

Técnica, Tecnificação

Sociologia do Conhecimento



Jacob (J.) Lumier



Websitio Produção Leituras do Século XX – PLSV:
Literatura Digital

<http://www.leituraslumierautor.pro.br>

TÉCNICA, TECNIFICAÇÃO, SOCIOLOGIA DO CONHECIMENTO

Artigos

Por

Jacob (J.) Lumier



Website Produção Leituras do Século XX – PLSV:
Literatura Digital

<http://www.leiturasjлумierautor.pro.br>

Rio de Janeiro, Outubro de 2008.



Website Produção Leituras do Século XX – PLSV:
Literatura Digital

<http://www.leiturasjлумierautor.pro.br>

Técnica, Tecnificação, Sociologia do Conhecimento

APRESENTAÇÃO

O tópico central deste e-book é a **tecnificação dos controles sociais**, seus efeitos indesejados e as orientações indispensáveis ao sociólogo para evitar, sanear e ultrapassar a *desidentificação* em face da realidade social que ali se verifica.

Desenvolvemos e aprofundamos as observações anteriormente elaboradas em nosso artigo "*A microsociologia contra a tecnificação e o psicologismo*", divulgado na Web de OEI.

Quer dizer, estamos republicando-o neste e-book, porém reelaborado em vista de melhor atender à formação do sociólogo como profissional atuante nas organizações produtivas.

Em face dos programas de melhoramento do desempenho de cargos e funções, dispondo do conhecimento de que as *expectativas ligam-se ao esforço coletivo antes de se ligarem aos papéis sociais*, o sociólogo intervém para esclarecer e desanuviar as situações complexas, em meio à trama e tensão do plano organizado e do espontaneísmo social, visando revalorizar as relações humanas e interpessoais.

Na certeza de que a técnica é um setor da *praxis*, há que refletir em profundidade sobre a era da automatização e das máquinas eletrônicas examinando cuidadosamente a primazia lógica do conhecimento técnico, cujo elevado grau descobre-se em face das outras manifestações do saber, como o conhecimento filosófico, científico, e até político, que são influídos ao ponto de "tecnificarem-se" tanto quanto possível.

Daí, procuramos cobrir os vários aspectos da matéria, lançando vistas para tornar mais precisa a descrição da tecnificação sem reduzi-la a uma projeção do maquinismo e das técnicas mecanizadas, nem confundi-la com a técnica em seu conjunto.

Por esta via, reunimos outros artigos conexos sobre o histórico dos problemas sociológicos, úteis para esclarecer o alcance da sociologia do conhecimento para além dos dogmatismos e ultrapassando qualquer confusão com a *tecnoburocracia*.

Rio de Janeiro, 29 de Setembro 2008

Jacob (J.) Lumier

Autor do e-book PSICOLOGIA E SOCIOLOGIA:
O sociólogo como profissional das Ciências Humanas



Técnica, Tecnificação, Sociologia do Conhecimento

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	3
Artigo.....	7
AS APLICAÇÕES DA SOCIOLOGIA DO CONHECIMENTO	7
O conhecimento técnico como parte constitutiva da práxis.	13
Os coeficientes sociais do Conhecimento Científico	14
Partidarismo e Realismo no Conhecimento Político.....	16
As Variações Hierárquicas das Classes do Conhecimento.....	18
Sistema cognitivo das sociedades globais que dão à luz o capitalismo	19
***	26
Artigo.....	27
A MICROSSOCIOLOGIA CONTRA A TECNIFICAÇÃO E O PSICOLOGISMO.	27
Tecnificação do saber e realismo sociológico.	29
Microssociologia e Dinâmicas de Grupo.....	33
Crítica da aplicação do paradigma de Hobbes.....	35
Resumo de microssociologia das relações interpessoais	39
A Tecnificação dos Controles Sociais.....	44



O Saber como Controle Social	46
A Intervenção do Sociólogo	48
Crítica dos Programas de Melhoramento Organizacional Como Instrumentos da Tecnificação dos Controles Sociais	55
***	62
Artigo.....	63
A EXPERIÊNCIA DA LAICIZAÇÃO NA ORIGEM DA TÉCNICA E DA MORALIDADE AUTÔNOMA	63
A Aplicação da Laicização em Karl Marx	65
Na Trilha do Homo Faber	67
A Crítica das Teses Antropológicas de Bergson	69
***	72
Artigo.....	73
A UTOPIA DO SABER DESENCARNADO, A CRÍTICA DA IDEOLOGIA E A SOCIOLOGIA DO CONHECIMENTO	73
A Utopia do Saber Desencarnado na Sociologia de Karl Mannheim: ciência política, tecnoburocracia e romantismo.	75
Hegelianismo e Teodicéia.....	76
***	84
Artigo.....	85
IDEOLOGIA E SOCIOLOGIA DO CONHECIMENTO: OS COEFICIENTES PRAGMÁTICOS DO CONHECIMENTO E OS LIMITES DA ABORDAGEM CONSERVADORA. (NOTA CRÍTICA SOBRE OS CONTINUADORES DE KARL MANNHEIM)	85
Em sociologia, materialismo e espiritualismo são abstrações.	88
***	90



Artigo.....	91
IDEOLOGIA E SOCIOLOGIA DO CONHECIMENTO: A CONSCIÊNCIA MISTIFICADA.....	91
***	96
Artigo.....	97
NOTAS SOBRE O EXAME DO PROBLEMA SOCIOLÓGICO DA IDEOLOGIA	97



Artigo

AS APLICAÇÕES DA SOCIOLOGIA DO CONHECIMENTO

Vista Sucinta da Sociologia do Conhecimento Técnico, do Conhecimento Político, do Conhecimento Científico e do Conhecimento Filosófico. (decompondo os sistemas cognitivos)

Resumo

Admitindo que **nenhuma comunicação pode ter lugar sem o psiquismo coletivo**, em sociologia a existência dos conhecimentos coletivos e suas hierarquias ou sistemas é preponderante. Estudam-se os sistemas cognitivos a partir dos tipos de sociedades globais decompondo-os segundo as classes do conhecimento que, por sua vez, podem ser (a) – mais profundamente implicados na realidade social – o conhecimento perceptivo do mundo exterior, o conhecimento de outro e o conhecimento de senso comum, estudados nesta seqüência; (b) – *menos espontaneamente ligadas aos quadros sociais* ou cuja ligação funcional requer o diálogo e o debate: como é o caso para o conhecimento técnico, o conhecimento político, o conhecimento científico e o conhecimento filosófico.

O conhecimento perceptivo do mundo exterior é privilegiado e dá conta das perspectivas recíprocas sem as quais não há funções estritamente sociais, enquanto os demais conhecimentos já são classes de conhecimento particular, já são funções correlacionadas dos quadros sociais e pressupõem aquele conhecimento perceptivo do mundo exterior — sem que por isso haja qualquer atribuição de valor, mas apenas a constatação de que a simples manifestação dos temas coletivos, como conjuntos complexos e abertos, é diferenciada, de fato, através da perspectiva sociológica do conhecimento perceptivo do mundo exterior, do conhecimento de outro e do conhecimento de senso comum.

Em resumo: onde se verifique essas classes do conhecimento profundamente implicadas na realidade social descobre-se a simples manifestação dos temas coletivos – os Nós, os grupos, as classes sociais, as sociedades – de tal sorte que o conhecimento aparece como obstáculo, constringente como aquilo que suscita os esforços e faz participar no real, levando à configuração da funcionalidade dos quadros sociais, como reciprocidade de perspectivas, aos quais são essas classes de conhecimento as mais espontaneamente ligadas.



► Do ponto de vista dos sistemas cognitivos em sociologia merece destaque o estudo das **quatro classes de conhecimento** *menos espontaneamente ligadas aos quadros sociais ou cuja ligação passa pela reflexão coletiva* – isto é, cuja ligação funcional requer o diálogo e o debate: como é o caso para o conhecimento técnico, o conhecimento político, o conhecimento científico e o conhecimento filosófico.

Podemos notar, juntamente com Georges Gurvitch, que o caráter estrutural específico desses conhecimentos se manifesta em dois níveis das variações do saber, seguintes: (a) - tanto pela efetuação de múltiplos coeficientes sociais variados (caso do conhecimento científico que, embora seja aberto ao público e desinteressado, não é conhecimento direto, mas derivado, e tem como pressuposição a acumulação, a organização e o planejamento da pesquisa); (b) - quanto pela participação direta dos interessados em preservar ou em partilhar os segredos do conhecimento (caso do conhecimento técnico e do conhecimento político).

A exceção vai para o conhecimento filosófico, que é reflexivo em segundo grau, deixando ver que o componente individual predomina sobre o coletivo. É um conhecimento que se produz quase sempre com atraso, inserindo-se com retardo nos atos mentais, cognitivos ou não.

Quer dizer o conhecimento filosófico se insere muito tarde nos outros conhecimentos já obtidos e é caracterizado pelo esforço voltado para integrar as manifestações parciais de fatos, não em simples planos de conjunto, mas nas totalidades infinitas, que superam o humano, para justificá-las (exemplo: o mundo dos valores na filosofia fenomenológica).

Portanto, essa classe de conhecimento afirma um caráter altivo, distante, esotérico, aristocrático. Todavia, o predomínio do individual não é isento de paradoxo, e o conhecimento filosófico surge de uma dialética do conhecimento sem compromisso e do conhecimento comprometido ou engajado, de sorte que a filosofia se cristaliza em doutrinas cortantes.

O conhecimento técnico é uma parte constitutiva da praxis e se integra diretamente nas forças produtivas. Mas não se limita só ao conhecimento da manipulação da matéria nem se identifica com a tecnologia

Em relação ao conhecimento técnico, a análise sociológica volta-se para evitar os mal-entendidos que estimulam a identificação com a tecnologia e para dimensionar a especificidade do conhecimento técnico, notadamente em nossa época, tendo em conta o histórico das técnicas em suas correlações com os quadros sociais.

Procura-se evitar a representação de certas filosofias espiritualistas e sua idéia de racionalidade abstrata, assinalando, contra essas tendências, que o conhecimento técnico não é simplesmente o conhecimento dos métodos empregados para alcançar os fins ideais. Além disso, evita-se também a afirmação do positivismo vulgar, que equipara o conhecimento técnico a um conhecimento



científico aplicado, que seria caracterizado por sua elaboração e por sua transmissibilidade.

Em contrapartida, há que sublinhar o caráter irreduzível do conhecimento técnico, que é um conhecimento “*sui generis*”, inspirado e penetrado pelo desejo de dominar os mundos da natureza, do humano e da sociedade; desejo de manejá-los, de manipulá-los, de comandá-los, a fim de produzir, de destruir, de salvaguardar, de organizar, de planificar, de comunicar e de difundir.

Portanto, o conhecimento técnico é uma parte constitutiva da praxis e se integra diretamente nas forças produtivas. Mas não se limita só ao conhecimento da manipulação da matéria nem se identifica com a tecnologia, já que é um conhecimento explícito enquanto se transmite, e implícito enquanto se exerce como habilidade e manipulação, sendo desprovido da exclusividade das *competências tecnológicas*, que são restritas aos seus detentores.

O domínio do conhecimento técnico é incomparavelmente mais vasto que o manejo da matéria e como insiste Gurvitch abarca todas as *manipulações eficazes*, as quais, todavia, tendem a independizar-se e a valorizar-se como manipulações precisas, transmissíveis e inovadoras.

É na observação das variações dos graus do conhecimento técnico dentro de um mesmo tipo de sociedade que a análise sociológica ressalta a importância dos segredos técnicos como critério cognitivo da especificidade dessa classe de conhecimento. Consta-se que, na sua distribuição dentro de um mesmo tipo de sociedade, os graus mais altos ficam para os “experts”, que são os possuidores dos segredos técnicos, enquanto os graus mais baixos são atribuições dos executantes de ordens recebidas, dos grupos de ofício ou dos simples homens.

É este caráter específico do conhecimento técnico, esta sua distributividade em função dos seus próprios segredos que torna a importância do conhecimento técnico desigual e inesperada para os distintos tipos de sociedades globais.



As Aplicações da Sociologia do Conhecimento

Vista Sucinta da Sociologia do Conhecimento Técnico, do Conhecimento Político, do Conhecimento Científico e do Conhecimento Filosófico. (decompondo os sistemas cognitivos)

► Como se sabe, além de realçar a variabilidade (*o conteúdo do saber varia em função dos quadros sociais*), o alcance e a aplicação da sociologia do conhecimento não é outro senão fazer sobressair o que há de específico a este ou àquele Nós, a este ou àquele grupo, no aspecto do *saber que ele possui e usa para se orientar no mundo*, saber que lhe é próprio como grupo estruturado ou que lhe corresponde como forma de sociabilidade.

Sem dúvida, esse saber só é descoberto pela colocação em perspectiva sociológica do conhecimento tornando efetivo o reconhecimento da unidade coletiva real pelos próprios participantes, sejam eles ou não disso conscientes.

Vale dizer, participa-se em um grupo estruturado na medida em que se partilha o saber específico a este grupo, mesmo à distância ou aparentando nada ter a ver com o mesmo.

O reconhecimento pelo saber específico de um grupo estruturado tem alcance probabilístico, permite avaliar o campo das combinações virtuais ou reais com outros grupos ou classes que o mesmo está em medida de participar, para trocar, completar, ou enriquecer seus conhecimentos e experiências, caso bem entendido tal grupo atualize uma consciência aberta às influências do ambiente que seja acima da média.

Permite também verificar, entre outros aspectos, a influência do mesmo grupo, se está em ascensão ou não, aspectos esses muito relevantes quando se trata de classes sociais, mais relevante ainda no estudo dos tipos de sociedades globais e suas estruturas, já que esse estudo implica em descrever de que maneira grupos e classes sociais deixam combinar seus conhecimentos específicos integrando-os nos sistemas cognitivos das sociedades.

Note-se que não se trata aqui apenas do conhecimento científico, mas de todo o juízo que pretenda afirmar a verdade sobre alguma coisa. Ou seja, por conhecimento deve entender-se “*os atos mentais em que se combinam a experiência imediata e mediata em diferentes graus com o juízo*”¹.

Se a verdade e os juízos fossem sempre universais não poderia estabelecer-se uma distinção nem entre as ciências particulares, nem entre os gêneros do

¹ Gurvitch, Georges (1894-1965): “Los Marcos Sociales del Conocimiento”, Trad. Mário Giacchino, Monte Avila, Caracas, 1969, 289 pp. (1ª edição em Francês: Paris, Puf, 1966).



conhecimento (não se poderia falar, neste último caso, de “*classes do conhecimento*”), notando-se que até mesmo os filósofos mais dogmáticos distinguem dois ou três gêneros do conhecimento: o conhecimento filosófico, o conhecimento científico e o conhecimento técnico, os quais, como classes do conhecimento, se impõem cada um como um quadro de referência, “*eliminando assim o dogma da validade universal dos juízos*”.

Entretanto, é repelida aqui qualquer confusão com o “*culturalismo abstrato*” que prejudicou o alcance probabilístico da sociologia de Max Weber. Orientação errática que despreza as censuras sociais como elemento de regulamentação presente em realidade nas obras de civilização e nas estruturas, o “*culturalismo abstrato*” atribui ao conhecimento (e a todas as obras de civilização em geral) uma independência e uma ineficácia muito maior do que elas têm efetivamente na engrenagem complexa e constringente da realidade social.

É repelida igualmente a filosofia abstrata do conhecimento alimentada pela neuropsicologia da cognição (as chamadas “*ciências da cognição*”), filosofia que não leva em conta a consciência em seu conjunto.

Por contra, admitindo que **nenhuma comunicação pode ter lugar sem o psiquismo coletivo**, em sociologia a existência dos conhecimentos coletivos e suas hierarquias ou sistemas é preponderante². Estudam-se os sistemas cognitivos a partir dos tipos de sociedades globais decompondo-os segundo as classes do conhecimento que, por sua vez, podem ser (a) – mais profundamente implicados na realidade social – o conhecimento perceptivo do mundo exterior, o conhecimento de outro e o conhecimento de senso comum, estudados nesta seqüência; (b) – *menos espontaneamente ligadas aos quadros sociais* ou cuja ligação funcional requer o diálogo e o debate: como é o caso para o conhecimento técnico, o conhecimento político, o conhecimento científico e o conhecimento filosófico.

O conhecimento perceptivo do mundo exterior é privilegiado e dá conta das perspectivas recíprocas sem as quais não há funções estritamente sociais, enquanto os demais conhecimentos já são classes de conhecimento particular, já são funções correlacionadas dos quadros sociais e pressupõem aquele conhecimento perceptivo do mundo exterior -- sem que por isso haja qualquer atribuição de valor, mas apenas a constatação de que a simples manifestação dos temas coletivos, como conjuntos complexos e abertos, é diferenciada, de fato, através da perspectiva sociológica do conhecimento perceptivo do mundo exterior, do conhecimento de outro e do conhecimento de senso comum.

Em resumo: onde se verifique essas classes do conhecimento profundamente implicadas na realidade social descobre-se a simples manifestação dos temas coletivos – os Nós, os grupos, as classes sociais, as sociedades – de tal sorte que o conhecimento aparece como obstáculo, constringente como aquilo que

² Se o conhecimento não é separado da mitologia, a compreensão dos sistemas cognitivos passa pelo estudo do coeficiente existencial do conhecimento – incluindo os coeficientes humanos (aspectos pragmáticos, políticos e ideológicos) e os coeficientes sociais (variações nas relações entre quadros sociais e conhecimento).



suscita os esforços e faz participar no real, levando à configuração da funcionalidade dos quadros sociais, como reciprocidade de perspectivas, aos quais são essas classes de conhecimento as mais espontaneamente ligadas.

► Do ponto de vista dos sistemas cognitivos em sociologia merece destaque o estudo das **quatro classes de conhecimento** *menos espontaneamente ligadas aos quadros sociais ou cuja ligação passa pela reflexão coletiva* – isto é, cuja ligação funcional requer o diálogo e o debate: como é o caso para o conhecimento técnico, o conhecimento político, o conhecimento científico e o conhecimento filosófico.

Podemos notar, juntamente com Georges Gurvitch³, que o caráter estrutural específico desses conhecimentos se manifesta em dois níveis das variações do saber, seguintes: (a) - tanto pela efetuação de múltiplos coeficientes sociais variados (caso do conhecimento científico que, embora seja aberto ao público e desinteressado, não é conhecimento direto, mas derivado, e tem como pressuposição a acumulação, a organização e o planejamento da pesquisa); (b) - quanto pela participação direta dos interessados em preservar ou em partilhar os segredos do conhecimento (caso do conhecimento técnico e do conhecimento político).

A exceção vai para o conhecimento filosófico, que é reflexivo em segundo grau, deixando ver que o componente individual predomina sobre o coletivo. É um conhecimento que se produz quase sempre com atraso, inserindo-se com retardo nos atos mentais, cognitivos ou não.

Quer dizer o conhecimento filosófico se insere muito tarde nos outros conhecimentos já obtidos e é caracterizado pelo esforço voltado para integrar as manifestações parciais de fatos, não em simples planos de conjunto, mas nas totalidades infinitas, que superam o humano, para justificá-las (exemplo: o mundo dos valores na filosofia fenomenológica).

Portanto, essa classe de conhecimento afirma um caráter ativo, distante, esotérico, aristocrático. Todavia, o predomínio do individual não é isento de paradoxo, e o conhecimento filosófico surge de uma dialética do conhecimento sem compromisso e do conhecimento comprometido ou engajado, de sorte que a filosofia se cristaliza em doutrinas cortantes.

³ Gurvitch, Georges (1894-1965): “Los Marcos Sociales del Conocimiento”, op.cit.



O conhecimento técnico como parte constitutiva da práxis.

O conhecimento técnico é uma parte constitutiva da práxis e se integra diretamente nas forças produtivas. Mas não se limita só ao conhecimento da manipulação da matéria nem se identifica com a tecnologia

Em relação ao conhecimento técnico, a análise sociológica volta-se para evitar os mal-entendidos que estimulam a identificação com a tecnologia e para dimensionar a especificidade do conhecimento técnico, notadamente em nossa época, tendo em conta o histórico das técnicas em suas correlações com os quadros sociais.

Procura-se evitar a representação de certas filosofias espiritualistas e sua idéia de racionalidade abstrata, assinalando, contra essas tendências, que o conhecimento técnico não é simplesmente o conhecimento dos métodos empregados para alcançar os fins ideais. Além disso, evita-se também a afirmação do positivismo vulgar, que equipara o conhecimento técnico a um conhecimento científico aplicado, que seria caracterizado por sua elaboração e por sua transmissibilidade.

Em contrapartida, há que sublinhar o caráter irredutível do conhecimento técnico, que é um conhecimento “*sui generis*”, inspirado e penetrado pelo desejo de dominar os mundos da natureza, do humano e da sociedade; desejo de manejá-los, de manipulá-los, de comandá-los, a fim de produzir, de destruir, de salvaguardar, de organizar, de planificar, de comunicar e de difundir.

Portanto, o conhecimento técnico é uma parte constitutiva da práxis e se integra diretamente nas forças produtivas. Mas não se limita só ao conhecimento da manipulação da matéria nem se identifica com a tecnologia, já que é um conhecimento explícito enquanto se transmite, e implícito enquanto se exerce como habilidade e manipulação, sendo desprovido da exclusividade das *competências tecnológicas*, que são restritas aos seus detentores.

O domínio do conhecimento técnico é incomparavelmente mais vasto que o manejo da matéria e como insiste Gurvitch abarca todas as *manipulações eficazes*, as quais, todavia, tendem a independizar-se e a valorizar-se como manipulações precisas, transmissíveis e inovadoras.

É na observação das variações dos graus do conhecimento técnico dentro de um mesmo tipo de sociedade que a análise sociológica ressalta a importância dos segredos técnicos como critério cognitivo da especificidade dessa classe de conhecimento. Constata-se que, na sua distribuição dentro de um mesmo tipo de sociedade, os graus mais altos ficam para os “*experts*”, que são os possuidores dos segredos técnicos, enquanto os graus mais baixos são atribuições dos executantes de ordens recebidas, dos grupos de ofício ou dos simples homens.

É este caráter específico do conhecimento técnico, esta sua distributividade em função dos seus próprios segredos que torna a importância do conheci-



mento técnico desigual e inesperada para os distintos tipos de sociedades globais.

Desta forma se nota que: (1) - a evolução das técnicas nas sociedades feudais a um nível mais elevado do que haviam alcançado nas sociedades teocrático-carismáticas como o Antigo Egito não correspondiam a nenhuma evolução particular da ciência; (2) - no princípio do capitalismo, os conhecimentos técnicos se desenvolvem não em função das descobertas científicas, mas diretamente nas manufaturas e nas fábricas; (3) - a união do conhecimento técnico e conhecimento científico não se produziu efetivamente até o século XX, e somente no setor limitado da tecnologia, envolvendo o grau superior dos “experts” e dos engenheiros; (4) - a partir da metade do século XX, o conhecimento técnico começou a dominar o conhecimento científico e a reservar-lhe um papel subalterno; (5) - em nossa época há um deslocamento notável das estruturas sociais e suas obras de civilização não-técnicas pelas técnicas, situação esta que nunca havia acontecido na história das técnicas, onde eram os quadros sociais que suscitavam as técnicas novas.

Os coeficientes sociais do Conhecimento Científico

► Em relação ao conhecimento científico, a análise sociológica enfatiza o equívoco das pretensões da ciência em ser desvinculada dos quadros sociais. O conhecimento científico parte de quadros operativos essencialmente construídos, justificados pelos resultados conseguidos, que chamam a uma verificação experimental. A ciência busca a união do conceitual e do empírico e, se cultiva a pretensão de ser desvinculada, será, talvez, porque é uma classe de conhecimento que tende ao desinteresse, ao “nem rir nem chorar” de Spinoza, tende para o aberto, à acumulação, à organização e ao equilíbrio.

Gurvitch observa que o conhecimento científico ocupou um lugar predominante no sistema do conhecimento somente nas estruturas capitalistas, particularmente as do capitalismo competitivo, e que é nas sociedades industriais que o mesmo entrou em competição com o conhecimento filosófico e o ultrapassou.

De acordo com este autor ⁴, em todo o conhecimento científico intervêm os coeficientes sociais do conhecimento, precipitando as variações do saber em função dos quadros sociais, variações tanto mais fortes quanto maior seja o desenvolvimento do próprio conhecimento científico.

Na apreciação desta situação, se observa, inicialmente, que a intervenção dos coeficientes sociais do conhecimento nas ciências exatas e nas ciências da natureza pode ser analisada sob *quatro linhas*, seguinte:

⁴ Gurvitch, Georges: “Los Marcos Sociales del Conocimiento”, op.cit.



Primeiro: o coeficiente social do conhecimento intervém através da experiência e da experimentação, que são sempre essencialmente humanas e não apenas lógicas, e sofrem a influência do humano;

Segundo: o coeficiente social do conhecimento intervém também através da conceituação a qual, geralmente, está avançada em face da experimentação.

Quer dizer, toda a hipótese nova traz a marca da estrutura da sociedade em que se elaborou, como, aliás, já nos esclareceu C. Wright Mills⁵. Nada obstante, Gurvitch acrescenta como exemplos significativos a este respeito (a) - a correspondência ideológica entre o darwinismo e a concorrência, tomada esta última como princípio em ação na sociedade da época; (b) - de maneira menos evidente que a anterior e em estado inconsciente, observa-se a correspondência entre as incertezas na microfísica e os limites à capacidade de controle que a mesma faz aparecer e que provêm da energia atômica, como fator de exploração das estruturas sociais globais.

Terceiro: o coeficiente social do conhecimento intervém através da importância das organizações privadas e públicas no planejamento da pesquisa científica, importância esta que é muito notada, já que, na época da energia atômica e da eletrônica, a pesquisa exige laboratórios ou organismos de investigação e experimentação de muito vasta envergadura, com extensão internacional;

Quarto: os coeficientes sociais do conhecimento intervêm através da vinculação que se estabelece entre as ciências e a realidade social. Ou seja, independentemente do fato de que a realidade social tanto pode *dominar* as ciências por efeito das forças de produção nas quais as ciências se integram como pode ser *dominada* por elas, os conhecimentos científicos exigem os meios adequados para a difusão dos seus resultados, estando entre estes meios de difusão o ensino, a vulgarização, as edições de bolso, o rádio ou a televisão.

No que concerne à história e à sociologia, menos comprometidas e menos ideológicas que as outras ciências do homem, voltadas estas últimas que são para sistematizar em vista de metas práticas, Gurvitch sustenta que aquelas não podem liberar-se de certos coeficientes ideológicos.

Na história e na sociologia, os coeficientes sociais do conhecimento intervêm a duplo título: (a) - em vinculação com a organização crescente da pesquisa e com a constituição cada vez mais relativista do aparato conceitual operativo; (b) - em vinculação com o tema mesmo a estudar - os temas coletivos reais-, pois as sociedades, as classes, os grupos, os Nós, estão em movimento dialético e penetrados de significados humanos.

Desta forma, a sociologia do conhecimento, que é capaz de pôr em evidência os coeficientes sociais e, desse modo, diminuir a sua importância, torna-se duplamente solicitada neste campo, *alcançando a sociologia da sociologia*.

⁵ Wright Mills, C.: 'Consecuencias Metodológicas de la Sociología del Conocimiento', in Horowitz, I.L. (organizador): 'Historia y Elementos de la Sociología del Conocimiento - tomo I', artigo extraído de Wright Mills, C.: 'Power, Politics and People', New York, Oxford University Press, 1963; tradução Noemi Rosenblat, Buenos Aires, EUDEBA, 3ª edição, 1974, pp.143 a 156.



Partidarismo e Realismo no Conhecimento Político

► A análise do conhecimento político é sem dúvida mais complexa. Tendo pela frente um conhecimento completamente particular que ao mesmo tempo é uma combinação de muitas classes de conhecimento, tornando-o “*sui generis*”.

A análise sociológica diferencial apresenta uma definição do conhecimento político que **concilia partidarismo e realismo** e aprecia sua eficácia como o conhecimento mais ideológico que há. Todavia há que caracterizar os diferentes aspectos desse conhecimento a fim de delimitá-lo em sua **relação com as demais classes do saber**.

Segundo Gurvitch, o *conhecimento político* deve ser entendido em maneira muito próxima do conceito anglo-saxão de **policy**, por oposição a **politics**, que designa *aquele que faz política*.

Todavia a análise sociológica diferencial amplia sua observação para além do âmbito da ciência e do Estado para dar conta das seguintes características do conhecimento político:

(1) – é um conhecimento tanto espontâneo quanto reflexivo: “*engrenagem particular de afirmações espontâneas e reflexivas sobre a situação presente, futura e, às vezes, passada de uma estrutura ou de uma conjuntura social*” -- é, pois, conhecimento teórico;

(2) – é um conhecimento exterior a toda a ciência, que se elabora diretamente em uma luta social com apostas ou alternativas variadas;

(3) - é um conhecimento partidário por excelência ou diretamente comprometido do qual os militantes e os dirigentes ou “*homens políticos*” são os autênticos conhecedores: “*têm aptidão para descobrir os obstáculos mais escondidos e conseguir juízos exatos sobre as condições reais e sobre as conjunturas propícias para a realização parcial ou total dos fins previstos*”;

(4) – é um conhecimento que dispensa a pressuposição da existência de um Estado e sua ação política, já que sob o aspecto da luta social com alternativas variadas e da aptidão para descobrir os obstáculos o conhecimento político se manifesta nos diferentes tipos de sociedades arcaicas bem como nas sociedades patriarcais.

Portanto, se trata de um conhecimento específico cujo *segredo liga-se à combinação da fé em um ideal com o conhecimento ou “estratégia de ação social”* indispensável para contornar os obstáculos e aproveitar as oportunidades quando aparecem.

Quer dizer, o conhecimento político opera uma **combinação de juízos de valor e juízos de realidade** sendo observável sobretudo nos atos, nas intrigas e nas lutas em que os grupos, classes e partidos se confundem diretamente.



Em nossa época o conhecimento político é mais facilmente estudado nas resoluções dos congressos sindicais e dos diversos partidos políticos, mais do que em seus programas e suas doutrinas.

Mas a compreensão ampliada desenvolvida pela análise sociológica diferencial do conhecimento político acrescenta mais algumas características igualmente centrais.

A fusão de conhecimentos é demonstrável pela capacidade do conhecimento político em dominar a todas as demais classes do saber e penetrá-las como aconteceu nos sistemas cognitivos correspondentes ao capitalismo dirigista levando aos fascismos, por um lado, e, por outro lado, nos sistemas cognitivos correspondentes ao comunismo centralizador.

Dado que o conhecimento técnico aplicado como manipulação das fileiras de partidários e das grandes massas tem aqui um papel não desprezível, Gurvitch observa que a combinação das muitas classes do conhecimento que compõem o conhecimento político deve ser vista não como simples soma das classes de saber ali compostas, mas como sua fusão indecomponível. *Fusão de conhecimentos* esta demonstrável pela *capacidade do conhecimento político em dominar a todas as demais classes do saber e penetrá-las*, como aconteceu nos sistemas cognitivos correspondentes ao capitalismo dirigista levando aos fascismos, por um lado e, por outro lado, nos sistemas cognitivos correspondentes ao comunismo centralizador.

Segundo Gurvitch, no conhecimento político estão fusionados o conhecimento de outro e dos Nós, o conhecimento de sentido comum, o conhecimento técnico e por fim “*o conhecimento direto, sem pressuposições, dos aspectos econômico e psicológicos da realidade social, através de suas manifestações nas conjunturas globais*”⁶.

Então, podemos ver que, no foco da análise sociológica diferencial de Gurvitch está afirmado *o caráter de saber político virtual ou real dos sistemas cognitivos*⁷ e, por esta via, está igualmente reconhecido o papel preponderante dos grupos, classes e partidos em luta social como expressão da eficácia sociológica da combinação específica entre “*fé em um ideal*” e “*estratégia de ação social*”.

Por meio desta compreensão ampliada do caráter de conhecimento político, a análise gurvitchiana encontra o fundamento da afirmação de que ***não*** há irreconciliação entre o aspecto ideológico do conhecimento político – o qual tendendo para a ***consciência mistificada*** mostra-se habitualmente impermeável à argumentação dos adversários ou até de simples contrincantes -- por um lado e, por outro lado, sua aptidão para descobrir os obstáculos, seu realismo.

6 Gurvitch, Georges: “Los Marcos Sociales Del Conocimiento”, op.cit. pág. 42.

7 Lembrando que o conhecimento não é separado da mitologia.



Daí a relevância atribuída à “*influência da ideologia*”, da qual nem o conhecimento político e nenhuma classe de conhecimento escapa completamente, sendo, então, permitido dizer que o “*falso saber*” é um elemento dos sistemas cognitivos.

Aliás, esta abordagem que observa a influência da ideologia como falso saber está igualmente contemplada no caso da “distinção sutil” de Dahrendorf a que já nos referimos, pois este autor assinala que “a má interpretação” liga-se a uma experiência notada em todas as formas de vida moral e que é uma *experiência não-cognitiva*, isto é, a má interpretação liga-se a uma imagem antropológica do homem como sujeito capaz de “*um protesto permanente contra as exigências da sociedade*”; e, ademais, a má interpretação é inerente à publicidade geral do conhecimento e serve de ideologia⁸

Mas não é tudo. Por implicar no âmbito do realismo que o caracteriza a consciência clara dos obstáculos a vencer e um sentido agudo da conduta a adotar em tal ou qual conjuntura social, o conhecimento político segundo o caso inspirará uma conduta revolucionária, extremista ou reivindicativa.

Em outras circunstâncias inspirará o compromisso, a temporização ou até o retroceder, podendo ser ao mesmo tempo revolucionário e reformista. Gurvitch acrescenta ainda que o conhecimento político está penetrado não só de ideologia, mas também de utopias e de mitos no sentido soreliano de imagens-sinais que chamam para a ação.

As Variações Hierárquicas das Classes do Conhecimento

► Quanto à análise das variações hierárquicas das classes do conhecimento em função dos tipos de sociedades, tem-se que o conhecimento filosófico só ocupou o primeiro lugar na cidade antiga, por um lado e, por outro lado, nas sociedades dos primórdios do capitalismo, onde está na base do “século das luzes”. Em nossa época, a filosofia se encontra suplantada pelo conhecimento técnico e pelo conhecimento político.

É nas Cidades–Estados antigas que assistimos pela primeira vez a uma elaboração consciente de doutrina política que sistematiza as experiências políticas adquiridas. Os fins fixados e as táticas múltiplas próprias para conseguí-los se encontram ligados a certa tendência filosófica (sem alienar a independência que garante a especificidade do conhecimento político).

A respeito disso, Gurvitch nos oferece um esquema no qual: (1) - os sofistas são tidos por individualistas e contractualistas, decididamente democráticos em suas doutrinas, concordantes neste ponto com (2) - seu principal adversário, Sócrates, que funda sua defesa da democracia na universalidade da razão humana; (3) - Platão é tido por amigo de tiranos que exige o poder político

⁸ Dahrendorf, Ralf: “Ensaio de Teoria da Sociedade”, op.cit. págs. 114 a 121.



para os filósofos, revelando-se de uma só vez “estatista, totalitário e reacionário”; (4) - quanto a Aristóteles, o mais realista, busca o “justo meio” e o encontra em um equilíbrio entre a tirania, a aristocracia e a democracia; (5) - Cícero também é contemplado como o doutrinário da Roma republicana que, como Aristóteles, também busca equilíbrios; (6)- finalmente, nota-se que o relativismo cético de Pirro e seus discípulos poderia ocultar as tendências revolucionárias das massas descontentes e desiludidas e que (7)- os estóicos de diferentes tendências se opõem a esse relativismo cético, recorrendo à virtude da submissão às leis em todas as circunstâncias e seja qual for o regime político (atitude esta que aparece como um presságio do cristianismo).

Sistema cognitivo das sociedades globais que dão à luz o capitalismo

► Chegamos ao estudo do sistema cognitivo das sociedades globais que dão à luz o capitalismo. O traço marcante aqui é o despertar do Estado na forma da monarquia absoluta participando ativamente do desenvolvimento do capitalismo nascente e, nessa e por essa atividade, tratando todos os problemas políticos sob seu aspecto econômico.

Daí que os historiadores e os economistas caracterizam a organização política dessa sociedade como “despotismo esclarecido”.

Todavia, o caráter particular desse tipo de sociedade, além dessa vinculação ao “Estado ressuscitado”, inclui os começos do maquinismo, as primeiras fases da industrialização, a transformação do trabalho em mercadoria, a aparição das classes sociais propriamente ditas (estrutura de classes). O diferencial aqui é que não se pode minimizar o papel do saber como fato social nesse e para esse tipo de estrutura, a reciprocidade de perspectivas que aqui se configura entre experiência e conhecimento.

Em sociologia do conhecimento só é possível ir além das explicações por correlações funcionais e buscar o máximo de coerência do processus de reestruturação como fundado numa causalidade singular, deixando o fato social do saber como epifenômeno, somente quando se está perante um caso de desacordo preciso de quadro social e saber.

Como se sabe, é das análises de Karl Marx que se tira o melhor exemplo dessa situação, notando-se que o saber da Economia Política clássica está em desacordo com o quadro da sociedade de classes ao qual pertence.

Nesses casos, se poderá estabelecer uma determinada mudança social como a causa particular de que a estrutura é o efeito, polarização esta que, aliás, muitos tentaram fazer apressadamente para este tipo de sociedade que dá à luz o capitalismo, atribuindo ao advento do maquinismo o papel de causa singular da mudança estrutural, o que excluiria o alcance ou a relevância do saber como fato social para a reestruturação desse tipo global.



Ao falar de “*diminuição do desacordo*”, o sociólogo tem em vista uma comparação com as sociedades feudais, em cujo tipo nota-se um desacordo cuja intensidade é um fato novo⁹, a que se conjuga um pluralismo excepcional da estrutura em si. A explicação aqui assenta-se no fato singular que se produz ao fim do regime feudal, quando se efetua a aliança dos monarcas feudais com as cidades francas ou abertas, as quais compraram sua liberdade ao Estado territorial, reanimando-o.

Desta forma, é a mudança social levando à reanimação do Estado que constitui o elemento máximo de coerência da teoria para as sociedades feudais, restando, então, o saber como fato social em estado preponderantemente espontâneo e difuso, sem que seja feito valer.

Por contra, tirado do seu sono por essa aliança singular, o Estado toma a forma da monarquia absoluta, como dizíamos, constituindo na análise sociológica um traço característico das sociedades globais que dão à luz o capitalismo. Como dissemos, o diferencial aqui é que não se pode minimizar o papel do saber como fato social nesse e para esse tipo de estrutura, a reciprocidade de perspectivas que aqui se configura entre experiência e conhecimento.

Na Europa Ocidental, são os séculos XVII e XVIII os que correspondem a esse tipo de sociedade, já iniciada durante a segunda metade do século XVI, sobretudo na Grã-Bretanha.

Segundo a descrição de Gurvitch, na estrutura típica dessa sociedade global que dá à luz o capitalismo, nota-se: 1)- o predomínio do Estado territorial monárquico de grande envergadura, que atribui ao monarca o poder absoluto, e que se aliou com a burguesia das cidades e com a nobreza ligada à burocracia, dita nobreza de toga; 2) - o Estado apóia aos plebeus burgueses, aos capitalistas industriais das manufaturas, aos comerciantes de envergadura internacional e, muito particularmente, aos banqueiros, quem, enriquecidos depois da descoberta do Novo Mundo, tornaram-se seus credores; 3) - e os apóia contra a nobreza de espada, contra os operários e os camponeses, substituindo assim a antiga hierarquia das dependências feudais por uma nova;

(4) - no começo, o Estado mantém as classes sociais bem controladas e considera a industrialização (notado progresso na metalurgia e nos têxteis) e a promoção do capitalismo como os meios de reforçar seu próprio prestígio político, militar, financeiro e econômico, porém, logo desempenhará o que Gurvitch chama “*papel de aprendiz de feiticeiro*” e, em lugar de dominar as classes sociais, será dominado por elas.

(5) - Nota-se certo descompasso entre, por um lado, o aperfeiçoamento incessante dos modelos técnicos e econômicos, cuja importância aumenta nessa estrutura e, por outro lado, o fato de que a organização da economia, prejudicada pelos vestígios das corporações de ofícios (vestígios pré-capitalistas), e o movimento demográfico, estão retardados a respeito das técnicas, assim como as invenções e suas aplicações não seguem uma curva de avanço regular. 6) -

⁹ Gurvitch, Georges: “Los Marcos Sociales del Conocimiento”, op.cit. pág.189.



Nota-se que o *fenômeno social total* é refreado pelo modo de operar dos estamentos não-produtivos e pelo marasmo do campo, que só se move por influência das cidades e do Estado; 7) - Nota-se também, que esse traço refreado do fenômeno global dos conjuntos sociais como um todo pesa sobre o impulso do desenvolvimento técnico e industrial.

(8) - Quanto à divisão das classes sociais nascentes notam-se nessa análise sociológica os seguintes aspectos: 8.1) - que essa divisão, fazendo-lhes concorrência e fustigando-lhes desde dentro, está em oposição: (a)-à hierarquia oficial dos corpos constituídos, formada pela nobreza, clero, “estado simples” (plebeus burgueses), camponeses, estes pagando direitos ao senhorio e dízimos; (b) - aos graus de nobreza; (c)-aos diferentes cargos, alguns dos quais se comprava. 8.2) - que as empresas econômicas novas de grande envergadura, manufaturas, fábricas, sociedades de comércio marítimo, bancos, favorecidos pela monarquia, se lhe tornam finalmente hostis, não aprovando nem a política de guerra, nem a manutenção dos privilégios da nobreza. 9)- Os grupos tradicionais como a Igreja, por um lado e, por outro lado, a família conjugal-doméstica, começam a perder sua importância, apesar de sua resistência.

(10) - Verifica-se a acentuação das massas, favorecidas pela política absolutista de nivelção dos interesses combinada com as ondas de população que afluem para as grandes cidades e com a desagregação da estrutura senhorial-feudal; 11) - nota-se grande desenvolvimento das relações com outrem ativos, favorecendo toda a classe de trocas e de pactos, embora travados que estavam pelos restos do regime de privilégios, os das barreiras entre ordens e corporações, e pela ingerência do absolutismo dito “ilustrado” na vida econômica.

(12) - Quanto aos níveis em profundidade da realidade social notam-se, *em primeiro lugar*, duas classes de modelos: os modelos idênticos às regras jurídicas, tomados como regulamentação minuciosa feita de cima para baixo, e os modelos técnicos, estes nascidos das fábricas, exatamente como um aspecto do transtorno da vida econômica (especialização, planejamento, modernização), ambos inovadores; *em segundo lugar*, nota-se a base morfológico-demográfica, incluindo todo o mundo dos produtos, como estando ligada à necessidade de mão de obra e ao problema de seu recrutamento; e *em terceiro lugar*, notam-se os aparelhos organizados de toda a classe, cuja burocratização começa;

(13)- Nota-se que a enorme impulsão da divisão do trabalho técnico, que supera muito a divisão do trabalho social, sendo combinada ao maquinismo, tem por conseqüência uma produtividade sem precedentes em quantidade e em qualidade ; a acumulação de riquezas, acelerada pelo descobrimento do Novo Mundo, alcança em tempo *record* grandes proporções, agravando os contrastes entre a pobreza e a opulência.

(14) - Na hierarquia das regulamentações sociais, o conhecimento e o direito estão na frente, e a educação em segundo lugar, liberando-se da tutela eclesiástica; 15) - Se assiste à vitória do natural sobre o sobrenatural, da razão sobre toda a crença; bem como ao crescimento do individualismo em todos os campos, e ao nascimento da idéia do “*progresso da consciência*”, sendo a reter que a expressão mais completa da civilização e da mentalidade própria dessa socie-



dade no seu apogeu é a “*época das luzes*”, que *faz o homem confiar no seu êxito, no das suas empresas técnicas e industriais.*

► Quanto ao saber como fato social para este tipo de estrutura e de sociedades globais que dão à luz o capitalismo, saber este cujo papel não se pode minimizar favorecendo as correlações funcionais, Gurvitch assinala que *o primeiro lugar* no sistema cognitivo é compartilhado pelo conhecimento filosófico e o conhecimento científico, que se completam mais do que competem.

Com efeito, nosso autor insiste a respeito deste papel significativo do saber, traçando, de início, um esboço histórico do salto prodigioso da ciência desde a Renascença, cujos expoentes, como se sabe, são os seguintes: Copérnico (1473-1543), Kepler (1571-1630), Galileu (1564-1642), nos conhecimentos astronômicos; Newton (1643-1727) inventa o cálculo infinitesimal no mesmo momento em que Leibniz (1646-1716) também o faz de outra forma, ambos fundadores da Física mecânica; a química moderna nasce com Lavoisier (1743-1794); as ciências do homem se desenvolvem dividindo-se em muitos ramos, seguintes: a Economia Política é criada por Adam Smith e David Ricardo e, com outra forma, pelos fisiocratas; a ciência política se afirma com Hobbes, Spinoza, Locke, Montesquieu, Rousseau, os enciclopedistas, Condorcet, e Destut de Tracy (Montesquieu já presente o advento da sociologia).

Nota-se, igualmente, a reforma do ensino, cada vez mais laico, a acelerar o desenvolvimento do conhecimento científico, sobretudo a partir de 1529, com a fundação do Collège de France. Todos os grandes filósofos participam das discussões científicas (com alguma reserva, Pascal e Malebranche) já que a laicização do saber filosófico, cada vez mais independente da teologia, favorece sua tendência a fazer das ciências a base de suas reflexões.

Nota-se, entretanto, que o contrário não se verifica e os cientistas mostram pouco interesse pelo saber filosófico como tal. Mesmo assim, o prestígio do conhecimento filosófico está em que é o melhor colocado para defender a ciência contra a teologia e, além disso, são os filósofos quem amiúde emitem hipóteses verdadeiramente científicas, como Descartes e Leibniz.

Nesta descrição proporcionada pela análise de Gurvitch, o saber filosófico acolhe mais o racional sobre o místico, excetuando a Pascal, um pouco a Malebranche e a Spinoza, místico da racionalidade; da mesma maneira, acolhe mais o adequado sobre o simbólico e ainda favorece a combinação do conceitual e do empírico, do especulativo e do positivo e, finalmente, o domínio da forma individual sobre a forma coletiva, esta última, por sua vez, muito relegada, aqui, no saber filosófico.

O conhecimento científico, por sua vez, tem a acentuação do elemento racional como exclusiva sua; aqui, o conceitual predomina sobre o empírico e a



forma coletiva é preponderante; nota-se a formação de equilíbrio do positivo e do especulativo, assim como do simbólico e do adequado.

Quanto ao *segundo lugar* no sistema cognitivo dessas sociedades que dão à luz o capitalismo, corresponde ao conhecimento perceptivo do mundo exterior, com as seguintes características: (1) - a rápida promoção desse conhecimento deve-se à criação de novos meios de comunicação, que acompanha a extensão do comércio em escala mundial, favorecendo o conhecimento dos oceanos e de continentes até então desconhecidos; além disso, o aumento e o melhoramento dos caminhos que cruzam os países ocidentais, favorecendo a maior circulação das diligências, permitiu comunicações relativamente rápidas;

(2) - todavia, a análise de Gurvitch considera mais importante as novas percepções e conceituações das amplitudes e dos tempos em que se encontra imbricado o mundo exterior: 2.1) - nota-se uma competição entre os tempos “adiantado a respeito de si” e o “tempo atrasado”, correspondendo a uma estrutura de uma só vez inovadora e anacrônica, competição esta que anuncia um tempo em que o passado, o presente e o porvir irão entrar em conflito rapidamente, numa situação explosiva que favorecerá o porvir, com o “tempo surpresa” ameaçando quebras nas poderosas organizações da superfície; 2.2) - essa competição entre o tempo adiantado e o tempo atrasado aplica-se igualmente ao fenômeno social total global subjacente à estrutura, de tal sorte que encontramos, por um lado, que o conhecimento do mundo exterior, a vida econômica, as técnicas industriais, o comércio internacional, o saber filosófico, a burguesia e sua ideologia, estão essencialmente adiantados em relação à estrutura, enquanto que, por outro lado, a nobreza, o clero, a vida agrícola, o campesinato, estão atrasados a respeito da mesma. A própria monarquia absoluta está adiantada a respeito de suas iniciativas e atrasada quanto a sua organização e suas conseqüências.

(2.3) – Desta forma, Gurvitch avalia que a quebra do Antigo Regime foi muito mais espetacular do que as revoluções inglesa e holandesa ou do que as guerras religiosas e civis, incluindo nesta lista a guerra da independência nos Estados Unidos; e que esta quebra do antigo regime não se apagará jamais da memória coletiva das sociedades que virão.

(2.4) - Temos, então, que esses tempos e amplitudes em que se encontra imbricado o mundo exterior, embora rico em incógnitas e em possibilidades novas, se fazem particularmente mensuráveis com o lema da classe burguesa que toma consciência da sua existência: “*tempo é dinheiro*”, a que se junta: “*todos os caminhos conduzem ao ouro, ou, pelo menos, ao dinheiro*”. Quer dizer, todas as amplitudes são apreciadas menos pelo sistema métrico e mais pelo tempo necessário para percorrê-las, decorrendo desta quantificação que o mundo exterior se torna um objeto de estudo científico.

Neste ponto, cabe sublinhar a observação notada por Gurvitch de que é decorrente desse modo de apreciar as amplitudes pelo tempo necessário para percorrê-las, a posição de relevo alcançada conjuntamente pelo conhecimento perceptivo do mundo exterior e pelo saber científico no sistema cognitivo do tipo de sociedades que dão à luz o capitalismo, posição de relevo esta que, prossegue nosso autor, é muito mais relevante aqui do que em muitos outros



tipos de sociedade, sem esquecer que, assim, o saber científico prepara o salto que, na etapa seguinte do capitalismo, o levará ao primeiro lugar.

No *terceiro lugar* desse sistema cognitivo vem o conhecimento técnico, que deu um salto considerável, e isto não só na indústria (ramos dos têxteis e da metalurgia), mas na navegação e na arte militar. Reitera Gurvitch - como já o notamos - que o aperfeiçoamento do conhecimento técnico levando ao maquinismo se encontra em relação direta não com as aquisições da ciência, mas com as melhoras de ordem prática - como já fora assinalado por Adam Smith e Karl Marx, apesar de suas diferenças.

Quer dizer, Karl Marx tivera razão ao insistir no primeiro tomo de “O Capital” de que não são as invenções técnicas as que tiveram por resultado a profusão de fábricas, mas, pelo contrário, *foi a divisão do trabalho técnico nas grandes fábricas cada vez mais numerosas a que criou a necessidade de técnicas mecanizadas e provocou assim a introdução das máquinas*, tal como confirmado pelo estudo das técnicas industriais dos séculos XVII e XVIII.

Por sua vez, o **conhecimento político**, tanto implícito ou espontâneo quanto explícito ou formulado (em proposições, aforismos, doutrinas), ocupa o *quarto lugar* desse sistema cognitivo, ainda que possa parecer surpreendente essa colocação tão baixa em face do meio fértil em intrigas constituído pelos grupos privilegiados no Antigo regime.

Há que distinguir três aspectos seguintes: 1) que o conhecimento político implícito está, evidentemente, estendido na corte, e que é função da rivalidade: (a) - da nobreza de espada e da nobreza de toga; (b) - de toda a nobreza e da burguesia em ascensão; (c) - bem como entre as diferentes frações da burguesia: a industrial, a comercial, a financeira; 2) - que esse conhecimento político espontâneo se encontra ausente no meio das classes populares, representadas pelos operários das fábricas e pelo “campesinato”, que, derrotados pelas mudanças de estruturas que nada lhes traz de benefício, não sabem o que fazer ou que tática adotar numa situação que, em geral, lhes é muito desfavorável e Gurvitch nos lembra que a consciência de classe e a ideologia dessas classes sociais populares não se formarão antes do século XIX, e muito depois das grandes comoções da Revolução francesa.

(3) - Na medida em que se mantém, o Antigo Regime necessita de uma política que não leva geralmente em conta os grupos de interesse, por privilegiados que sejam, quer dizer, as disputas políticas e, conseqüentemente, o conhecimento político das pessoas, são de importância secundária para o absolutismo.

Por sua vez, esses grupos de interesses (os que têm futuro e os mais adiantados e clarividentes) encontram uma compensação na elaboração das doutrinas políticas, cujo esquema tirado da análise de Gurvitch é o seguinte: (a) - na Inglaterra, Thomas Morus (“Utopia”, 1516) e Francis Bacon (“Nova Atlântida”, inconclusa), durante a Renascença; posteriormente, nos séculos XVII e XVIII, os escritos de Hobbes e Locke correspondem, nessa análise sociológica, às aspirações da burguesia ascendente, como quadro social do conhecimento, que, finalmente, só então triunfará; (b) - na França: os fisiocratas, os enci-



clopedistas, Turgot, J.J.Rousseau, terão influência desde o começo e durante a revolução, e suas doutrinas tratam tanto do fim ideal quanto da tática a empregar para alcançá-lo, tipificando o conhecimento político formulado ou elaborado; (c) - na Holanda: o “Tratado Político” (1675-1677) de Spinoza faz pressentir segundo Gurvitch certos elementos do pensamento de Rousseau.

Nota-se que nas doutrinas políticas (e nas ideologias em que se inspiram), apesar do predomínio da forma racional, “o simbólico, o especulativo, o conceitual, e o individual são sempre muito acentuados”, mesmo naquelas doutrinas mais preocupadas pela racionalidade, pelo empirismo, pela objetividade, pela adequação. Já no conhecimento político espontâneo, a forma racional se combina à forma empírica, estando iguais em importância o positivo e o individual.

Quanto à sociologia do conhecimento de senso comum, aqui, neste tipo de sociedades globais dando à luz o capitalismo, conhecimento encontrado *em penúltimo lugar*, está marcado pela grande multiplicidade dos meios que lhe servem de quadro. Quer dizer, está consideravelmente confundido pelo seguinte: por um ambiente tão novo e imprevisível; pelo advento do começo do capitalismo e do maquinismo; pelo descobrimento do Novo Mundo; pela política absolutista de nivelamento dos interesses; pelo debilitamento da igreja; pela afluência das grandes massas da população às cidades, etc.

Assim, esse conhecimento de senso comum se encontra disperso em vários meios, seguintes: (a) - entre os cortesãos, os representantes da nobreza de espada e os da nobreza de toga; (b) - nos diferentes grupos da burguesia, no novo exército profissional, entre os marinheiros, etc., ou ainda, entre os operários da fábrica. Seu refúgio será, então, a vida rural e os círculos restritos da família doméstica conjugal. Gurvitch nos lembra a observação de Descartes de que o senso comum é “a mais compartilhada” das faculdades, avaliando que o mestre do racionalismo moderno resistia desta maneira à tentação de negar a existência mesma dessa classe de conhecimento, “provavelmente pressionado pelas contradições crescentes entre os diversos beneficiários do conhecimento de senso comum”.

Enfim, nota-se a disputa entre a forma mística e a forma racional desse conhecimento, em particular no clero e no “campesinato” (“*paysannerie*”).

No *último lugar* desse sistema cognitivo das sociedades globais que dão à luz o capitalismo vem o conhecimento de outro e dos Nós, que, 1) - como o conhecimento de senso comum, também se encontra em grande dispersão pelos diferentes meios relacionados com a atualização da sociabilidade das massas, com a política de nivelamento do absolutismo e com a desintegração dos grupos herdados da sociedade feudal, estando em nítida regressão a identificação do conhecimento dos Nós ao “espírito de corpo”.

(2) - Todavia, se nota um novo conhecimento de outro como compensação parcial para o rebaixamento desse mesmo conhecimento de outro como de indivíduos concretos, lembrando-nos que, tanto na classe proletária nascente como na classe burguesa ascendente, ambas penetradas da ideologia de competição e de produção econômica, o conhecimento de outro é quase nulo.



Nesse novo conhecimento de outro, se trata de uma tendência para universalizar a pessoa humana que se relaciona a Rousseau, com sua teoria da Vontade Geral idêntica em todos, e a Kant, este, com seu conceito de “Consciência Transcendental” e de “Razão Prática”, que chega à afirmação da “mesma dignidade moral” em todos os homens. Quer dizer, tem-se um conceito geral do outro fora de toda a concreção, de toda a individualização efetiva, acentuando-se as formas racional, conceitual, especulativa e simbólica, com tendência frustrada a reunir o coletivo e o individual no geral ou no universal.

Para encerrar, notam-se que as sedes de intelectuais encarregados de manter esse sistema cognitivo, desenvolvê-lo e difundi-lo, se enriqueceram com novos grupos e novos membros, destacando-se, junto aos filósofos, aos estudiosos, aos docentes, a entrada dos representantes das “belas letras”, dos escritores, dos doutrinários políticos e, por fim, dos inventores de técnicas novas.

Artigo elaborado por Jacob (J.) Lumier



Artigo

A MICROSSOCIOLOGIA CONTRA A TECNIFICAÇÃO E O PSICOLOGISMO.

APRESENTAÇÃO

A era da automatização e das máquinas eletrônicas dá primazia lógica ao conhecimento técnico em um grau tal que todas as outras manifestações do saber são influenciadas ao ponto de tecnificar-se tanto quanto possível.

As próprias ciências humanas são comprometidas gravemente com os *esquemas prévios* aplicados pelas gigantescas sondagens da opinião pública, estudos de mercado, etc. as quais apenas se limitam à mecanização e à *tecnificação dos controles sociais* e dos problemas reais que suscitam a vida mental e a vida social atuais.

Em face da primazia lógica e tendo em vista evitar, sanear e ultrapassar a prejudicial **desidentificação** latente na tecnificação dos controles, o sociólogo desacredita o objetivo de subordinar as relações humanas aos esquemas fixados de antemão, e busca resgatar a indispensabilidade e a significação das ambiências coletivas para equilibrar a concepção e o modo de intervenção dos programas de melhoramento aplicados nas organizações produtivas.

Desta forma, põe em questão as projeções calculadas por essas gigantescas sondagens que não levam em conta a realidade social ao desconhecerem os *coeficientes de discordância*, diferenciados entre as opiniões expressadas nas pesquisas ditas de “opinião pública” e as atitudes reais dos grupos, verificadas *a-posteriori*.

Assim, por exemplo, embora assinalem suas margens de erro, as pesquisas de opinião eleitoral nos países de voto obrigatório não calculam o *coeficiente de discordância*, isto é, não levam em conta as estatísticas conferidas *a-posteriori* que constatarem exatamente o número dos "eleitores faltosos".

Trata-se de um quadro da tecnocracia ou tecnoburocracia a que o sociólogo opõe a pesquisa do *coeficiente existencial do conhecimento* (variações nas relações entre quadros sociais e conhecimento) e afirma a indispensabilidade da *microssociologia* como estudo das manifestações da sociabilidade (os *Nós*, as *relações com outrem*), em contraste com a sociometria e demais aplicações do paradigma de Hobbes.

Em microssociologia estudam-se as *relações com outrem* por afastamento, as relações mistas, as relações por aproximação.

As *relações com outrem* são observadas (a) - como as relações variáveis que se manifestam entre os *Nós*, entre os grupos, entre as classes, entre as sociedades globais; (b) - como as relações que, em acréscimo, variam com a oposição entre sociabilidade ativa e sociabilidade passiva, sem todavia deixar de manter



sua eficácia de conjuntos ou de quadros sociais, já que são os componentes *não-históricos* ou anestruturais fundamentais na estruturação dos grupos.

Deste ponto de vista, em cada unidade coletiva real se encontram os *Nós* e as *relações com outrem* em maneira espontânea, que são utilizadas pelas unidades coletivas para se estruturarem na medida em que o grupal e o global imprimem a sua racionalidade mais ou menos histórica e a ligação estrutural a essas manifestações microscópicas da vida social.

Vale dizer: as manifestações da sociabilidade são hierarquizadas do exterior ou de fora para dentro, sem perderem sua característica anestrutural. É essa experiência dialética que tornam as relações humanas tão problemáticas, variáveis e escorregadias para a tecnocratização dos controles.

As *relações com outrem* não podem ser identificadas nem às fases históricas da sociedade global, nem aos agrupamentos particulares. E isto é assim porque a diversidade irreduzível dos *Nós* faz com que tais manifestações da sociabilidade por *relações com outrem* não admita síntese que ultrapasse a combinação variável dessas relações microscópicas, como espécie de sociabilidade.

Quer dizer, mesmo no estado muito valorado pelos estudiosos da história social, quando as *relações com outrem* são distribuídas hierarquicamente e servem de pontos de referências a uma estrutura social (relações com o Estado, relações com a classe empresarial, relações com os estratos dominantes, com os estratos intermediários, com os produtores, etc.) a síntese não ultrapassa o estado de combinação variável. É pela microsociologia que se põe em relevo a variabilidade no interior de cada grupo, de cada classe, de cada sociedade global.



A MICROSSOCIOLOGIA CONTRA A TECNIFICAÇÃO E O PSICOLOGISMO.

PARTE PRIMEIRA

Tecnificação do saber e realismo sociológico.

A era da automatização e das máquinas eletrônicas dá primazia lógica ao conhecimento técnico em um grau tal que *todas as outras manifestações do saber são influenciadas ao ponto de tecnificar-se tanto quanto possível.*

Depois da tecnificação avançada da filosofia, por exemplo, introduzida pelo "*Tractatus Logico-Philosophicus*" (1922), de Wittgenstein, o leitor de filosofia viu-se obrigado a saber manejar uma combinatória prévia com mais de trinta símbolos de uma "sintaxe lógica", só para acessar as proposições e começar sua leitura. Sem o conhecimento antecipado dessa técnica especialíssima de enunciação torna-se impossível ao leitor de Wittgenstein entrar em contato com a filosofia e com a investigação do objeto oculto de que se ocupa toda a ciência.

As próprias ciências humanas são comprometidas gravemente com as gigantescas organizações de sondagens da opinião pública, de estudos de mercado, etc. as quais apenas se limitam à mecanização e à tecnificação das relações humanas e dos problemas reais que suscitam a vida mental e a vida social atuais, com o objetivo de subordiná-los aos *esquemas prefixados.*

Esta tendência para a tecnificação da filosofia e das ciências humanas deve ser situada no quadro da tecnocracia, e, em seu realismo, o sociólogo se opõe com firmeza à tecnocratização, não só dos conhecimentos e dos controles ou regulamentações sociais, mas das relações humanas ¹⁰.

Aliás, este posicionamento de realismo sociológico faz par com o existencialismo de diferentes tendências, porquanto constituiu uma tentativa de resistência em nome do Eu, do Outro, das coletividades concretas à tecnificação da filosofia.

Não excluimos aqui os traços do capitalismo organizado e dirigista, tais como a sujeição dos homens e dos grupos às máquinas, as tendências das técni-

¹⁰ Veja a análise crítica contundente da doutrina dos "Managers" (James Burnham) em Gurvitch, Georges: "**A Vocação Atual da Sociologia-vol.II: antecedentes e perspectivas**", Lisboa, Cosmos, 1986, 567 pp. (1ª edição em francês: Paris, PUF, 1957), pp.489 a 523; Ver tb. "**Los Marcos Sociales del Conocimiento**", Monte Avila, Caracas, 1969, 289 pp. (1ª edição em Francês: Paris, Puf, 1966), p.228 e p.233.



cas a tornarem-se cada vez mais independentes dos quadros sociais, a restrição aos direitos dos cidadãos de todas as categorias (produtores e consumidores) de governarem-se a si mesmos e de controlar todo o poder que se os impo- nha.

Seja como for, a sociologia pode nos ensinar a revalorizar as formas ou ma- nifestações da sociabilidade, os Nós e as relações com outrem que nesses Nós se diferenciam viabilizando a participação nos agrupamentos humanos ou sociais particulares.

Os Nós, os grupos, as classes sociais, as sociedades globais e suas estruturas são temas coletivos reais, de tal forma que podemos falar do conhecimento de outro, do conhecimento dos Nós, grupos, classes, sociedades globais como se fala de um gênero ou classe específica de conhecimento na realidade social, sem dúvida um conhecimento muito colado aos papéis sociais e às expectati- vas de papéis.

Portanto, em sociologia os elementos microssociais não têm absolutamente nada a ver com o individualismo, o atomismo e o formalismo sociais.

Pelo contrário, as manifestações da sociabilidade, incluindo as relações com outrem, são definidas pela dialética sociológica como as *múltiplas maneiras de ser ligado pelo todo no todo*, este último termo compreendendo inclusive o complexo de significações observado em todo o campo cultural existente.

Para o sociólogo, todas as interações, inter-relações, relações com outrem (interpessoais e intergrupais) ou interdependências pressupõem e são sempre fundadas sobre interpenetrações, integrações, participações diretas, fusões parciais nos Nós (atuais ou virtuais), sempre concebidos como totalidades.

► Em realidade, a tecnificação do saber impregnando os controles sociais e as chamadas relações humanas, dá provas de uma orientação consciente e cal- culada voltada para excluir propositadamente o coeficiente existencial do co- nhecimento.

Trata-se de uma articulação da tecnocracia que se recusa a reconhecer que qualquer ciência é uma atividade social prática, comporta qualidades humanas, de tal sorte que **os mitos e os símbolos sociais são revelados como inter- mediários positivos** indispensáveis ao próprio conhecimento em *correlações funcionais* na realidade social.

Afirmando a *imanência da realidade aos atos coletivos* – imanência recíproca do individual e do coletivo – a sociologia descobre na coincidência dos quadros sociais e dos quadros de referência justamente o **coeficiente existencial do conhecimento** que inclui os *coeficientes humanos* (aspectos pragmáticos, políti- cos e ideológicos do conhecimento) e os *coeficientes sociais* (variações nas rela- ções entre quadros sociais e conhecimento) ¹¹.

¹¹ Ver Gurvitch, Georges: (1894-1965): “**Los Marcos Sociales del Conocimiento**”, trad. Mário Gi- acchino, Caracas, Monte Ávila, 1969, 289 pp. (1ª edição em Francês: Paris, PUF, 1966).



Ademais de imprescindível à colocação do conhecimento em perspectiva sociológica (em que, verificando-o em correlações funcionais, o sociólogo se reconhece na reciprocidade de perspectivas “Eu - objeto”), a constatação dessa coincidência é fundamental na sociologia como pensamento *probabilístico* e se descreve mediante os procedimentos dialéticos de intermediação, assim tornados possíveis e reais.

Daí que a sociologia do saber e só ela estabelece os **coeficientes sociais**, como *variações nas relações entre quadros sociais e conhecimentos* – e ela não pode deixar de fazê-lo.

Quer dizer, na operação de circunscrever o conhecimento como fato social distinto de outros fatos sociais, se afirma a dimensão que tem o conhecimento de ser avaliado numericamente; se afirma o nível de realidade social que se efetua junto do conhecimento em estado de *correlações funcionais* como o fator numérico desse conhecimento funcionalmente correlacionado, isto é, como *o fator numérico de sua variação*.

Em suma: o coeficiente social do conhecimento é o fator numérico em que se efetua a variação do conhecimento em estado de correlações funcionais – e que pode ser projetado como probabilidade em figuras ou coordenadas geométricas ⁽¹²⁾.

Aliás, a variação do saber é a expressão mesma da existência de conhecimentos coletivos como conteúdos cognitivos.

Incluindo as avaliações coletivas, opiniões, carências e ideais, apenas como fusões parciais e não como identificações das consciências, a consciência coletiva é tão real quanto a consciência interindividual (a “intersubjetividade” como existência mista das consciências individuais a oscilarem entre o afastamento e a aproximação), de tal sorte que “*toda a consciência aparece comprometida em uma dialética entre o Eu, Outro e Nós*” ¹³.

► Como se sabe, as variações do saber em função dos quadros sociais exigem a pesquisa dos *coeficientes de discordância* entre as opiniões coletivas e as atitudes reais dos grupos.

Refratários a essa exigência de realismo, os tecnocratas adotam orientações semelhantes a Wittgenstein obrigando a manejar uma combinatória prévia com símbolos de uma “sintaxe lógica” só para acessar o saber.

Quando, tecnificando os controles, as pesquisas de opinião são utilizadas para *subordinar aos esquemas prefixados*, se está em fato recusando a reconhecer a *sintaxe existente* na realidade como fator do conhecimento e, portanto, nessa rejeição do social, os tecnocratas dão razão a C. Wright Mills, que nisso denuncia o preconceito contra a sociologia do conhecimento.

¹² Ver o relato de pesquisa do “*Laboratório de Sociologia do Conhecimento*” da “*ancienne EPHE VI^{ème} section, de Paris*”, divulgado em Anexo na obra de Gurvitch “*Los Marcos Sociales del Conocimiento*”, já citada na nossa bibliografia.

¹³ Gurvitch, Georges: (1894-1965): “**Los Marcos Sociales del Conocimiento**”, op.cit.



Com efeito. Em relação ao problema da escolha ou “eleição” dos modelos de verificação na prática científica, **a aceitação ou a rejeição** dos mesmos por parte de pensadores individuais e de elites *constitui no dizer de Wright Mills uma das conjunturas nas quais fatores extralógicos, possivelmente sociológicos, podem intervir e influir sobre a validade do pensamento de uma elite*¹⁴.

Embora sem dispor dos termos sociológicos precisos de *quadros sociais* e de *coeficientes existenciais do conhecimento* (introduzidos por Gurvitch), Wright Mills está a nos mostrar exatamente alguns aspectos básicos do que estes termos sociológicos designam. Daí prossegue articulando a compreensão que lhes corresponde e avança *duas considerações* para esclarecer a mediação observada nas correlações funcionais integrando a atividade científica no conjunto da vida social.

Na *primeira consideração* de análise sociológica, Wright Mills constata que as referidas indagações ou seleções e proposições dos problemas sofrem a influência dos “contextos sociais” pela mediação dos próprios conceitos operacionalizados nas formulações dos pensadores, já que ***os conceitos existem como “significados socialmente condicionados”***.

Trata-se de reconhecer que, ***como semântica e sintaxe, a linguagem é inseparável de sua dimensão pragmática, na qual se inclui a dimensão sociológica***. Desta sorte, em face de certas indagações ou seleções e proposições dos problemas, é legítimo admitir haver uma influência do inter-relacionamento entre os conceitos culturalmente disponíveis, por um lado, e, por outro lado aquilo que se toma como problemática de investigação científica.

Em suma, existem correlações funcionais interligando os significados culturais e as problemáticas selecionadas pelos pesquisadores, sendo por meio dessas correlações que as indagações científicas são introduzidas no conjunto da vida social.

Na *segunda consideração* de análise sociológica, Wright Mills sustenta uma “*teoria social da percepção*” segundo a qual, na busca de verificação dos elementos empíricos, *os conceitos existentes condicionam os resultados da indagação, porquanto são esses conceitos que constituem estruturalmente “o mundo de objetos estruturados tecnicamente na linguagem especializada”, o mundo no qual se busca a verificação*.

Daí, Wright Mills afirma em realismo sociológico que “*elites técnicas diferentes possuem capacidades de percepção diferentes*”, e que “*as dimensões observacionais de qualquer modelo de verificação sofrem a influência da linguagem seletiva de quem o aplica*”, com as “*influências sócio-históricas*” se fazendo sentir por meio dessa linguagem.

Desta forma, ficam desautorizados os que, preconceituosamente, negam a relevância da sociologia do conhecimento para a epistemologia, tanto mais se considerarmos o impacto dessa “*teoria social da percepção*” nas condições da verdade como simples correspondência da experiência e dos fatos.

¹⁴ Wright Mills, C.: ‘Consecuencias Metodológicas de la Sociología del Conocimiento’, in Horowitz, I.L. (organizador): ‘Historia y Elementos de la Sociología del Conocimiento – tomo P, artigo extraído de Wright Mills, C.: ‘Power, Politics and People’, New York, Oxford University Press, 1963; tradução Noemi Rosenblat, Buenos Aires, EUDEBA, 3ª edição, 1974, pp.143 a 156.



PARTE SEGUNDA

Microsociologia e Dinâmicas de Grupo.

A impressão de que não seria possível a microsociologia independente da psicologia social não é mais aceita desde os anos sessenta. Imaginou-se equivocadamente que a sociologia como disciplina científica seria fundada no suposto imperativo axiológico de “tomar posição”, atribuído ingenuamente como incumbência metodológica do sociólogo, combinando-se ao ideal de matematização da psicologia da inteligência dita genética.

Sustentou-se ainda que a sociologia dos conhecimentos, no plural, seria chamada a se apoiar é verdade de mais em mais sobre a história das idéias, sobre a história das ciências e das técnicas, orientação esta que supostamente lhe passaria a tarefa de “tomar posição” a respeito de fenômenos tão decisivos como o milagre da civilização grega (gênio helênico) e a posterior decadência da ciência nessa mesma civilização. Por fim, entendeu-se que a explicação sociológica se faria coincidir com uma matematização qualitativa de natureza análoga àquela que intervém na construção das estruturas lógicas.

Os sociólogos já esclareceram que nessa imagem apressada e inadequada da sociologia tomou-se por modelo entre outros a sociometria de Moreno (Jacob Levy Moreno, 1889 - 1974), com sua muito conhecida dinâmica psicológica de grupos (os psicodramas), frequentemente aplicada nos treinamentos para gestão dos chamados “recursos humanos”.

A sociometria de Moreno é uma técnica de estimação dos ajuizamentos de valor portados por cada membro de um grupo sobre cada um dos outros. Entretanto, desde então os sociólogos já fizeram notar que os elementos microsociais não têm absolutamente nada a ver com o individualismo, o atomismo e o formalismo sociais. Pelo contrário. Como já o dissemos, incluindo as relações com outrem, as manifestações da sociabilidade são definidas como as múltiplas maneiras de ser ligado pelo todo no todo, este último termo compreendendo inclusive o complexo de significações observados em todo o campo cultural existente.

Sabe-se ademais que a sociometria foi associada à microsociologia posteriormente ao desenvolvimento independente desta última, que data de 1937, fundada por Gurvitch (Georges Gurvitch, 1894 -1965) fato este bem reconhecido ¹⁵.

¹⁵ Ver Gurvitch et al.: “Tratado de Sociologia - vol.1 e vol. 2”, Porto, Iniciativas Editoriais, 1964 e 1968



Com efeito, ultrapassando a técnica de estimação dos ajuizamentos de valor portados por cada membro de um grupo sobre cada um dos outros, já insistia Gurvitch no fato de que, como já vimos, todas as interações, inter-relações, relações com outrem interpessoais e intergrupais, ou interdependências pressupunham e eram sempre fundadas sobre interpenetrações, integrações, participações diretas, fusões parciais nos Nós (atuais ou virtuais), sempre concebidos como totalidades.

A produção de Moreno e seus colaboradores, famosos pela extraordinária aceitação e penetração do psicodrama e do sócio-drama notadamente nos Estados Unidos, deve ser apreciada como o esforço de autores que embora tenham ultrapassado os erros de um Hobbes (Thomas Hobbes, 1588 – 1679) há muito superado, permaneceram parcialmente em desvantagem devido a um psicologismo individualista que os levou a reduzir a realidade social a relações de preferência e de repugnância interpessoais e intergrupais.

Nota Gurvitch que o erro de Hobbes não foi ter procurado os elementos microscópicos e irreduzíveis de que é composta qualquer unidade coletiva, mas foi sim o erro de encontrá-los fora da realidade social, nos indivíduos isolados e idênticos.

Desse modo se estabeleceu a referência do atomismo social como o conjunto das concepções individualistas e contractualistas que reduzem a realidade social a uma poeira de indivíduos idênticos. É esta a referência que Gurvitch verifica no psicologismo individualista, situando assim J.L. Moreno ao mesmo nível dos representantes do formalismo social que promoveram a redução de qualquer sociabilidade à simples interdependência e interação recíproca, cujos nomes mais conhecidos são: (a) - Gabriel Tarde, notado por seus debates com Durkheim; (b) - Georges Simmel e (c) - Leopold von Wiese ¹⁶.

Nesta limitada orientação de psicologismo individualista se preconiza que, ao nível psicológico da realidade social, qualquer interesse estaria concentrado sobre a psicologia interpessoal em detrimento da psicologia coletiva propriamente dita, e nesta seqüência, desprezando as funções intelectuais e voluntárias, J.L. Moreno se limita ao aspecto exclusivamente emotivo, e neste âmbito, por sua vez, limita-se ao aspecto da preferência e da repugnância, deixando de lado exatamente o mais significativo aspecto da **aspiração**.

PARTE TERCEIRA

A Filosofia Social a contrapelo da microsociologia:

¹⁶ Ibidem.



Crítica da aplicação do paradigma de Hobbes em Teoria sociológica.

Mistificando a falsa questão elucubradora sem resposta de "como a sociedade é possível", Dahrendorf nos deixa ver com clareza, malgrado seu posicionamento, que, por estar amarrada a preocupações "axiomáticas", a filosofia social inviabiliza o aprofundamento da microsociologia e, por esta via, abisma a própria teoria sociológica.

O pluralismo social efetivo estudado no realismo relativista dialético sociológico, como dinâmica característica dos elementos microsociais, não se deixa confundir aos posicionamentos pluralistas no plano das técnicas políticas.

Nestes últimos, há um afastamento do antidogmatismo próprio à sociologia diferencial e que erroneamente se permitem misturar certas formulações sociológicas às projeções de filosofia social.

Tal é o procedimento que lemos nos escritos de Ralf Dahrendorf, haja vista a assimilação do pluralismo dos contrapoderes a uma teoria da coação, de tal sorte que as mudanças nas estruturas sociais passam a ser atribuídas a uma discursiva dialética do poder e da resistência¹⁷.

Nessa concepção, seriam as posições que permitem a seus ocupantes exercer o poder, posto que dotadas de soberania: os homens que as ocupam estabelecem a lei para seus súditos, com o aspecto mais importante do poder sendo o controle de sanções, a capacidade de garantir a conformidade à lei.

Dessa noção de poder e de sanções deve-se concluir (1) - que há sempre resistência ao exercício do poder (cuja eficiência e legitimidade são precárias); (2) - que o grupo dos que ocupam as posições de poder é o mais forte, e (3) - a sociedade se mantém unida pelo exercício de sua força, isto é, pela coação. É a suposta "solução hobbeseana para o problema hobbeseano da ordem".

Dessa forma, o exame das estruturas vem a ser reduzido ao advento de uma estratificação identificada ao falso problema da origem das desigualdades entre os homens, deixando-se a variabilidade das múltiplas hierarquias sociais efetivas à margem de toda a análise.

Com efeito, nas antípodas do realismo sociológico em sua visão de conjuntos, a "teoria da coação" distancia-se da compreensão positiva da sociedade como macrocosmos de agrupamentos e formas de sociabilidade em vias de integração relativa.

Tendo criado uma alternativa no âmbito do funcionalismo, menos confusa do que as alentadas elucubrações de Talcott Parsons, a teoria da coação alcança

¹⁷ Dahrendorf, Ralf: "Ensaio de Teoria da Sociedade", Trad. Regina Morel, Revisão E Notas Evaristo de Moraes Filho, Zahar - Editora da Universidade de São Paulo (Edusp), Rio de Janeiro 1974, 335 pp. (1ª edição Em Inglês, Stanford, Eua, 1968).



çou forte influência com sua aplicação da concepção conjectural das teorias científicas desenvolvidas por filósofos da ciência como Karl Popper.

Muito marcada pelo trauma histórico do século XX, a teoria da coação propôs-se exatamente verificar um mistificado "modelo de conflito" na vida das sociedades industriais, desenvolvendo para este fim uma reflexão orientada para a filosofia social e centrada na insustentável separação da análise estrutural e da análise histórica: a primeira seria baseada na análise de papéis sociais e interesses dos papéis, sendo assim largamente formal, enquanto que a outra, sendo análise histórica, trataria de grupos reais e seus objetivos reais, sendo conseqüentemente substantiva e não formal (ib.p.170).

Vale dizer, se no realismo sociológico prevalece a idéia de justiça como tentativa de realizar a reconciliação prévia, a teoria da coação em seu dogmatismo reduz a justiça à força.

Mistificando a questão elucubrativa sem resposta de "como a sociedade é possível" e mesmo admitindo que estruturas e instituições têm uma dimensão social microscópica (ib.p.148), Dahrendorf nos deixa ver com clareza, malgrado seu posicionamento, que, por estar amarrada a preocupações "axiomáticas" sobre "a grande força" que supostamente acarreta a mudança nas estruturas, a filosofia social inviabiliza o aprofundamento da microsociologia e, por esta via, abisma a própria teoria sociológica.

Vale dizer, o conflito social dos grupos de interesse deixa de ser um aspecto da realidade social para se tornar "a grande força" mistificada do discurso axiomático.

Daí a contradição da filosofia social ao propor que a consciência dos problemas não é apenas um meio de evitar a deformação da realidade por uma preconceção ("biais ideológico"), mas é sobretudo uma condição indispensável do progresso em qualquer disciplina da investigação humana (ib.p.144).

Contradição porque a busca de uma axiomática a que serve a filosofia social é dogmatismo -no sentido em que se fala de dogmas jurídicos e dogmas religiosos- e, como se sabe, em realismo sociológico o dogmatismo exclui o progresso científico!

Em face da microsociologia mostra-se inaceitável a sugestão de que a existência de normas e a necessidade de sanções poderiam ser consideradas como pressupostos axiomáticos que *dispensariam uma análise maior!* (ib.p.196).

Menos de uma análise sociológica, o propósito Dahrendorf fora ideológico e tivera em vista justificar o posicionamento da filosofia social que se projeta desde Thomas Hobbes, a saber: porque há normas e porque as sanções são necessárias para impor conformidade à conduta humana (diferenciação avaliadora), tem que haver desigualdade de classes entre os homens (ib.ibidem).

Em contrapartida e em favor da indispensabilidade da microsociologia deve-se responder que, da mesma maneira em que é impossível a separação da análise histórica e da análise estrutural, a variabilidade da estratificação social é real, sua compreensão exige a microsociologia que não pode ser eludida.



Mas não é tudo. À maneira dos sociólogos que valorizam a psicologia social em detrimento da microsociologia e a contrapelo da sociologia do conhecimento Ralf Dahrendorf constrói seu conceito de grupo de referência no marco da psicologia social e, por isso, encontra muitos embaraços para sustentar seus enunciados sociológicos.

Liga-se ele à corrente de outro sociólogo influente no século XX, Robert K. Merton, quem faz uso direto da psicologia social na definição do conceito operativo de grupo de referência.

A diferença é que, do ponto de vista psicológico, tais grupos de referência são tidos como “grupos de fora funcionando como padrões de valores”, enquanto Dahrendorf nega que sejam arbitrariamente escolhidos.

Seu dogmático raciocínio afirma que os grupos de referência são aqueles com os quais o indivíduo tem uma relação necessária (!) em virtude de suas posições sociais, o que o leva ao enunciado de que “todo o segmento de posição (estratos sociais diferenciados pela distribuição de prestígio e autoridade) estabelece uma relação (necessária) entre o ocupante da posição e um ou mais grupos de referência”.

À continuidade, então, fica estabelecido “um conjunto de grupos de referência, cada um dos quais impõe ordens e é capaz de sancionar o comportamento da pessoa”, seja positivamente, seja negativamente. Desata sorte, esse autor entende que a questão da natureza da sociedade se transforma noutra questão: como os grupos de referência formulam e sancionam as expectativas das posições que definem?

Então, podemos ver que a indicada “relação necessária”, tomada independentemente dos Nós e de toda manifestação microsocial, surge como atributo impositivo do “segmento de posição”, em maneira exteriorizada, constituindo, em consequência, uma fonte de maiores embaraços do que uma ponte para boas explicações sociológicas.

Tanto que esse autor se verá, por isso, na circunstância de esclarecer sobre o grau em que os enunciados da sua célebre teoria de papéis sociais (O Homo Sociologicus) favorecem a reificação.

Com efeito, sendo uma teoria de coação, a pessoa fica constringida a enquadrar-se na suposta “relação necessária”, que lhe é imposta por força da objetivação conceitual do grupo de referência vinculando em modo inelutável o segmento de posição a um padrão de valores previamente estabelecidos (cf.ib.pp.106/126).

Além disso, tratando restritivamente como grupo de referência os quadros sociais, Dahrendorf não percebe o alcance da microsociologia e da sociologia do conhecimento para acentuar a relativização das objetivações dos conceitos sociológicos.

Por contra, cabe lembrar o fato das coincidências entre as estimativas lógicas ou as afetivas e os quadros sociais. O alcance das correlações funcionais



entre, por um lado, os quadros sociais - incluindo as formas de sociabilidade, os grupos, as classes sociais e as sociedades globais e suas estruturas-, e por outro lado os diferentes gêneros ou classes do conhecimento, tendo em conta que não se trata aqui apenas do conhecimento científico, mas de todo o juízo que pretenda afirmar a verdade sobre alguma coisa ¹⁸.

À vista da realidade social que, por ser compulsória e constringente, não deixa por isso de ser plena em descontinuidades, coincidências e correlações funcionais variáveis, o enunciado de que “os grupos de referência formulam e sancionam as expectativas das posições que definem”, como nos propõe Dahrendorf, só valerá em certas situações dos aparelhos organizados e em maneira relativizada, mas não por força direta da objetivação conceitual desses grupos.

Em realidade, todos os agrupamentos particulares atualizam o conhecimento em correlações funcionais que é praticado em modo variado pelos participantes (regulamentação ou controle social pelo conhecimento).

A suposta “determinação” de que *grupos de referência* formulam e sancionam as expectativas ou o comportamento das pessoas, exclui a dependência que os participantes têm do conhecimento de outro, dos Nós, dos grupos, das classes, das sociedades, e até mesmo exclui dentre outros gêneros do saber, a dependência do conhecimento político.

As expectativas de papéis não se reduzem às imagens cristalizadas em regulamentações prévias, mas configuram realidades coletivas complexas e variadas que aí estão em dinâmicas de avaliação, implicando o conhecimento, a moral, o direito, a educação etc. como controles ou regulamentações sociais em vias de se fazer com sedes em tipos diferentes e conflitantes de agrupamentos, classes e sociedades globais.

Além disso, a acentuação da dependência ao fenômeno social de conjunto, a eficácia das correlações funcionais entre o conhecimento e os quadros sociais, como qualidades que se expressam umas pelas outras, tem prioridade no estudo das expectativas de papéis sociais ¹⁹.

¹⁸ Segundo a feliz formulação de Gurvitch, por conhecimento deve entender-se “os atos mentais em que se combinam a experiência imediata e mediata em diferentes graus com o juízo”.

¹⁹ A respeito do problema da reificação dos papéis sociais ver: Berger, Peter e Luckmann, Thomas: “*A Construção Social da Realidade: Tratado de Sociologia do Conhecimento*”, Trad. Floriano Fernandes, Rio de Janeiro, Editora Vozes, 1978, 4ª edição, 247 pp. (1ª edição em Inglês, New York, 1966).



PARTE QUARTA

Resumo de microssociologia das relações interpessoais

As relações com outrem não podem ser identificadas nem às fases históricas da sociedade global, nem aos agrupamentos particulares.

Em microssociologia estudam-se as relações com outrem por afastamento, as relações mistas, as relações por aproximação.

As relações com outrem são observadas (a) - como as relações variáveis que se manifestam entre os Nós, entre os grupos, entre as classes, entre as sociedades globais; (b) - como as relações que, em acréscimo, variam com a oposição entre sociabilidade ativa e sociabilidade passiva, sem todavia deixar de manter sua eficácia de conjuntos ou de quadros sociais, já que são os componentes não-históricos fundamentais da estruturação dos grupos.

Deste ponto de vista, em cada unidade coletiva real se encontram os Nós e as relações com outrem em maneira espontânea, que são utilizadas pelas unidades coletivas para se estruturarem na medida em que o grupal e o global imprimem a sua racionalidade mais ou menos histórica e a ligação estrutural a essas manifestações microscópicas da vida social.

Vale dizer: as manifestações da sociabilidade são hierarquizadas do exterior ou de fora para dentro, sem perderem sua característica anestrutural. É essa experiência dialética que tornam as relações humanas tão problemáticas, variáveis e escorregadias para a tecnocratização dos controles.

As relações com outrem não podem ser identificadas nem às fases históricas da sociedade global, nem aos agrupamentos particulares. E isto é assim porque a diversidade irreduzível dos Nós faz com que tais manifestações da sociabilidade por relações com outrem não admita síntese que ultrapasse a combinação variável dessas relações microscópicas, como espécie de sociabilidade.

Quer dizer, mesmo no estado muito valorado pelos estudiosos da *história social*, quando as relações com outrem são distribuídas hierarquicamente e servem de ponto de referência a uma estrutura social (relações com o Estado, relações com a classe empresarial, relações com os estratos dominantes, com os estratos intermediários, com os produtores, etc.) a síntese não ultrapassa o estado de combinação variável. É pela microssociologia que se põe em relevo a variabilidade no interior de cada grupo, de cada classe, de cada sociedade global.



Só é possível falar de grupo quando em um quadro social parcial aparecem as seguintes características: 1) - predominam as forças centrípetas sobre as centrífugas; 2) - os Nós convergentes predominam sobre os Nós divergentes e sobre as diferentes relações com outrem.

Quer dizer, é dessa maneira e nessas condições que o quadro do microcosmo das manifestações de sociabilidade que constitui um grupo social particular pode afirmar-se no seu esforço de unificação como irredutível à pluralidade das ditas manifestações.

Daí a percepção desenvolvida na sociologia e assinalada por Gurvitch de que em todo o microcosmo social há *virtualmente* um grupo social particular que a mediação da atitude coletiva faz sobressair.

Na orientação do realismo relativista sociológico, tem-se a compreensão de que a formação da preeminência do todo (complexo de significações existente), isto é, a totalização como formação social, se manifesta igualmente em escala microsociológica nos diferentes Nós, tanto quanto “nos grupos, nas classes e nas sociedades”, a par de manifestarem-se nos “Eu” participantes.

Como se sabe, cada ‘Eu’ participa inevitavelmente dos conjuntos sociais mais diversos que lhe dão aos seus membros os critérios para chegar a uma integração relativa e variada das tendências contrárias ou complementares próprias de toda a pessoa humana.

Portanto, essa constatação dos âmbitos da totalização torna imprescindível a microsociologia do conhecimento, havendo uma dialética complexa entre esta última, o âmbito parcial e o global: ou seja, “as manifestações da sociabilidade, os grupos, as classes sociais, mudam de caráter em função das sociedades globais em que estão integrados; inversamente, as sociedades globais se modificam de cima a baixo sob a influência da mudança de hierarquia e de orientação das primeiras”.

Em conseqüência, as manifestações da sociabilidade como fenômenos de mudança social se encontram “em diferentes graus de atualidade e virtualidade para combaterem-se, complementarem-se ou combinarem-se em cada unidade coletiva real”; são “os fenômenos sociais totais de caráter flutuante ou instável, freqüentemente espontâneos ou anestruturais”, mas que são “utilizados” pelos grupos em seus processus de estruturação” .

► As manifestações da sociabilidade compreendem a Massa, a Comunidade, a Comunhão: os três graus de fusão ou participação nos Nós, fusão esta que não é somente a tomada de consciência da unidade relativa do Nós, mas é também a de todo um mundo de significados, sendo nesta tomada de consciência afirmado o grupo em formação.

Aliás, já assinalamos que o mundo de significados acessível à consciência por meio dos Nós seria inacessível de outra maneira, já que as “relações com outrem” só alcançam as significações que reconduzem aos horizontes limitados de ‘sócios’ e reproduzem os juízos, as idéias, os símbolos do Nós em que têm sede e, por meio deste, os de um grupo, uma classe social, ou uma sociedade.



Se os Nós representam um dos primeiros focos do movimento dialético na realidade social, as relações com outrem nada mais fazem que alargar esse movimento – tomando-se aqui os Nós como fusões parciais onde os membros se afirmam de uma só vez como participantes em um todo e irreduzíveis, unidos pela interpenetração e múltiplos; enquanto que as relações com outrem compreendem as manifestações de sociabilidade pressupondo os Nós.

Entretanto, há neste ponto um duplo aspecto da dialética que nosso autor põe em relevo: (a) - mais os membros de um Nós são nele efetivamente integrados, menos eles precisam de relações com os outros que nele igualmente tomam parte e, inversamente, (b) - menos eles são efetivamente integrados em um Nós, mais eles precisam, a título de compensação, de relações com os outros intrínsecos ou extrínsecos a esse Nós.

Deste ponto de vista se pode dizer com Gurvitch que: a Comunidade é incontestavelmente um foco mais propício às múltiplas relações com outrem do que a Comunhão; o erro em se apreciar a Massa como um foco ainda mais favorável às relações com outrem do que a Comunidade se deve exclusivamente ao fato de que, neste caso, se trata sobretudo de fusão a distância e freqüentemente de ampla envergadura.

A sina dos Nós, dos grupos, das sociedades inteiras é se mover não somente na esfera da complementaridade por dupla compensação, mas é igualmente se mover na esfera da ambigüidade que se exaspera facilmente em ambivalência.

As compensações verificadas entre Massa, Comunidade e Comunhão (os três graus de intensidade dos Nós) tomam freqüentemente um caráter de ambigüidade e até de ambivalência.

O primeiro aspecto dessa ambigüidade é verificado em torno da extensão e da intensidade de fusão. Quer dizer, como já mencionamos, quanto mais o volume das fusões parciais é mais amplo menos elas são intensas.

No segundo aspecto, nota-se que a Massa, a Comunidade, e a Comunhão podem se afirmar uma por relação à outra, de uma só vez, como diminuições e como aumentos sucessivos de pressão.

Com efeito, a Massa (a fusão mais superficial) se apresenta à Comunidade (e esta à Comunhão) como um fardo e opressiva. Inversamente, a Comunhão se afirma como libertadora das pressões da Comunidade e com maior razão das pressões da Massa. Sublinha Gurvitch que isso se deve tanto aos graus da força de atração e de repulsão, exercidas por essas manifestações dos Nós sobre seus membros, quanto aos graus de participação destes últimos nas primeiras.

Todavia, nosso autor admite que *os focos de atração e de repulsão mudam de lugar* (...). Quer dizer, a Comunhão tem tendência a estreitar não somente sua extensão, mas igualmente o conteúdo daquilo no que se comunga. Por sua vez, a Massa, sobretudo quando é de ampla envergadura, se mostra amiúde mais generosa e mais rica em conteúdos postos em jogo do que a Comunidade e sobretudo do que a Comunhão. Então, a Massa se apresenta como libertadora das pressões da Comunidade e esta como libertadora dos estreitamentos opressivos das comunhões.



No terceiro aspecto da ambigüidade dialética tocando ainda a relação entre Massa, Comunidade e Comunhão, nota-se na análise sociológica que essas manifestações dão ensejo a contradições flagrantes nos juízos de valor.

Ou seja, como já o mencionamos, o que é libertação para os participantes sem reserva é ambivalência penível para os recalcitrantes e servidão para aqueles que ficam de fora – advindo daí as contradições nos juízos de valor em um conjunto macrossocial relativamente às três manifestações dos Nós.

O quarto exemplo refere-se à aplicação do procedimento por ambigüidade dialética no estudo das relações com outrem. Já notamos que as relações mistas são aquelas onde alguém se aproxima se distanciando e onde se distancia se aproximando.

Sob o aspecto ativo, tratam-se das trocas, relações contratuais, relações de crédito, promessas diversas. Apesar do seu caráter fundado sobre a reciprocidade nota-se certa ambigüidade nessas relações. Elas implicam de uma só vez certa harmonia de interesses quanto à validade das obrigações previstas, e um conflito de interesses quanto à interpretação de suas cláusulas materiais e dos modos de sua execução.

Essa ambigüidade se exaspera em ambivalência quando essas relações com outrem de caráter misto tomam uma forma passiva, já que os indivíduos, grupos, sociedades (os Eu e os Outrem) são de uma só vez atraídos e repelidos uns pelos outros, sem que cheguem a se dar conta da parte de elementos negativos e positivos nessas confusões.

Além disso, que podem surgir antagonismos entre Eu, Outrem e Nós, assim como entre as manifestações de sociabilidade, os grupos e as sociedades globais - quer dizer, é possível a ruptura da reciprocidade de perspectiva ou da implicação mútua a que tais elementos tendem habitualmente.

Uma mudança sobrevinda em um Nós posto diante de um dilema imprevisto impulsiona certos Eu participantes seja a tornarem-se heterogêneos a esse Nós, seja a participarem de outros Nós. Ou então acontece que em um Nós, no lugar da Comunidade a que um Eu permanece fiel, é o elemento da Massa que se encontra acentuado.

Quanto à tendência para a reciprocidade de perspectivas é a mesma manifestada habitualmente pelo individual e o social em todas as suas escalas: (a) - em nível dos Nós, onde um paralelismo se revela entre, por um lado, as pressões exercidas pela Massa sobre a Comunidade ou por esta sobre a Comunhão e, por outro lado, as pressões que no indivíduo mesmo o participante da Massa exerce sobre o participante da Comunidade, e este último sobre o participante da Comunhão; (b) - em nível dos grupos, onde à luta entre os diferentes agrupamentos aos quais o indivíduo participa corresponde a fragmentação entre os diferentes Eu do mesmo indivíduo desempenhando nesses grupos os diversos papéis sociais. (c) - em nível das classes sociais e das sociedades intei-



ras, que elaboram seus critérios de harmonização da personalidade humana (é o chamado problema da “personalidade de base”) ²⁰.

²⁰ Gurvitch, Georges: “Los Marcos Sociales del Conocimiento”, trad. Mário Giacchino, Caracas, Monte Avila, 1969, 289pp (1ª edição em Francês: Paris, PUF, 1966). Págs. 55 sq. Ver também do mesmo autor “Dialectique et Sociologie”, Paris, Flammarion, 1962, 312pp., col. Science.



PARTE QUINTA

A Tecnificação dos Controles Sociais

E

A Intervenção do Sociólogo.

Epígrafe

A Era da automatização e das máquinas eletrônicas dá *primazia lógica* ao conhecimento técnico em um grau tal que “*todas as outras manifestações do saber são influídas ao ponto de tecnificar-se tanto quanto possível*”

Para alcançar um posicionamento realista refletindo a primazia lógica sobre a questão da tecnificação é preciso ter em conta que o aperfeiçoamento do conhecimento técnico levando ao maquinismo se encontra em relação direta não com as aquisições da ciência, mas com as *melhorias de ordem prática* - como já fora assinalado por Adam Smith e Karl Marx, apesar de suas diferenças. Cabendo lembrar que a “época das luzes” faz o homem *confiar no seu êxito e no das suas empresas técnicas e das suas indústrias*.

Quer dizer, Karl Marx tivera razão ao insistir no primeiro tomo de “**O Capital**” de que não são as invenções técnicas que tiveram por resultado a profusão de fábricas, mas, pelo contrário, foi a *divisão do trabalho técnico* nas grandes fábricas cada vez mais numerosas que criou a necessidade de técnicas mecanizadas e provocou assim a introdução das máquinas, tal como confirmado pelo estudo das técnicas industriais dos séculos XVII e XVIII ²¹.

²¹ Refletindo sobre o Homo Faber a partir de leitura sociológica de Bergson e da etnologia (Marcel Mauss), Gurvitch esclarecerá que a **origem da técnica** liga-se à laicização do mito arcaico (melanésio) do maná mágico, cuja psicossociologia repousa igualmente na confiança posta nas próprias forças do sujeito-agente (no caso deste mito, a confiança é afirmada por distinção da angústia, como consolação pela esperança da graça e da salvação, que corresponde à “Religião Estática”). A moralidade ligada ao mito da magia-maná é uma moralidade de aspiração e de imagens simbólicas ideais: trata-se da primeira forma da moral laica e “terrestre”, não religiosa, que faz apelo ao esforço autônomo do homem. Cf. Gurvitch, Georges (1894-1965): “A Vocação Actual da Sociologia –vol.II: antecedentes e perspectivas”, tradução da 3ª edição francesa de 1968 por Orlando Daniel, Lisboa, Cosmos, 1986, 567 pp. (1ª edição em francês: Paris, PUF, 1957). Pág. 100.



A união do conhecimento técnico e conhecimento científico *não* se produziu efetivamente até o século XX, e verificou-se somente no setor limitado da tecnologia, envolvendo o grau superior dos “experts” e dos engenheiros. Foi somente a partir da metade do século XX que o conhecimento técnico começou a dominar o conhecimento científico e a reservar-lhe um papel subalterno.

▶ Nas *sociedades globais que dão à luz o capitalismo* – na Europa Ocidental, são os séculos XVII e XVIII os que correspondem a esse tipo de sociedade, já iniciada durante a segunda metade do século XVI, sobretudo na Grã-Bretanha – o traço marcante é o despertar do Estado na forma da monarquia absoluta participando ativamente do desenvolvimento do capitalismo nascente e, nessa e por essa atividade, tratando todos os problemas políticos sob seu aspecto econômico. Daí que os historiadores e os economistas caracterizam a organização política dessa sociedade como “despotismo esclarecido”.

Ademais dessa vinculação ao “Estado ressuscitado”, o caráter particular desse tipo de sociedade inclui os começos do maquinismo, as primeiras fases da industrialização, a transformação do trabalho em mercadoria, a aparição das classes sociais propriamente ditas (estrutura de classes).

Não se pode minimizar o papel do saber como fato social nesse e para esse tipo de sociedade global devendo-se acentuar a reciprocidade de perspectivas que aqui se configura entre experiência e conhecimento para chegar à explicação sociológica.

A tese de uma polarização entre a estrutura e o saber é aqui equivocada e não procede a tentativa de estabelecer uma determinada mudança social como a causa singular de que a estrutura seria o efeito, restando o saber como epifenômeno.

Aliás, como mencionado, muitos tentaram fazer apressadamente para este tipo de sociedade que dá à luz o capitalismo uma polarização, atribuindo *erroneamente* ao advento do maquinismo o papel de causa singular da mudança estrutural, o que excluiria equivocadamente o alcance ou a relevância do saber como fato social para a reestruturação desse tipo global.

Por contra, incluindo todo o mundo dos produtos, neste tipo de sociedade, a base morfológico-demográfica está ligada à necessidade de mão de obra e ao problema de seu recrutamento, notando-se os aparelhos organizados de toda a classe, cuja burocratização começa.

Há enorme impulsão da divisão do trabalho técnico, superando muito a divisão do trabalho social, sendo combinada ao maquinismo, cuja conseqüência é uma produtividade sem precedentes em quantidade e em qualidade.

A acumulação de riquezas acelerada pelo descobrimento do Novo Mundo alcança em tempo *record* grandes proporções agravando os contrastes entre a pobreza e a opulência.

Na hierarquia das regulamentações sociais, o conhecimento e o direito estão na frente, e a educação em segundo lugar, liberando-se da tutela eclesiástica;



Neste *tipo de estrutura e de sociedades globais que dão à luz o capitalismo*, se assiste à vitória do natural sobre o sobrenatural, da razão sobre toda a crença; bem como ao crescimento do individualismo em todos os campos, e ao nascimento da *idéia do “progresso da consciência”*, sendo a reter que a expressão mais completa da civilização e da mentalidade própria dessa sociedade no seu apogeu é a “época das luzes”, que faz o homem *confiar no seu êxito e no das suas empresas técnicas e das suas indústrias*.

Quanto ao *saber* como fato social para este tipo de estrutura e de sociedades globais que dão à luz o capitalismo, *saber* este cujo papel não se pode minimizar **favorecendo na teoria sociológica a prevalência das correlações funcionais sobre a causalidade singular**, assinala-se que o primeiro lugar no sistema cognitivo é compartilhado pelo conhecimento filosófico e o conhecimento científico, que se completam mais do que competem ²² :

O Saber como Controle Social

Em sociologia, é básico que **nenhuma comunicação pode ter lugar sem o psiquismo coletivo** (as consciências são intercomunicadas), em consequência, **sendo todo o conhecimento comunicável** (pelos mais diversos simbolismos sociais, incluindo a linguagem humana), a existência dos conhecimentos coletivos e suas hierarquias ou sistemas é igualmente preponderante em sociologia.

Estudam-se os sistemas cognitivos a partir dos tipos de sociedades globais decompondo-os segundo as classes do conhecimento que, por sua vez, podem ser (a) – mais profundamente implicados na realidade social – o conhecimento perceptivo do mundo exterior, o conhecimento de outro e o conhecimento de senso comum, estudados nesta seqüência; (b) – menos espontaneamente ligadas aos quadros sociais ou cuja ligação funcional requer o diálogo e o debate: como é o caso para o conhecimento técnico, o conhecimento político, o conhecimento científico e o conhecimento filosófico.

O conhecimento perceptivo do mundo exterior é privilegiado e dá conta das perspectivas recíprocas sem as quais não há funções estritamente sociais, enquanto os demais conhecimentos já são classes de conhecimento particular, já são funções correlacionadas dos quadros sociais e pressupõem aquele conhecimento perceptivo do mundo exterior.

Onde se verifiquem as classes do conhecimento mais profundamente implicadas na realidade social (o conhecimento perceptivo do mundo exterior, o conhecimento de outro e o conhecimento de senso comum) descobre-se a simples manifestação dos temas coletivos – os Nós, os grupos, as classes sociais, as sociedades.

²² Sobre o tipo sociológico das sociedades globais que dão a luz ao capitalismo ver Gurvitch, Georges et al.: “Tratado de Sociologia - vol.1e vol.2”, Porto, Iniciativas Editoriais, 1964 e 1968.



Daí o saber como controle ou regulamentação social, ou seja: o conhecimento aparece como obstáculo ao avanço real desses temas de que tomamos consciência, é constringente como aquilo que suscita os esforços e faz participar no real, levando desse modo à configuração da funcionalidade dos quadros sociais como reciprocidade de perspectivas, aos quais são essas classes de conhecimento as mais espontaneamente ligadas.

Assim, por exemplo, quando formulamos em palavras o conhecimento de um Nós do qual tomamos consciência como tema coletivo (que apreendemos ou vivenciamos e percebemos antes de formular o conhecimento), verificamos neste caso um obstáculo ao avanço real dessa experiência humana vivida, obstáculo surgido por força da objetivação pela linguagem conceitual.

Tal é um exemplo do saber como fato social assinalado em termos didáticos, sendo a este aspecto da condição humana que o sociólogo chama regulamentação ou controle social pelo saber, acentuando a eficácia do conhecimento na realidade social.

Em realismo sociológico não se corre o risco de cair no preconceito do “culturalismo abstrato” que, olvidando as censuras sociais como elemento de regulamentação presente em princípio nas obras de civilização, atribui ao conhecimento (e a todas as obras de civilização em geral) uma independência e uma ineficácia muito maior do que as mesmas têm efetivamente na engrenagem complexa e constringente da realidade social.

Quer dizer, é improcedente a objeção de que os conhecimentos e a mentalidade coletiva que lhes serve de base só poderiam vincular-se às sociedades globais e às classes sociais.

Essa objeção assenta no pressuposto dogmático de que tais quadros sociais operariam sobre o saber que corresponde às manifestações da sociabilidade, e o fariam como uma força tal que modificariam completamente as tendências cognitivas dos grupos e das manifestações da sociabilidade como quadros sociais²³.

Sem dúvida, a orientação do realismo sociológico contrário ao “culturalismo abstrato” com ascendência em Max Weber, não exclui o cotejo dos sistemas de conhecimento com as sociedades globais. Pelo contrário, como vimos, trata-se de um cotejo imprescindível para que tenha relevo o estudo das relações entre os grupos particulares e o saber, embora seja admitido, junto desse estudo, como igualmente indispensável, o estudo das manifestações da sociabilidade como quadros sociais do conhecimento – a “microsociologia” do conhecimento, segundo a classificação de Gurvitch²⁴.

Enfim, para o sociólogo importa que idéias tão abstratas como as de tempo e de espaço estão a cada momento da sua história em relação íntima com a estrutura social correspondente. Da mesma maneira, se aprende com Dur-

23 Gurvitch, Georges (1894-1965): “Los Marcos Sociales Del Conocimiento”, Trad. Mário Giachino, Monte Avila, Caracas, 1969, 289 pp. (1ª edição em Francês: Paris, Puf, 1966). Pág.23.

24 Ibidem, págs.55 sq.



kheim que as categorias lógicas são sociais em segundo grau... não só a sociedade as institui, mas constituem aspectos diferentes do ser social que lhes servem de conteúdo... O ritmo da vida social é que se encontra na base da categoria do tempo; é o espaço ocupado pela sociedade que forneceu a matéria da categoria do espaço; foi a força coletiva que criou o protótipo do conceito de força eficaz, o elemento essencial da categoria de causalidade... O conceito de totalidade é, afinal, a forma abstrata do conceito de sociedade ²⁵

A Intervenção do Sociólogo

Só é legítimo falar de intervenção do sociólogo unicamente em consideração de sua atividade intelectual docente, como publicista, orientador ou aconselhador posto que, com sua mirada treinada para não sublimar os obstáculos à percepção da realidade social, ***o sociólogo intervém para esclarecer e desanuviar as situações complexas em meio à trama e tensão do plano organizado e do espontaneísmo social, inclusive em escala microssocial e no âmbito dos agrupamentos sociais particulares.***

O sociólogo encontra nos ambientes sociais as *Gestalten* coletivas onde se tecem os arranjos que levam as unidades coletivas reais (grupos e classes), os Nós no interior destas e as sociedades inteiras a reagirem de maneira comum, a conduzirem-se de certo modo e assumir papéis sociais particulares ²⁶.

Observa ele nesses ambientes sociais os conjuntos cujas configurações implicam um quadro social referenciando os símbolos que se manifestam no seu seio e as escalas particulares de valores que por sua vez aí são aceites ou rejeitadas isto é: as chamadas dinâmicas coletivas de avaliação favorecendo a tomada de consciência dos temas coletivos reais.

Em sua expressão dialética, estas ambiências criadoras manifestam-se nas três escalas dos quadros sociais: a dos Nós (escala microssociológica), a dos grupos e classes (escalas parciais), a das sociedades globais e suas estruturas.

Em razão disso, são descritas como “ambientes imponderáveis” que num aparente paradoxo (só aparente) podem ser detectados experimentalmente nos *coeficientes de discordância* entre as opiniões exprimidas nas sondagens ditas de “opinião pública” e as atitudes reais dos grupos.

²⁵ Ver (Gurvitch, Georges (1894-1965): “Problemas de Sociologia do Conhecimento”, In Gurvitch (Ed.) et Al. ”Tratado de Sociologia - Vol.2”, Trad: Ma. José Marinho, Revisão: Alberto Ferreira, Iniciativas Editoriais, Porto 1968, págs.145 a 189 (1ª edição Em Francês: PUF, Paris, 1960).

²⁶ Sobre o aproveitamento da *Gestaltheorie* em sociologia, ver a **NOTA COMPLEMENTAR-02**, inserida no final deste artigo.



Note-se em favor desta constatação experimental, provocada pelas próprias sondagens de opinião, que no realismo sociológico e incluindo as opiniões coletivas, as representações, as conceituações, o nível mental é estudado como sendo apenas um aspecto do conjunto, tanto mais incerto quanto os indivíduos mudam de atitude em função dos grupos ou os personagens que os papéis sociais encarnam mudam segundo os círculos a que pertencem.

Reconhecendo a imanência recíproca do individual e do coletivo, para o sociólogo não há psicologia interpessoal fora da psicologia coletiva e esta encontra seu domínio dentro da sociologia.

Daí a importância do conceito dialético de grupo desenvolvido pela sociologia, tomado como atitude coletiva (Gestalt) envolvendo as mencionadas três escalas dos quadros sociais – a escala dos Nós (escala microssociológica), a dos grupos e classes (escalas parciais), a das sociedades globais e suas estruturas.

► Só é possível falar de **grupo** quando em um quadro social parcial aparecem as seguintes características: 1) - predominam as forças centrípetas sobre as centrifugas; 2) - os Nós convergentes predominam sobre os Nós divergentes e sobre as diferentes relações com outrem.

Quer dizer, é dessa maneira e nessas condições que o quadro do microcosmo das manifestações de sociabilidade que constitui um grupo social particular pode afirmar-se no seu esforço de unificação como irredutível à pluralidade das ditas manifestações. Daí a percepção desenvolvida na sociologia e assinada por Gurvitch de que em todo o microcosmo social há *virtualmente* um grupo social particular que a mediação da atitude coletiva faz sobressair.

O grupo é uma unidade coletiva real, mas parcial, que é observada diretamente, como já foi dito. Essa unidade é fundada exatamente em atitudes coletivas contínuas e ativas; além disso, ***todo o agrupamento social particular tem uma obra comum a realizar, encontra-se engajado na produção das “idéias” como o direito, a moral, o conhecimento, etc., de tal sorte que sua objetivação se afirma, reiteradamente, como “unidade de atitudes, de obras e de condutas”, advindo dessa característica objetivação que o grupo se constitua como quadro social estruturável, com tendência para uma coesão relativa das manifestações da sociabilidade.***

Nota-se, então, no conjunto dos agrupamentos particulares, ***uma dialética entre a independência e a dependência a respeito do modo de operar da sociedade global.*** Dessa forma observa-se que *os agrupamentos mudam de caráter em função dos tipos de sociedades globais* em que se integram conforme hierarquias específicas, notadamente conforme a escala dos agrupamentos funcionais.

Seja como for, é essa dialética sociológica de competição e combinação, orientada ora para a independência, ora para a dependência a respeito do modo de operar da sociedade global que justifica em sociologia o estudo separado dos modos de operar regendo os agrupamentos sociais particulares. Da mesma maneira, é essa dialética de competição e combinação que justifica ***a percepção do papel essencial*** que por via de objetivação os grupos desempenham na unificação pela sociedade global.



Ou seja, o papel dos agrupamentos particulares é não deixar escapar nem a descontinuidade, nem a continuidade entre os dois determinismos, entre o determinismo das classes sociais e o das sociedades globais.

Dessa maneira, a análise sociológica diferencial empírica do grupal, isto é, **a análise da escala do parcial na realidade social**, tal como estudada na sociologia e desenvolvida por Gurvitch leva a distinguir **seis espécies de agrupamentos funcionais**, seguinte: (1) - **os agrupamentos de parentesco**: clã, família doméstica, família conjugal, lar, etc.; (2) - **os agrupamentos de afinidade fraternal**, que são fundados sobre uma afinidade de situação, compreendida aí a situação econômica, mas que também podem ser fundados sobre uma afinidade de crença, de gosto ou de interesse: por exemplo: os agrupamentos de idade e de sexo, os diferentes públicos, os agrupamentos de pessoas tendo os mesmos rendimentos ou fortunas; (3) - **os agrupamentos de localidade**: comunas ou comarcas, municipalidades, departamentos, distritos, regiões, Estados; (4) - **os agrupamentos de atividade econômica**, compreendendo todos os agrupamentos cujas principais funções consistem em participação na produção, nas trocas, na distribuição ou na organização do consumo; (5) - **os agrupamentos de atividade não-lucrativa**, como os partidos políticos, as sociedades eruditas ou filantrópicas, clubes esportivos, etc.; (6) - **os agrupamentos místico-extáticos**, como as igrejas, congregações, ordens religiosas, seitas, confrarias arcaicas, etc.

► Seja como for, há um pluralismo social efetivo que norteia a intervenção do sociólogo. Como se sabe, Durkheim não só se afasta do determinismo rigoroso, total, universal, unívoco, mas chega a introduzir na próprio seio da sociologia o problema da contingência e da liberdade humana coletiva.

Segundo Gurvitch esse problema só toma sentido pleno na medida em que é colocado em referência à relação dialética entre os diferentes níveis em profundidade da realidade social, começando pela base morfológica e terminando pela consciência coletiva – isto é, em referência ao pluralismo fundamental da realidade social, incluindo aí a relação dialética entre as escalas microssocial, parcial e global, entre as diferentes hierarquias sociais, bem como entre os diversos agrupamentos sociais, classes sociais, estruturas sociais parciais e globais ²⁷.

Dessa maneira, a teoria sociológica constrói seu objeto na medida em que delimita a realidade social em *níveis mais ou menos construídos* para estabelecer “conceitos” ou quadros operativos eficazes em vista de dar contas da **pluri-dimensionalidade** da realidade social.

Segundo Gurvitch, *o estudo das combinações móveis dessas camadas seccionadas somente tem lugar se for feito antes que intervenha sua unificação no determinismo sociológico parcial* regendo os agrupamentos particulares e as classes sociais. Note-se que, para esse autor, a *anterioridade* desse estudo das camadas seccionadas se res-

²⁷ Gurvitch, Georges (1894-1965): “A Vocaç o Actual da Sociologia –vol.II: antecedentes e perspectivas”, tradu o da 3ªedi o francesa de 1968 por Orlando Daniel, Lisboa, Cosmos, 1986, 567 pp. (1ªedi o em franc s: Paris, PUF, 1957).



guarda da arbitrariedade do chamado “corte epistemológico” praticado nas metodologias abstratas exatamente por verificar a dialética dos níveis de realidade como combinada àquela outra dialética das três escalas.²⁸

Desse modo, se poderá diferenciar dez patamares em profundidade, seguintes: 1) - a superfície morfológica e ecológica; 2) - os aparelhos organizados; 3) - os modelos sociais; 4)- as condutas coletivas regulares; 5)- as tramas dos papéis sociais; 6)- as atitudes coletivas; 7)- os símbolos sociais; 8)- as condutas coletivas inovadoras; 9)-as idéias e valores coletivos; 10)- os estados mentais e atos psíquicos coletivos –cabendo sublinhar que é maior a dificuldade de acesso quanto mais profundo ou espontâneo é o nível estudado.

Para aclarar o arranjo dessas camadas subjacentes, suas combinações móveis em hierarquias específicas múltiplas a sociologia de Gurvitch leva em conta que as alterações nesses planos de conjunto estão na origem das mudanças fundamentais no interior das estruturas, e que, portanto, igualmente a estas, as camadas subjacentes se movem nos tempos sociais, por meio dos quais admitem princípios de equilíbrio.

Vale dizer as camadas subjacentes admitem graus diversos de mediação entre o contínuo e o descontínuo, entre o quantitativo e o qualitativo, o reversível e o irreversível, constituindo seqüências de microdeterminismos sociais que se combatem e sofrem desajustes nas cadências dos seus movimentos. Nada obstante, essas seqüências chegam a arranjos em hierarquias múltiplas e variadas, por efeito da dialética entre a escala do micros social, a escala do parcial e a escala do global, de tal sorte que as hierarquias figuram como criações do esforço de unificação.

O recurso da dialética é imprescindível para a intervenção do sociólogo e demais profissionais das ciências humanas que em suas atividades sociais regulares se relacionam ao *aspecto instituinte da vida social*, como as *condutas efervescentes* que muitas vezes emergem nos diálogos, debates, reuniões, assembléias, etc.

A existência dos conflitos reais entre os aparelhos organizados, as estruturas propriamente ditas e, enfim, a vida espontânea dos grupos desenvolveu a percepção sociológica que relativiza os *controles sociais*.

Vale dizer, não se pode preservar o conceito de *instituição* como práxis e coisa, como “maneiras de ser” e “jeitos objetivados de se ver” e aí desconhecer a dialética: *os atos individuais ou coletivos não se deixam reduzir à objetivação nos conteúdos ou obras de civilização*: o direito, a moral e o conhecimento variam em função dos quadros sociais. É mais do que as mudanças estruturadas são exatamente as **variações** na realidade social que o sociólogo busca e a sociologia explica.

Na mirada pró-atuação, nossa disciplina põe em relevo as suas **linhas de intervenção positiva** para o reconhecimento do individual e para o enriquecimento da vida social dos grupos pela descoberta da realidade social.

²⁸ Ver: Lumier, Jacob (J.): Psicologia e Sociologia: "O Sociólogo como Profissional das Ciências Humanas", E-book, OEI, 2008, 158 págs. Ver Nota Complementar às págs.69 sq. Link: <http://www.oei.es/noticias/spip.php?article2005>



Neste sentido sobressai o aproveitamento da noção antidogmática de *mumificação do discursivo*²⁹ que inclui a “*interiorização das normas*” como obstáculo à *capacidade instituinte tornando problemático o termo instituição*, deste ponto de vista considerado demasiado estreito.

Além disso, autores igualmente praticantes da mirada desdogmatizadora adotaram a recusa da aplicação sociológica de “*instituição*” como termo cristalizado que se limita a designar o instituído, a coisa estabelecida, as normas já presentes, o estado de fato confundido ao estado de direito, tornando desse modo cada vez mais escondido o aspecto instituinte da vida social³⁰.

O sociólogo está atento para evitar as “*fossilizações sociais*” que já são constatadas nas análises de Saint-Simon e, a partir dele, constituem através da noção gurvitcheana de *mumificação do discursivo* um conceito sociológico abrangendo a psicologia coletiva na sociologia, tendo serventia justamente para verificar e ultrapassar os **obstáculos à percepção** das transformações no interior das estruturas.

► Desse modo, para estudar a realidade social e aí entrever os conflitos reais entre os aparelhos organizados, as estruturas propriamente ditas e, enfim, a vida espontânea dos grupos, a sociologia faz recurso à dialética como instância privilegiada da visão de conjuntos de tal sorte que o conceito de estrutura se revela o mais dialético, com os atos não se reduzindo à objetivação nas obras de civilização.

Neste sentido, embora forme par junto ao existencialismo na resistência à tecnificação da filosofia e dos controles sociais, a sociologia dialética nada tem a ver com o ceticismo e afirma-se bastante diferente dos posicionamentos dogmáticos e preconceituosos de Jean Paul Sartre.

Há um **ceticismo** e um **pessimismo** exagerado levando Sartre a tratar os conjuntos práticos, a dimensão social da existência (que a sociologia descobre em estado de realidade social) como ameaçada de cair na inércia e na dispersão das séries. Tanto mais que, para este autor a sociedade não é um macrocosmo de agrupamentos, mas uma dispersão das *séries de séries* (séries de manifestações particulares, séries de fatos³¹), cuja combinação é para ele contida sob a designação de “*coletivo*”, de tal sorte que os grupos e as classes sociais - tidos como os primeiros focos da “*práxis comum*” - são eles mesmos ameaçados de dissolução nas séries.

²⁹ Ver: Gurvitch, Georges (1894-1965): “*Dialectique et Sociologie*”, Flammarion, Paris 1962, 312 pp., Col. Science.

³⁰ Ver: Lourau, René: ‘*A Análise institucional*’, tradução Mariano Ferreira, Petrópolis, editora Vozes, 1975, 296 pp. (1ª edição em Francês: Paris, ed. De Minuit, 1970). Ver: GABEL, Joseph: “*Sociología de la Alienación*”, trad. Noemi Labruno, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1973, 225pp. (1ª edição em Francês, Paris, PUF, 1970).

³¹ As **Séries** para Sartre, compoem a sua noção de *coletivo*, compreendem em sua dispersão (a) – as relações de afastamento; (b) – a solidariedade mecânica no sentido durkheimiano; (c) – a coleção dispersa de indivíduos seguindo o mesmo modelo, (c) – as Massas.



Por contra, o ponto de vista sociológico reconhece que o processamento dialético é essencialmente depuração de um conhecimento sob a pressão de uma experiência com a qual ele se defronta. A introdução da dialética nas ciências exatas foi feita em relação ao seguinte: (a) - para abrir um acesso em direção ao que é escondido, ao que é dificilmente possível; (b) - para renovar experiência e experimentação; (c) - para tornar essencialmente impossível a esclerose dos quadros operativos.

No dizer de Gurvitch trata-se, então, de uma dialética que não é nem uma arte de discutir e de enganar, nem um meio de fazer a apologia de posições filosóficas preconcebidas - sejam elas denominadas racionalismo, idealismo, criticismo, espiritualismo, materialismo, fenomenologia, existencialismo. Tal a dialética experimental e relativista, recorrendo à especulação para melhor adaptar os objetos do conhecimento às profundezas do real ³². O mesmo valendo para um importante filósofo da cultura científica como Gaston Bachelard, quem começou a introduzir a dialética complexa desde o ano de 1936 (“*La Dialectique de la Durée*”) e notou que a dialética é ligada a procedimentos operativos que tornam relativo o aparelho conceitual de toda a ciência ³³.

Gurvitch relaciona os cinco procedimentos operativos nos quais se manifesta o método dialético na seguinte ordem: **1º)- a complementaridade dialética, 2º)- a implicação dialética mútua, 3º)- a ambigüidade dialética, 4º)- a polarização dialética, 5º)- a reciprocidade de perspectiva**. Na descrição desses procedimentos, o tópico posto em relevo é a diferença entre a disposição da experiência nas ciências da natureza, a qual visa conteúdos que, neles mesmos, nada têm de dialéticos, por um lado e, por outro lado, a experiência arregrada em sociologia, a qual, por sua vez, visa conteúdos dialéticos, como o é a própria realidade social. Em sociologia, a experiência é o esforço dos homens, dos Nós, dos grupos, das classes, das sociedades globais para se orientar no mundo, para se adaptar aos obstáculos, para os vencer, para se modificar e modificar seus entornos.

Para que o processamento dialético aconteça é preciso que haja o problema de um conjunto, de uma totalidade real. Não há dialética em relação a certos extremos que se podem juntar e que não têm sentido uns sem os outros tais como o pólo Norte e o pólo Sul, o Oriente e o Ocidente, o pólo positivo e o pólo negativo da corrente elétrica, o branco e o negro, o alto e o baixo, o dia e a noite, o quente e o frio, o inverno e o verão, a direita e a esquerda, etc., extremos esses que nada têm a ver com a complementaridade dialética e já acessíveis por eles mesmos.

Quer dizer, os “procedimentos discursivos” se revelam inteiramente suficientes e o método dialético nada tem a ver nisso. No procedimento operativo da complementaridade dialética, por sua vez, se trata de desvelar a aparência

³² Gurvitch, Georges: “*Dialectique et Sociologie*”, Paris, Flammarion, 1962, 312 pp., col. Science

³³ Bachelard, Gaston: “*La Dialectique de la Durée*”, Paris, Press Universitaire de France-PUF, 1972, 151 pp., 1ª edição 1936.



de uma exclusão recíproca dos termos ou dos elementos contrários que se revelam à clarificação dialética como irmãos siameses, duplos se afirmando uns em função dos outros e, desse fato, adentrando os mesmos conjuntos, os quais podem ser conjuntos de gêneros muito diferentes.

Nas ciências da natureza a *dialética de complementaridade* se propõe simplesmente a mostrar a relatividade e a insuficiência dos conceitos contrários, utilizados para exprimir um conjunto conceitual que não se consegue delimitar de outra maneira.

Tratando-se ainda de conjuntos conceituais e não dos conjuntos reais, nota-se na sociologia que os tipos microsociais, os tipos de agrupamentos, os tipos de classes sociais e os tipos de sociedades globais se apresentam de início compreendidos numa dialética de complementaridade.

Gurvitch põe em relevo o caráter mais coerente desses últimos conjuntos conceituais em face daqueles considerados nas ciências da natureza, já que as tipologias sociológicas devem servir para estudar não só “um conjunto conceitual que não se consegue delimitar de outra maneira”, mas os *conjuntos reais* que se engendram eles mesmos em um movimento dialético direto, limitando-se a complementaridade unicamente como uma etapa preliminar de dialetização.

Quer dizer: (1)- posto que os tipos sociais são construídos em função uns dos outros, eles exigem a clarificação da implicação mútua; (2)- posto que eles podem tornar-se tão simétricos, eles devem ser postos em reciprocidade de perspectiva; (3)-possibilidades essas que não excluem que eles possam entrar em contradição e assim exigir a clarificação dialética da polarização.

Essas exigências de aplicação dos outros procedimentos operativos a mais da complementaridade dialética em sociologia é verdadeira, quando se trata não só dos quadros conceituais operativos, mas das manifestações dos conjuntos sociais reais eles mesmos, tais como os Nós, os grupos, as classes, as estruturas, as sociedades globais.

Na apreciação dos três gêneros de complementaridade dialética, Gurvitch nota a caracterização de um jogo de compensações, sendo contemplados casos (a) - de relações entre Eu, Outrem e Nós; (b)- de relações entre as manifestações da sociabilidade, os grupos e as sociedades globais; além de (c)- aspectos dos patamares em profundidade da realidade social ³⁴.

Embora não substitua a explicação em sociologia, a dialética ajuda a evitar toda a dogmatização de uma situação, toda a solução de facilidade, toda a sublimação consciente ou inconsciente, todo o isolamento arbitrário, toda a parada do movimento da realidade social.

³⁴ Ver: Gurvitch, Georges (1894-1965): “*Dialectique et Sociologie*” op. cit, págs. 249 sq.



Crítica dos Programas de Melhoramento Organizacional Como Instrumentos da Tecnificação dos Controles Sociais

► Seja como for, é certo que nas engrenagens da realidade em que a sociologia descobre os determinismos sociais não estão excluídos os traços do capitalismo organizado e dirigista notado na segunda metade do século XX, tais como *a sujeição dos homens e dos grupos às máquinas* (fordismo, taylorismo), a destruição das estruturas sociais e das obras de civilização por técnicas cada vez mais independentes.

Em relação ao conhecimento técnico, a análise sociológica volta-se com certeza para evitar os mal-entendidos que estimulam a identificação com a tecnologia e para dimensionar a especificidade do conhecimento técnico, notadamente em nossa época, tendo em conta o histórico das técnicas em suas correlações com os quadros sociais.

Procura-se evitar a representação de certas filosofias espiritualistas e sua idéia de racionalidade abstrata, assinalando contra essas tendências que o conhecimento técnico não é simplesmente o conhecimento dos métodos empregados para alcançar os fins ideais. Além disso, evita-se também a afirmação do positivismo vulgar, que equipara o conhecimento técnico a um conhecimento científico aplicado, que seria caracterizado por sua elaboração e por sua transmissibilidade.

Em contrapartida, há que sublinhar o caráter irredutível do conhecimento técnico, que é um conhecimento “sui generis”, inspirado e penetrado pelo desejo de dominar os mundos da natureza, do humano e da sociedade; desejo de manejá-los, de manipulá-los, de comandá-los a fim de produzir, destruir, salvaguardar, organizar, planificar, comunicar e difundir.

Portanto, *o conhecimento técnico é uma parte constitutiva da práxis e se integra diretamente nas forças produtivas*. Mas não se limita só ao conhecimento da manipulação da matéria nem se identifica com a tecnologia, já que é um conhecimento explícito enquanto se transmite, e implícito enquanto se exerce como habilidade e manipulação, sendo desprovido da exclusividade das competências tecnológicas, que são restritas aos seus detentores.

O domínio do conhecimento técnico é incomparavelmente mais vasto que o manejo da matéria e como insiste Gurvitch abarca todas as manipulações eficazes, as quais, todavia, tendem a independizar-se e a valorizar-se como manipulações precisas, transmissíveis e inovadoras.

É na observação das variações dos graus do conhecimento técnico dentro de um mesmo tipo de sociedade que a análise sociológica ressalta a importância dos segredos técnicos como critério cognitivo da especificidade dessa classe de conhecimento. Constata-se que, na sua distribuição dentro de um mesmo tipo de sociedade, os graus mais altos ficam para os “experts”, que são os possuidores dos segredos técnicos, enquanto os graus mais baixos são atribuí-



ções dos executantes de ordens recebidas, dos grupos de ofício ou dos simples homens.

É este caráter específico do conhecimento técnico, esta sua distributividade em função dos seus próprios segredos que torna a importância do conhecimento técnico desigual e inesperada para os distintos tipos de sociedades globais.

Nada obstante, já mencionamos que a Era da automatização e das máquinas eletrônicas dá *primazia lógica* ao conhecimento técnico em um grau tal que “todas as outras manifestações do saber são influenciadas ao ponto de tecnificar-se tanto quanto possível”³⁵.

O problema atual é a *tecnificação do saber como controle social*, que atinge as relações humanas, prejudica a sociabilidade, haja vista a **desidentificação** daí decorrente. Incumbe, pois, ao sociólogo resgatar a realidade social passando em análise a tecnificação imposta aos controles sociais reconhecidos nas ambiências das organizações produtivas.

► Todavia, algumas precisões se fazem sentir. Há na literatura sociológica uma noção extensiva de tecnificação aplicada para designar o aprofundamento na utilização das *técnicas mecanizadas* no mundo do trabalho.

Desta forma, agrupam-se sob o termo *tecnificação* várias alterações com características diferentes, seguintes:

(a) – as mudanças que incidem sobre a força de trabalho, assinalando o surgimento de inúmeras especializações e funções anteriormente inexistentes, surgidas com as novas exigências de qualificação profissional que superam os parâmetros antes validados pelo **fordismo**/toyotismo, requisitando trabalhadores flexíveis em sua formação e atuação nas empresas, procurando-se **valorizar** o desenvolvimento de competências técnicas, culturais e sociais;

(b) – as mudanças que incidem sobre os atributos técnicos para o desenvolvimento dos processos produtivos, notando que os segmentos industriais ou de serviços passam a necessitar trabalhadores capacitados para exercer funções diversificadas no ambiente laboral com agilidade no domínio das tecnologias de ponta, destreza para manusear máquinas e equipamentos sofisticados;

(c) – as que incidem sobre a capacidade intelectual para dominar os procedimentos de gerenciamento desenvolvidos pelos novos programas de qualidade e melhoramento dos processos de produção.

Em realidade, o que interessa mais de perto ao sociólogo como profissional atuante em meio à tensão do plano organizado e do espontaneísmo social, é a **tecnificação dos controles sociais** que os novos *programas de melhoramento* promovem ao intervirem sobre os procedimentos de gerenciamento.

Neste sentido, embora pressupondo a *subordinação às máquinas* que acompanha a introdução, o desenvolvimento pelo fordismo e o taylorismo, e o apro-

³⁵ Gurvitch, Georges: “Los Marcos Sociales del Conocimiento”, trad. Mário Giacchino, Caracas, Monte Avila, 1969, 289pp (1ª edição em Francês: Paris, PUF, 1966). Cf.págs. 230 sq. OP.cit.



fundamento das *técnicas mecanizadas* nas fábricas (inclusive com o concurso de tecnologias eletrônicas), a **tecnificação em estrito senso é diferenciada como certa maneira de manipular o conhecimento socialmente efetivo: é a tecnificação do controle social pelo saber.**

Ou seja, a tecnificação dos controles que atinge as relações humanas nas organizações, sobretudo visa desmontar as sintaxes existentes para impor os esquemas previamente definidos.

Portanto, o que *o sociólogo põe em questão é a primazia lógica na concepção e no modo de intervenção dos programas de melhoramento*. O que conta não é o conteúdo desses *programas* em seus propósitos ideológicos, não são as representações de modelos organizacionais idealizados que os inspiram sob a forma de presumidas teorias administrativas.

Há, nos mesmos, um desejo de manipular o conhecimento já aplicado nas sintaxes em vigor social, em uso nas ambiências onde as práticas gerenciais se desenvolveram e foram assimiladas no **histórico dos planejamentos**.

Daí, nos *programas de melhoramento*, a relevância das pesquisas ou dos levantamentos de informações como ferramentas para a tecnificação do saber, como imposição de esquemas prévios, no molde dos formulários que intervêm sobre a compreensão das funções (atribuições, tarefas, hierarquias) exigindo a submissão aos mapeamentos previamente definidos e muitas vezes estranhos aos vocabulários operativos em uso.

O que caracteriza esses *programas* é que são aplicados não só como intervenções exógenas e de cima para baixo, mas é o fato de que os mesmos deixam de lado *a possibilidade de vincular suas intervenções ao desenvolvimento espontâneo das expectativas*.

Como sabe o sociólogo, a possibilidade de integrar um *programa de melhoramento* ao desenvolvimento espontâneo é assegurada graças ao fato comprovado em sociologia de que as **expectativas ligam-se ao esforço coletivo antes de se ligarem aos papéis sociais**³⁶, no caso, ligam-se ao **histórico dos planejamentos**.

Ao desprezarem esse conhecimento sociológico, os tecnocratas aplicadores dos programas de melhoramento procedem à imposição de esquemas prévios.

Por contra, a intervenção do sociólogo se fazendo *a-posteriori*, o aproveitamento do **histórico dos planejamentos** adquire alta relevância. Tanto mais que, no sentido abrangente deste termo, como sintaxe social, são incluídos os mapas das coordenações setoriais, os mapas estratégicos dos departamentos, as formulações de missões e objetivos da empresa, enfim todos os instrumentos de controle operativo das funções nos mais diversos níveis de uma organização produtiva.

³⁶ Ver as observações de Gurvitch sobre as sociedades arcaicas em: Gurvitch, Georges (1894-1965): "A Vocaç o Actual da Sociologia –vol.II: antecedentes e perspectivas", tradu o da 3ª edi o francesa de 1968 por Orlando Daniel, Lisboa, Cosmos, 1986, 567 pp. (1ª edi o em franc s: Paris, PUF, 1957).



O sociólogo se opõe à tecnificação do saber repelindo o caráter prévio, *a-priori* concebidos, dos esquemas aplicados naqueles *programas de melhoramento*. Portanto, são esquemas elaborados à revelia e à contrapelo da realidade social existente (que a tecnocracia deseja manipular). Daí a "**desidentificação**" em face da ambiência coletiva, tornada esta não só indiferente, mas insignificante, ensejando daí uma situação nociva à vida social e às relações humanas que o sociólogo busca evitar, sanear e ultrapassar.

► Com efeito, Berger e Luckmann ³⁷ nos mostram que os universos simbólicos são passíveis de cristalização segundo processos de "*objetivação, sedimentação e acumulação do conhecimento*". Levam a um mundo de produtos teóricos que, todavia, **não perde suas raízes no mundo humano**, de tal sorte que os universos simbólicos se definem como **produtos sociais que têm uma história**.

Desse modo, se quisermos entender seu significado temos de entender a história da sua produção, em termos de objetivação, sedimentação e acumulação do conhecimento. A "*função nômica*" do universo simbólico é que põe cada coisa em seu lugar certo, permitindo ao indivíduo retornar à realidade da vida cotidiana.

A análise dos processos de legitimação por Berger e Luckmann tem em conta que nas objetivações em que as teorias são observadas com a função nômica surge a questão de saber *até que ponto uma ordem institucional, ou alguma parte dela é apreendida como uma faticidade não-humana*, sendo essa a **questão da reificação da realidade social**.

Trata-se de saber se o homem ainda conserva a noção de que, embora objetivado, o mundo social foi feito pelos homens e, portanto, pode ser refeito por eles. É a reificação como grau extremo do processo de objetivação, extremo esse no qual o mundo objetivado perde a inteligibilidade e se fixa como uma faticidade inerte. Os significados humanos são tidos, então, em opacidade, como produtos da natureza das coisas.

Quer dizer, redescobrimo dentro da análise sociológica a psicologia coletiva (que compreende a subjetividade humana como aspiração aos valores em escala coletiva) chega-se à reificação como uma modalidade da consciência, de tal sorte que mesmo apreendendo o mundo em termos reificados o homem continua a produzi-lo - paradoxalmente, o homem é capaz de produzir uma realidade que o nega.

Em conseqüência, visando a integração em um quadro de referência global, a análise pelos autores nota que **a reificação é possível no nível pré-teórico e no nível teórico da consciência**: os sistemas teóricos complexos podem ser descritos como reificações, embora presumivelmente tenham suas raízes em reificações pré-teóricas – a reificação existe na consciência do homem da

³⁷ Cf. Berger, Peter e Luckmann, Thomas: "**A Construção Social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**", trad. Floriano Fernandes, Rio de Janeiro, editora Vozes, 1978, 4ª edição, 247 pp. -1ª edição em Inglês, New York, 1966. Ver as págs. 247 sq.



rua e não deve ser limitada às construções dos intelectuais. Tal a dialética interligando a sociologia do conhecimento e a psicologia coletiva.

Repelindo a intromissão das avaliações morais, admite-se que seria um engano considerar a reificação como uma perversão de uma apreensão do mundo social originariamente não reificada: a apreensão original do mundo social é consideravelmente reificada tanto em nível formativo da linguagem quanto da realidade.

Em contrapartida, prosseguem Berger e Luckmann, a apreensão da própria reificação como modalidade da consciência depende de uma **desreificação** ao menos relativa da consciência, exigência sociológica esta que, como qualidade advinda na subjetividade (aspiração coletiva aos valores), é um acontecimento comparativamente tardio.

Completando seu esquema de análise em intenção da intervenção do sociólogo, os autores mencionados notam que as instituições podem ser apreendidas em termos reificados quando se lhes outorga um status ontológico independente da atividade e da significação humanas. Quer dizer, através da reificação o mundo das instituições parece fundir-se com o mundo da natureza.

Da mesma maneira, os papéis sociais podem ser reificados e tornarem-se alheios ao reconhecimento, de tal sorte que o setor da autoconsciência que foi objetivado num papel é então também apreendido como uma fatalidade inevitável, podendo o indivíduo estranhado negar qualquer responsabilidade no círculo das suas relações (no sentido da identificação idiopática afirmando a consciência do *sujeito que identifica Outrem ou Nós consigo próprio*).

Quer dizer, a **reificação dos papéis** estreita a **distância subjetiva** que o indivíduo pode estabelecer entre si e o papel que desempenha. E os autores completam: a distância implicada em toda a objetivação se mantém, evidentemente, mas a distância atingida pela **desidentificação** vai se reduzindo até o ponto de desaparecer. A conclusão é de que a análise da reificação serve de corretivo padrão para as tendências reificadoras do pensamento teórico em geral, e do pensamento sociológico em particular.



NOTA COMPLEMENTAR:

Após haver publicado sua bem reconhecida tese ‘L’Experience Juridique et la Philosophie Pluraliste du Droit’, Paris, A.Pédone e haver sucedido a M. Halbwacs na Universidade de Strasbourg em 1935, Gurvitch publica vários estudos estabelecendo a microsociologia, seguintes: 1936 – ‘Analyse Critique de quelques Classifications des formes de sociabilité’, in Archives Juridiques ; 1937 – ‘Essai d’une Classification Pluraliste des Formes de Sociabilité’, in Annales Sociologiques, serie A, fascículo III ; ‘Morale Théorique et Science des Moeurs : leurs possibilités, leurs conditions’, Paris, Felix Alcan ; - 3ª edição remanejada em 1961 : PUF ; 1938 – ‘Essais de Sociologie : les formes de sociabilité, le probleme de la conscience coletiva, la morale de Durkheim’, Paris, Sirey. As versões definitivas desses ensaios reelaborados serão posteriormente inseridas nos dois volumes de ‘La Vocation Actuelle de la Sociologie’.

NOTA COMPLEMENTAR-02:

Psicologia da Forma e Consciência Coletiva: observações sobre o aproveitamento da Gestalttheorie em sociologia.

No exame do problema da relação entre o psíquico e o lógico há que considerar não dois, mas três termos, a saber: por um lado, o psiquismo individual e o psiquismo coletivo, por outro lado, o mundo das idéias lógicas, da razão, do *Logos*, o qual, na realidade dos fatos – isto é, sem interpretação filosófica prévia – se encontra em situação equivalente relativamente tanto à consciência coletiva quanto à consciência individual.

Deste ponto de vista sociológico, a pretendida redução da consciência individual à sensibilidade e da consciência coletiva à razão revela-se um pressuposto falso e que implica múltiplas contradições.

Com efeito, a identificação da consciência individual como puramente sensível implica torná-la nula.

A contra-argumentação sociológica é inspirada na *Gestalttheorie*, a saber: (a) – toda a consciência não é somente uma tensão virtual do fechado em direção ao aberto, mas é ainda uma tensão entre as múltiplas sensações e a sua integração nas totalidades; (b) – ao fazer ver que *as sensações particulares não passam de abstrações intelectuais de totalidades apreendidas intuitivamente* a teoria psicológica das formas ou *Gestalttheorie*³⁸ demonstra toda a impossibilidade na redução da consciência a sensações dispersas (redução imprópria esta que segundo Gurvitch reforçou a concepção da consciência individual fechada em Durkheim).

Sem embargo, Gurvitch afirma a evidência de que **existem os elementos sensíveis da consciência coletiva, existem os sentidos coletivos de conservação e de defesa**, os sentidos das paixões e das inclinações coletivas bem como, por sua vez, é evidente a existência das funções intelectuais na consciência individual (estados, opiniões, atos).

³⁸ A compreensão de que as sensações particulares não passam de abstrações intelectuais de totalidades apreendidas intuitivamente, descoberta pela teoria psicológica das formas ou *Gestalttheorie* ao demonstrar toda a impossibilidade na redução da consciência a sensações dispersas, combinada às demais teorias de consciência aberta, tornou-se uma compreensão básica em ciências humanas e sua aplicação em sociologia deu lugar ao hiperempirismo dialético e à descoberta dos fenômenos psíquicos totais. Ver Gurvitch: “Dialectique et Sociologie”, Paris, Flammarion, 1962, 312pp., col. Science. Do mesmo autor: “Tratado de Sociologia - Vol.2”, Revisão: Alberto Ferreira, Iniciativas Editoriais, Porto 1968, (1ª edição Em Francês: PUF, Paris, 1960).



Mas não é tudo. Contra o argumento durkheimiano que identifica a consciência coletiva seja com a razão, seja com a consciência pura, seja com a inteligência ideal ou *Logos*, cabe lembrar ninguém menos que o próprio Durkheim se contradizendo a respeito disso.

Com efeito, Durkheim afirma a existência de correntes coletivas que arrastam para o suicídio ou para o crime, tanto quanto fala de pânicos coletivos, etc. Além disso, o mestre insiste nas tendências, nos sentimentos, nas crenças, nas aspirações, nas efervescências coletivas que podem referir-se aos estados e opiniões tanto quanto aos atos mentais e funções intelectuais, mas que se opõem em todos os casos à razão universal.

Quer dizer, o sociólogo põe em relevo que, no aspecto da dupla existência de elementos sensíveis e de funções intelectuais há dialética entre a consciência individual e a consciência coletiva – tendência para a complementaridade, para a implicação mútua e para a reciprocidade de perspectiva – de tal sorte que esse dualismo elementos sensíveis / funções intelectuais encontra-se tanto em uma quanto na outra.

Acresce que, em acordo com Gurvitch, as consciências individuais podem interpenetrar-se e fundir-se (a) – por vezes nas suas sensações e paixões, (b) – por vezes nas suas representações e nos seus sentimentos, (c) – por vezes nos seus atos, nas suas intuições e nos seus juízos – sejam estes marcados pela preponderância da inteligência, da emotividade ou da vontade.

► Quanto à interpretação da consciência coletiva identificada ao *Logos* como sendo única, unificada, coerente, harmoniosa, Gurvitch observa que é pura abstração, mesmo que seja identificada psicologicamente como consciência coletiva da humanidade.

Quanto mais ampla é a consciência coletiva menos intensa ela é, de sorte que, se a universalidade lógica dependesse da extensão da consciência coletiva seria a melhor prova da sua impossibilidade.

Quer dizer, essa universalidade seria sempre seccionada pelas consciências coletivas mais restritas, como as dos diferentes agrupamentos sociais particulares, as das diferentes classes sociais e as das diferentes sociedades globais, consciências coletivas essas que se contradizem e entram em conflitos inextricáveis.

Além disso, as consciências coletivas divergentes e até antagônicas se opõem apoiando-se em os Nós em conflito no seio de cada agrupamento, mesmo o mais íntimo e reduzido em número.

Enfim, toda a consciência seja ela coletiva, seja individual está envolvida em dialética. E Gurvitch sentencia: a consciência coletiva não é nem mais nem menos coerente que a consciência individual.

Os conflitos das consciências coletivas em um agrupamento particular ou em uma sociedade global assim como os conflitos entre as consciências de diferentes sociedades são mais agudos ainda do que os dos psiquismos individuais.

O erro da identificação da consciência coletiva com a necessidade e pretensamente com a universalidade do *Logos* é uma construção arbitrária que elimina o pluralismo fundamental da realidade social revirando-o em benefício de um monismo social dogmático ou preconcebido³⁹.

³⁹ Gurvitch, Georges (1894-1965): “A Vocaç o Actual da Sociologia - vol.I: na senda da sociologia diferencial”, tradu o da 4 edi o francesa de 1968 por Orlando Daniel, Lisboa, Cosmos, 1979, 587pp. (1 edi o em Franc s: Paris, PUF, 1950). “A Voca o Actual da Sociologia –vol.II: antecedentes e perspectivas”, tradu o da 3 edi o francesa de 1968 por Orlando Daniel, Lisboa, Cosmos, 1986, 567 pp. (1 edi o em franc s: Paris, PUF, 1957). “Tratado de Sociologia - vol.1”, revis o: Alberto Ferreira, Porto, Iniciativas Editoriais, 1964, 2 edi o corrigida (1 edi o em Franc s: Paris, PUF, 1957). “Tratado de Sociologia - Vol.2”, Revis o: Alberto Ferreira, Iniciativas Editoriais, Porto 1968, (1 edi o Em Franc s: PUF, Paris, 1960). Op.Cit.



Etiquetas: Consciência individual, consciência coletiva, ciências humanas, pluralismo, dialética, funções intelectuais, sentidos coletivos, Gestalttheorie, Durkheim, Gurvitch, sociologia, sociólogo, universalidade lógica, sociedade, realidade social,

Leia mais:

► Lumier, Jacob (J.) (1948 -...):

PSICOLOGIA E SOCIOLOGIA:

O Sociólogo como Profissional das Ciências Humanas

Internet, O.E.I. E-book Monográfico, 158 págs. Janeiro 2008,

Com bibliografia e índices remissivo e analítico eletrônico.

Link: <http://www.oci.es/noticias/spip.php?article2005>

► Lumier, Jacob (J.) (1948 -...):

EU, OUTREM, NÓS: MICROSSOCIOLOGIA E CONHECIMENTO.

(textos de análise e ensaios de crítica)

Internet, E-book Monográfico, 154 págs. Agosto 2008,

Com bibliografia e índices remissivo e analítico eletrônico.

Publicação do Website Produção Leituras do Século XX – PLSV:

Literatura Digital <http://www.leiturasilumierautor.pro.br>



©2008 by Jacob (J.) Lumier



Website Produção Leituras do Século XX – PLSV:

Literatura Digital

<http://www.leiturasilumierautor.pro.br>

Artigo

A EXPERIÊNCIA DA LAICIZAÇÃO NA ORIGEM DA TÉCNICA E DA MORALIDADE AUTÔNOMA

Resumo

A laicização é uma realidade humana que se descobre a partir do problema do conhecimento nas sociedades modernas, lá onde se constata não somente o desencantamento do mundo, mas a desmitologização ou mais amplamente a desdogmatização do saber. Tem importância para a sociologia porque permite esclarecer sobre a impossibilidade em opor o histórico e o arcaico, acentuando a compreensão de que mesmo nas sociedades históricas o saber é inseparável das mitologias, de tal sorte que os mitos e os símbolos sociais são intermediários positivos do conhecimento.

Tema crítico, a laicização adquiriu procedência nos meios intelectuais a partir das análises de sociologia econômica desenvolvidas por Karl Marx em torno à crítica da Economia Política, com a descoberta da realidade social por trás do fenômeno do fetichismo da mercadoria no capitalismo, que muitos sociólogos da literatura e críticos da cultura estudam sob a rubrica da reificação.

Se a primeira vista a referência à laicização como conceito sociológico pode parecer pouco usual é porque há relutância por parte de pensadores influentes em reconhecer a sociologia de Marx. **A laicização acontece quando deixamos de temer ou recear as forças que nós mesmos criamos.** Vale dizer, é preciso assumir e afirmar **o ponto de vista microssociológico dos Nós humanos** para pôr em relevo a laicização como experiência humana irreduzível no desenvolvimento da produção material e das atividades práticas, uma afirmação do **Homo Faber**.



A EXPERIÊNCIA DA LAICIZAÇÃO NA ORIGEM DA TÉCNICA E DA MORALIDADE AUTÔNOMA

► A laicização é uma realidade humana que se descobre a partir do problema do conhecimento nas sociedades modernas, lá onde se constata não somente o desencantamento do mundo, mas a desmitologização ou mais amplamente a desdogmatização do saber. Tem importância para a sociologia porque permite esclarecer sobre a impossibilidade em opor o histórico e o arcaico, acentuando a compreensão de que mesmo nas sociedades históricas o saber é inseparável das mitologias, de tal sorte que os mitos e os símbolos sociais são intermediários positivos do conhecimento.

Tema crítico, a laicização adquiriu procedência nos meios científicos a partir das análises de sociologia econômica desenvolvidas por Karl Marx em torno à crítica da Economia Política, com a descoberta da realidade social por trás do fenômeno do fetichismo da mercadoria no capitalismo, que muitos sociólogos da literatura e críticos da cultura estudam sob a rubrica da reificação.

Se a primeira vista a referência à laicização como conceito sociológico pode parecer pouco usual é porque há relutância por parte de pensadores influentes em reconhecer a sociologia de Marx. **A laicização acontece quando deixamos de temer ou recear as forças que nós mesmos criamos.** Vale dizer, é preciso assumir e afirmar **o ponto de vista microssociológico dos Nós humanos** para pôr em relevo a laicização como experiência humana irreduzível no desenvolvimento da produção material e das atividades práticas, uma afirmação do **Homo Faber**.

Marx foi sociólogo no sentido estrito de reconhecer a laicização e a relatividade do arcaico e do histórico porque, ao chegar à descoberta da realidade social por trás do fetichismo da mercadoria, desencadeou o “desencantamento” da Economia Política, evidenciando nas representações desta última o estágio arcaico da consciência alienada e do pensamento a ela subjacente.

Na dialética das alienações desenvolvidas em "**A Ideologia Alemã**" (1845, publicado postumamente), na qual em resumo (a) - o trabalho é alienado em mercadorias; (b) - o indivíduo é alienado à sua classe; (c) - as relações sociais são alienadas ao dinheiro, nota-se que essas alienações são afirmadas como expressões da revolta de Marx contra Hegel e contra a equivocada análise hegeliana da realidade social projetando *a alienação da sociedade e do homem em proveito do Estado*.

Todavia, o ponto de vista microssociológico dos Nós humanos não se limita em confirmar a alienação contra a análise hegeliana. O desocultamento da **consciência alienada** é igualmente afirmado quando Marx relaciona direta-



mente a própria constituição da Economia Política à dominação pelas alienações, repelindo o desconhecimento do *trabalho vivo*.

De fato, elaborando-a em modo separado da sociologia econômica, “*os economistas burgueses estão de tal modo impregnados pelas representações características de um período particular da sociedade que a necessidade de certa objetivação das forças sociais do trabalho lhes parece inteiramente inseparável da necessidade da desfiguração desse mesmo trabalho pela projeção e pela perda de si, opostas ao trabalho vivo*”⁴⁰. E Marx prossegue: “*eles (os economistas) acentuam, não as manifestações objetivas do trabalho, da produção, mas a sua deformação ilusória, que esquece a existência dos operários, para reter apenas a personificação do capital, ignorando a enorme força objetiva do trabalho que se exerce na sociedade, e que está na própria origem da oposição dos seus diferentes elementos*” (ib.).

A Aplicação da Laicização em Karl Marx

Desta forma, na medida em que se integra no *desocultamento da consciência alienada levando à recuperação da prevalência da sociedade sobre a economia*, o realismo sociológico de Marx é voltado para resgatar os Nós humanos desfigurados pela alienação, como *projeção para fora de si ou perda de si*, em que os economistas burgueses do século XIX situavam as *objetivação das forças sociais do trabalho*⁴¹.

Há, pois, na abordagem de Marx o reconhecimento de uma experiência humana fundamental que lhe permite alcançar não só um distanciamento em relação ao universo mental da Economia Política, mas classificar a consciência alienada como fenômeno de psicologia coletiva na sociologia e por esta via descobrir a realidade social oculta (o trabalho humano, vivo).

No universo mental da Economia Política clássica, penetrado pelas características de um período particular da sociedade que levam à necessidade da desfiguração do trabalho, predominam as representações resultantes da *pressão que exercem gradualmente as forças sociais que não conseguimos dirigir, pressão que, por sua vez, se exerce como força estranha que já não surge como o poder unido dos homens, mas, antes, surge como um elemento situado fora deles próprios, de que eles (os homens) não conhecem nem a origem, nem o objetivo*”.

A experiência humana que Marx reconhece e que o eleva por encima dessa mentalidade impregnada pelas representações de uma força estranha situada fora dos homens não se esgota na crítica histórica, mas é a experiência da laicização, **o reconhecimento de que os Nós humanos deixam de temer as forças que criam**. Ao deixar de temer esta força estranha misticada, **ao a-**

⁴⁰ “*Rascunho da Contribuição à Crítica da Economia Política*”, *Grundrisse...*p.176; apud Gurvitch Cf. “*A Vocação Actual da Sociologia* –vol.II, op. Cit. pp.341 sq.

⁴¹ É “sob o regime capitalista que a objetivação, a independentização e a exteriorização do social, por se transformarem em perda e dissolução na projeção, isto é, a alienação *strictu sensu*, tomam uma forma particularmente envolvente e ameaçadora”.



plicar em sua crítica a experiência da laicização e assim "desmistificar o fetichismo da mercadoria", Marx desencadeou o desencantamento da Economia Política, evidenciando nas representações desta última o estágio arcaico da consciência alienada e do pensamento subjacente.

► Portanto, o fetichismo da mercadoria condicionando a consciência social não é sem paralelo na condição humana. Ao tempo em que Marx constata o *estágio arcaico* da consciência alienada, outros sociólogos da corrente durkheimiana como Lucien Levy-Bruhl e Marcel Mauss aprofundavam os estudos sobre o mito arcaico do maná-mágico. Descreviam a vida nas sociedades arcaicas – como vida humana, social, econômica e política – como sendo inteiramente penetrada pelo sobrenatural, seja ele transcendente (Religião) ou imanente (Magia como obra de civilização⁴²), cujo conflito e cooperação constituem seu princípio motor, sua tensão motora.

Na leitura sociológica, para descrever o estágio arcaico da consciência alienada deve-se relacionar a teoria do fetichismo da mercadoria à análise do mito arcaico do maná-mágico.

Aliás, como se sabe, a insuficiência das análises antropológicas de Engels na “*Origem da Propriedade...*”⁴³ está em haver considerado a economia dos “primitivos” em detrimento dessa realidade de conjunto das forças coletivas nas sociedades arcaicas, inteiramente penetradas pela categoria do sobrenatural⁴⁴.

A psicossociologia do natural e do sobrenatural nos arcaicos é explicada pela própria categoria afetiva do sobrenatural, na qual deve-se distinguir suas duas tonalidades: a angústia, por um lado, e, por outro lado, o receio de insucesso correlativo ao desejo de sucesso – *sendo admitido como humana (não imposta pelo Sobrenatural) a expectativa de vencer o receio por si próprio*, de tal sorte que não há receio em ser mal sucedido numa tarefa, numa caçada, por exemplo, sem o respectivo desejo de ultrapassar tal receio pelo êxito ou sucesso na dita tarefa. Nota-se ademais que a diferenciação dessas duas tonalidades da categoria afetiva do sobrenatural, a angústia e o receio, é uma diferenciação que não precisa

⁴² Magia-maná como obra de civilização nas sociedades arcaicas descritas por Maus compreende os rituais de cura e os demais procedimentos voltados para favorecer as trocas sociais, a subsistência e as relações positivas com a natureza. Cf. Mauss, Marcel: “Sociologia e Antropologia-vol.I e vol.II”, São Paulo, EPU/ EDUSP, 1974, 240pp. e 331pp. respectivamente, (1ª edição em Francês: Paris, PUF, 1950).

⁴³ Engels, Friedrich: “A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado”, trad. Leandro Konder, Rio de Janeiro, editora Civilização Brasileira, 3ª edição, 215 pp. (1ª edição em Alemão, 1882).

⁴⁴ “A intervenção do elemento humano propriamente arcaico, o intenso estado emocional, está em que, para acreditarem no sobrenatural, os arcaicos não têm necessidade de qualquer representação nítida do natural”, isto porque é a intensidade da intervenção da afetividade invadindo as suas representações que os leva para o sobrenatural. A intensidade da emoção supre a falta de nitidez do objeto “(Gurvitch: “A Vocação Actual da Sociologia –vol.II: antecedentes e perspectivas”, tradução da 3ª edição francesa de 1968 por Orlando Daniel, Lisboa, Cosmos, 1986, 567 pp. (1ª edição em francês: Paris, PUF, 1957), p.79).



ser consciente, enquanto a diferenciação do natural e do sobrenatural precisa ser consciente.

Além disso, o âmbito do saber arcaico é correspondente ao subconsciente. A análise das lutas e dos compromissos entre Magia e Religião tem uma dimensão de *psicossociologia complexa*, cuja influência sobre as coletividades é tanto mais significativa quanto há irredutibilidade da Magia e da Religião, gerada, segundo Gurvitch, não só pela oposição de duas atitudes coletivas diferentes, mas também pela oposição de duas categorias fundamentais do pensamento dos arcaicos: o Maná (mágico) e o Sagrado.

Daí o aspecto essencial do pluralismo e da própria complexidade das sociedades arcaicas. Tanto mais que a oposição do Maná e do Sagrado está na origem do conflito dos princípios da imanência e da autonomia, por um lado, e, por outro lado, os princípios da transcendência e do monismo na vida social. Podemos ver, então, que o *elemento humano*, como o fator da diferença que torna relativa a oposição do arcaico e do histórico está contemplado nesses princípios, incluindo a tensão entre moralidade tradicional e moralidade de aspiração.

Segundo Gurvitch, *o advento do caráter humano da liberdade, a ascensão desta para níveis menos inconscientes*, imprescindível para as sociedades históricas, é verificada no e por esse conflito entre os princípios da imanência e da transcendência, em suas diversas configurações nas sociedades arcaicas ⁴⁵.

Na Trilha do Homo Faber

Embora tenha sido somente em 1891, com Codrington, em sua célebre obra “*Melanesians*”, que o Maná veio a ser objeto de descrição etnográfica completa e eficaz ⁴⁶ a evidência do conflito entre imanência e transcendência tornou-se patente como fato social, como o fato da oposição do Maná (mágico) e do Sagrado, somente nas sociedades arcaicas, *revelando-se como constitutivo da natureza própria do Homo Faber*.

Em sociologia, mediante a colocação do conhecimento em perspectiva sociológica, é imprescindível deixar de lado as categorias da mentalidade ou do psiquismo de senso comum que conhecemos em nossas sociedades históricas, tais como a similitude, a contigüidade, a identidade, a causalidade, pois, sem deixá-las de lado não se alcança a sociologia do saber dos arcaicos ⁴⁷.

⁴⁵ Gurvitch assinala os conflitos entre o clã (religioso) e as associações fraternas, bem como a diferenciação, nas trocas arcaicas (a economia do dom), entre *direito de obrigação* e *direito real*.

⁴⁶ Cf. Gurvitch: “*A Vocação...*”, vol.II, op.cit, p.73.

⁴⁷ Não existe intervalo entre o desejo e a realização - pelo que ficam excluídas as categorias da similitude e da contigüidade; a eficácia é imediata e sem limites do esforço, dado tratar-se de imagens simbolizando emoções, tendências, aspirações, que, dotadas de “atração magnética”, lembram o mundo dos valores. *Tal é a analogia do ser coletivo*, compreendendo duas orientações complementares: uma, para o enfoque do elemento humano e a outra para acentuar a



Quer dizer, a perspectivização sociológica do conhecimento entra como a expressão racional em lugar da categoria afetiva do sobrenatural; é nela e por meio dela que a manifestação mística pode ser tratada em racionalidade, já que desse modo se viabilizam os quadros de referências lógicas e estimativas, isto é, por sua identificação aos quadros sociais do saber arcaico.

Com efeito, na sociologia das sociedades arcaicas o Maná está ligado aos desejos, à afetividade, às aspirações aos valores, e essas aspirações, seus objetos, agem como potentes imãs que desencadeiam os estados emocionais catalépticos. A idéia de Maná nada incluía de intelectual nem de experimental a não ser a sensação da própria existência da sociedade, das suas necessidades e dos seus desejos.

E Gurvitch prossegue citando Mauss e Hubert para pôr em relevo exatamente o caráter coletivo desse mundo de objetos atraentes: *“trata-se sempre, no fundo, em Magia nas sociedades arcaicas, dos valores respectivos reconhecidos pela sociedade. Esses valores não estão, em realidade, ligados às qualidades intrínsecas das coisas e das pessoas, mas sim ao lugar e à classe que lhes são atribuídas pela **opinião pública soberana**”*.

Esses valores são sociais como o Maná que lhes serve de base (ib.p.94). E Gurvitch nos dá um resumo da compreensão de Mauss: *“o **Maná e a Magia são o efeito dos receios e dos desejos coletivos, da exaltação mútua dos indivíduos associados**”*. É a própria *subjetividade coletiva*: *“por outras palavras, não só o Maná supõe para ser apreendido os atos afetivos coletivos, como também é um simples produto, uma projeção desses atos, um aspecto da força coletiva produzida pela sociedade”*⁴⁸.

Seja como for, a viabilidade da perspectivização sociológica do conhecimento como expressão do elemento humano é que, sendo imanente, a *força sobrenatural* é sui generis, de tal sorte que, segundo Gurvitch, é ela que suscita o homem; é ela que confraterniza com o homem e o mundo humano em pé de igualdade.

Desta sorte, a intervenção do humano é um elemento integrante ou participante da própria força sobrenatural, como a oposição dela a ela mesma.

O termo Maná realiza essa confusão do agente, do rito e da coisa. O que Gurvitch nos sugere é que a oposição dos determinismos sociais e da liberdade humana, como experiência e conhecimento, tem aqui sua origem.

Nos dirá nosso autor que a moralidade ligada à Magia-maná como obra e conteúdo é uma moralidade de aspiração e de imagens simbólicas ideais: trata-se da primeira forma da moral laica e “terrestre”, não religiosa, que *faz apelo ao esforço autônomo do homem*⁴⁹.

perspectivização sociológica do conhecimento exatamente como a expressão da intervenção do **elemento humano e existencial**. (cf.ib.p.86sq).

⁴⁸ Cf. Gurvitch: *“A Vocação...”*, vol.II, op.cit, p.94.

⁴⁹ Nas sociedades arcaicas o apelo à liberdade humana não provém da Religião, tanto mais que, como se sabe, só as religiões muito evoluídas como o cristianismo e o budismo dirigem um apelo pelo menos parcial à liberdade humana para se elevar até a divindade (cf.ib.p.100).



A Crítica das Teses Antropológicas de Bergson

► Deve-se notar, porém, neste terreno da moralidade e antes de mais nada, que, atento à relatividade do arcaico e do histórico, Gurvitch contesta com firmeza as teses antropológicas (como a do próprio Bergson) que aproximam ou buscam alguma relação entre as obras da Magia-maná nas sociedades arcaicas e as da ciência, afirmando “ser impossível constatar” nem mesmo uma contradição ou qualquer ligação entre elas. São duas atitudes diferentes que se afirmam em dois planos que nem sempre se encontram.

Com efeito, na análise sociológica e antropológica dessas atitudes, constata-se que a Magia como obra de civilização nas sociedades arcaicas está ligada à “tendência para comandar o mundo e os homens” ao passo que a ciência está sobretudo “ligada a um espanto desinteressado”, à estupefatação perante este mundo.

Daí, e o que se segue é a consagrada tese gurvitchiana, se entende que a Magia-maná pode tornar-se a raiz das técnicas, pois estas têm o mesmo fundamento psicossocial que a primeira.

Já quanto à ciência, Gurvitch mostra independência em relação ao pragmatismo da sua própria abordagem, afirmado este no trato dos valores humanos como sendo dotados de objetividade por constituírem projetos de ação, aspectos da projeção dos atos coletivos nos estados mentais.

Assume, então, um posicionamento contrário à tese pragmatista no que concerne a afirmação de uma ligação originária entre ciência e técnica. Sustentará que as ciências nem sempre têm relação com o “**Homo Faber**”, notando-se o caso da Grécia clássica, com as ciências em desenvolvimento e a técnica retardatária; ou o caso do Egito antigo, com as técnicas desenvolvidas e as ciências embrionárias.

É por via dessa mesma abordagem de análise de atitudes que Gurvitch discute a relação entre Magia e Religião em Bergson, já que neste último a explicação do problema passa também pela relação entre Magia e Técnica, foco do interesse sociológico.

Ou seja, existe nas sociedades arcaicas uma grande parte da experiência sobre a qual o “Homo Faber” não se sente capaz de agir: não podendo agir sobre a natureza espera que a natureza aja por ele. O universo povoa-se assim de intenções.

Tal a origem do mito do Maná, ao qual se liga a Magia como obra de civilização. É, pois, a influência do instinto sobre a inteligência desencorajada pela sua própria incapacidade em realizar os desejos afetivos que explica a Magia em Bergson.

Este autor chama “*sociedade fechada*” a esta forma de vida baseada no instinto (a natureza agindo pelo homem) e aí distingue as representações coletivas,



como reações defensivas da natureza, afirmadas contra esta outra representação pela inteligência de "uma margem desanimadora de imprevisto entre a iniciativa tomada e o efeito desejado", sendo a tais "reações defensivas", a *função consoladora de garantia contra o receio*, que Bergson chama "*função fabulatória*".

Na Magia-maná não se trata de combater a dissolução do instinto de sociabilidade ameaçado pela inteligência, como é o caso na "Religião Estática", mas a função consoladora é afirmada no sentido de "*combater o desencorajamento da própria inteligência perante a sua própria impotência*". Tal a oposição Magia-Religião que Gurvitch considera fundamental na leitura de Bergson ⁵⁰.

Neste marco, as representações mágicas são representações fabulatórias de onipotência humana, que oferecem uma consolação à inteligência, desencorajada por se sentir "impotente, ainda, para dar a conhecer ao mundo e para fundar a ciência".

Desta forma, fica excluída em Bergson qualquer identidade de conteúdo entre "Religião Estática" e Magia-maná, restando entre elas somente uma analogia de atitudes, a qual, todavia, considerada improvável, Gurvitch contestará com firmeza, afirmando a distinção já mencionada entre "angústia" e "receio-temor", isto é: *a diferença entre a consolação pela esperança da graça e da salvação, e a consolação pela confiança posta nas próprias forças do sujeito-agente*.

A concepção de Bergson de que na Magia-Maná se trata apenas de desejos e não de vontade, termos estes afirmados em oposição um ao outro, é contestada, desde o ponto de vista da análise de atitudes, sob o argumento de que, sendo o desejo uma tendência expressa na Magia, a vontade, por sua vez, mais não é do que a mesma tendência acompanhada da consciência: *o desejo e a vontade não podem ser postos em oposição porque não passam de graus do mesmo processo de realização, existindo entre eles uma gradação de intermediários*.

Gurvitch contestará igualmente a descrição mesma da função consoladora, descrição esta que em Bergson é fundada na oposição entre instintos sociais, inteligência e intuição mística.

Contestável, já que "*o conceito de instinto se encontra cada vez mais excluído da psicologia social, onde causou bastantes danos*".

Por contra, em sociologia não se verifica a vida social, a sociabilidade, em termos de instintos, mas, antes, como projeções de atos coletivos – cujas configurações são as *atitudes* – de tal sorte que os grupos sociais reais são penetrados por esses atos coletivos, os quais são apreendidos nos estados conscientes, emotivos, voluntários e intelectuais.

Quer dizer, as intuições coletivas de diferentes espécies em que esses atos são apreendidos estão virtualmente presentes em qualquer manifestação da mentalidade coletiva.

⁵⁰ Cf. "*A Vocação Atual da Sociologia –vol.II*", pp.102sq, op.cit.



Mas o pensamento de Gurvitch vai mais longe nesta análise. À vida social real corresponde um fenômeno psíquico do todo social em que o consciente e o supraconsciente não estão separados por nada mais do que pelos graus do subconsciente e reciprocamente, isto é: esses graus do subconsciente, por sua vez, não estão separados senão pelos graus de passagem do supraconsciente ao consciente, não havendo nenhuma “*natureza exterior*” aprisionando o psiquismo coletivo.

Segundo Gurvitch, desse tratamento “aberto” do material empírico das sociedades arcaicas resultam várias conclusões diferentes das de Bergson, seguintes: (a)- a função consoladora é exercida para compensar pelos fracassos perante as forças sobrenaturais experimentadas como receio-temor – daí que este receio é sempre ligado ao desejo de êxito, estando a função consoladora exercida como *expectativa* de vir a ter êxito por seus próprios meios ⁵¹.

É claro que a teoria de Bergson não deixa dúvida quanto à relatividade da oposição do arcaico e do histórico, tanto mais que faz pôr em relevo *as expectativas sociais como se ligando ao esforço coletivo antes de se ligarem aos papéis sociais*.

RESUMO:

A psicossociologia da Magia-Maná desdobra-se da conjectura de que existe nas sociedades arcaicas uma grande parte da experiência sobre a qual o “Homem Faber” não se sente capaz de agir, de tal sorte que, não podendo agir sobre a natureza, espera que a natureza aja por ele: o universo povoa-se assim de intenções.

Em face da sugestão tratando as representações coletivas como reações defensivas da natureza (a que estaria ligada a *função consoladora*), afirmadas contra esta outra representação pela inteligência de “uma margem desanimadora de imprevisto entre a iniciativa tomada e o efeito desejado”, o ponto de vista sociológico imprime um tratamento “aberto” do material empírico das sociedades arcaicas.

É repelida qualquer sugestão de uma “*natureza exterior*” aprisionando o psiquismo coletivo (que corresponderia à noção de sociedade fechada, como forma de vida impulsionada por um instinto: a natureza agindo pelo homem).

As características que justificam a tese de laicização da Magia-maná em técnica e em moralidade autônoma são as seguintes ⁵²:

⁵¹ Quanto aos demais esquemas de Bergson, nada acrescentam à sociologia. Assim, (b)- a oposição entre “sociedade fechada” e “sociedade aberta”, “religião estática” e “religião dinâmica”, apenas corresponde a camadas ou níveis diferentes da vida social no interior de cada sociedade e de cada grupo real; de tal sorte que, (c)- esta última oposição não tem qualquer relação com o problema da distinção entre a Magia e a Religião, que se apóiam em duas forças sobrenaturais heterogêneas. Por isso, (d)- a “função fabulatória” na religião conduz à humildade, enquanto que na Magia-Maná conduz à auto-afirmação coletiva e individual.

⁵² Ver as características do conhecimento técnico no meu ensaio neste Blog intitulado “As Aplicações da Sociologia do Conhecimento”.



(a) – As representações mágicas são representações fabulatórias de onipotência humana, que oferecem uma consolação à inteligência, desencorajada por se sentir “impotente, ainda, para dar a conhecer ao mundo e para fundar a ciência”.

(b) – À Magia-maná corresponde o “receio-temor”, isto é: *a consolação pela confiança posta nas próprias forças do sujeito-agente*. (por distinção da angústia, como *consolação pela esperança da graça e da salvação*, que corresponde à “Religião Estática”)

(c) – A função consoladora é exercida para compensar pelos fracassos perante as forças sobrenaturais experimentadas como receio-temor – daí que este receio é sempre ligado ao desejo de êxito, estando a função consoladora exercida como *expectativa* de vir a ter êxito por seus próprios meios (*as expectativas sociais se ligando ao esforço coletivo antes de se ligarem aos papéis sociais*).

(d) – A função consoladora é afirmada no sentido de “*combater o desencorajamento da própria inteligência perante a sua própria impotência*”.



Artigo

A UTOPIA DO SABER DESENCARNADO, A CRÍTICA DA IDEOLOGIA E A SOCIOLOGIA DO CONHECIMENTO

RESUMO

Mannheim desdobra-se de sua representação de um grupo privilegiado que pode acessar a um suposto pleno saber exatamente porque é desprovido de amarras sociais e situa-se acima dos interesses e dos grupos.

Posicionamento esse que é todo o contrário da sociologia do conhecimento, cujo ponto de vista acentua a variação do conhecimento em função dos quadros sociais e repele toda a *utopia do saber desencarnado*.

Mannheim se representa um “*estrato desamarrado, relativamente sem classe*” por ele chamada “*intelligentsia*” socialmente desvinculada à qual atribui o “*papel de vigias*” correspondente “*à síntese ou à mediação viva*” pela criação de “*um foro alheio às escolas de partido político, em vista de salvaguardar a perspectiva do todo e o interesse pelo todo*”⁵³.

Tendo em vista esse papel especial dos intelectuais, esse autor projeta o ensino de uma “*ciência política*”. Todavia, não diferencia em momento algum sua concepção desse grupo privilegiado de “*vigias*” em face da tecnoburocracia nascente no século XX como grupo urbano (gerentes, supervisores, experts) a que, em fato, essa representação parece corresponder⁵⁴.

Enfim, Mannheim confirma ainda seu neo-hegelianismo sustentando que a representação desse estrato como “*mediação viva*” resulta de uma linha de desenvolvimento que vem do romantismo passando pelo que chama “*visão conservadora*”, a qual estaria mais de acordo com as necessidades da época (cf.ib.p.186).

⁵³ Mannheim, Karl: « Ideologia e Utopia: uma introdução à sociologia do conhecimento », Rio de Janeiro, Zahar editor, 2ª edição, 1972, 330 pp. (1ª edição em Alemão, Bonn, F.Cohen, 1929; 2ª edição remodelada em Inglês, 1936). Ver págs.178 a 189.

⁵⁴ Além dessa representação de um grupo sem amarras sociais, a sociologia de Mannheim pode ser referida ao quadro da tecnocracia inclusive pelo aspecto da concepção do saber como reduzido ao seu aspecto instrumental.



Desta forma, Mannheim substituirá a questão crítica sobre o espiritualismo de Hegel – assim deslocada e idealizada na convocação à tomada de consciência dos intelectuais como um estrato “desvinculado” e em flagrante confronto com a realidade histórica.

Por contra, do ponto de vista da “nova” sociologia do conhecimento, o que se observa não será tanto esse suposto *estrato desvinculado*, mas o *fenômeno da radicalização dos intelectuais* no século XX, favorecendo uma atitude anticapitalista.

Como se sabe, *a evolução política dos intelectuais – no sentido estrito de criadores de produtos ideológico-culturais – se insere em um marco mais vasto de radicalização da capa dos trabalhadores intelectuais em geral, nos países capitalistas avançados e no terceiro mundo. A causa (singular) principal desse fenômeno é a proletarianização dessa capa.*

Ou seja, a radicalização anticapitalista dos trabalhadores intelectuais no século XX se tornará patente quando a *“extensão massiva do capital ao setor chamado terciário e as transformações ligadas à terceira revolução industrial (automatização, informática) produziram uma industrialização generalizada de todos os setores da atividade humana”*.



A Utopia do Saber Desencarnado na Sociologia de Karl Mannheim: ciência política, tecnoburocracia e romantismo.

► Alguns estudiosos dizem-se críticos da sociologia do conhecimento e preterem sua relevância pedagógica como disciplina científica porque equiparam-na indevidamente ao behaviorismo e às abordagens meramente psicológicas do conhecimento.

Via de regra atribui-se como representativa a proposição exagerada de que a “*validade das teorias científicas pode ser reduzida aos interesses que desempenham um papel na sua geração*”, como se a sociologia do conhecimento adotasse uma axiomática da causalidade.

Desta forma cultiva-se uma imagem restrita da nossa disciplina, tida equivocadamente como exclusivamente causal, imagem esta que, em toda a evidência, tem a ver com uma simplificação imprópria da sociologia do conhecimento identificada ao neo-hegelianismo de Karl Mannheim.

Autor muito influente nos Estados Unidos⁵⁵ com sua obra *Ideologia e Utopia*⁵⁶ e sua compreensão de que todo o conhecimento é ligado a questões práticas, Mannheim comprometeu seu pragmatismo.

Além disso prejudicou a autonomia e o prestígio científico da sociologia do conhecimento de que ele foi o mais notado incentivador na primeira metade do Século Vinte ao elaborar um enfoque neo-espiritualista inteiramente baseado na concepção hegeliana conservadorista, tomando *o saber como instrumento de adaptação do espírito às situações existentes* ao longo da história.

Trata-se de uma posição filosófica preconcebida submetendo o princípio de sua sociologia que, ao contrário do que se poderia conjecturar, afirmava a *determinação social do pensamento* em razão do hegelianismo e não em resultado das pesquisas concretas.

Mas não é tudo. Combinada a essa concepção do saber tido por meio de adaptação do espírito como conjunto das obras de civilização (incluindo a arte, religião, direito, moralidade, educação, e o próprio conhecimento), Mannheim faz por segregar sua célebre representação de um sujeito com plena ciência desta faceta instrumental do conhecimento.

⁵⁵ Gurvitch, Georges (1894-1965): “Problemas de Sociologia do Conhecimento”, In Gurvitch (Ed.) et Al. ”Tratado de Sociologia - Vol.2”, Trad: Ma. José Marinho, Revisão: Alberto Ferreira, Iniciativas Editoriais, Porto 1968, Págs.145 a 189 (1ªedição Em Francês: PUF, Paris, 1960). Cf.pág. 161.

⁵⁶ Mannheim, Karl: « Ideologia e Utopia: uma introdução à sociologia do conhecimento », tradução Sérgio Santeiro, revisão César Guimarães, Rio de Janeiro, Zahar editor, 2ªedição, 1972, 330 pp. (1ªedição em Alemão, Bonn, F.Cohen, 1929; 2ªedição remodelada em Inglês, 1936).



Hegelianismo e Teodicéia.

Vale dizer, projetando uma ciência política desse saber adaptando às situações existentes na história, Mannheim se representa um “*estrato desamarrado, relativamente sem classe*” por ele chamada “*intelligentsia socialmente desvinculada*” capaz de *salvaguardar a perspectiva do todo e o interesse pelo todo* – em realidade um todo previamente alcançado com a tomada de posição filosófica pró hegelianismo.

Ademais, cabe notar que esse posicionamento recusando as *amarras sociais* como desfavoráveis a um saber do todo faz lembrar a relevância social do problema da Teodicéia como *imperfeição do mundo* estudado no âmbito da sociologia por Max Weber ⁵⁷.

Por uma abordagem ou por outra, pelo viés da concepção conservadora do saber ou pelo desvio da recusa de amarras sociais, a verdade é que não se pode aplicar a sociologia de Mannheim sem levar em conta o problema crítico cultural do espiritualismo ou da teodicéia.

Sua obra torna operativa como sociologia a transposição do hegelianismo ou do conservadorismo hegeliano em ideologia revolucionária, do que o melhor exame foi proposto por Ernst Cassirer em “*O Mito do Estado*” ⁵⁸.

O próprio Karl Mannheim explicita seu hegelianismo ao afirmar em sua mencionada obra mestra que a suposta “*relação dialética*” em que “*a ordem existente dá surgimento a utopias que por sua vez rompem com os laços da própria ordem existente, deixando-a livre para evoluir em direção à ordem de existência seguinte*”, é uma formulação que “*já foi bem enunciada pelo hegeliano Droysen*”, cujas definições Mannheim reproduz e subscreve.

Inclusive destaca a sentença de que “*toda a evolução no mundo histórico se processa da seguinte forma: o pensamento, que é a contrapartida ideal das coisas como estas existem na realidade, se desenvolve como as coisas deveriam ser...*”; na medida em que esses pensamentos “*possam elevar as condições ao nível deles próprios, alargando-se depois e se enrijecendo de acordo com o costume, com o conservadorismo e a obstinação, uma nova crítica se faz necessária, e assim por diante*” (op.cit.pág.223).

Porém Mannheim vai mais longe. Em seu neo-hegelianismo destemperado e reforçando a concepção conservadorista do saber, consente que “*o critério razoavelmente adequado para a distinção entre o utópico e o ideológico é sua realização: idéias que posteriormente se mostraram como tendo sido apenas representações distorcidas de*

⁵⁷ Wriqh Mills, C. e Gerth, Hans - Organizadores : « *Max Weber: Ensaios de Sociologia* », tradução Waltensir Dutra, revisão Fernando Henrique Cardoso, 2ª edição, Rio de Janeiro, Zahar, 1971, 530 pp. (1ª edição em Inglês : Oxford University Press, 1946). Cf.págs.318 sq e 409 sq.

⁵⁸ Cassirer, Ernst: “*O Mito do Estado*”, trad. Álvaro Cabral, Rio de Janeiro, Zahar editor, 1976, 316 pp. (1ª edição em Inglês, Londres, 1946).



uma ordem social passada ou potencial eram ideológicas, enquanto as que foram adequadamente realizadas na ordem social posterior eram utopias relativas". No seu ver "as realidades atualizadas do passado põem um termo ao conflito de meras opiniões..." sobre o que era utópico e o que era ideológico (ib.p.228).

Então, o problema crítico cultural do espiritualismo ou da teodicéia sobre a transposição do hegelianismo ou do conservadorismo hegeliano em ideologia revolucionária torna-se com Mannheim no problema do "princípio vital que vincula o desenvolvimento da utopia com o desenvolvimento de uma ordem existente" (op.cit.pág.222), de tal sorte que o conservadorismo hegeliano em sua concepção do saber como instrumento de adaptação resta consagrado como paradigma de análise sociológica sem tornar-se preliminarmente objeto de crítica alguma na obra desse polêmico autor.

► Com efeito, a teodicéia é um tema crítico no estudo do século XX desde os pontos de vista filosófico e sociológico. A teodicéia de Hegel liga-se a sua visão da história do mundo – e não à sua visão da história da humanidade – e comporta *uma recusa da oposição entre o conteúdo que os pensadores cristãos chamavam reino da natureza e o reino da graça ou dos fins*.

Pascal, por exemplo, acentuava que o Deus dos cristãos será sempre um obstáculo inamovível para todos os filósofos: é um Deus oculto envolvido em mistério. Hegel, em sua recusa, teria empreendido revelar esse mistério.

Em "O Mito do Estado" (op.cit, pp.267 a 294) lemos com Ernst Cassirer o seguinte: *o que Hegel apresenta na sua filosofia da história é um paradoxo: é um racionalismo cristão e um otimismo cristão. É a pretensão de que a religião cristã deve ser interpretada no seu sentido positivo e não no seu sentido negativo. No dizer do próprio Hegel: "Deus revelou-se, isto é, permitiu-nos compreender aquilo que ele é; daí não ser mais uma existência oculta ou secreta"*.

Para Hegel, na história, os dois fatores "tempo" e "eternidade" não se encontram separados um do outro, mas interpenetram-se. A eternidade não transcende o tempo; pelo contrário: é no tempo que ela se encontra. O tema da hegeliano da filosofia é "alcançar o reconhecimento da substância que está imanente no que é temporal e transitório, e do eterno que está presente".

Em seu comentário Cassirer sublinha que, ao contrário de Platão, Hegel não procura a "idéia" em qualquer espaço supercelestial, mas encontra-a na atualidade da vida social do homem e das lutas políticas. A verdadeira vida da Idéia, do Divino, começa na história.

Cassirer nos esclarece que os pensadores filosóficos ou teológicos falaram da história como de uma revelação divina, mas, no sistema hegeliano, a história não é mera aparência de Deus, mas a sua realidade: *Deus não só tem história, ele é história*.

Desta sorte, *a concepção hegeliana do Estado desprende-se da sua concepção de história como teodicéia e, por esta via, enseja o problema crítico da evolução do sistema filosófico de Hegel, quer dizer: o problema da sua transposição, como expressão do conservadorismo, para tornar-se força ou ideologia revolucionária*.



Tendo por referência de ideologia revolucionária a concepção de uma ação política que *salta as etapas* do *processus* histórico ⁵⁹, a interpretação de Cassirer é a seguinte: a forma do sistema hegeliano que *canoniza o existente como tal* era fartamente superior ao seu conteúdo imediato, de tal sorte que muito depois da morte de Hegel e depois da queda da sua metafísica o sistema continuava a funcionar.

Essa sobrevivência do sistema hegeliano segundo Cassirer deve ser atribuída ao *caráter geral* da dialética mística de Hegel, que releva de uma concepção do pensamento como dupla face: olha para frente e para trás, de sorte que ato de conservação é necessariamente um ato de revolução.

Seja o que for que se torne um ser pela dialética hegeliana é preservado como um elemento integral, mas a sua realidade isolada anula-se: toda a existência finita tem de perecer a fim de dar lugar a formas novas e mais perfeitas.

Cassirer resume que, nas antípodas de Platão, a razão em Hegel guarda um enfoque profundamente conservador e não é do tipo platônico.

A razão de tipo platônico implica a *responsabilidade individual* ou “justa opinião” (“*idoxa*”), com desprezo do costume, do hábito e da tradição, e valoriza o conhecimento, a *episteme*, como a nova forma de racionalidade e consciência moral descoberta por Sócrates ⁶⁰.

Em Hegel, pelo contrário, a “*noção da realização da uma razão consciente de si própria cumpre-se na vida de uma nação*”. A razão aparece aqui como a fluente substância universal que se partilha ao mesmo tempo em muitos seres inteiramente independentes. Eles estão conscientes dentro de si próprios de serem eles mesmos estes seres independentes e individuais, através do fato de cederem e sacrificarem a sua individualidade particular e sabem que essa substância universal é a sua alma e essência.

Acentuando o *paradoxo de Hegel*, nos diz Cassirer que o filósofo tem clareza sobre seu modo de tratar o problema da sabedoria divina como teodicéia, como justificação dos procedimentos de Deus, e que isso é formulado pelo próprio Hegel ao sustentar que a Providência se manifesta também na história universal e não apenas “em animais, plantas e ocorrências isoladas”.

Daí, nesse paradoxo de Hegel “*o mal que se encontra no mundo pode ser compreendido, e o Espírito pensante reconciliado com o fato da existência do mal*”.

E Hegel ele mesmo prossegue: “*na verdade, em parte alguma existe uma visão tão harmoniosa quanto na história universal, e só pode ser alcançada pelo reconhecimento da existência positiva, na qual esse elemento negativo é uma nulidade subordinada e vencida*” ⁶¹.

⁵⁹ Cassirer tem em conta os antecedentes no sistema hegeliano da política leninista que triunfou na Revolução Russa de 1917.

⁶⁰ Mondolfo, Rodolfo : “Sócrates”, tradução Lycurgo Motta, São Paulo, editora Mestre Jou, 2ª edição, 1967, 107pp.(1ª edição em castelhano, 1959), págs. 57 a 61.

⁶¹ Hegel, G.W.F.: “*Lectures on the Philosophy of History*”, p.16, apud Cassirer, E.: “*O Mito do Estado*”, op.cit, p.274; tradução em Francês: Hegel, G.W.F.: “*La Raison dans l’Histoire*”, introdução, notas e



Para Cassirer resulta então inegável que **Hegel canoniza o existente como tal** e tenta justificar a dura e cruel “realidade desprezada”. O mal não aparece como um fato acidental ou como horrível necessidade: o mal em Hegel não é apenas “razoável”: é a própria encarnação e atualização da razão. Não no sentido da razão como imperativo moral, mas a razão que vive no mundo histórico e que o organiza.

No dizer de Hegel, “*o mundo real é como devia ser a razão divina universal*”: “*o verdadeiro bem não é mera abstração, mas um princípio vital capaz de se realizar a si próprio*”. “*A filosofia deseja descobrir o sentido substancial, o lado real da idéia divina, e justificar a realidade das coisas, tão desprezada*”.

► Nota Cassirer enfatizando sua tese, que essa harmonização só se compreende se tivermos em mente a *tendência específica* da filosofia religiosa de Hegel e da sua filosofia da história. Quer dizer, se aprofundarmos no já mencionado *conflito de Hegel com o dualismo do pensamento metafísico que separa o mundo sensível do mundo inteligível*.

No estudo dessa “*tendência específica*”, cabe sublinhar, Cassirer observa que Hegel efetivamente fracassou a respeito do mais importante ponto da filosofia moderna e contemporânea para as ciências humanas e *não conseguiu identificar realidade com existência empírica*, sendo esta distinção lógica que se tem em mente ao falar-se do sistema de Hegel, levando-o, *por falta da identificação com a realidade*, a canonizar o existente.

Em sua tese sobre Hegel, e como um antípoda do Dilthey pensador-autor de “*Hegel y el Idealismo*”⁶², Cassirer começa por contestar que haja identidade de Hegel com outros pensadores tidos por monistas, como Spinoza.

Aos olhos do próprio Hegel, o dualismo se mantém em Spinoza, embora apareça sob nova forma. Se o Deus de Spinoza não é causa transcendente, mas causa imanente; se Deus e a Natureza são uma e a mesma coisa, esse Deus é, segundo Hegel, uma unidade sem vida; é o rígido e abstrato Uno que não admite diferenças, mudança ou variedade, restando um abismo intransponível entre a ordem do tempo e a ordem da eternidade: quer dizer, o tempo não tem verdadeira realidade, não é objeto próprio da filosofia nessa imagem que Hegel se faz de Spinoza.

Para Hegel, nessa leitura de Cassirer, Spinoza não contestaria a realidade de Deus, não seria ateuista, mas contestaria a realidade do mundo, seria um “*acosmista*”. Nesta figura, a Natureza deixa de ter um significado independente, sendo absorvida pela unidade abstrata de Deus - isto é, pela substância spinozista que existe em si própria e deve ser concebida por si própria. O tempo é insubstancial, irreal e indigno do pensamento filosófico, que se limita a olhar as coisas sob forma de eternidade.

tradução Kostas Papaioannou, Paris, ed.10/18 - Plon, 1965, 311pp. (traduzido da edição alemã de 1955) pág.67sq.

⁶² Dilthey, Wilhelm: “Hegel y el Idealismo”, tradução e epílogo Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1956, 2ªedição, 315 pp (1ªedição em Alemão, G.Misch editor, 1913) pág.234 sq.



Em sua perspicaz leitura, Cassirer opõe a afirmação de que a filosofia cristã parece ser fundamentalmente oposta a tal revogação e aniquilamento do tempo atribuído à substância spinozista. Seu argumento é de que, na filosofia cristã, a encarnação do Cristo não é um fato metafísico, mas histórico. É um acontecimento no tempo, que, então, não pode considerar-se como coisa meramente accidental, mas é essencial.

Segundo nosso autor, ao enfrentar essa dificuldade, Santo Agostinho tivera acolhido a distinção platônica entre o mundo sensível e o supra-sensível, entre o fenomenal e o numeral. Todavia, contrariando a Platão e a todos os outros filósofos da Antiguidade, Santo Agostinho tivera que desenvolver uma filosofia da história em sua “*Civitas Dei*” determinando a relação entre a ordem eterna e a ordem secular ou temporal, sem que, porém, o abismo que separa essas duas ordens deixasse de permanecer intransponível.

► Será a partir deste ponto que Cassirer sublinhará a *transposição de valores* em Hegel.

Segundo o mesmo autor, *a tendência específica da filosofia de Hegel* é como dissemos a tendência para revelar esse mistério do abismo entre as duas ordens. Quer dizer, na tentativa de revelar o “acontecimento essencial”, *nota-se o projeto conservador de Hegel de justificar a realidade desprezada (realidade essencial), que o levará ao paradoxo, misturando racionalismo cristão e otimismo cristão; confundindo a possibilidade do conhecimento humano e a crença na existência revelada de Deus; colocando, enfim, a eternidade no tempo histórico do mundo.*

O produto final desse paradoxo será *a transposição de valores*, a inversão pela qual Hegel conceberá um Estado que igualmente à sua concepção do grande homem não tem qualquer obrigação moral.

Segue-se que, por este enfoque, se, no sistema hegeliano, a história não é mera aparência de Deus, mas a sua realidade; se a realidade como tal deve ser definida em termos de história (que são termos da Natureza) e se o Estado é o pré-requisito da história, então devemos ver no Estado a suprema e mais perfeita realidade!

O Estado de Hegel é não só a representação, mas a própria encarnação do Espírito do Mundo; a “*civitas terrena*” de Santo Agostinho lhe aparecia como a “idéia divina” tal qual ela existe na terra. E Cassirer faz a síntese: “*trata-se de um tipo inteiramente novo de absolutismo*”.

Nota esse autor que uma das principais finalidades da teodicéia de Hegel consistia em repelir as lamentações da consciência moral e sustentar a impossibilidade em descobrir a substância ética numa lei meramente formal.

A “realidade essencial” exprime-se então na vida do Estado: o Estado é a mente absoluta e infalível que não reconhece regras abstratas de bem e mal, do vergonhoso e mesquinho, de astúcia e engano.

Nota Cassirer que Hegel distingue entre *Moralitat (moralidade)* e *Sittlichkeit (eticidade)* e que essa fórmula do Estado como mente absoluta encontra-se no seu “*System der Sittlichkeit*”, na obra “*A Fenomenologia do Espírito*”.



É uma transposição de valores pela qual a moralidade vale para a vontade individual mas não para a vontade universal do Estado: o único dever do Estado é a sua própria conservação.

Nessa *transposição de valores* está, pois, a principal finalidade da teodicéia no sistema filosófico hegeliano. E será essa ausência de limite da vontade universal que segundo Cassirer passará na ideologia revolucionária; na crença de que a revolução é desprovida de limites e não conhece obstáculos, ou pode simplesmente saltá-los e criar do nada a ordem nova.

► Entretanto, a análise de Cassirer não esgota o interesse sociológico nesta matéria e a crítica de que a concepção da história do mundo como teodicéia é constitutiva da ideologia revolucionária tem amparo na sociologia de Max Weber - apesar da ausência de hegelianismo na mesma ⁶³.

O tema da teodicéia pode até ser considerado central na sociologia de Max Weber, como nos sugere Raymond Aron ⁶⁴, sobretudo se tivermos em conta o marco da análise weberiana sobre a “*tensão da religião*” como conhecimento teológico ou apologetico, isto é, a religião como despreendida de seus aspectos mágicos e místicos para se tornar doutrina.

Quer dizer, na *tensão da religião* teríamos uma incompatibilidade com a ciência positiva e com a filosofia independente da metafísica, como *disciplinas que desencantam o mundo* – como diria Julien Freund ⁶⁵. Disciplinas estas que enfraqueceriam a religião tornando-a “relegada entre as forças irracionais ou anti-racionais que exigem o sacrifício do intelecto”.

Será, então, com referência à defesa da religião como **conhecimento**, embora um conhecimento baseado na intuição ou iluminação carismática, que o tema da teodicéia é estudado por Max Weber.

Tivera-se observado que o impacto da cultura veste uma nova roupagem à teodicéia, cujo problema central deixa de ser o da existência do sofrimento e do mal para se concentrar no da *imperfeição do mundo* condenado ao pecado.

Tivera ocorrido uma reação, um verdadeiro “processo moral” contra a cultura difundida a partir do século XVIII, com os valores humanos sendo alvos de acusação.

A teodicéia aparece então para Weber como a questão essencial das religiões monoteístas, estando na base das escatologias messiânicas, das representações relativas às recompensas e aos castigos na outra vida, sobretudo na base das teorias dualistas, em que se confrontam “bem e mal”, até o triunfo definitivo do bem em um tempo indeterminado.

⁶³ Cohn, Gabriel: “Crítica e Resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber”, São Paulo, T.A. Queiroz editor, 1979, 161 págs. Ver as págs.115 sq.

⁶⁴ Aron, Raymond: “Les Étapes de la Pensée Sociologique : Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber”, Paris, Gallimard, 1967, 659pp. Ver pág.546.

⁶⁵ Freund, Julien: “Sociologia de Max Weber”, trad. Cláudio de Castro, Rio de Janeiro, editora forense, 1970, 218pp. (1ª edição em Francês, Paris, PUF, 1966). Cf.págs.140/1.



Será no marco desse dualismo que a ligação entre teodicéia e pensamento revolucionário, a que já nos referimos, aparece em Max Weber. E isto em razão das dificuldades crescentes colocadas para a “teodicéia do sofrimento”.

De fato, aparecia demasiado freqüente “o sofrimento individualmente imerecido”, pois não eram os homens “bons”, mas os “maus” que venciam - Weber sublinha que isso acontecia mesmo quando a vitória era medida pelos padrões da camada dominante e não pela “moral dos escravos”⁶⁶.

A estrutura mental da teodicéia aparece a Weber como ***o conjunto das respostas “racionalmente satisfatórias” para explicar a “incongruência entre o destino e o mérito”***, de tal sorte que teríamos aí a configuração de uma “*necessidade racional*”; uma “*exigência inerradicável*” levando à “concepção metafísica de Deus e do Mundo”.

Será em relação aos “*efeitos extremamente fortes*” dessa *necessidade racional de uma teodicéia* que Weber atribui “os traços de religiões como o hinduísmo, o zoroastrismo e o judaísmo e, até certo ponto, o cristianismo Paulino e posterior”.

Como exemplos desses “*efeitos extremamente fortes*” da necessidade racional de teodicéia, Weber cita dados de 1906, já no século XX, portanto, mostrando que, dentre um número bastante considerável de proletários,

(a) - só uma simples minoria mencionou como razões para deixar de acreditar no cristianismo as teorias das modernas ciências naturais, enquanto

(b) - a maioria referiu-se à injustiça da ordem do mundo.

Para Max Weber, esta última referência revelou a atitude dos que acreditavam “numa compensação revolucionária ainda neste mundo” - quer dizer que, ainda em 1906, os efeitos extremamente fortes da necessidade racional de uma teodicéia estavam presentes e eram atuantes na crença revolucionária dos proletários.

É claro que, no enfoque de Weber, a possibilidade para a teodicéia superar suas dificuldades e vir a reforçar a crença nas religiões não era lá muito grande. Em sua análise, podemos ler a fórmula geral de que se pode explicar o sofrimento e a injustiça em referência ao pecado individual, ao pecado dos ancestrais ou pela maldade das criaturas por si.

A estas explicações se sobrepõem “promessas de recompensas”, em que têm lugar as esperanças de uma vida melhor no futuro, seja neste mundo ou para os sucessores; ou ainda as esperanças de uma vida melhor no outro mundo.

Para Weber, as respostas para a incongruência entre o destino e o mérito não poderiam se afastar muito desse esquema, o que torna prevista a constatação da ligação entre teodicéia e atitude revolucionária.

Finalmente, como é sabido, a ascendência neo-espiritualista dos esquemas sociológicos de Mannheim desdobra-se de sua representação de um grupo

⁶⁶ Ver Wright Mills - org.: “*Max Weber: Ensaios de Sociologia*”, op.cit.págs318 sq, pp.409 sq



privilegiado que pode acessar a um suposto pleno saber exatamente porque é desprovido de amarras sociais e situa-se acima dos interesses e dos grupos.

Posicionamento esse que é todo o contrário da sociologia do conhecimento, cujo ponto de vista acentua a variação do conhecimento em função dos quadros sociais e repele toda a *utopia do saber desencarnado*.

Mannheim se representa um “*estrato desamarrado, relativamente sem classe*” por ele chamada “*intelligentsia*” socialmente desvinculada à qual atribui o “*papel de vigias*” correspondente “*à síntese ou à mediação viva*” pela criação de “*um foro alheio às escolas de partido político, em vista de salvaguardar a perspectiva do todo e o interesse pelo todo*”⁶⁷.

Tendo em vista esse papel especial dos intelectuais, esse autor projeta o ensino de uma “*ciência política*”. Todavia, não diferencia em momento algum sua concepção desse grupo privilegiado de “*vigias*” em face da tecnoburocracia nascente no século XX como grupo urbano (gerentes, supervisores, experts) a que, em fato, essa representação parece corresponder⁶⁸.

Enfim, Mannheim confirma ainda seu neo-hegelianismo sustentando que a representação desse estrato como “*mediação viva*” resulta de uma linha de desenvolvimento que vem do romantismo passando pelo que chama “*visão conservadora*”, a qual estaria mais de acordo com as necessidades da época (cf.ib.p.186).

Desta forma, Mannheim substituirá a questão crítica sobre o espiritualismo de Hegel – assim deslocada e idealizada na convocação à tomada de consciência dos intelectuais como um estrato “*desvinculado*” e em flagrante confronto com a realidade histórica.

Por contra, do ponto de vista da “*nova*” sociologia do conhecimento, o que se observa não será tanto esse suposto *estrato desvinculado*, mas o *fenômeno da radicalização dos intelectuais* no século XX, favorecendo uma atitude anticapitalista.

Como nota Michel Lowy *a evolução política dos intelectuais – no sentido estrito de criadores de produtos ideológico-culturais – se insere em um marco mais vasto de radicalização da capa dos trabalhadores intelectuais em geral, nos países capitalistas avançados e no terceiro mundo. A causa (singular) principal desse fenômeno é a proletarianização dessa capa*⁶⁹.

Ou seja, a radicalização anticapitalista dos trabalhadores intelectuais no século XX se tornará patente quando a “*extensão massiva do capital ao setor chamado terciário e as transformações ligadas à terceira revolução industrial (automatização, informá-*

⁶⁷ Mannheim, Karl: « Ideologia e Utopia: uma introdução à sociologia do conhecimento », op.cit. págs.178 a 189.

⁶⁸ Além dessa representação de um grupo sem amarras sociais, a sociologia de Mannheim pode ser referida ao quadro da tecnocracia inclusive pelo aspecto da concepção instrumental do saber.

⁶⁹ Lowy, Michael : ‘Para una Sociología de los Intelectuales Revolucionarios: la evolución política de Lukacs-1909/1929’, tradução Ma. Dolores Pena, México, Siglo Veintiuno editores, 1978, 309 pp. (1ª edição em Francês : Paris, PUF, 1976), págs.230 sq.



tica) produziram uma industrialização generalizada de todos os setores da atividade humana” (ib. ibidem.).

Etiquetas:

Comunicação, conhecimento, crítica, hegelianismo, história, ideologia, sociologia, século vinte.



Artigo

IDEOLOGIA E SOCIOLOGIA DO CONHECIMENTO: OS COEFICIENTES PRAGMÁTICOS DO CONHECIMENTO E OS LIMITES DA ABORDAGEM CONSERVADORA. (NOTA CRÍTICA SOBRE OS CONTINUADORES DE KARL MANNHEIM)

► Sempre que se toma em consideração a sociologia afirma-se a consciência dos coeficientes pragmáticos e políticos do conhecimento.

Para esta disciplina, o que se “proíbe” e se combate como preconceito são as pré-conceituações filosóficas inconscientes e não os simples aspectos pragmáticos e políticos presentes em toda a classe de conhecimento.

Esses aspectos “ideológicos” são incluídos na própria sociologia do conhecimento e são controlados como coeficientes humanos do conhecimento na medida em que se configuram as correlações funcionais entre o saber e os quadros sociais.

Segundo Georges Gurvitch, essa consciência sociológica é bem acentuada em Lucien Levy-Bruhl, quem não admitia que se tirasse conclusões filosóficas de seus trabalhos de sociologia e etnologia, nos quais estuda contrapondo o conhecimento e a experiência dos “primitivos” por um lado e, por outro lado, dos “civilizados”⁷⁰.

Tido por descontinuista e antievolucionista convicto, contrariamente a Durkheim, Levy-Bruhl faz ver entre os “primitivos” a categoria da causalidade bem como os conceitos e as experiências do Eu e do outro, do mundo exterior e da sociedade – além da tomada de consciência do tempo e do espaço – acentuando que são essencialmente diferentes das nossas.

Esse autor constatou as correlações funcionais entre tais categorias, conceitos e experiências perceptivas dos “primitivos” com o fato de eles viverem num mundo físico e num mundo social penetrados pela “*categoria afetiva*” do

⁷⁰ Gurvitch, Georges (1894-1965): “Problemas de Sociologia do Conhecimento”, In Gurvitch (Ed.) et Al. ”Tratado de Sociologia - Vol.2”, Trad: Ma. José Marinho, Revisão: Alberto Ferreira, Iniciativas Editoriais, Porto 1968, págs.145 a 189 (1ª edição Em Francês: PUF, Paris, 1960).



sobrenatural, como o eram *as sociedades arcaicas* observadas no habitat dos melanésios⁷¹. As leis da lógica formal, reconhecidas por nós eram substituídas nas sociedades arcaicas pela “participação mística” baseada naquela categoria afetiva do sobrenatural.

Conforme assinala Gurvitch há um passo significativo da sociologia do conhecimento “em direção ao concreto e ao empírico” com a obra de Levy-Bruhl, que aborda a nossa disciplina “*sem idéias pré-concebidas do ponto de vista epistemológico*”.

Já em Durkheim, em modo contrário a Mannheim, nada há de uma psicologia social causal da mente individual em que a sociedade é projetada como causa final. No pensamento deste grande mestre da sociologia “*importa que mesmo idéias tão abstratas como as de tempo e de espaço estão a cada momento da sua história em relação íntima com a estrutura social correspondente*” (ib.ídem).

Gurvitch nos dá um resumo dessas orientações de Durkheim para a sociologia do conhecimento, seguinte: “*as categorias lógicas são sociais em segundo grau... não só a sociedade as institui, mas constituem aspectos diferentes do ser social que lhes servem de conteúdo... O ritmo da vida social é que se encontra na base da categoria do tempo; é o espaço ocupado pela sociedade que forneceu a matéria da categoria do espaço; foi a força coletiva que criou o protótipo do conceito de força eficaz, o elemento essencial da categoria de causalidade... O conceito de totalidade é, afinal, a forma abstrata do conceito de sociedade*” (ib.ídem, p.149).

Como se não bastasse, nota-se que Levy-Bruhl foi quem descobriu (antes de Linton e Kardiner) “*que a pessoa humana não permanece idêntica nas diferentes estruturas sociais*” – derrubando assim o preconceito filosófico herdado do século XVIII de uma consciência idêntica em todos, genérica.

E Gurvitch nos dá um resumo: “*a personalidade dos primitivos é muito mais forte que a nossa graças às ‘dependências místicas’, mas é muito menos diferenciada*”. Nela, “*o outrem implica os animais, e os Nós implicam tanto os vivos como os mortos*”. Além disso, *a experiência imediata dos primitivos é mais rica, pois não sofre “a coação das conceituações racionais”* (quer dizer: não está sujeito ao conhecimento conceitual como controle ou regulamentação social) – é uma apreensão afetiva direta do ser, pois a participação mística das *sociedades arcaicas* não é uma lei, não é uma regularidade obrigatória, mas uma forma de agir e ser agido.

Seja como for, podemos ver que a sociologia do conhecimento só avança à medida que se libera dos preconceitos filosóficos inconscientes e aprofunda nas correlações funcionais, descortinando com nitidez o espaço da sociabilidade como essencial à compreensão do estado de realidade do conhecimento.

► Entretanto, alguns autores influenciados por Karl Mannheim insistem na separação entre a ideologia – tratada como causa psicológica – e o que chamam “*pensamento socialmente determinado*” – do qual a sociedade é a causa final.

Cultivando uma tendência para confundir os aspectos ideológicos com os preconceitos filosóficos inconscientes em sua exposição pedagógica, Werner

⁷¹ Habitat este descoberto e estudado em seu isolamento milenar pelos etnólogos desde a segunda metade do século XIX, como o modelo científico de origem das formas de vida em sociedade.



Stark ⁷² nos oferece uma concepção de vida mental baseada numa projeção da teoria de Mannheim da “*intelligentsia*” sem amarras.

Haveriam dois níveis nessa concepção. No *primeiro* nível trata-se da produção do pensamento tomado como identificado à mente. Inclui-se o exame do vir a ser concreto dos conteúdos da mente, admitindo-se que esses conteúdos se tornem claros, organizados ou estruturados como consequência do “*sistema de valores da sociedade*”.

Por sua vez, esse sistema de valores da sociedade é tido como “*introduzido na mente individual pelas forças sociais*”, de tal sorte que se configura um assim chamado “*a-priori axiológico socialmente determinado da mente*”.

No *segundo* nível, anterior à produção do pensamento, considera-se que só é possível imaginar imagens indefinidas, caprichosas, como as de “*um sonho flutuando através da mente, indo e vindo livremente e deixando pouco ou nada atrás de si*”. No dizer de Stark, nesse estágio da mente não se poderia “*imaginar um conhecimento propriamente dito, tal como é tipificado na consciência humana, como oposta à animal*” (ib.p.7).

Quer dizer, esse autor, como Mannheim, desconhece as *teorias de consciência aberta* desenvolvidas por Bergson e por Bachelar e promovidas nos meios sociológicos por Gurvitch, que levam à constatação da *imanência recíproca do individual e do coletivo*.

Em consequência, vê-se obrigado não só a representar um estágio prévio da mente desprovido de qualquer cotejo com a realidade social e em flutuação livre, que só pode corresponder a um espiritualismo dissociado, vazio, mas revela por essa via a confusão característica dos discípulos de Karl Mannheim.

Ou seja, concebe a sociologia do conhecimento como fundada em um “*a-priori axiológico*” e não em correlações funcionais, ficando a sociedade igualmente confundida nesse *a-priori*, como causalidade final.

Ora, são exatamente as atribuições desse gênero que a sociologia atual do conhecimento proíbe e denuncia como preconceito filosófico inconsciente, no caso a referida atribuição de causalidade, tanto mais que a confusão não fica só aí.

Para o discípulo de Mannheim, há uma “*doutrina da ideologia*” à qual ele opõe a sociologia do conhecimento, “*em termos de essência e não de valor*”. A primeira se ocuparia de um modo de pensamento “*desviado de seu curso apropriado*”.

A sociologia do conhecimento, por sua vez, teria em seu horizonte todos os modos de pensamento. Se ocuparia sobretudo daqueles que constituem “o quadro intelectual de toda a nossa visão do mundo” e que “*existem muito antes que se possa afirmar qualquer tendência falsificadora (!) engendrada por interesses*”, ten-

⁷² Stark, Werner: ‘Los Antecedentes de la sociología del Conocimiento’, in Horowitz (organizador) : ‘Historia y Elementos de la Sociología del Conocimiento – tomo I’, artigo extraído de Stark, W. : ‘The Sociology of Knowledge’, Glencoe, Illinois, The Free Press, 1958 ; tradução Arturo Napolitano, Buenos Aires, EUDEBA, 3ª edição, 1974, pp.3 a 23 (1ª edição em castelhano, 1964).



dência a que, finalmente, é identificada a matéria da chamada “doutrina da ideologia”.

O que esse autor chama “*quadro intelectual de visão do mundo*” é o resultado causal do sistema de valores da sociedade como introduzido na mente individual pelas forças sociais, é o seu “*a-priori*” axiológico socialmente determinado da mente.

Embora compreenda “casos” de uma classe ou de uma seita que podem produzir uma visão de mundo, esse assim chamado “quadro intelectual de visão de mundo” parece o substrato de mentalizações e nada tem a ver com os quadros sociais do conhecimento estudados em realismo sociológico e empírico.

Com efeito, diferentes de qualquer conotação *mentalista*, os quadros sociais reais do conhecimento compreendem em escala microsociológica as massas, as comunidades e as comunhões, bem como, em escala macrosociológica, os agrupamentos sociais particulares, as classes sociais e as sociedades globais⁷³. São instâncias de atualização da realidade social que se diferenciam na reflexão coletiva dos temas coletivos reais.

Em sociologia, materialismo e espiritualismo são abstrações.

► Na sociologia, o materialismo e o espiritualismo não passam de abstrações do esforço humano. A consciência faz parte das forças produtivas em sentido lato e desempenha um papel constitutivo nos próprios quadros sociais, seja como linguagem, seja pela intervenção do conhecimento, seja ainda como direito espontâneo. Segundo Gurvitch, esses quadros sociais são chamados por Marx de “*modos de ação comum*” ou modos de colaboração ou relações sociais, nos quais se incluem as manifestações da sociabilidade, os agrupamentos particulares, as classes sociais e as sociedades.

O significativo aqui, do ponto de vista do alcance determinístico da sociologia (diferenciando-a da fenomenologia e de toda a concepção filosófica prévia), é que esses quadros sociais exercem um domínio, um envolvimento, sobre a produção material e espiritual que se manifesta no seu seio, domínio esse que por sua vez é exatamente o que se prova nas correlações funcionais.

Quanto às ideologias, ficam excluídas das forças coletivas ou produtivas por representarem uma “mistificação”, isto é, expressam um aspecto da alienação: *a alienação do conhecimento desrealizado e perdido nas projeções para fora*, que inclui as

⁷³ Gurvitch, Georges (1894-1965): “Los Marcos Sociales del Conocimiento”, Trad. Mário Giacchino, Monte Avila, Caracas, 1969, 289 pp. (1ª edição em Francês: Paris, Puf, 1966).



“falsas representações coletivas” em que os homens e as suas condições surtem invertidos, como numa câmara fotográfica ⁷⁴.

Embora correspondam a certo nível das forças produtivas, esses quadros sociais podem ser adaptados à sua base, às manifestações do espontaneísmo coletivo. Todavia, as suas manifestações estruturadas e organizadas entram em conflito com as forças produtivas quando, ao tomarem um caráter estabilizado e cristalizado, conseguem opor-se-lhes, ao passo que em outras circunstâncias elas se tornam os seus coeficientes positivos.

Como nota Gurvitch ⁷⁵, na dialética dos níveis de realidade social os quadros sociais e a consciência real são produtos das forças produtivas *strictu sensu* – isto é, podem ficar objetivados – mas, sob outro aspecto, são igualmente os seus produtores e assim se afirmam como elementos reais da vida social. Portanto, não há negar que a compreensão da realidade social e da sociologia que a estuda reúne várias formulações enfatizando a ultrapassagem do dualismo espiritualismo/materialismo como levando aos coeficientes existencial e humano do conhecimento.

Nada obstante, a curiosa tese desse discípulo de Mannheim é de que a “doutrina da ideologia” é causal. Como “busca das influências ideológicas que viciariam nosso pensamento” essa doutrina é psicológica. Todavia, como “modo de pensar” voltado para demonstrar esses desvios ou “análise ideológica” esse modo de pensar não é sociológico em sua origem.

Quer dizer, utilizando-se de uma aplicação da concepção conservadorista do saber – de que já falamos – o que as ideologias nos mostram seria “*uma adaptação psicológica a uma situação*” e “*não um processo social propriamente dito*” ⁷⁶.

A doutrina da ideologia – prossegue Stark – se ocupa de uma “*causa de erro intelectual, mais do que do elemento social na busca e percepção da verdade*”. Em suma, tal modo de pensar relevaria da psicologia, já que se ocupa do “*processo mental adaptativo*”.

Temos então que os coeficientes práticos e políticos são aqui tratados equivocadamente como preconceitos de ordem psicológica numa relação causal.

Quer dizer, na abordagem mannheimiana os elementos pragmáticos e políticos são reconhecidos sim como qualidades humanas, porém, paradoxalmente, são igualmente negados em sua pertinência sociológica e científica. Tal a contradição.

⁷⁴ Segundo Gurvitch, configurando um fenômeno de psicologia coletiva, a consciência burguesa como tipificada na mentalidade dos economistas estudados por Karl Marx é uma consciência mistificada ou ideológica porque está impregnada pelas representações características de um período particular da sociedade em que a primazia cabe às forças materiais. Ver Gurvitch, Georges (1894-1965): “A Voz da Actual da Sociologia – vol.II: antecedentes e perspectivas”, tradução da 3ª edição francesa de 1968 por Orlando Daniel, Lisboa, Cosmos, 1986, 567 pp. (1ª edição em francês: Paris, PUF, 1957): pág. 347 sq.

⁷⁵ Gurvitch, Georges: “A Voz da Actual da Sociologia – vol.II, op.cit.págs.294/5.

⁷⁶ Stark, Werner: ‘Los Antecedentes de la sociología del Conocimiento’, in Horowitz (organizador): ‘Historia y Elementos de la Sociología del Conocimiento – tomo I’, op.cit.pág.10.



Desta forma, Stark nos diz em seu comentário sobre o pensamento ideológico aristocrático em Platão e em Pareto que, na origem subconsciente de suas teorias levando-os a projetar concepções contrárias à mudança, “*havia uma preocupação e um preconceito prático e político*”. E que, “*debaixo do umbral da consciência trabalhava o sentimento e o desejo angustiado de que o mundo não deveria mudar*”.

Tal o modo de pensar que o discípulo de Karl Mannheim exclui do âmbito da sociologia e, nesse meio, exclui também a pertinência científica das preocupações práticas e políticas do conhecimento, reduzidas estas aos expoentes da adaptação psicológica a uma situação. Tal o erro que proíbe a atual sociologia do conhecimento em sua orientação para o estudo das variações do saber em função dos quadros sociais.

Etiquetas:

Alienação, consciência, conhecimento, pragmatismo, ideologia, psicologia, realidade social, quadros sociais, sociologia, século vinte.



Artigo

IDEOLOGIA E SOCIOLOGIA DO CONHECIMENTO: A CONSCIÊNCIA MISTIFICADA

► Não há dúvida de que a teoria marxista da ideologia deve ser distinguida da sociologia do conhecimento. Não que deixe de haver autores marxistas influentes, como Georges Lukacs que, apesar do dogmatismo indisfarçável das posições marxistas, conseguem tratar a ideologia no enfoque da sociologia do conhecimento.

Todavia, depois dos trabalhos de Louis Althusser na segunda metade do século XX, nos anos 60, a ideologia veio a ser tratada como constituindo o próprio “*tecido da sociedade*” e não como aspecto da realidade social projetado no conhecimento político.

Houve uma orientação não tanto para o realismo sociológico, mas para uma reflexão filosófica e epistemológica sobre racionalidade e cientificidade, em que a história e a economia são os panos de fundo.

Nada obstante, a referência materialista dogmática se mantém lá onde se diz que, para Althusser o *objeto real continua ainda fora do pensamento*, a ser de algum modo cognitivamente apropriado pelo concreto-em-pensamento (pensamento-objeto) ⁷⁷.

Mas a posição dessa teoria multidisciplinar em face do cotejo entre a ideologia e o todo social admite várias conotações, embora sua tendência seja de que o todo social pode ser incluído na ideologia, como já foi mencionado.

⁷⁷ McLennam, Gregor; Molina, Víctor; Peters, Roy: ‘A Teoria de Althusser sobre a Ideologia’, tradução Rita Lima, in CENTRE FOR CONTEMPORARY CULTURAL STUDIES da Universidade de Birmingham: ‘Da Ideologia’, Rio de Janeiro, Zahar, 1980, pp.101 a 137 (1ª edição em Inglês: Londres, Hutchinson, 1978). Cf. pág.118.



Se observarmos a afirmação de que a ideologia é um nível da formação social, veremos que essa afirmação se encontra contrastada por ter sido a ideologia “definida por sua antítese epistemológica à ciência e por sua *função como pré-história da ciência*” (ib.p.117). Quer dizer, “*a ideologia é simultânea à história de qualquer formação social*”, mas seu conteúdo e *suas funções dependerão da natureza de cada formação social dada* (ib.p.128).

Já no enunciado de que a ideologia é considerada uma “*estrutura teórica*” em contraste com a ciência em geral, nota-se a denúncia de um preconceito contra a ideologia. Sua dupla função está em correspondência ao “*efeito de sociedade*”, em que se afirma a função de “*ilusão*” prevalecendo sobre sua função como pré-história da ciência. Dupla função essa que, entretanto, não seria admitida nos meios intelectuais devido exatamente a estar a ideologia em contraste com a ciência.

Nessas funções supõe-se a absorção do todo social pela ideologia, já que nelas se abre a passagem para a estrutura de classes.

► Já em Georges Lukacs podemos notar um posicionamento mais coerente com o realismo sociológico, e a ideologia é tratada numa abordagem pragmática, como aspecto da estrutura social e do todo social que lhe é subjacente.

No estudo já citado aqui, este autor caracteriza a ideologia burguesa em dois períodos: o clássico e o da decadência, nos quais é questão de “*respostas aos problemas que suscita o desenvolvimento do capitalismo*”⁷⁸.

No período clássico, há uma “*resposta sincera e científica embora incompleta e cheia de contradições*”, enquanto na decadência há uma “*evasão*” diante da realidade, evasão essa disfarçada seja de cientificidade objetiva ou de originalidade romântica, ambas provenientes de uma atitude “*a - crítica*”.

A ideologia é assim tratada como conhecimento político e posta em perspectiva sociológica, referida aos quadros sociais nos quais entra em correlações funcionais. A ideologia burguesa da decadência é cotejada e integrada no conjunto da divisão do trabalho em regime capitalista e posta em correlações funcionais com o todo social que impulsiona a estrutura de classes.

Nesse conjunto, Lukacs distingue duas situações, duas regularidades tendenciais: 1- o divórcio entre o campo e a cidade e, 2- a separação entre o trabalho físico e o trabalho intelectual, com referência às quais analisará a atitude acrítica do conhecimento político da burguesia em suas representações de cientificidade e de romantismo.

Nessa análise, levando aos tipos particulares de especialistas com sua psicologia peculiar, como a psicologia dos juristas, dos técnicos, etc. a separação do trabalho intelectual vai além da estrutura de classes, constituindo um elemento

⁷⁸ Lukacs, Georges: ‘Marx y Weber : reflexiones sobre la decadencia de la ideología’, in Horowitz, Irwin L. : ‘Historia y Elementos de la sociología del conocimiento-tomo I’ , artigo extraído de Lukacs, G. : ‘Karl Marx und Friedrich Engels als Literaturhistoriker’, Berlim, Aufbau, 1948; tradução Carlos Guerrero, Buenos Aires, Eudeba-editora da universidade de Buenos Aires, 3ª edição, 1974, pp.49 a 55.



do próprio tipo de fenômeno do todo da sociedade capitalista concorrencial e de sua estrutura global.

Desta forma, a separação do trabalho intelectual penetra na “*alma*” de cada homem e provoca fundas deformações.

Por sua vez, as deformações decorrentes da separação intelectual aparecerão posteriormente sob diversas maneiras nas distintas manifestações ideológicas, sobretudo no âmbito desses grupos sociais mais humanos como a família, os grupos locais de pequena envergadura, as oficinas e pequenas fábricas.

Entretanto, o que constitui problema na análise de Lukacs será a consciência da liberdade humana em face dessa engrenagem ou determinismo sociológico da sociedade de tipo capitalista concorrencial.

Vale dizer, Lukacs coloca em questão a capacidade de rebeldia ou não-aceitação desses efeitos deformadores da divisão do trabalho, notadamente a rebeldia em face da privatização da vida e da subjetividade vazia, que os escritores do final do século XIX acentuarão.

Será a submissão passiva aos mesmos, sobretudo a decoração dessas “*deformações morais e anímicas*”, o que Lukacs denuncia como negativo no “pensamento decadente”.

Mas não se trata de uma representação. O pensamento ideológico desse tipo decadente se manifestaria segundo Lukacs lá onde se toma a especialização cada vez mais estreita pelo “*destino da nossa época*”.

Quer dizer, trata-se de um conhecimento político da burguesia, de *uma estratégia que justifica dissimulando e dissimula justificando*, no âmbito da qual Lukacs integrará o movimento da filosofia neokantiana e em particular o formalismo desenvolvido em torno de Max Weber.

Em seus reflexos sociológicos, nessas orientações haveria uma atitude de submissão cuja expressão política seria calcada na “evasão apologética” diante das desigualdades sociais, de tal forma que a aceitação da especialização estreita teria levado a certas declarações preconceituosas tais como “*o direito ao produto íntegro do trabalho é uma utopia irrealizável*” (ib.p.53). Tal a abordagem do pensamento ideológico pela sociologia do conhecimento na obra de um autor representativo do marxismo do século XX.

► Com efeito, as justificações ideológicas integram o conhecimento político cujo segredo liga-se à combinação da fé em um ideal com o conhecimento ou “*estratégia de ação social*” indispensável para contornar os obstáculos em modo independente do Estado e aproveitar as oportunidades quando aparecem.

Quer dizer, o conhecimento político opera uma combinação de juízos de valor e juízos de realidade, sendo observável, sobretudo nos atos, nas intrigas e nas lutas em que os grupos, classes e partidos se confundem diretamente, e mais facilmente estudado, em nossa época, nas resoluções dos congressos sindicais e dos diversos partidos políticos -- mais do que em seus programas e suas doutrinas onde prevalecem as justificações ideológicas.



Dado que o conhecimento técnico aplicado como manipulação das fileiras de partidários e das grandes massas tem aqui um papel não desprezível, Gurvitch ressalta que a combinação das muitas classes de conhecimento que compõem o conhecimento político deve ser vista não como simples soma das classes de saber ali compostas, mas como sua fusão indecomponível.

Com efeito essa fusão de classes do saber é demonstrável pela capacidade do conhecimento político em dominar a todas as demais classes do saber e penetrá-las, como aconteceu nos sistemas cognitivos correspondentes, por um lado, ao capitalismo dirigista levando aos fascismos e, por outro lado, ao comunismo centralizador.

Como se sabe, no conhecimento político estão fusionados o conhecimento de outro e dos Nós, o conhecimento de sentido comum, o conhecimento técnico e, por fim, “*o conhecimento direto, sem pressuposições, dos aspectos econômico e psicológicos da realidade social, através de suas manifestações nas conjunturas globais*”⁷⁹.

Não obstante esse realismo, o *aspecto ideológico* do conhecimento político pode ser observado em maneira diferenciada, já que *se mostra habitualmente impermeável à argumentação* dos adversários ou até simples contrincantes. Isto porque, juntamente com os mitos no sentido soreliano de imagens-sinais que chamam para a ação, *o aspecto ideológico revela-se como tendência para a consciência mistificada*.

► Fenômeno de psicologia coletiva, o modelo da consciência mistificada ou ideológica foi registrado na sociologia de Karl Marx para diferenciar a consciência burguesa tipificada na mentalidade original da Economia Política. Trata-se da compreensão de um estado impregnado pelas representações características de um período particular da sociedade em que a primazia cabe às forças materiais⁸⁰.

Para Marx, “*os economistas burgueses estão em tal modo impregnados pelas representações características de um período particular da sociedade [o período das sociedades arcaicas penetradas pelo mito do Maná⁸¹], que a necessidade de certa objetivação das forças sociais do trabalho lhes parece inteiramente inseparável da necessidade da desfiguração desse mesmo trabalho pela projeção e pela perda de si, opostas ao trabalho vivo*”⁸².

Em conseqüência, deve-se distinguir em primeiro plano, a **consciência alienada** como a manifestação da sociedade capitalista em nível da produção

⁷⁹ Gurvitch, Georges: “Los Marcos Sociales del Conocimiento”, trad. Mário Giacchino, Caracas, Monte Avila, 1969, 289pp (1ª edição em Francês: Paris, PUF, 1966), pág. 42.

⁸⁰ Ver Gurvitch, Georges (1894-1965): “A Vocaçao Actual da Sociologia –vol.II: antecedentes e perspectivas”, tradução da 3ª edição francesa de 1968 por Orlando Daniel, Lisboa, Cosmos, 1986, 567 pp. (1ª edição em francês: Paris, PUF, 1957): pág. 347 sq.

⁸¹ Mauss, Marcel: “Sociologia e Antropologia-vol.I e vol.II”, São Paulo, EPU/editora da Universidade de São Paulo EDUSP, 1974, 240pp.e 331pp., respectivamente (1ª edição em Francês: Paris, PUF, 1950).

⁸² Marx, Karl: “Rascunho da Contribuição à Crítica da Economia Política” (“Grundrisse..”) p.176; apud. Gurvitch, G. “A Vocaçao Actual da Sociologia –vol.II: antecedentes e perspectivas”, tradução da 3ª edição francesa de 1968 por Orlando Daniel, Lisboa, Cosmos, 1986, 567 pp. (1ª edição em francês: Paris, PUF, 1957).



espiritual. Por fundamentar-se no fetichismo da mercadoria e na incapacidade da estrutura social para dominar as forças produtivas que ela própria suscitou como aprendiz de feiticeiro, *a sociedade capitalista leva ao primado das forças produtivas materiais*.

Daí que o plano das idéias e a produção intelectual neste tipo de sociedade seja caracterizado pela **consciência alienada**, como forma de objetivação em que as forças sociais perdem suas características sociais e nessa perda são projetadas para fora de si (no fetichismo da mercadoria).

Em segundo plano, se diferencia a consciência burguesa como mentalidade dos economistas estudados por Marx. Será desta mentalidade que a sociologia tirará a referência fundamental para a compreensão do caráter ideológico.

Vale repetir: se a sociedade capitalista leva ao *primado* das forças produtivas materiais, a mentalidade da Economia Política configura uma **consciência mistificada ou ideológica** porque *está impregnada pelas representações (coletivas) características de um período particular da sociedade em que a primazia cabe às forças materiais*.

Admite-se, portanto, em modo preliminar, o irrealismo, a perda do contato da realidade e a exteriorização da percepção de que a *força de atração* do mundo dos produtos compõe a qualidade constringente da realidade social, nada tendo de ideal nem sagrado.

Além disso, há uma inversão pela qual a qualidade existente vem a ser projetada como espiritualizada dando lugar à transposição em valores e ideais das forças materiais *strictu sensus*. Daí a **consciência mistificada** como instância de sublimação. Daí as imagens produzidas por *falta da identificação com a realidade*.

Isso quer dizer que, sejam de apelo político como as mencionadas *imagens-sinais*, sejam de apelo moral como as *imagens simbólico-ideais*⁸³, todas as *imagens ideológicas* pressupõem a transposição em valores e ideais da força de atração dos produtos materiais como *campos prático-inertes*⁸⁴, *já que surgem por falta da identificação com a realidade*.

⁸³ A par das condutas habituais e regulares conformadas aos deveres e normas, na realidade dos fatos a moralidade admite, encoraja, tolera, aconselha propõe. Portanto, existem as virtudes sublimes do sage (o circunspecto), do estóico, do santo, do homem prudente, do homem honesto, do cidadão, como imagens-simbólico-ideais: “tais virtudes sublimes ninguém pensa em considerá-las todas como indispensáveis”; “em vez de as encarar como um exercício obrigatório, a sociedade propõe-nas aos seus membros como um cume que nem sempre se logra atingir”.

⁸⁴ O sociólogo admite como adequado o termo sartreano “campos prático-inertes” para referir a base morfológica da vida social, incluindo a instrumentalização da realidade material com toda a aparelhagem técnica que circunda o homem e, mais amplamente, todas as expressões exteriormente perceptíveis dos produtos humanos. Trata-se de maneiras de existir fora de si, como mediação entre a matéria aberta e o humano, mediação que é ao mesmo tempo objetivação alienada. Ver Gurvitch, Georges: “Dialectique et Sociologie”, Flammarion, Paris 1962, 312 pp., Col. Science.



Etiquetas:

Conhecimento, capitalismo, economia política, alienação, ideologia, consciência mistificada, política, crítica, história, relações humanas, sociologia, século vinte.



Artigo

NOTAS SOBRE O EXAME DO PROBLEMA SOCIO- LÓGICO DA IDEOLOGIA

Há relutância por parte de pensadores influentes do Século Vinte em reconhecer o marco da sociologia para o exame do problema da alienação no legado do jovem Marx. Em contra de Habermas que pretende *hegelianizar* a leitura de Marx ⁸⁵, cabe sustentar que não há razão para cobrar a hipoteca do passado sobre a noção de trabalho alienado em Marx, muito menos subordiná-lo à Hegel.

Sem dúvida, há uma aplicação política da dialética das alienações que explica por que Marx estendeu o termo “ideologia” a todas as ciências humanas, às ciências sociais (incluindo a economia política e a história, desde que não sejam penetradas pelo marxismo) e, posteriormente, a todas as obras de civilização. É exatamente a aspiração à libertação total de certos aspectos da alienação que explica isso.

Há ambigüidade do termo “alienação” ocultando a confusão entre o realismo sociológico e o utopismo.

O exame do problema sociológico da ideologia sofre o efeito da aspiração de Marx à libertação total da alienação: “*na sociedade futura, o desaparecimento das classes deveria conduzir a uma situação em que todo o conhecimento científico e filosófico seria liberto das suas relações com os quadros sociais: o seu coeficiente social seria eliminado*”, configurando uma concepção de “*verdade completa, total, absoluta*” que se afirma fora de qualquer quadro de referência ⁸⁶.

Orientação essa que reencontra o “*paradoxo da verdade absoluta ocultando-se sob a ideologia da classe proletária*” que dela se serve para se constituir a fim de fazer triunfar essa verdade na história transformada em teodicéia. É o utopismo como filosofia da história hegeliana revirando-se contra a análise sociológica.

Em realidade a ligação entre ideologia e alienação não é uma ligação necessária. Devemos ter em conta que este problema se soluciona desde o ponto de vista da ultrapassagem do dualismo das ciências naturais e das ciências humanas, ultrapassagem que não deve ser procurada na absorção das ciências humanas pelas ciências naturais, mas na constatação de que *qualquer ciência é uma*

⁸⁵ Ver: Habermas, Jürgen: “Théorie et Pratique-vol.2”, tradução e prefácio: Gérard Raulet, Paris, Payot, 1975, 238pp. /1ªedição em Alemão, 1963. Cf.págs.. 208 a 211.

⁸⁶ Gurvitch, Georges: “A Vocação Actual da Sociologia –vol.II: antecedentes e perspectivas”, tradução da 3ªedição francesa de 1968 por Orlando Daniel, Lisboa, Cosmos, 1986, 567 pp. (1ªedição em francês: Paris, PUF, 1957).



atividade social prática e, portanto, comporta um *coeficiente humano*, notando que é este o posicionamento e a formulação de Marx nas célebres “*Teses sobre Feuerbach*”.

Em decorrência, constata-se que a ideologia não passa de um gênero particular do conhecimento: o conhecimento político que se afirma em todas as estruturas e em todos os regimes, mas cuja importância e cujo papel variam.

Sem dúvida, indispensável para superar a sombra de Hegel, os resquícios de teodicéia e hegelianismo na sociologia, o exame do problema sociológico da ideologia em Marx resta inconcluso caso não se leve em conta a aspiração à libertação total da alienação, como *superação de todas as ideologias*.

Com efeito, a **consciência alienada** tem vários aspectos que Marx estuda na *dialética das alienações* que nada tem em comum com a de Hegel. Neste pensador, como já o notamos, a dialética é primeiro que tudo Deus; em seguida, é as suas emanções: o espírito e a consciência, que se alienam (perda de si) no mundo para retornarem a Deus ⁸⁷.

Já em Marx, qualquer movimento dialético está ligado em primeiro lugar à **praxis social**. Ademais, como se sabe, Marx insistiu contra Hegel, “e com razão”, no fato de que a objetivação, sem a qual as sociedades e as civilizações não poderiam subsistir, de modo algum devia confundir-se com a *perda de si*.

Vale dizer, o “jovem” Marx distingue a alienação nos seguintes aspectos: a **objetivação, a perda de si; a medida da autonomia do social; a exteriorização do social mais ou menos cristalizada; a medida da perda de realidade ou desrealização - de que dependem em particular as ideologias como manifestações da consciência mistificada; a projeção da sociedade e dos seus membros para fora de si próprios e a sua dissolução nessa projeção ou perda de si**.

É certo que as aplicações exclusivamente sociológicas dessas distinções relativas ao conceito de alienação nem sempre se diferenciam das suas aplicações em sentido político - ligadas que são em Marx à *aspiração à libertação total de certos aspectos da alienação*.

Nada obstante, a dialética entre os diferentes sentidos do termo alienação possuem um sentido sociológico muito preciso: **“Trata-se dos graus de cristalização, de estruturação e de organização da vida social, que podem entrar em conflito com os elementos espontâneos desta”, resultando, pelo concurso de ideologias falazes, na ameaça de dominação e sujeição que pesa sobre as coletividades e os indivíduos**.

É assim em referência aos critérios sociológicos que Marx estuda a dialética das alienações na sua análise do regime capitalista, em que, como já foi assinalado, o trabalho é alienado em mercadorias; o indivíduo alienado a sua classe; as relações sociais alienadas ao dinheiro, etc. ⁸⁸.

⁸⁷ Gurvitch, Georges (1894-1965): “Dialectique et Sociologie”, Flammarion, Paris 1962, 312 pp., Col. Science.

⁸⁸ Gurvitch, Georges: “A Vocaç o Actual da Sociologia –vol.II, op.cit. p g. 279.



Como se sabe, Marx tira proveito da ambigüidade do termo “alienação” para ocultar a luta travada no seu pensamento entre o realismo sociológico e o **utopismo** que na sua obra “*A Ideologia Alemã*” leva ao predomínio da sociologia ⁸⁹.

Nada obstante, a aspiração à libertação total da alienação como superação de todas as ideologias cobra seu valor de tal sorte que, para-além de uma aspiração, *a ideologia proletária pode confundir-se à teoria marxista.*

Portanto, projetada para a sociedade futura onde o desaparecimento das classes deveria conduzir a uma situação em que todo o conhecimento científico e filosófico seria liberto das suas relações com os quadros sociais, trata-se de uma teoria filosófica, sociológica e econômica, possuidora de uma suposta validade universal exatamente porque ultrapassa todas as ideologias, no sentido extensivo do termo ⁹⁰.

Em suma, a **ideologia proletária** é fantasiosamente afirmada como *um conhecimento liberto das suas relações com os quadros sociais.*

Vale dizer, Marx configura uma concepção de verdade completa, total, absoluta, que se afirma fora de qualquer quadro de referência. *A ideologia proletária* não é somente “desalienada”: é supostamente um poderoso estimulante da desalienação.

Há, pois, *um paradoxo da verdade absoluta* ocultando-se sob a ideologia de que se serve a classe proletária para se constituir, a fim de fazer triunfar esse paradoxo na **história transformada em teodíceia**.

Configura-se então um mistério: é a filosofia da história vingando-se da análise sociológica. A saída para isto exige que os sociólogos deixem de considerar como *necessária* a ligação entre ideologia e alienação, no caso a idéia de que é imperioso libertar o saber de suas amarras sociais, como diria Karl Mannheim ⁹¹, mediante a busca da ideologia desalienadora.

Mesmo como *tendência para a consciência mistificada* ⁹², a ideologia pode ser estudada como aspecto do conhecimento político, que é um gênero cognitivo observado em todas as estruturas e em todos os regimes ⁹³, cuja importância e papel passam por variações. Desta forma se favorece o aproveitamento da sociologia do conhecimento de Marx, como estudo dialético das relações com os quadros sociais.

⁸⁹ Ibidem, pág. 290.

⁹⁰ Ibidem, pág. 322.

⁹¹ Mannheim, Karl: « Ideologia e Utopia: uma introdução à sociologia do conhecimento », tradução Sérgio Santeiro, revisão César Guimarães, Rio de Janeiro, Zahar editor, 2ª edição, 1972, 330 pp. (1ª edição em Alemão, Bonn, F.Cohen, 1929; 2ª edição remodelada em Inglês, 1936).

⁹² Ver sobre a consciência mistificada em outro capítulo deste livro.

⁹³ Inclusive nas sociedades inteiramente penetras pelo mito, como o são as sociedades arcaicas.



Etiquetas:

Conhecimento, capitalismo, economia política, alienação, ideologia, consciência mistificada, política, crítica, história, relações humanas, sociologia, século vinte.

COPYRIGHT©2008 BY JACOB (J.) LUMIER



Websitio Produção Leituras do Século XX – PLSV:

Literatura Digital

<http://www.leiturasilumierautor.pro.br>



Websitio Produção Leituras do Século XX – PLSV:

Literatura Digital

<http://www.leiturasilumierautor.pro.br>

Nome do arquivo: Artigo OEI Set_Out_2008 matriz1
Pasta: D:\JL 2008\OEI Outubro 2008
Modelo: C:\Documents and Settings\Jota\Dados de aplicati-
vos\Microsoft\Modelos\Normal.dot
Título: mardi 4 mars 2008
Assunto:
Autor: Jota
Palavras-chave:
Comentários:
Data de criação: 29/9/2008 10:25:00
Número de alterações: 2
Última gravação: 29/9/2008 10:25:00
Salvo por: Jota
Tempo total de edição: 3 Minutos
Última impressão: 29/9/2008 10:27:00
Como a última impressão
Número de páginas: 100
Número de palavras: 36.207 (aprox.)
Número de caracteres: 202.402 (aprox.)