risco do “relativismo epistêmico”, na medida em que partiria da realidade como “evidência” apreendida de um modo “pré-reflexivo”, quanto ao racionalismo substancialista que

se retira da dimensão concreta, “pré-reflexiva” e “evidente”, mostrando que existem três formas de pensar o mundo social: uma de extração “*fenomenológica-subjetivista*”, outra de extração “*estrutural-objetivista*” e, por fim, uma terceira que seria a proposta por Bourdieu, que apresentaria uma dialética entre a dimensão fenomenológica do social e a dimensão estrutural, a forma da “*praxiologia*”. Vejamos o modo como o sociólogo francês trata dos três modos de conhecimento da vida social.

No primeiro modo, há uma recusa da necessidade de objetivação científica, na medida em que tudo dependeria do contexto, das situações, da perspectiva e da dimensão fenomênica, ou se quisermos da “*práxis*”, poderíamos chamar esta perspectiva de “*fenomenológica*”.

O conhecimento que chamaremos de fenomenológico (ou, se quisermos falar em termos de escolas atualmente existentes, "interacionista" ou "etnometodológico") explicita a verdade da experiência primeira do mundo social, isto é, a relação de familiaridade com o meio familiar como mundo natural e evidente, sobre o qual, por definição, não se pensa e se exclui a questão de suas próprias condições de possibilidade. (Bourdieu, 1983: 1)

No segundo modo, a objetivação excessiva “reificada” acaba tendo um viés totalizante, se retirando da dimensão concreta, sensível, contextual e fenomênica do real, a que poderíamos chamar de *logos*, trata-se da perspectiva “*estruturalista*”

O conhecimento que podemos chamar de objetivista (de que a hermenêutica estruturalista é um caso particular) constrói relações objetivas (isto é, econômicas ou lingüísticas), que estruturam as práticas e as representações das práticas (ou seja, em particular, o conhecimento primeiro, prático e tácito, do mun-

Cadernos do Sociofilo

do familiar), ao preço de uma ruptura com esse conhecimento primeiro e, portanto, com os pressupostos tacitamente assumidos que conferem ao mundo social seu caráter de evidência e de natural (Bourdieu, 1983:1)

A praxiologia, que seria o terceiro modo, de que fala Bourdieu é justamente a sugestão de uma aproximação do *logos* (a objetivação científica do real) da *práxis* (a dimensão fenomenológica) que primeiramente se apresenta como uma crítica ao objetivismo-estrutural

Enfim, o conhecimento que podemos chamar de praxiológico tem como objeto não somente o sistema das relações objetivas que o modo de conhecimento objetivista constrói, mas também as relações dialéticas entre essas estruturas e as disposições estruturadas nas quais elas se atualizam e que tendem a reproduzi-las, isto é, o duplo processo de interiorização da exterioridade e de exteriorização da interioridade: este conhecimento supõe uma ruptura com o modo de conhecimento objetivista(...) (Bourdieu, 1983: 2)

Mas, esta ruptura com o modo de conhecimento objetivista também apresenta uma crítica ao modo de conhecimento fenomenológico-subjetivista que não se pergunta sobre as condições de possibilidade, se negando a fazer a ruptura epistemológica, pois *“Se o modo de conhecimento praxiológico pode aparecer como um retomo puro e simples ao modo de conhecimento fenomenológico e se a crítica do objetivismo que ele implica corre o risco de ser confundida com a crítica que o humanismo ingênuo dirige à objetivação científica em nome da experiência vivida e dos direitos da subjetividade, é porque ele é o produto de uma dupla translação teórica (Bourdieu, 1983: 2). Esta dupla translação teórica não significa negar a questão das “condições de possibilidade”, mas expan-*

di-la para a própria “ciência”, fazendo assim com que a dimensão da “práxis” seja também realçada para se entender o “campo científico” Como o diz Bourdieu *“Essa forma inteiramente insólita de reflexão leva a repudiar as pretensões absolutistas da objetividade clássica, mas sem condenar por isso ao relativismo”* (Bourdieu, 1996: 236) É dessa maneira que, nos nossos termos, a “humanização” (como práxis) da ciência, ou seja, o realce da sua dimensão de práxis, a constatação de que a prática científica também é constituída através de esquemas pré-reflexivos de ação, percepção e apreensão do mundo não conduz à impossibilidade da objetivação científica, não conduz à impossibilidade de uma “cientificização” do humano, pois *“O conhecimento praxiológico não anula as aquisições do conhecimento objetivista, mas conserva-as e as ultrapassa, integrando o que esse conhecimento teve que excluir para obtê-las”* (Bourdieu, 1983: 2).

Neste sentido há uma dimensão social – a práxis – na produção de conhecimento em qualquer campo, inclusive o científico. Mas, do mesmo modo, há a possibilidade de objetivação da práxis, que nunca pode ser objetivada totalmente. É neste sentido que se pode falar em uma mutualidade constitutiva, que determinada e é determinada, que é estruturante e estruturada, ou se quisermos como “agência” e “estrutura”, como “práxis” e “logos”.

Em “O poder simbólico” (2012) a questão se apresenta dentro da mesma lógica. Podemos pensar a distinção entre o *logos* e a *práxis* na produção do conhecimento como, por exemplo, a distinção entre uma concepção de conhecimento que realça o aspecto ativo do conhecimento, a dimensão “estruturante”, como no caso da tradição neo-Kantiana, ou podemos realçar a dimensão das estruturas estruturadas, como no caso da análise estrutural. Assim

Cadernos do Sociofilo

A tradição neo-kantiana (...) trata os diferentes universos simbólicos, mito, língua, arte, ciência, como instrumentos do conhecimento e de construção do mundo dos objetos, como “formas simbólicas” reconhecendo (...)o aspecto ativo do conhecimento [...] A análise estrutural tem em vista isolar a estrutura imanente a cada produção simbólica. Mas de modo diferente da tradição neo-Kantiana que insiste no *modus operandi*, na atividade produtora da consciência, a tradição estruturalista privilegia o *opus operatum*, as estruturas estruturadas (Bourdieu, 2012: 9)

Assim, poderíamos associar à “práxis” a perspectiva que realça o aspecto ativo do conhecimento, o seu “*modus operandi*”, inclusive a dimensão social arbitrária da sua constituição expressa na sociologia das formas simbólicas de Durkheim, pois segundo Bourdieu, Durkheim “lança os fundamentos de uma *sociologia da formas simbólicas*”, pois é com o sociólogo francês que “as formas de classificação deixam de ser formas universais (...) para se tornarem (...) em *formas sociais*, quer dizer, arbitrárias (relativas a um grupo particular) e socialmente determinadas (Bourdieu, 2012: 8), e o “logos” à perspectiva que realça o *opus operatum*, os sistemas estruturados, a “estrutura profunda” que precederia e fundamentaria as “subjetividades estruturantes”. O “sistema simbólico” de Bourdieu seria uma “síntese aberta” entre as “subjetividades estruturantes” e os “sistemas estruturados”, pois “os sistemas simbólicos, como instrumentos de conhecimento e de comunicação, só podem exercer um poder estruturante porque são estruturados” (Bourdieu, 2012: 9).

Isso é válido para se pensar, por exemplo, a “ciência” e a “teoria”. Numa perspectiva “reificada” a “teoria” e inclusive a “ciência” seriam *opus operatum* e, portanto, nada teriam de

“arbitrário” e “social”, seriam sistemas estruturados, logos sem práxis, a dimensão ativa socialmente “determinada” ficaria de fora

Tratar a teoria como *modus operandi* que orienta e organiza praticamente a prática científica é, evidentemente, romper com a complacência um pouco feitichista que os “teóricos” costumam ter para com ela. (Bourdieu, 2012: 60)

Romper assim com retirada da práxis da produção do conhecimento científico conduziu Bourdieu à noção de *Habitus* que “*exprime sobretudo a recusa a toda uma série de alternativas nas quais as ciências sociais se encerrou, a da consciência (ou do sujeito) e do inconsciente, a do finalismo e do mecanismo etc. (...) tal noção permitia-me romper com o paradigma estruturalista sem cair na velha filosofia do sujeito ou da consciência, a da economia clássica e do seu homo economicus que regressa hoje com o nome de individualismo metodológico* (Bourdieu,2012: 61). Assim, a noção de *Habitus* permite pensar a dimensão das estruturante das estruturas, o seu “*modus operandi*”, a práxis do logos. Já a noção de “campo” realça a dimensão “objetiva”, as “estruturas estruturadas”, o *opus operatum*, ou o logos da práxis

A mesma atitude esteve na origem do emprego do conceito de campo. Também aqui a noção serviu primeiro para indicar uma direção à pesquisa, definida negativamente como recusa à alternativa da interpretação interna e da explicação externa, perante a qual se achavam colocadas todas as ciências das obras culturais, ciências religiosas, história da arte ou história literária (Bourdieu,2012:64)

Neste caso, realçar a dimensão “objetiva” foi fundamental pois no caso da análise do “campo intelectual”, Bourdieu per-

Cadernos do Sociofilo

cebeu que *“as relações imediatamente visíveis entre os agentes envolvidos na vida intelectual (...) tinham disfarçado as relações objetivas entre as posições ocupadas por esses agentes, que determinam a forma de sua interação”* (Bourdieu,2012: 65/66). Assim, poderia se pensar o campo como *“estrutura de relações objetivas”* que permitiria ao autor lançar a hipótese das homologias estruturais e funcionais entre os campos. Poderíamos dizer que o habitus expressa a dimensão da práxis no logos e o campo a dimensão do logos na práxis. A praxiologia seria a solução do impasse, pois realçaria tanto a dimensão da práxis quanto a do logos em todas as dimensões da vida social, em todos os *“campos”* e *“habitus”*, como o científico, o artístico, o acadêmico, o religioso, o político etc. É assim que se forma o que chamaremos de *“duplo de Bourdieu”*.

É neste sentido que se pode dizer que a *“filosofia da práxis”* busca superar a *“filosofia do sujeito”* retirado da dimensão sensível, contextual, fenomênica e perspectiva do real, mas sem com isso cair em um subjetivismo fenomenológico que impede qualquer possibilidade de objetivação científica do real. Podemos ver o mesmo em relação à racionalidade comunicativa de Habermas²². A racionalidade se despe da sua condição monológica (como objetivação total da dimensão concreta, fenomênica, perspectivada, sensível, contextual e fenomenológica do real) e atua também nos contextos interacionais simbolicamente mediados. Neste sentido, contextos interacionais simbolicamente mediados condicionam e são condicionados pela racionalidade. Isso fica muito evidente quando Habermas se nega a

²² Iremos basear nossas reflexões nos seguintes textos: *“Técnica e ciência como “ideologia”* (Habermas, 1987: pp.45/106), *“A consciência de tempo da modernidade e sua necessidade de autocertificação* (Habermas, 2002: pp.3/33) e *“Uma outra via para sair da filosofia do sujeito – razão comunicativa VS. Razão centrada no sujeito”* (Habermas,2002: pp. 411/453)

aderir à crítica de Marcuse à ciência, especialmente à sugestão de Marcuse de se construir uma “nova ciência”

Marcuse tem em mente uma atitude alternativa perante a natureza mas, a partir dela, não se pode deduzir a ideia de uma nova técnica. Em vez de tratar a natureza como objeto de uma disposição possível, poderíamos considerá-la como o interlocutor de uma possível interação (Habermas,1987:52/53)

A sugestão de Marcuse implicaria em uma retirada da “ciência” como objetivadora da natureza, remetendo assim à crítica de Gehlen (citado por Habermas) a respeito da junção entre “decisão racional” e “ação instrumental”, num processo em que a história da técnica poderia ser vista através de uma “objetivação gradual da ação racional teleológica”

Em qualquer dos casos, a evolução técnica ajusta-se ao modelo interpretativo, segundo o qual o gênero humano teria projetado, uma a uma, ao nível dos meios técnicos, as componentes elementares do círculo funcional da ação racional teleológica, que inicialmente radica no organismo humano e assim ele seria dispensado das funções correspondentes. Primeiro, reforçaram-se e substituíram-se as funções do aparelho locomotor (mãos e pernas); em seguida, a produção da energia (o corpo humano), depois, as funções do aparelho dos sentidos (olhos, ouvidos, pele) e, por fim, as funções do centro de controle (o cérebro) (Habermas,1987:52)

Esta concepção corre o risco de retirar o papel humano ativo no processo e as possibilidades de controle dos “domínios extra-orgânicos”, já que estes domínios seriam extensões do corpo humano que se autonomizariam e a objetivação da racionalidade técnica teria assim apenas uma função negativa. Além

Cadernos do Sociofilo

disso, tal perspectiva conduz, segundo Habermas, a uma ideia problemática, embora bastante atraente, a de que *“podemos presumir subjetividade nos animais, nas plantas e até nas pedras, e comunicar com a natureza (...) e que tal “comunicação” representaria também uma libertação humana na medida em que “a subjetividade da natureza, ainda agrilhoadada, não se poderá libertar antes de a comunicação dos homens entre si não estar livre da dominação. Só quando os homens comunicarem sem coação e cada um se puder reconhecer no outro, poderia o gênero humano reconhecer a natureza como outro sujeito”* (Habermas, 1987:53). O problema de tal concepção é que ela depende de uma *estrutura alternativa de ação: a interação simbolicamente mediada, que é diferente da ação racional teleológica (...)* e esta outra estrutura de ação é humana – além da própria ação racional teleológica – e deve ser entendida como *“projeções do trabalho e da linguagem, projetos, pois, do gênero humano em sua totalidade* (Habermas, 1987:53) “Trabalho” e “linguagem”, ou melhor “trabalho” e “interação” seriam dois aspectos de projeção do gênero humano, como especificidades do humano. Daí a impossibilidade de se pensar um “reencantamento” da “natureza”, que dependeria de uma projeção humana das “interações simbolicamente mediadas” sobre a natureza e retiraria a dimensão científica, entendida como disposição técnica e objetivante “desumana”. Teríamos assim algo como uma “espiritualização” das dimensões orgânica e até inorgânica do ser, e tal “espiritualização” derivaria de uma crítica política “ingênua” em relação aos sistemas de ação racional teleológica, uma crítica à “ciência moderna”

Assim como não é admissível a ideia de uma nova técnica, também não pode pensar-se de um modo consequente a ideia de uma nova ciência, já que, no nosso contexto, ciência deve significar sempre a ciência moderna, uma ciência obrigada a

manter a atitude de uma posição disposição técnica: tal como para a sua função, assim também para o progresso científico-técnico em geral, não existe substituto algum que seria “mais humano” (Habermas,1987:53)

A crítica política “ingênua” à ciência paradoxalmente reforça a impressão de que o círculo funcional dos sistemas de ação racional teleológica são autônomos, ou tendem a se autonomizar, se desvincilhando assim das sanções morais das mediações simbólicas da ação comunicativa, contribuindo assim para que este perigoso desvínculo seja colocado em segundo plano como problema e que o aspecto relacionado às mediações simbólicas da ação comunicativa seja engolfado pelos sistemas sociais da ação racional teleológica

Ao nível dos subsistemas de ação racional dirigida a fins, o progresso científico e técnico forçou já a uma reorganização das instituições e de determinados setores sociais, e parece ainda exigí-la em maior escala. Mas este processo de desdobramento das forças produtivas só pode constituir um potencial de libertação se não substituir a racionalização no outro nível. (Habermas, 1987:88)

Esta racionalização de outro nível de que fala Habermas é justamente aquela que se realiza através de interações linguisticamente mediadas, dentro de um marco institucional no qual possa haver uma “discussão pública sem restrições ou coações” (Habermas, 1987:88). Tal discussão só é possível por conta da existência de uma esfera de produção de conhecimento científica que permite a passagem das coações e coerções das sociedades tradicionais para a liberdade institucionalmente e racionalmente mediada das sociedades modernas. Assim

Cadernos do Sociofilo

A racionalização ao nível do marco institucional só pode levar-se a cabo no meio da interação linguisticamente mediada, a saber, pela destruição das restrições da comunicação. A discussão pública, sem restrições e sem coações, sobre a adequação e a desiderabilidade dos princípios e normas orientadoras da ação, à luz das ressonâncias sócio-culturais do progresso dos subsistemas de ação racional dirigida a fins – uma comunicação desse tipo em todos os níveis dos processos políticos e dos processos novamente politizados de formação da vontade, é o único meio no qual é possível algo assim como a “racionalização” (Habermas,1987:88)

A questão seria a seguinte: o processo de racionalização da sociedade depende da institucionalização do progresso técnico e científico. Esta institucionalização pode ser feita pela racionalidade comunicativa, ou seja, pelas interações simbolicamente mediadas ou por uma ideologia tecnocrática que retira a racionalidade comunicativa e reduz a racionalidade apenas à dimensão técnica de meios e fins, à dimensão meramente instrumental. Neste ponto, a crítica de Marcuse é correta ao mostrar que há uma “ideologia” que gera uma nova forma de dominação política voltada agora para impulsionar o processo de autonomização dos sistemas sociais de ação racional teleológica, mas peca por reduzir a racionalidade apenas à racionalização técnica. Ao apresentar duas formas de racionalização o projeto de Habermas permite, a nosso ver, manter o impulso científico como base das sociedades modernas e impedir que este impulso se torne autônomo e gere assim suas próprias regras e sanções de legitimidade.

Haveria assim duas formas de racionalização. A primeira relacionada a ações racionais teleológica e a segunda à ação comunicativa simbolicamente mediada. Teríamos assim duas formas de racionalização: a) uma técnica-científica; b) a outra

simbólica-comunicativa. A primeira forjaria a) *regras técnicas, linguagem livre de contexto, aprendizagem de habilidades e qualificações, solução de problemas através da consecução de objetivos definidos em relação meios/fins, extensão do poder de disposição técnica*, enquanto à segunda forjaria b) *as normas sociais, linguagem ordinária intersubjetivamente partilhada, internalização de papéis, manutenção de instituições (conformidade com as normas por meio do reforço recíproco), emancipação, individuação, extensão da comunicação isenta*. É nestes termos que Habermas apresenta em “O discurso filosófico da modernidade” (2002), as duas feições da modernidade, uma através da extensão das estruturas da racionalidade com respeito a fins e outra através da reflexividade em relação à tradição e da universalização de normas de ação que liberam a ação comunicativa dos constrangimentos estreitamente contextuais. Assim o que caracterizaria a modernidade seria tanto um processo de “institucionalização de uma ação econômica e administrativa racional com respeito a fins” cujos os principais exemplos seriam a “empresa capitalista” e o “aparato burocrático”, quanto uma racionalização reflexiva do mundo da vida que se caracteriza pelo “relacionamento reflexivo com tradições que perderam sua espontaneidade natural; pela universalização das normas de ação e uma generalização dos valores que liberam a ação comunicativa de contextos estreitamente delimitados, abrindo-lhe um leque de opções mais amplos” (Habermas, 2002: 4). O grande problema das críticas à modernidade seria reduzir a racionalidade apenas à dimensão técnica e instrumental, como ação racional teleológica e também transformar a “modernidade” numa espécie de processo sem autor e sem “história”, a desvinculando do racionalismo ocidental, ou quando a associando ao racionalismo ocidental, destacando apenas a face da ação instrumental e objetivante. O conceito de modernização expressa bem este processo

Cadernos do Sociofilo

À teoria da modernização efetua sobre o conceito weberiano de “modernidade” uma abstração plena de conseqüências. Ela separa modernidade de suas origens – a Europa dos tempos modernos – para estilizá-la em um padrão, neutralizado no tempo e no espaço, de processos de desenvolvimento social em geral. Além disso, rompe os vínculos internos entre a modernidade e o contexto histórico do racionalismo ocidental (Habermas, 2002: 5)

Neste sentido, pensada como “modernização”, a modernidade seria um processo sem autor que “se move por si própria e se autotomiza em sua evolução [pois] uma vez desfeitas as relações internas entre o conceito de modernidade e a sua autocompreensão, conquistada a partir do horizonte da razão ocidental, os processos de modernização que prosseguem, por assim dizer, automaticamente, podem ser relativizados desde o ponto de vista distanciado do observador pós-moderno. Arnold Gehlen sintetizou esta questão em uma fórmula marcante: as premissas do esclarecimento estão mortas, apenas suas conseqüências continuam em curso (Habermas, 2002: 6). Assim, se por um lado se nega como supostamente obsoleta as premissas do racionalista ocidental, ou da “modernidade cultural”, como o diz Habermas, afirma-se uma suposta “modernização social” autônoma e com uma dinâmica desenfreada

Dessa perspectiva, uma ininterrupta modernização social auto-suficiente destaca-se dos impulsos de uma modernidade cultural que se tornou aparentemente obsoleta (...) Esta despedida neoconservadora da modernidade refere-se, portanto, não à dinâmica desenfreada da modernização social, mas sim à superfície de uma autocompreensão cultural da modernidade aparentemente ultrapassada (Habermas, 2002: 6/7)

Além da crítica “neoconservadora” que destaca apenas a dimensão “estrutural” da modernidade, deixando em segundo plano a sua dimensão de “agência”, há também a crítica “anarquista” que se dirige a modernidade como um todo, ou seja, tanto como “modernização social”, quanto como “modernidade cultural”, apontando a vontade de poder que implica num domínio técnico da natureza e, por extensão, da “potência” e do “vitalismo” do “homem”, o reduzindo a condição de vida racionalmente administrada pelo aparato burocrático do Estado ou transformada em mercadoria pela “empresa capitalista”. Não é difícil perceber que tanto a crítica “neoconservadora”, quanto a crítica “anarquista” se negam a aderir ao duplo “ação racional teleológica” (modernização social) e “racionalidade comunicativa simbolicamente mediada” (modernização cultural) como solução do impasse objetivização técnico-científica como totalidade auto-referente e racionalidade comunicativa simbolicamente mediada como totalidade auto-referente. Podemos associar o mesmo impasse à querela “estrutura” e “agência” e às tentativas de solucioná-las através da simultaneidade “agência” e “estrutura” que em Bourdieu pode ser pensada como “práxis” e “logos” em Habermas “ação racional teleológica” e “racionalidade comunicativa simbolicamente mediada”. Nos dois casos, o “homem” se mantém, seja na práxis, seja na racionalidade comunicativa. Mas já não é o homem da “filosofia do sujeito”, trata-se de um homem duplo, condicionante e condicionado, determinante e determinado, estruturante e estruturado.

Nos dois casos, ficamos no limiar, entre o social como “facticidade objetiva” e o social como “significado subjetivo”, ou se quisermos, entre logos e a práxis em Bourdieu, ou entre a “racionalidade” e os contextos interacionais simbolicamente mediados em Habermas. São conceitos que buscam uma alter-

Cadernos do Sociofilo

nativa tanto à objetivação científica do real (nela incluída uma objetivação científica do “homem”), quanto à “socialização” total do real (nela incluída a humanização da ciência), servindo como uma espécie de mediador entre a dimensão macro-social e a dimensão micro-social da realidade social. A estrutura do argumento dos dois autores também é parecida. Ela se baseia na apresentação inicial de uma polarização ontológica, epistemológica e metodológica na tradição das ciências sociais - em alguns casos se estendendo para as "ciências humanas" no geral e para a própria filosofia - entre objetivação e subjetivação e posteriormente propõe como solução da polarização uma síntese relativamente aberta na qual objetivação e subjetivação são entendidas menos como uma separação, do que uma simultaneidade, daí a praxiologia de Bourdieu, e a racionalidade comunicativa de Habermas. A diferença principal em relação à sociologia clássica estaria relacionada na negação da "reificação" total (funcionalismo, estruturalismo) e da "redução" total (fenomenologia social, neo-interacionismo simbólico, pragmatismo), que nos nossos termos poderíamos chamar “cientificização” do homem e humanização da ciência, pois se por um lado há a admissão do caráter coercitivo da estrutura, por outro lado há também a admissão do papel de transformação da ação que a um só tempo reproduz e muda a estrutura, o que podemos ver em Habermas no caso do caráter de comunicação da razão e na dimensão reflexiva da “modernidade cultural”, a sua relação com contextos de interação simbolicamente mediados; em Bourdieu a praxis do logos, ou seja, a dimensão prática da produção de conhecimento científico.

Mesmo que possamos perceber uma série de diferenças entre os autores mencionados, podemos ver que há muitos aspectos de semelhança, especialmente na dimensão estrutural do problema, e isso fica evidenciado no modo como os autores

tratam do que chamaremos de o social e seus duplos. Assim o problema das aporias da polarização social como “facticidade objetiva” e social como “significado subjetivo” permanece como um problema e as aporias da condição de objeto e sujeito do conhecimento por parte do sociólogo se mantêm como uma questão não resolvida. Assim, a nosso ver, a simultaneidade agência e estrutura é a explicitação mais plena da condição aporética do homem – ou do social – como duplo empírico-transcendental. Veremos isso com mais clareza no tópico abaixo, a que nomeamos – ecoando obviamente o “homem e seus duplos” de “As palavras e as coisas”- de “O social e seus duplos”.

O social e seus duplos

A questão “facticidade objetiva” e “significado subjetivo” da “realidade social” aliada aos problemas ontológicos, antropológicos, normativos e epistemológicos da sociologia – e, por extensão, das ciências humanas – está no cerne do problema do “homem como duplo empírico-transcendental” e nas questões das “sujeições antropológicas” dos discursos associados à episteme das ciências humanas, entre eles a própria sociologia. A polarização entre estas duas possibilidades de se pensar a realidade social e as propostas de síntese – como as que apresentamos através da simultaneidade entre agência e estrutura – além das respostas à indagação “Como é possível a sociedade?” sugerem a possibilidade de o discurso sociológico ter um grau significativo de dependência em relação à episteme das ciências humanas.

Podemos pensar através do seguinte quadro. Num primeiro momento temos a sociedade como objeto e, ao mesmo tempo, fundamento da sociologia. Sugerimos que a “socieda-

Cadernos do Sociofilo

de” pode ser pensada numa dimensão ontológica – como o “social” -, numa dimensão histórica – como a forma social da modernidade -, numa dimensão moral ou normativa – como uma ficção reguladora das condutas individuais – e, por fim, numa dimensão antropológica – como o “homem” entendido como o “conjunto das relações sociais”. A dimensão moral e normativa ao se unir à dimensão ontológica funda a “sociedade” tanto como uma necessidade moral, quanto como uma necessidade ontológica. As dimensões ontológica e moral se unem à dimensão antropológica na medida em que a dimensão social da vida humana é considerada como dimensão humana da vida e o nível social do Ser (para usar os termos de Lukács) é o mesmo que o nível humano. Então a necessidade ontológica e normativa se une à necessidade antropológica. O “social” possui uma existência ontológica, é uma necessidade moral e se confunde com a própria condição humana. Também aqui se apresenta a dimensão epistemológica, pois para que seja possível acessar o real de um modo mais claro e correto é preciso partir deste pressuposto, caso queiramos efetivamente produzir conhecimento “científico”. Evidenciar a dimensão social da vida humana como a dimensão humana da vida é também evidenciar o fato de que a produção de conhecimento é dependente do “social” ou da “sociedade”. Portanto, o “social” - e por extensão, a sociedade - é também fundamento do conhecimento. Fundamento da moral, do humano e do conhecimento. Por uma questão lógica, o sociólogo seria assim algo como a autoridade maior para pensar a moral, o humano e para sancionar o conhecimento, já que a moral, o humano e o conhecimento seriam socialmente determinados, até porque, como vimos, a questão do “Como é possível a sociedade?” nos conduz ao “Como é possível a sociologia?” e o próprio ofício do sociólogo, que tem a “sociedade” como objeto. Se a sociedade é o funda-

mento da moral, do humano e até do conhecimento, logo é o sociólogo aquele que tem a maior autoridade para gerar discursos sobre a moral, o humano e o conhecimento.

Para os nossos propósitos fiquemos com a questão do humano. Haveria algo como uma “socialização prévia”, já que não poderíamos pensar o humano sem pensar o social, ou a sociedade. Podemos chamar esta socialização prévia, apenas para fins analíticos, de “vínculos sociais a priori”. O pressuposto da socialização prévia do humano dependeria, para se afirmar como tal, das maneiras de mostrar cientificamente esta socialização, o modo como ela se constrói. Para isso, a sociologia teve que aderir a uma das faces das “ciências humanas”: a cientificização do homem, ou se quisermos, a transformação do homem em objeto do conhecimento. O homem seria algo como um conjunto de comportamentos que só se tornam inteligíveis através da sociologia, na medida em que o seu fundamento é social. Estudar o “homem” seria assim estudar o homem “em sociedade”, levando em consideração que a sua condição é a de um ser “em sociedade”. O “homem” como objeto poderia ser pensado como a realidade social em sua dimensão de “facticidade objetiva”. Pensar o homem apenas na sua dimensão de objeto seria algo como se associar ao processo de desantropologização do real das ciências. O homem - entendido como a “sociedade” ou o “social²³” - seria um objeto do conhecimento entre outros, pois não haveria nenhum privilégio epistêmico ou ontológico para a “natureza humana” em relação à “natureza” (Cf. Foucault, [1966] 2002: 472). E é aqui que emerge a segunda face das ciências humanas, o seu lado “humano”, e este lado estaria diretamente associado à emersão da “natureza humana” como um domínio regional específico do Ser. Aqui o funda-

23Poderíamos dizer, a dimensão de estrutura da “realidade social”.

Cadernos do Sociofilo

mento do real, do conhecimento e da “subjetividade” é o “humano”. Neste sentido, o humano não pode ser objeto de pensamento científico, mas o seu fundamento, na medida em que é “ele” o fundamento mesmo do conhecimento. É aqui que se forja o duplo empírico-transcendental, o homem como “objeto” (a dimensão empírica) e “fundamento” (a dimensão transcendental). O embate realidade social como “facticidade objetiva” e/ou “significado subjetivo” pode ser pensando também através dessa duplicação do “homem”, inclusive a própria distinção entre um “positivismo” de cunho empirista e a “hermenêutica”, na medida em que

(...) o positivismo tentou salvar a ciência enquanto discurso objetivo, mas ao preço de uma proscricção do homem; a hermenêutica tentou salvar a unidade e a presença do sujeito a si, postuladas pelo discurso filosófico, mas não conseguir salvar a ciência. Para o positivismo, pouco importa o homem, contanto que seja salvaguardada a ciência. Para a hermenêutica, o que importa é salvar o homem da (ou apesar da) ciência: contra o *esprit géométrique* escolhe o *esprit de finesse* (Japiassu, 1978: 11)

Tal imbróglio não é de fácil solução na medida em as “ciências humanas” para se afirmarem como tais tiveram que se ancorar em modelos de inteligibilidades de outras ciências, a fim de se desvencilharem da filosofia, mas, ao mesmo tempo, tiveram que forjar também fundamentos filosóficos e ideológicos, mais ou menos explicitados. Assim, se por um lado justificaram-se através da dimensão empírica do humano, fazendo do “homem” um objeto científico, seguindo assim a lógica científica de “retirada do “homem”, como forma de garantir a sua “cientificidade”, por outro lado ancoraram muito das suas re-

flexões no “homem” como fundamento, assim “antropologizando” as ciências e o “real”, ou seja

As ciências humanas nasceram e se desenvolveram , libertando-se da filosofia, dentro do espírito da positividade elaborado pelas ciências naturais, de que pretenderam tomar de empréstimo os modelos de inteligibilidade para dar conta de seu real humano. Ora, ao se conformarem com o modelo explicativo válido e comprovado na ordem das coisas, as diversas práticas científicas das disciplinas humanas viram-se obrigadas a engajar, sob aspectos variados e frequentemente ocultos, formas de funcionamento filosóficas e ideológicas que as favoreceram ou as entravaram(...) (Japiassu, 1978: 13)

Se seguirmos nossas reflexões até aqui poderemos dizer que é possível pensar também a sociologia como um conjunto de discurso que depende da emersão do homem como objeto de ciência, mas também como fundamento da ciência, e que o “homem” objeto e fundamento da sociologia é a “sociedade” e que a “sociedade dos sociólogos” pode ser entendida também como uma das formas de “antropologização” do real e que tal antropologização certamente se aproxima muito das “sujeições antropológicas” de que fala Foucault.

Por fim, é preciso que se ressalte que, a fim de evitar leituras equivocadas, o nosso propósito aqui não é apresentar uma outra “verdade” sobre o discurso sociológico como uma maneira de substituir uma “verdade” antiga que já não funcionaria mais ou que possuiria uma “falha” congênita, só agora revelada pelas transformações contemporâneas da sociedade ou pela apresentação da dimensão de autoridade de seus enunciados. Não se trata disso, pois caso agíssemos dessa maneira, estaríamos nos colocando no lugar do legislador das ciências - no

Cadernos do Sociofilo

nosso caso, seríamos uma espécie de “legislador” da sociologia - , como a voz que dirá a verdade sobre este conjunto de discurso, quando na verdade a postura de legislar sobre uma “ciência” é tudo que não consideramos razoável, ou ao menos é tudo que não queremos fazer. Como diz o próprio Foucault em uma passagem de “Microfísica do poder” (2009) em que responde sobre a relação do filósofo como arqueólogo do saber enquanto possível legislador de uma determinada “ciência”

(...) eu não sou de forma alguma dessa espécie de filósofo que formula ou quer formular um discurso de verdade sobre uma ciência qualquer. Legislar para toda a ciência é o projeto positivista (...) Ora, essa posição de árbitro, de juiz, de testemunha universal, é um papel a que me recuso absolutamente (...) Nunca pretendi fazer uma história geral das ciências humanas, nem uma crítica geral da possibilidade das ciências. O subtítulo de *As palavras e as Coisas* não é a arqueologia, mas *uma* arqueologia das ciências humanas (Foucault, 2009: 155)

Parafraseando o filósofo poderíamos dizer que o que pretendemos é fazer não a “arqueologia” da sociologia, mas uma arqueologia possível e que pode, quem o sabe, mostrar aspectos da sociologia que, por vários motivos, tem ficado de fora das discussões sociológicas contemporâneas. Se conseguirmos isso, nos daremos por satisfeito.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDT, Arendt. A condição humana. 5ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

_____ A vida do espírito. Relume Dumará. Editora UFRJ: 1992

_____ Lições sobre a filosofia política de Kant. Relume Dumará:1993

ADORNO, Theodor W. & HORKHEIMER, Max. Dialética do esclarecimento. Zahar, Rio de Janeiro: 1991

ALTHUSSER, Louis; OSSOWSKI, Stanislaw; JOJA, Athanase; LE NY, Jean-François. Dialética e Ciências Sociais. Zahar, Rio de Janeiro: 1967

BERGER, P. & LUCKMANN T. A construção social da realidade. Petrópolis, Vozes: 1978

BOURDIEU, Pierre. A Distinção, crítica social do julgamento. Zouk & edusp, Porto Alegre & São Paulo: 2007

_____ Coisas ditas. Editora brasiliense. São Paulo: 1990

_____ Pierre Bourdieu. Sociologia. Editora ática, São Paulo: 1983

_____ As regras da arte: Gênese e estrutura do campo literário. Companhia das letras, São Paulo: 1996

DELEUZE, Gilles. Conversações. São Paulo, ed. 34: 2008

DERRIDA, J. Margens da Filosofia. Campinas SP: Papyrus, 1991

DOSSE, François. História do Estruturalismo: O campo do signo, 1945/1966 - Volume I - Bauru, SP: Edusc, 2007

Cadernos do Sociofilo

_____ História do Estruturalismo: O canto dos cisnes, de 1967 a nossos dias – Volume II – Bauru, SP: Edusc, 2007

DUBET, François. A sociologia da experiência. Instituto Piaget, 1994: Lisboa.

_____ Le travaux des societies. Editions du seuil. Paris: 2009

_____ & Martucelli, Danilo. Dans quelle société vivons-nous? Éditions du Seuil. Paris: 2010

DURKHEIM, Émile. A ciência social e a ação. São Paulo: Difel, 1975

_____ *A Divisão do Trabalho Social*, Martins Fontes, 1977

_____ Lições de Sociologia, Martins fontes: São Paulo, 2002

_____ As regras do método sociológico. In: Gianotti, J. (org.), *Durkheim*, São Paulo, Abril, Coleção “Os pensadores”. (1978)

ELIAS, Norbert. A Sociedade dos indivíduos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997

FAUSTO, Ruy. Marx: Lógica e Política. Tomo I. Editora brasiliense, São Paulo: 1987

FERNANDES, Florestan. Elementos de Sociologia Teórica. Editora Nacional & Edusp. São Paulo: 1970.

_____ (org.) Comunidade e Sociedade. Edusp, São Paulo: 1973

FOUCAULT, Michel. A história da loucura na idade clássica. São Paulo, Perspectiva: 1978

_____ O nascimento da clínica. Rio de Janeiro, Forense Universitária: 1977

_____ Microfísica do poder. Graal, São Paulo: 2010

_____ As palavras e as coisas, Martins fontes, São Paulo: 2005

_____ A ordem do discurso. São Paulo, edições Loyola: 2009

_____ Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008 (Coleção tópicos)

_____ A arqueologia do saber. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1986

GEHLEN, Arnold «Essais d'Anthropologie Philosophique», Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2009, 190 páginas

GOULDNER, A.: The Coming Crisis of Western Sociology New York: Basic Books, 1970. 528pp.

GURVICHT, Georges Tratado de Sociologia. Vol. II. Lisboa: Iniciativas Editoriais: 1977

Cadernos do Sociofilo

HABERMAS, Jürgen. Técnica e Ciência como “ideologia”. Edições 70, Lisboa: 1987

_____ The Theory of Communicative Action . Londres, Macmillan, 1984. v.1; Boston : Beacon Press, 1987, v. 2.

_____ O Discurso filosófico da modernidade. Editora Martins Fontes, São Paulo: 2000

_____ & RORTY, Richard. Democracia, Filosofia e Liberdade. UNESP. São Paulo, 2005.

HOBBSBAWN, Eric J. Nações e Nacionalismo, desde 1780. Rio de Janeiro, pax e terra: 1990

JAPIASSU, Hilton. Nascimento e morte das ciências humanas. Rio de Janeiro, Francisco Alves: 1978

LAFONTAINE, Céline. O império cibernético. Lisboa, Instituto Piaget, 2004

LATOUR, Bruno. Jamais fomos modernos. Ensaio de Antropologia Simétrica. Ed. 34: 1994

LÉVI-STRAUSS, Claude. De perto e de longe. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1990

LÉVY, Pierre. Cibercultura. (Trad. Carlos Irineu da Costa). São Paulo: Editora 34, 2009.

LUKÁCS, G. Prolegômenos para uma ontologia do ser social. São Paulo: Boitempo: 2010

MARCUSE, H. Ideologia da sociedade industrial. Trad. Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.

MARX, K. 18 de Brumário e Cartas a Kugelman. 6ª edição. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

_____ Contribuição à Crítica da Economia Política. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____ Teses contra Feuerbach. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).

_____ O capital, livro I, vol. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

MERLEAU-PONTY, Maurice. O Filósofo e a Sociologia, pp. 147-171, in: Sinais. Editora Minotauro, Lisboa: 1962

NIETZSCHE, F. Genealogia da Moral. Companhia das Letras, São Paulo: 2009

_____ Nietzsche - Obras incompletas. 2.ed. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Col. "Os Pensadores").

OUTWHAITE, William. The Future of Society. Blackwell Publishing: 2006

SEIDMANN, Stevem & NICHOLSON, Linda J. (Org.) "Social posmodernism: Beyond identity policy". Cambridge University Press. USA, 1995

SIMMEL, George. Sobre la individualidad y las formas sociales. Universidad Nacional de Quilmes Edicioanes.

Cadernos do Sociofilo

_____ Sociologia. Organizador : Evaristo de Moraes Filho. São Paulo: ática, 1983.

_____ Como a sociedade é possível? In: Comunidade e Sociedade, org. Florestan Fernandes. Companhia Editora Nacional: São Paulo, 1973

SOROKIN, Pitirim Aleksandrovich. Novas teorias sociológicas. Porto Alegre: Globo; [São Paulo]: Ed. Univ. S. Paulo, 1969. 608p.

TARDE, Gabriel. Monadologia e Sociologia, e outros ensaios. São Paulo: Cosacnaify, 2003

VANDENBERGHE, Frédéric - As sociologias de Georg Simmel. Bauru, Edusc/ Belém, EdUFPA, 2005.

_____ Teoria social realista, um diálogo franco-britânico. UFMG, Belo Horizonte: 2010

_____ Complexités du posthumanisme. Paris: L'Harmattan, 2006.

_____ "Jamais fomos humanos" In: Liinc em Revista, v.6, n.2, setembro, 2010, Rio de Janeiro, p. 214-234
<http://www.ibict.br/liinc>

VARGAS, Eduardo Viana. Antes Tarde do que nunca: Gabriel Tarde e a emergência das ciências sociais. Contra Capa Livraria, Rio de Janeiro: 2000

WEBER, M. _____ Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva. Volume 1. 3ª edição. Brasília: Editora da UnB, 1994.

_____Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia
Compreensiva. Volume 2. Brasília: Editora da UnB, 1999

WINCH, Peter. The idea of a social science. Londres: Routledge,
1956