

PARA AS NOVAS GERAÇÕES: A ATUALIDADE DA SOCIOLOGIA CRÍTICA*

Mônica de Carvalho**

RESUMO:

A crítica pós-moderna colocou em questão a produção do conhecimento objetivo no âmbito das ciências humanas, inviabilizando a possibilidade de uma interpretação crítica da sociedade contemporânea. Diante da emergência dos diferentes sentidos históricos, o intelectual contemporâneo abdicou de seu papel público de evidenciar, diante das contradições impostas pela sociedade capitalista, as possibilidades de superação de um eterno presente, resignando-se a um relativismo moral, que antes contribui para manter aprisionados os sujeitos que deveriam ter sido libertados com a crítica ao cientificismo e à dominação de uma razão instrumental. O presente artigo pretende problematizar estas questões e evidenciar a necessidade de se colocar novamente em debate o papel do intelectual na sociedade contemporânea, bem como a relevância do pensamento crítico.

PALAVRAS-CHAVE:

Pós-modernidade; objetividade científica; razão instrumental; papel do intelectual; sociologia crítica.

ABSTRACT:

Post-modern critic has questioned the production of objective knowledge in the human sciences, thus rendering unviable the possibility of critical interpretation of contemporary society. In view of the emergence of different historical senses, the contemporary intellectual, given the contradictions imposed by capitalist society, has forsaken his public role of highlighting the possibilities of overcoming an eternal present, resigning himself to moral relativism, which rather contributes to keep imprisoned the subjects who should have been released with the criticism of scientificism and of the domination of instrumental reason. This paper intends to problematize such issues and show the need to bring back into debate the role of intellectuals in contemporary society, as well as the relevance of critical thinking.

KEY WORDS:

Post-modernity; scientific objectivity, instrumental reason; intellectual role; critical sociology.

"Podemos ir mais longe e perguntar se a relação entre o narrador e sua matéria - a vida humana - não seria ela própria uma relação artesanal. Não seria sua tarefa trabalhar a matéria prima da experiência - a sua e a dos outros - transformando-a num produto sólido, útil, único?"

Walter Benjamin

A crítica empreendida à modernidade, marco cultural a partir do qual o sociólogo, desde os seus primeiros anos de formação, aprende a problematizar o seu tempo, trouxe à consciência social o objeto por excelência da sociologia: a *contingência* dos processos de mudança e transformação social.

*Este texto foi inicialmente apresentado como introdução ao memorial que elaborei para concurso de Assistente-Doutor no Departamento de Sociologia da Faculdade de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. É produto do diálogo que mantive com os estudantes da disciplina de Métodos e Técnicas de Pesquisa III, ministrada por mim, desde 2003, em companhia de outros dois colegas: Professores Doutores Guilherme Simões Gomes Júnior, do Departamento de antropologia, e Ottaviano de Fiore, do departamento de Política.

**Professora Doutora do Departamento de Sociologia da Faculdade de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC-SP.
E-mail:

Quando a chamada crítica pós-moderna coloca em questão a "grande narrativa", expressão que pretende sugerir a existência de uma totalidade de sentido na temporalidade histórica¹, faz emergir a pluralidade de tempos e espaços heterogêneos que disputam a hegemonia no tempo presente, num conflito constante de sentido. Se o prefixo "pós" contribui para a dificuldade de definir claramente o que se entende por pós-modernidade, na medida em que nomeia uma era que, presente, está ao mesmo tempo para além de si mesma, talvez possamos concordar com Agnes Heller que, sem fugir ao enfrentamento da questão, sugere que compreendamos a pós-modernidade como o que nomeia "o tempo e o espaço privado-coletivos, dentro do tempo e espaço mais amplos da modernidade" que se delineiam por meio daqueles que a interrogam criticamente² e que pretendem, portanto, assinalar, por meio dessa crítica, na feliz expressão de Alfredo Bosi, "o convívio" – não sem contradição – "dos tempos"³.

A crítica pós-moderna colocaria, então, em questão o eixo central em torno do qual a modernidade do século XIX europeu pôde se opor à tradição – também esta configurada no exato momento em que aquela se nomeou⁴ – expresso na noção de *progresso*. A história compreendida como uma sucessão de tempos que evoluiria do inferior para o superior⁵ foi questionada pela redução do esclarecimento racional à sua condição de instrumentalidade técnica⁶ que, conforme dizem acertadamente Adorno e Horkheimer, "não conhece nenhuma barreira, nem na escravização da criatura, nem na complacência em face dos senhores do mundo. Do mesmo modo que está a serviço de todos os fins da economia burguesa na fábrica e no campo de batalha, assim também está à disposição dos empresários, não importa sua origem"⁷. Como lembra Bosi, o problema não reside em que os homens almejem uma vida melhor, "mas [n]os hábitos de dominação que esse desejo foi gerando por via de uma tecnologia destrutiva e de uma política de violência"⁸.

Ao problematizar a noção de progresso negando sua imanência na temporalidade histórica e considerá-la como uma imposição arbitrária de sentido por meio de um pensamento instrumental, voltado aos interesses de reprodução das relações sociais, sobretudo capitalistas – embora não só, haja vista a instrumentação do pensamento marxista como ideologia do estado socialista – , a crítica pós-moderna atacaria o cerne dos fundamentos sobre os quais a sociologia se constituiu como ciência e cujo objetivo central era *revelar* ao mundo o seu *destino*⁹.

A sociologia nasce como conhecimento instrumental no sentido utilizado por Adorno e Horkheimer. Instrumentalidade que, por sua vez, se funda na conformação ambígua de sua origem. Produto do pensamento conservador que se opunha à crítica liberal dirigida à tradição, a sociologia emerge como reação ao protagonismo do indivíduo e à negação de toda determinação social. Por meio do resgate de temas e conceitos caros ao tradicionalismo e ao mundo medieval, a sociologia propõe refundar a ordem agora não mais tendo por suposto o seu fundamento natural, mas, como bem dirá Durkheim a propósito da moral laica¹⁰, tendo como base seu fundamento racional, expresso, em última instância, nas leis sociais.

A preocupação com a refundação da ordem em uma sociedade que, como diz Martins, ao contrário da sociedade medieval, possui uma estruturação tensa e contraditória¹¹ é que fará da sociologia a "boa consciência" da sociedade capitalista, na medida em que, por meio dela, aquilo que era efetivamente contradição, emerge como *transição, anomia, atraso*, passíveis de serem superados desde que o conhecimento interviesse apontando claramente o sentido daquela superação. Reconduzir a sociedade ao seu destino – o *progresso* – configurava o papel da sociologia.

A ambigüidade da sociologia reside exatamente no fato de propor a auto-explicação da sociedade capitalista por meio de categorias que são estranhas à sua configuração¹². Por

intermédio das noções de *progresso* e *evolução* – que, segundo Bosi, são produtos da convergência entre o pensamento positivista, o darwinismo e o spencerismo¹³ – a contradição entre tempos e espaços heterogêneos que caracterizam a sociedade capitalista é compreendida como anomia que deve ser reconduzida à ordem pela apreensão da temporalidade histórica como processo¹⁴.

Ao colocar em questão essa perspectiva que se vê, antes de tudo, confrontada pelos rumos assumidos pela história na primeira metade do século XX¹⁵, a crítica pós-moderna reconduziria o pensamento, também o sociológico, a dois caminhos que, diversos no conteúdo, assemelham-se na intenção de negar qualquer possibilidade de *autodeterminação* de sentido àquilo que se descobriu contingente com o questionamento à noção de progresso. Como diz Heller, o estruturalismo e o niilismo dividem entre si os rumos do pensamento contemporâneo, com ênfase para o segundo, ambos descomprometidos com a possibilidade de se assumir uma perspectiva que oriente um sentido à história¹⁶. “Tentar transformar a contingência em destino é encarado como errôneo, crença ilusória de um discurso humanista que tem de ser abandonada”¹⁷.

“A máquina expeliu o maquinista”. Ou, no dizer de Heller, quando a vida humana se torna contingente, “o sujeito desaparece”¹⁸. A crítica pós-moderna ao explicitar a diversidade de sentidos e negar a inviabilidade de opção por um deles, dada a ausência de parâmetros universais que tenham alguma objetividade racional, torna todo e qualquer processo de transformação e mudança social irracional e imprevisível¹⁹. Ou ainda, decreta o relativismo moral como única possibilidade²⁰. “Se prevalecer o relativismo moral total, inegavelmente uma das opções da pós-modernidade, até mesmo a avaliação de deportação em massa e genocídio se torna uma questão de gosto”²¹.

Desta forma, se a crítica à “grande narrativa” foi relevante para contestar a onisciência do pensamento competente,

evidenciando a contradição entre tempos e espaços heterogêneos, o ficar a meio do caminho²², sem que o pensamento assumisse uma postura diante da contingência²³, colocou ao mesmo tempo em xeque a possibilidade de autodeterminação do sujeito. Se a crítica pós-moderna pretendeu romper com a dominação expressa na concepção de *progresso*, com vistas a libertar o sujeito, nesta operação foi contra o próprio sujeito que ela se insurgiu, na medida em que a impossibilidade de identificar um sentido possível no mundo inviabilizou a libertação do homem de seu eterno presente²⁴. “Assim, o sujeito da razão individual tende a tornar-se um ego encolhido, cativo do presente evanescente, esquecendo o uso das funções intelectuais pelas quais outrora era capaz de transcender a sua real posição na realidade”²⁵.

Ao que parece, o grande problema da crítica pós-moderna está em negar a possibilidade de autodeterminação do sujeito quando questiona a existência de um sentido único – *progresso* – inerente à totalidade histórica. Mas não deveria ser exatamente o inverso? A crítica à noção de progresso, ao explicitar a contingência dos processos de mudança e transformação social, não deveria, exatamente, convocar o sujeito a um posicionamento preciso diante da realidade contingente? Não foi exatamente a contingência que a modernidade evidenciou: a possibilidade de que o sujeito empreendesse um sentido à história em detrimento de um sentido concebido por fatores naturais?²⁶ Neste caso, a crítica pós-moderna não estaria assumindo como sendo única a crítica à totalidade do sentido e à possibilidade de autodeterminação do sujeito? Será que não haveria uma alternativa entre o sujeito onisciente e a ausência de sujeito? Ou ainda, entre totalidade de sentido e ausência de sentido?

Para responder a essa pergunta é preciso qualificar precisamente o alvo a que se dirige a crítica pós-moderna, pois, de certa forma, não é a toda corrente de pensamento a que se é possível atribuir o desejo da onisciência. Sem dúvida alguma, a crítica pós-moderna tem

como objeto preferencial a produção de conhecimento que se fundou sobre o positivismo e que, por sua vez, não se reduz à corrente filosófica positivista propriamente dita, mas àquela que se constituiu em forma hegemônica de interpretar o mundo. A crítica pós-moderna se dirige ao modo de produzir conhecimento que se funda no positivismo, mas que absorve, inclusive, as correntes de pensamento que, a princípio, tinham como objetivo exatamente posicionar-se contrárias a ele. É o caso, por exemplo, das correntes marxistas que, no entanto, perderam ao longo do tempo a capacidade dialética de apreender o mundo e se transformaram elas mesmas em afirmações positivas sobre o "verdadeiro" sentido do mundo.

A principal característica do pensamento positivista – tradicional, no dizer de Horkheimer – é buscar projetar sobre as ciências humanas os procedimentos metodológicos próprios às ciências naturais, eliminando toda a possibilidade de reflexão filosófica que não possa ser verificada imediatamente na realidade²⁷. Para simplificar, trata-se de operar pelo que Horkheimer chama de *princípio de identidade*²⁸.

Para as ciências naturais, o conhecimento deve ser a expressão exata daquilo que se propõe a conhecer. Qualquer contradição evidenciada é falha no método de conhecer²⁹. O sujeito que conhece é eliminado do procedimento de conhecer e interpretar o mundo³⁰. Traduzido para as ciências humanas, para as ciências sociais e para a sociologia em particular, é assumir a realidade como factualidade, ou seja, independente da interpretação que os sujeitos elaborem sobre ela³¹. O fato é puro fenômeno e a legitimidade é atribuída ao conhecimento que souber melhor expressá-lo, a ponto de que seja possível assumir a representação do fato como sendo ele mesmo, "uma relação estática entre a ciência e o seu objeto, neste caso, entre teoria sociológica e acontecimentos sociais"³².

Dito de outra forma, na perspectiva

tradicional – positivista e pragmática – o sujeito que conhece, bem como o conhecimento que produz, são compreendidos hipostasiados da práxis social e histórica³³, o cientista entendido como livre das determinações de seu tempo e de sua condição social³⁴ e o conhecimento como válido apenas a partir de critérios internos à produção do conhecimento e não em função dos interesses que construíram o problema para o qual se pretende solução. Talvez, como diz Horkheimer, um pressuposto necessário à efetivação da crença de que o conhecimento seja a expressão mais fiel e total da realidade, de forma a atender à expectativa que um dia a sociedade burguesa lhe impôs de tudo prever e controlar³⁵.

Excluída como condição determinante da produção do conhecimento, a história apresenta-se como resultado do procedimento positivista de ordenamento do tempo. Ou seja, emerge não como resultado da práxis social, da ação do homem sobre a natureza, condição da existência humana, mas, ao contrário, como artefato fetichista porque também ela desprovida das determinações do tempo que a produziram. É contra essa forma de apreensão do tempo que se elabora a crítica pós-moderna à noção de progresso, compreendida como ordenação arbitrária dos tempos e espaços heterogêneos e contraditórios e produto da onisciência do narrador que, de seu lugar transcendente, filosófica e politicamente, "como a divindade num poema épico, toma partido de um protagonista e imobiliza o outro"³⁶.

No dizer de Pierre Nora, um dos expoentes da "nova história" de que partiu originalmente a crítica à "grande narrativa": "Ora, todo o trabalho dos positivistas consistiu basicamente, por um lado, em fundamentar a história no estudo do passado, cuidadosamente separado do presente, e, por outro, em movimentar esse passado por um encadeamento contínuo de 'acontecimentos'. (...) Animada pela ambição de transportar para o campo das ciências sociais os métodos das ciências experimentais, essa equipe de historiadores não procurou senão atestar

cientificamente um fato, reconstruí-lo pacientemente para tomar todo o passado através de uma série de acontecimentos constituídos por uma reunião de fatos, e remeter a descontinuidade de acontecimentos únicos à cadeia de uma causalidade contínua. Tudo se passa, portanto, como se os positivistas tivessem emprestado ao presente o principal elemento daqueles que deviam modelar sua visão, mas para rejeitar sua validade exclusiva no passado; como se tivessem, *eles para quem o historiador não deveria ser de tempo algum, nem de país algum, acusado o acontecimento inesperado do presente, mas para exorcizar inconscientemente seus perigos, não permitindo ao acontecimento o direito de cidadania senão em um passado inofensivo*. A partir da condição de que o presente, dominado pela tirania do acontecimento, foi proibido de residir na história, ficou entendido que a história seria construída sobre o acontecimento"[grifo meu]³⁷.

Embora o presente forneça aos historiadores positivistas os instrumentos racionais por meio dos quais retornam ao passado e reordenam o tempo histórico, censuram àqueles que explicitam esse procedimento, chamando-os anacrônicos, pois que a objetividade do conhecimento pressupõe a obliteração da historicidade daquele que se dispôs a conhecer. Aqueles que, no entanto, assumem a "prática controlada do anacronismo", método "que consiste em ir para o passado com questões do presente para voltar ao presente com o lastro do que se compreendeu do passado" são considerados pelos primeiros - "os arcaizantes (os tradicionalistas)" - como os que fazem "política", ou pior ainda 'jornalismo'³⁸.

Considerar que o passado deveria ser reconstruído a partir das questões que o tempo do historiador colocava a si mesmo e, neste sentido, o presente como "o mais eficaz dos motores do impulso para conhecer" e "apenas o presente (...) embreagem de perguntas" ao passado³⁹ se aventaria como prática anacrônica porque inviabilizaria a ordenação do tempo conforme a estrutura cronológica progressiva.

"A idéia de um progresso da humanidade na história é inseparável da idéia de sua marcha no interior de *um tempo vazio e homogêneo*. A crítica da idéia do progresso tem como pressuposta a crítica da idéia dessa marcha"[grifo meu]⁴⁰. Seria excluir a determinação histórica do sujeito que produz o conhecimento - o historiador que não deveria ser de tempo algum, de país algum - como se isso fosse possível, em nome de uma objetividade que, no dizer de Lefebvre, é tanto mais ideológica e, portanto, menos objetiva quando oblitera a existência histórica daquele que produz o conhecimento⁴¹.

A crítica pós-moderna, portanto, tem razão quando procura denunciar a subjetividade por trás da objetividade do conhecimento. Não há como desconsiderar que a revelação do sujeito por trás do conhecimento produzido é um ganho para a crítica à ideologia. No entanto, a crítica pós-moderna peca quando, ao revelar a historicidade do sujeito, coloca em questão ser possível a objetividade do conhecimento ou, dito de outra forma, cai no relativismo moral, na total subjetividade, que, no limite, reduz o conhecimento ao pragmatismo, à solução imediata dos problemas do presente, sem princípios que transcendam esse mesmo presente. Em outros termos, ao revelar o presente como o momento por meio do qual a temporalidade histórica é apreendida e, portanto, o sentido é construído, a crítica pós-moderna negou, por isso, toda possibilidade de sentido histórico, aprisionando o sujeito do conhecimento no presente, por meio do conhecimento pragmático.

Ora, a questão que fiz anteriormente é se não estaria exatamente aí o problema da crítica pós-moderna. Quando assume que o conhecimento objetivo a rigor é produto de relações sociais hegemônicas, que dominam o sentido do mundo, revelam uma diversidade de sentidos que, da sua perspectiva, é o mesmo que a ausência de sentido. Não sendo possível decidir por um deles, instala-se a tolerância entre diferenças e diversidades. Ora, o que a crítica pós-moderna faz é excluir da reflexão a

contradição entre os sentidos e, portanto, a possibilidade de que a opção por um dos diferentes sentidos seja efetivamente a condição mesma da superação desta contradição. Ou seja, a possibilidade mesma de um sentido. A diferença está em que, neste caso, o sentido não seria apenas atributo da realidade a ser *revelado* por um sujeito hipostasiado de seu presente histórico, mas sim *construção* decorrente de um posicionamento político do sujeito histórico diante das contradições presentes em seu tempo. A imposição de sentido não é uma evidência de um sentido natural da temporalidade histórica, mas, ao contrário, uma opção política daquele que produz conhecimento diante de uma sociedade contraditória e seu *possível* não realizado.

Significa dizer que assumir a temporalidade histórica do sujeito que produz conhecimento implica compreender, no dizer de Horkheimer, que "ninguém pode refletir sobre si mesmo ou ainda sobre a humanidade, como se fosse um sujeito livre de determinadas condições históricas. Decerto, um indivíduo pode abstrair-se de certos interesses pessoais, pode excluir, na medida do possível, todas as particularidades impostas pelo seu próprio destino, porém todos os passos de seu pensamento sempre serão reações de um determinado homem *de uma determinada classe num determinado momento*"⁴². Portanto, tempo (momento) e espaço (classe) são determinações essenciais a partir das quais compreender a emergência do conhecimento produzido e, a partir daí, compreender a possibilidade da crítica ao conhecimento. Revelar o *momento* da produção do conhecimento não é suficiente, mas é preciso também compreender o *lugar* a partir do qual, no interior daquele momento, o conhecimento é produzido⁴³. Se a sociedade capitalista é o momento histórico vivido pelo sujeito de conhecimento, o lugar social, sem dúvida, é a classe social.

A crítica pós-moderna nega a universalidade do pensamento, mas recai exatamente no seu oposto, na mera diversidade, por meio de uma apreensão

dualista da história e não contraditória⁴⁴. Esquece a crítica pós-moderna os ensinamentos de Gramsci e, talvez, de Thompson. A discussão entre universalidade e particularidade (classe social) na produção do conhecimento, naquele autor, se traduz pela diferença que estabelece entre intelectual tradicional e intelectual orgânico. Embora tenha considerado inicialmente que todos os homens são filósofos⁴⁵, Gramsci não recai na interpretação simplista que considera que o saber dos "simples" pode ser desvendado na sua pureza, em detrimento das "contaminações" do pensamento da classe dominante⁴⁶. Ao contrário, está claro para ele que há desencontro entre a prática desenvolvida pelos "simples" e a interpretação que traçam sobre ela – ensinou Marx que o pensamento de uma época são as idéias da classe dominante⁴⁷. A esta forma de pensar não refletida, herdada sem crítica daqueles que detêm a compreensão hegemônica do mundo é que Gramsci nomeou senso comum. Em última instância, o papel do intelectual orgânico é fazer a crítica ao senso comum e evidenciar o desencontro nas trajetórias dos que, subjugados, têm inviabilizada a compreensão de sua prática pelo desencontro com a forma de interpretá-la⁴⁸.

Gramsci coloca em pauta não a oposição dual entre universal e particular, mas, por meio da noção de hegemonia, revela como o pensar do "simples" é também o pensar daqueles que possuem a hegemonia do poder na sociedade, no caso, capitalista. Significa dizer que entre a prática e o modo de interpretá-la há, antes de tudo, contradição. Negar a universalidade, neste caso, não é atingir o particular na sua pureza, não é desvendar e libertar o "outro"⁴⁹. Essa possibilidade passa pela crítica ao desencontro entre pensar e agir. Para usar um termo caro à tradição marxista, passa pela crítica à alienação. Ora, por meio de Gramsci, que distingue duas formas de ser intelectual – o que reproduz o pensamento hegemônico e aquele que faz a sua crítica por meio da evidência daquele desencontro entre o pensar e o agir, ou entre o dado e o *possível* – fica evidente que, como ele

diz, "não se pode separar a filosofia da política; ao contrário, pode-se demonstrar que a escolha e a crítica de uma concepção de mundo são, também elas, fatos políticos"⁵⁰. Sem dúvida, Gramsci evidencia que há, na maneira contraditória com que a sociedade capitalista se estrutura, um sentido possível que não é igual na mesma medida a todos os outros. Esse é o sentido que se obtém quando se revela o desencontro entre o *possível* que a sociedade traz latente e o *realizado* que mantém ainda os homens presos ao *seu eterno presente*, à *reprodução da sua vida*, à *autoconservação*, para lembrar termo caro à Escola de Frankfurt⁵¹.

A evidência da contradição é a evidência de um sentido *possível* e, portanto, da *possibilidade de conquista da autodeterminação do sujeito em relação ao seu destino*.

Há um problema no pensamento de Gramsci que pode ser atribuído à influência ainda iluminista. Como se produz o intelectual orgânico, uma vez que as escolas, também no dizer de Gramsci, reproduzem o conhecimento hegemônico responsável pela reprodução da sociedade? Há interpretações que querem ler em Gramsci uma naturalidade crítica advinda da condição de classe. Neste caso, a distinção entre os intelectuais orgânico e tradicional não seria de "tipos", mas de condição social. Na minha interpretação, considero que o intelectual orgânico também é mediado por uma opção política e não advém de uma condição natural de classe ou então bastaria a condição subjugada para a elaboração da crítica. Ora, fosse assim, sequer o intelectual orgânico seria necessário.

Considero que o intelectual orgânico – apenas para continuar no âmbito da terminologia gramsciana – é antes aquele que reconhece a sua condição de classe, que toma consciência dela e, portanto, pode fazer a crítica a essa condição quando opta não por reproduzir o pensamento hegemônico, mas sim revelar o desencontro que há entre o conhecimento hegemônico pretendido universal e as práticas diversas, sobretudo, daqueles que não

pertencem à classe dominante. É aquele que revela e faz a crítica do lugar social a partir do qual produz o conhecimento e se coloca no papel de tornar visíveis os conflitos que procedem daquele desencontro. Há, neste caso, a mediação da alteridade – imersão no outro – para que seja possível a crítica ao pensamento dominante.

É o que posso dizer que aprendemos com Thompson que, por sua vez, não pretende elaborar a crítica ao pensamento dominante e "universal" pela sua contrapartida: o pensamento *genuíno* da "classe operária". Essa concepção precisaria assumir que a classe é uma *coisa* e, portanto, caracterizada não por meio da sua práxis social e histórica, mas antes por uma imposição arbitrária e abstrata de sentido, o que a colocaria antes na perspectiva do pensamento positivista que a noção de classe a princípio deveria problematizar⁵². Nestes termos, o pensamento crítico não é aquele que carrega consigo uma pretensão iluminista de revelar ao "outro" o seu destino, mas que revela ao mundo as práticas por meio das quais o "outro" cria as condições de apropriação de seu destino, ou seja, de superação da contradição, do desencontro imposto a ele pela condição alienada da sociedade capitalista. Contrária à perspectiva positivista que abstrai da práxis social e histórica a possibilidade do sentido histórico por meio da naturalização da noção de progresso, negando a autodeterminação do sujeito, a perspectiva crítica é aquela que resgata ao sujeito sua autodeterminação para impor à história seu sentido, ainda que expresso de forma alienada, mas nem por isso menos *resistente* à dominação⁵³.

Questão semelhante enfrentou Florestan Fernandes quando tratou de problematizar o papel do intelectual diante dos processos de mudança e transformação social, então tematizados no Brasil pela via do desenvolvimento econômico. Para ele, além das questões teórico-metodológicas referentes à forma adequada de abordar o tempo-espaço em transformação, há uma questão moral – *perspectiva moral* – que deve ocupar a

orientação metodológica do sociólogo. Como ele diz, há que se enfrentar um problema que é antes e, sobretudo, político: *"o sociólogo deve aceitar, passivamente, a condição de apologista das 'tendências de desenvolvimento' que, no fundo, asseguram vantagens certas apenas às camadas que se beneficiam diretamente da ordem social existente?"*⁵⁴

Feita em pleno processo de apologia ao desenvolvimento econômico, e nem sempre social, decorrente do período "cinquenta anos em cinco" de Juscelino Kubitschek⁵⁵, a questão de Florestan problematizava diretamente a contradição dos sentidos impostos à história decorrente da diversidade dos interesses de classe. A questão de Florestan não é negar o sentido da história, nem a possibilidade de que esse sentido favoreça antes a autodeterminação do sujeito, mas evidenciar que o sentido assumido até então tem as classes dominantes como suas únicas beneficiárias. Dito de outra forma, Florestan assume a contradição presente no sentido da história, ou antes, o conflito em torno deste sentido, motivado pelos interesses de classe divergentes.

O conflito entre classes, a contradição entre tempos e espaços heterogêneos é a mediação para Florestan problematizar a universalidade dos processos de transformação. E para exemplificar, alude a uma referência conhecida que, segundo ele, "é suficiente para esclarecer a questão". Diz ele: "Em suas análises, Durkheim toma, como ponto de referência para a caracterização do 'estado normal' das sociedades modernas, os requisitos da ordem social capitalista"⁵⁶. De maneira simples, Florestan evidencia que aquilo que Durkheim compreendia como a condição universal por excelência - o estado normal - era antes expressão de um interesse particular voltado à reprodução da sociedade capitalista. Isso não o conduz, no entanto, como decorre quase sempre da crítica pós-moderna, ao nihilismo. Ao contrário, a percepção de que o conhecimento de Durkheim estava diretamente relacionado ao interesse de classe, o coloca

diante do papel que o sociólogo deve assumir: o que reproduz a sociedade capitalista, em nome de uma universalidade que é antes particular, ou, ao contrário, aquele que se posiciona de forma a explicitar essas contradições e desencontros?

Diferente do sociólogo que se limita a descrever os processos de mudança e transformação social, buscando as causas endógenas ou exógenas, mais próximo de uma perspectiva sistêmica⁵⁷, o sociólogo crítico, ou que opta pela perspectiva diferencial, segundo terminologia do próprio Florestan, opera no desencontro dos tempos e espaços em contradição de forma a evidenciá-la. "Um ajustamento intelectual positivo consiste em relacionar as medidas apregoadas como 'necessárias', 'urgentes' ou 'ideais' com a situação de interesses das diversas camadas sociais, com os valores que orientam a sua atuação prática e com as necessidades da coletividade como um todo"⁵⁸. Como ele mesmo diz, o "sociólogo não pode impedir que certas camadas sociais capitalizem, durante certo tempo, os benefícios do desenvolvimento social", mas, diante das "concepções de mundo em conflito" a "universalização e o respeito pelos direitos fundamentais da pessoa humana, a democratização da educação e do poder, a divulgação e a consagração de modelos racionais de pensamento e de ação, a valorização e a propagação do planejamento em matérias de interesse público" podem se constituir em parâmetros com relação aos quais a análise sociológica deve ser confrontada⁵⁹.

Para Florestan, evidenciar o desencontro entre as possibilidades constatadas objetivamente e a sua não-realização⁶⁰ é "uma opção autônoma" do intelectual, é o que lhe assegura as "condições de autonomia intelectual" e o que "tomariam em conta, igualmente, as obrigações do sociólogo como 'cidadão' e como 'cientista'"⁶¹. É sintomático que Florestan busque a aproximação entre cidadão e cientista⁶² considerando que, como lembra Horkheimer, são figuras diversas na perspectiva positivista, para a qual o cientista deve estar

hispostasiado em relação à práxis social⁶³. Portanto, parece claro para Florestan que, também para ele, o cientista possua determinações sociais que precisam ser trazidas à consciência de forma a que ele possa assumir uma posição crítica de maneira a “não se tornar um ingênuo porta-voz ou agente dócil das ideologias das referidas camadas [camadas dominantes]”⁶⁴.

No caso de Florestan, evidenciar o *lugar social* daquele que produz o conhecimento não significa a perda da objetividade, mas, ao contrário, significa antes a condição objetiva de revelar as possibilidades latentes na sociedade – o *possível* – que, de outro modo, permaneceriam encobertas pela reprodução ideológica – ainda que ingênua ou desavisada – do conhecimento que se pretende “universal”. Assumir a determinação social do sujeito que conhece é, ao mesmo tempo, assumir uma postura diante de um sentido da história que não pode ser nomeado por meio de um conteúdo preciso, mas que tende à possibilidade de superação daquele desencontro – entre o *possível* e o *realizado*, entre o *dado* e o *criado* – por meio da criação das condições objetivas da autodeterminação do sujeito. E isso em um duplo movimento.

Se há um ponto em comum entre a postura de autores como Horkheimer e Adorno, Gramsci, Thompson, Florestan e Lefebvre e a crítica pós-moderna é o fato de explicitarem a determinação social e histórica na produção do conhecimento, mediação relevante por meio da qual se contrapõem ao modo positivista de pensar. Mas se há um ponto que os coloca em total oposição aos que se dizem pós-modernos é que a autodeterminação histórica e social daquele que conhece não se traduz na negação nem da objetividade do conhecimento, nem tampouco da possibilidade de um sentido na história. Ao contrário, é só por meio da crítica à instrumentação do conhecimento dito universal para a reprodução das relações sociais capitalistas que se revelam as contradições entre o “repetitivo e o inovador”, entre “o cotidiano e a história”⁶⁵, entre o *realizado* e o

possível. Ao trazer à consciência social o lugar social e o momento histórico em que determinado conhecimento é produzido o que se revela é antes o *sentido encoberto da história e não a negação do sentido*.

Este é o primeiro movimento da autodeterminação do sujeito e mais própria daquele que, no dizer de Gramsci, exerce a profissão de intelectual. Também o intelectual sofre as mesmas condições de alienação vividas pela sociedade capitalista na qual ele produz o conhecimento. A condição de um pensamento crítico requer que se traga à consciência a crítica do próprio lugar em que esse conhecimento é produzido. No dizer de Horkheimer: “Uma ciência que em sua autonomia imaginária se satisfaz em considerar a práxis – a qual serve e na qual está inserida – como o seu Além, e se contenta com a separação entre pensamento e ação, já renunciou à humanidade. Determinar o conteúdo e a finalidade de suas próprias realizações, e não apenas nas partes isoladas, mas em sua totalidade, é a característica marcante da atividade intelectual. (...). A autodeterminação da ciência se torna cada vez mais abstrata. O conformismo do pensamento, a insistência em que isto constitua uma atividade fixa, um reino à parte dentro da totalidade social, faz com que o pensamento abandone a sua própria essência”⁶⁶.

Aproximar o cientista do cidadão, o pensamento da política, o agir e o pensar, a teoria da práxis histórico-social não faz, no entanto, do intelectual um conhecedor profundo do sentido da história, nem o porta-voz dos sentidos subjugados⁶⁷. Ao contrário, e este é o segundo momento da autodeterminação do sujeito, revela a contradição ao colocar em evidência o conflito de sentidos, produzido no confronto daqueles que se vêem subjugados pela história hegemônica.

Martins conta que Florestan optava quase sempre, em suas pesquisas, pelo método sociológico da história de vida, “um método que põe em confronto a história e o vivido em que ela bem ou mal se realiza para nesse plano

mobilizar novamente o sujeito na ação que transforma socialmente e por meio da qual ele também se transforma"⁶⁸. A história de vida, para Florestan e ainda segundo Martins, não se confunde com a biografia, mas às possibilidades ou impossibilidades da realização dessa biografia conforme as condições estabelecidas historicamente. Para a evidência desse desencontro é que se requer a mediação do trabalho do sociólogo, pois que não são todas as biografias que podem evidenciar as contradições, mas somente aquela daqueles que vivem à margem da sociedade. Ao sociólogo cabe escolher, entre as múltiplas biografias, as que expressam as contradições não-específicas da personalidade individual, mas representativas de uma condição histórica e social⁶⁹.

No entanto, não se trata simplesmente de tornar visível o desencontro por meio da descrição de determinadas histórias de vida, mas por meio dela, desde que "o próprio sujeito define o teor primário de sua interpretação do que entende ser a sua inserção numa realidade social dada"⁷⁰, identificar a possibilidade que ele mesmo tem de intervir ativamente nos processos sociais que protagoniza a partir do sentido a esses por ele mesmo atribuídos⁷¹.

A sociologia crítica não se caracteriza pela visão onisciente e transcendente do sentido histórico, mas ao assumir a

determinação social e histórica do conhecimento, até então concebido como transcendente e onisciente, "universal", revela um sentido encoberto que, por sua vez, não se constitui em um dado natural inerente à temporalidade histórica, mas é também ele produto da ação do sujeito cotidiano, do homem comum que age enfrentando os desencontros produzidos em sua trajetória de vida e diante dele elabora sentidos diversos e alternativas possíveis àqueles decorrentes da reprodução hegemônica da sociedade. O sociólogo não carrega na manga da camisa, como fazem os mágicos, o sentido da história, mas por sua mediação crítica os sentidos possíveis da história podem abandonar o subterrâneo e ascender à consciência social. Por sua mediação, resgata-se a autodeterminação do sujeito para impor ao mundo o sentido da história.

Desta forma é que se pode dizer que diante da consciência da contingência dos processos de mudança e transformação social, a sociologia crítica não se abandona ao niilismo, mas procura trazer à consciência social, ao contrário, o possível da autodeterminação do sujeito no querer transformar aquela contingência em *destino*.

Novembro de 2004

Notas

¹ "Em termos políticos, os que preferiram ver-se como pós-modernos estão em primeiro lugar depois da 'grande narrativa'. (...) A grande narrativa tem (...) um ponto de origem fixo, em geral ampliado para dimensões mitológicas, e em vista desse peso simbólico a história só pode ser lida posteriormente ab urbe condita. A grande narrativa conta a história com uma autoconfiança ostensivamente casual e disfarçadamente teleológica. Essa posição de superioridade com a história contada implica um transcendentalismo filosófico e político, a presença do narrador onisciente. (...) Em geral, a grande narrativa

'revela' seu telos no final, um telos primeiro postulado junto com a invenção da origem". Heller, A. e Ferenc, F. A condição política pós-moderna. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1998. p. 12.

² Idem, p. 11.

³ "Muitos consideram peculiar à pós-modernidade a coabitação de estilos de vida e de pensamentos distintos. Essa convivência pode ser forçada, artificial, promovida pelo mercado cultural, moda parente da morte. Mas pode acontecer espontaneamente, sinal de que o tempo que se

vive não é homogêneo. Senha de riqueza e contradição que instiga a nossa mente e exige deciframento". Bosi, A. "O tempo e os tempos". In Novaes, A. (org.) Tempo e História. São Paulo, Companhia das Letras, 1992. p. 30.

⁴Nisbet, R. "As idéias-unidades da sociologia". In Martins, J. S (org.) Introdução crítica à sociologia rural. São Paulo, Hucitec, 1986. p. 41-61.

⁵ Bosi, A. Opus cit. , p. 22.

⁶ Horkheimer, M. Elipse da Razão. Rio de Janeiro, Editorial Labor do Brasil, 1976.

⁷Adorno, T. e Horkheimer, M. Dialética do esclarecimento. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editores, 1985. p. 20.

⁸ Bosi, A. Opus cit. , p. 22.

⁹ Em Agnes Heller, *destino* expressa a imposição de sentido à condição contingente da existência humana e não se confunde com uma compreensão mágica ou naturalista da história. Ao contrário, como ela mesma explica, o destino é a escolha inerente à potencialidade de autodeterminação humana. Heller, A. e Ferenc, F. Opus cit. p. 29-67.

¹⁰ Em uma de suas obras mais interessantes, ainda que pouco estudadas em nossos cursos de graduação, Durkheim discorre exatamente sobre a fundamentação da moral laica e sua relevância para a configuração da nova ordem social. Durkheim, E. Lições de Sociologia: a Moral, o Direito e o Estado. São Paulo, T.A. Queiroz, Edusp, 1983.

¹¹ "O que Durkheim faz é dar curso e consistência teórica a idéias pré-capitalistas, submetidas a uma depuração secularizadora, de modo que uma concepção comunitária conservadora seja proposta como a forma adequada de conhecimento para uma sociedade de fato marcada pela individualização e pela estruturação tensa, ou seja, exatamente pelo oposto da pressuposição". Martins, J. S. "As coisas no lugar". In Martins, J. S. (org.) Introdução crítica à sociologia rural. Opus cit. p. 20.

¹² "...a sociologia se constituiu como forma secularizada de conhecimento, não obstante seu compromisso com o conservadorismo. Esse detalhe é essencial para mostrar como ela é a

forma de conhecimento que responde às necessidades de constituição da sociedade capitalista, ao invés de ser mero renascimento ideológico (...). Nesse ponto, a sociologia apresenta, de novo, a sua ambigüidade", porque as idéias advindas da tradição medieval "não podem ressuscitar com sua conotação original, enquanto componentes de concepções não científicas e caracteristicamente medievais. Elas devem ressuscitar produzidas e redefinidas pelas necessidades de auto-explicação de uma sociedade (a capitalista) que já foi toda permeada pelo processo de secularização e racionalização (...). Elas constituem a ótica através da qual essa sociedade procura ver-se e interpretar-se". Idem, p. 16-18.

¹³ Bosi, A. Opus cit. p. 22.

¹⁴Arendt, H. "O conceito de história". In Entre o passado e o futuro. São Paulo, Editora Perspectiva, 2000.

¹⁵ "A astúcia do poder produz guerra em nome de paz, substitui o medo pelo terror e, ao mesmo tempo, cria a mais nova configuração da relação clássica entre paixão e razão (...). A 'voz da razão', prometida desde o século XVIII, parece estar na defensiva. Como nomear aquilo que, apenas na Europa, entre 1914 e 1945, produziu, com guerras, deportações, limpezas étnicas, Auschwitz e Gulag, em torno de 100 milhões de mortes?" Novaes, A. "Crepúsculo de uma civilização". In Novaes, A. (org.) Civilização e Barbárie. São Paulo, Companhia das Letras, 2004. p. 7-8.

¹⁶ Heller, A. e Ferenc, F. Opus cit. p. 71-73.

¹⁷ Idem, p. 52.

¹⁸ Idem. ibidem.

¹⁹ Idem, p. 20.

²⁰ Idem, p. 22. "A crise atual da razão consiste basicamente no fato de que até certo ponto o pensamento ou se tornou incapaz de conceber tal objetividade em si ou começou a negá-la como uma ilusão. Esse processo ampliou-se gradativamente até incluir o conteúdo objetivo de todo conceito racional. No fim, nenhuma realidade particular pode ser vista como racional *per se*; todos os conceitos básicos, esvaziados de seu conteúdo, vêm a ser apenas invólucros

formais". Horkheimer, M. Eclipse da Razão. Opus cit. p. 15. Ou ainda: "Justiça, igualdade, felicidade, tolerância, todos os conceitos que, como já se disse, foram nos séculos precedentes julgados inerentes ou sancionados pela razão, perderam as suas raízes intelectuais. Ainda permanecem como objetivos e fins, mas não há mais uma força racional autorizada para avaliá-los e ligá-los a uma realidade objetiva (...). Quem pode dizer que qualquer um desses ideais é mais estritamente relacionado com a verdade do que o seu oposto? (...) A afirmação de que a justiça e a liberdade são em si mesmas melhores do que a injustiça e a opressão é, cientificamente, inverificável e inútil. Começa a soar como se fosse sem sentido, do mesmo modo que o seria a afirmação de que o vermelho é mais belo do que o azul, ou de que um ovo é melhor do que o leite". Idem, p. 31-32.

- ²¹ Heller, A. e Ferenc, F. Opus cit. p. 22.
- ²² Matos, O. "Um mundo sem homens e sem deuses". In Os arcanos do inteiramente outro: a Escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução. São Paulo, Brasiliense, 1989. p. 150-172.
- ²³ "Por isso, prometido ao caos de um mundo que não é inteiramente humano e de um tempo que esqueceu o passado e perdeu de vista o horizonte do futuro, o pensamento caminha muitas vezes à deriva", Novaes, A. Opus cit. p. 7.
- ²⁴ "O que vemos de novo, no estado presente, é a ausência de futuro. Imaginar o futuro tornou-se impossível e passamos a ser dominados por aquilo que muitos definem como vida 'volátil e efêmera', cuja experiência desconhece qualquer 'sentido de continuidade e se esgota em um presente vivido como instante fugaz'. Sabe-se que nenhuma civilização se estrutura apenas em um presente eterno e confuso". Novaes, A. Opus cit. p. 8. [Novaes não fornece indicação do trecho que cita entre aspas]. Cf. ainda Heller, A. e Ferenc, F. Opus cit. p. 14 e 23.
- ²⁵ Horkheimer, M. Eclipse da Razão. Opus cit. p. 151.
- ²⁶ Heller, A. e Ferenc, F. Opus cit. p. 32.
- ²⁷ Horkheimer, M. "Teoria Tradicional e Teoria Crítica". In Benjamin, Adorno, Horkheimer e Habermas. São Paulo, Abril Cultural, 1980. (Os pensadores). p. 119.
- ²⁸ Horkheimer, M. "Da discussão do racionalismo na filosofia contemporânea". In Teoria Crítica I. São Paulo, Perspectiva, Edusp, 1990. p. 104.
- ²⁹ "Se, ao contrário, se evidenciam contradições entre a experiência e a teoria, uma ou outra terá que ser revista. Ou a observação foi falha, ou há algo discrepante nos princípios teóricos. (...) Tem-se sempre de um lado o saber formulado intelectualmente e, de outro, um fato concreto (...) que deve ser subsumido por esse saber; subsumir, isto é, estabelecer a relação entre a mera percepção ou constatação do fato concreto e a ordem conceitual do nosso saber chama-se explicação teórica". Horkheimer, M. "Teoria Tradicional e Teoria Crítica". Opus cit. p. 117 e 120.
- ³⁰ Idem, p. 122-123.
- ³¹ "A totalidade do mundo perceptível, tal como existe para o membro da sociedade burguesa e tal como é interpretado em sua reciprocidade com ela, dentro da concepção tradicional do mundo, é para seu sujeito uma sinopse de faticidades; esse mundo existe e deve ser aceito". Idem, p. 125.
- ³² Horkheimer, M. "Do problema da previsão nas Ciências Sociais". In Teoria Crítica I. Opus cit. p. 89.
- ³³ Horkheimer, M. "Teoria Tradicional e Teoria Crítica". In Opus cit. p. 124-125.
- ³⁴ "O dualismo entre pensar e ser, entendimento e percepção, lhe é natural". Idem, p. 123.
- ³⁵ "Os progressos técnicos da idade burguesa são inseparáveis deste tipo de funcionamento da ciência. Por outro lado, os fatos tornam-se fecundos para o saber por meio deste funcionamento, o que tem utilização dentro das relações dadas. Por outro lado, o saber vigente é aplicado aos fatos. Não há dúvidas de que tal elaboração representa um momento de revolução e desenvolvimento constantes da base material desta sociedade. Na medida em que o conceito da teoria é independentizado, como que saindo da essência interna da gnose, ou possuindo uma fundamentação a-histórica, ele se transforma em uma categoria coisificada e, por isso, ideológica". Idem, p. 121.
- ³⁶ Heller, A. e Ferenc, F. Opus cit. p. 12.

- ³⁷ Nora, P. "O retorno do fato". In Le Goff, J. e Nora, P. História: novos problemas. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1995. p. 180.
- ³⁸ Loraux, N. "Elogio do Anacronismo". In Novaes, A. (org.) Tempo e História. São Paulo, Companhia das Letras, 1992. p. 58-61.
- ³⁹ Idem, p. 58.
- ⁴⁰ Benjamin, W. Magia e Técnica, Arte e Política. São Paulo, Brasiliense, 1994. p. 229.
- ⁴¹ "É certo que, aparentemente, a objetividade na sociologia científica parece diferir da objetividade nas ciências da natureza. Com efeito, dirão alguns, nestas, o fato ou a lei são determinados 'exteriormente ao sábio' sem ele, sem a sua intervenção, 'independentemente do observador'. Ora, o sociólogo é um homem e um homem ativo. (...) 'Objetividade' da ciência e a atividade subjetiva do sábio não se excluem, antes pelo contrário. A intervenção do sábio e da sua teoria na realidade e na prática não eliminam o caráter da objetividade na teoria, antes pelo contrário. (...) Todas as idéias, todas as teorias, até mesmo as aparentemente não políticas, têm portanto uma relação direta ou indireta com a política. A relação indireta e velada, as idéias aparentemente não políticas, podem ser mais perigosas e mais pérfidas que a relação declarada. É por isso que as classes dominantes emitem as suas idéias políticas sob aparências 'neutras', 'imparciais' e não políticas". Lefebvre, H. Para compreender o pensamento de Karl Marx. Lisboa, Edições 70, 1981. p. 49-52.
- ⁴² Horkheimer, M. "Da discussão do racionalismo na filosofia contemporânea". In Teoria Crítica I. Opus cit. p. 118.
- ⁴³ Para uma discussão bastante detalhada e procedente sobre o lugar social como mediação relevante na produção do conhecimento cf. Certeau, M. A escrita da história. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2000. Certeau, da mesma forma como Lefebvre, entende a produção do conhecimento como produto da *ação humana sobre a natureza*. Para utilizar uma imagem de Lefebvre, é possível dizer que Certeau também se apropria de um conceito alargado de produção advindo do pensamento de Marx. Como ensina Lefebvre: "Em Marx e Engels, o conceito de 'produção' permanece ambíguo, condição da sua riqueza. Há duas concepções, uma alargada e outra restrita e precisa. Na aceção alargada, os homens enquanto seres sociais *produzem* sua vida, sua história, sua consciência, seu mundo. Nada há na história e na sociedade que não seja adquirido e produzido. A 'natureza' em si mesma, tal qual se apresenta na vida social aos órgãos dos sentidos, foi modificada, portanto, produzida. Os seres humanos produziram formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas, filosóficas, ideológicas. A produção no sentido largo compreende, portanto, obras múltiplas, formas diversas, mesmo se essas formas não portam a marca dos produtores e da produção (como a forma lógica, aquela da abstração que passa por intemporal não produzida, isto é, metafísica)". Lefebvre, H. *La production de l'espace*. Paris, Ed. Anthropos, 2000. p. 83-84. Da mesma forma, a produção do conhecimento em Certeau, e, mais especificamente, o " 'fazer história' é uma prática. (...) Se é verdade que a organização da história é relativa a um lugar e a um tempo, isso ocorre, inicialmente, por causa das técnicas de produção. Falando em geral, cada sociedade se pensa 'historicamente' com os instrumentos que lhe são próprios. (...) É nessa fronteira mutável, entre o *dado* e o *criado* e, finalmente, entre a natureza e a cultura que ocorre a pesquisa". Certeau, M. Opus cit. p. 78.
- ⁴⁴ Oliveira, C. A crítica à razão dualista. O ornitorrinco. São Paulo, Boitempo Editorial, 2003.
- ⁴⁵ "É preciso destruir o preconceito, muito difundido, de que a filosofia é algo muito difícil pelo fato e ser a atividade intelectual própria de uma determinada categoria de cientistas especializados ou de filósofos profissionais e sistemáticos. É preciso, portanto, demonstrar preliminarmente que todos os homens são 'filósofos', definindo os limites e as características desta 'filosofia espontânea', peculiar a 'todo mundo' (...)". Gramsci, A. Cadernos do Cárcere. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001. p. 93. Ou ainda: "Todos os homens são intelectuais, poder-se-ia dizer então; mas nem todos os homens desempenham na sociedade a função de intelectuais". Gramsci, A. Os intelectuais e a organização da cultura. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1982. p. 7.
- ⁴⁶ "Após demonstrar que todos são filósofos, ainda que a seu modo, inconscientemente – já que, até mesmo na mais simples manifestação de uma atividade intelectual qualquer, na 'linguagem', está contida uma determinada concepção do mundo – , passa-se ao segundo momento, ao momento da crítica e da consciência, ou seja, ao seguinte problema: é preferível 'pensar' sem disto ter

consciência crítica, de uma maneira desagregada e ocasional, isto é, 'participar' de uma concepção do mundo 'imposta' mecanicamente pelo ambiente exterior, ou seja, por um dos muitos grupos sociais nos quais todos estão automaticamente envolvidos desde sua entrada no mundo consciente (...) ou é preferível elaborar a própria concepção do mundo de uma maneira consciente e crítica e, portanto, em ligação com este trabalho do próprio cérebro, escolher a própria esfera de atividade, participar ativamente na produção da história do mundo, ser o guia de si mesmo e não mais aceitar do exterior, passiva e servilmente, a marca da própria personalidade". Gramsci, A. Cadernos do Cárcere. Opus cit. p. 94. Não há como não ver posta claramente na afirmação de Gramsci a preocupação com a autodeterminação do sujeito a partir do momento em que elabora suas próprias escolhas e, portanto, apropria-se de seu destino, no sentido usado por Agnes Heller.

⁴⁷ "Este contraste entre o pensar e o agir, isto é, a coexistência de duas concepções do mundo, uma afirmada por palavras e a outra manifestando-se na ação efetiva, nem sempre se deve à má fé. (...) neste caso ele não pode deixar de ser a expressão de contrastes mais profundos de natureza histórico social. Isto significa que um grupo social, que tem sua própria concepção de mundo, ainda que embrionária, que se manifesta na ação e, portanto, de modo descontínuo e ocasional (...), toma emprestado a outro grupo social, por razões de submissão e subordinação intelectual, uma concepção que não é sua, e a afirma verbalmente, e também acredita segui-la, já que a segue em 'épocas normais', ou seja, quando a conduta não é independente e autônoma, mas sim submissa e subordinada". Gramsci, A. Cadernos do Cárcere. Opus cit. p. 97.

⁴⁸ "Uma filosofia da práxis só pode apresentar-se, inicialmente, em atitude polêmica e crítica, como superação da maneira de pensar precedente e do pensamento concreto existente (ou mundo cultural existente). E, portanto, antes de tudo, como crítica do 'senso comum'". Idem, p. 101.

⁴⁹ "...a filosofia da práxis não busca manter os 'simples' na sua filosofia primitiva do senso comum, mas busca, ao contrário, conduzi-los a uma concepção de vida superior". Idem, p. 103.

⁵⁰ Idem, p. 97.

⁵¹ "É necessário, sobretudo, mostrar a amplitude, a magnificência das possibilidades que se abrem diante do homem; e que são tão realmente possíveis, tão próximas, tão racionalmente realizáveis (uma vez rompidos os obstáculos políticos) que esta proximidade do possível pode explicar um dos sentidos (pensosamente e terrivelmente inconsciente) da famosa 'inquietação moderna', de angústia diante da existência tal qual permanece!" Lefebvre, H. Critique de la vie quotidienne. Paris, L'Archeur Editeur, 1977. p. 244.

⁵² "Existe atualmente uma tentação generalizada em se supor que a classe é uma coisa. Não era esse o significado em Marx, em seus escritos históricos, mas o erro deturpa muitos textos 'marxistas' contemporâneos. 'Ela', a classe operária, é tomada como tendo uma existência real, capaz de ser definida quase matematicamente - uma quantidade de homens que se encontra numa certa proporção com os meios de produção. Uma vez isso assumido, torna-se possível deduzir a consciência de classe que 'ela' deveria ter (mas raramente tem), se estivesse adequadamente consciente de sua própria posição e interesses reais. Há uma superestrutura cultural, por onde esse reconhecimento desponta sob formas ineficazes. Essa 'desfasagens' e distorções culturais constituem um incômodo, de modo que é mais fácil passar para alguma teoria substitutiva: o partido, a seita ou o teórico que desvende a consciência de classe, não como ela é, mas como deveria ser". Thompson, E. P. A formação da classe operária inglesa: a árvore da liberdade. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987. p. 10.

⁵³ Thompson evidencia como historicamente, por meio de práticas consideradas tradicionais, porque percebidas como *sobrevivências* no interior de uma sociedade em transformação, as classes camponesa e trabalhadora impuseram resistência ao processo de dominação, problematizando-o. "Temos assim um paradoxo característico daquele século: uma cultura tradicional que é, ao mesmo tempo, *rebelde*. A cultura conservadora da plebe quase sempre resiste, em nome do costume, às racionalizações e inovações da economia (...) que os governantes, os comerciantes ou os empregadores querem impor. A inovação é mais evidente na camada superior da sociedade, mas como ela não é um processo tecnológico/social neutro e sem normas ('modernização', 'racionalização'), mas sim a inovação do processo capitalista, é sempre

- experimentada pela plebe como uma exploração, a expropriação de direitos de uso costumeiros, ou a destruição violenta de padrões valorizados de trabalho e lazer. Por isso a cultura popular é rebelde, mas o é em defesa dos costumes". Thompson, E. P. Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo, Companhia das Letras, 1998. p. 19.
- ⁵⁴ Fernandes, F. "Atitudes e motivações desfavoráveis ao desenvolvimento". In Mudanças sociais no Brasil. Rio de Janeiro, Difel, 1979. p. 322.
- ⁵⁵ A questão de Florestan é feita originalmente em comunicação apresentada ao Seminário sobre *Resistências à Mudança: fatores que dificultam e impedem o desenvolvimento*, realizado pelo Centro Latino-Americano de Pesquisas em Ciências Sociais, da UNESCO, em 22 de outubro de 1959 e posteriormente publicada como introdução da primeira edição de *Mudanças Sociais no Brasil*, em maio de 1960.
- ⁵⁶ Fernandes, F. Opus cit. p. 321.
- ⁵⁷ Idem, p. 319.
- ⁵⁸ Idem, p. 322.
- ⁵⁹ Idem, p. 322-323.
- ⁶⁰ Martins estabelece uma comparação bastante interessante entre o pensamento de Lefebvre e de Florestan e para ele, neste autor "há também uma concepção do possível. Há uma vida nova contida e ocultada no tipo social para o qual tende determinada sociedade (...). Nos subterrâneos da sociedade, nos lugares fora do alcance dos mecanismos do poder, são reveladas alternativas, os fundamentos inovadores da práxis: uma sociedade concebida espacialmente em superfície, do poder, e subterrâneo, da revolução". Martins, J. S. Florestan: sociologia e consciência social no Brasil. São Paulo, Edusp, 1998. p. 101.
- ⁶¹ Fernandes, F. Opus cit. p. 322-323.
- ⁶² "O sociólogo se vê, portanto, em face de uma dupla condição: como cientista e como cidadão. O cientista é um cientista em débito com o cidadão. O cidadão é, ao mesmo tempo, o sujeito e toda a sociedade que ele cria e que nela se recria, no protagonismo duplo que nos envolve a todos. Certamente uma contribuição teórica e política fundamental de Florestan é a descoberta dessa conflitividade encerrada na mesma pessoa". Martins, J. S. Florestan... Opus cit. p. 101.
- ⁶³ "O especialista 'enquanto' cientista vê a realidade social e seus produtos como algo exterior e 'enquanto' cidadão mostra o seu interesse por essa realidade através de escritos políticos, de filiação a organizações partidárias ou beneficentes e participação em eleições, sem unir ambas as coisas e algumas outras formas suas de comportamento, a não ser por meio da interpretação ideológica. Ao contrário, o pensamento crítico é motivado pela tentativa de superar realmente a tensão, de eliminar a oposição entre a consciência dos objetivos, espontaneidade e racionalidade, inerentes ao indivíduo, de um lado, e as relações do processo de trabalho, básicas para sociedade, de outro. O pensamento crítico contém um conceito do homem que contraria a si enquanto não ocorrer essa identidade". Horkheimer, M. "Teoria Tradicional e Teoria Crítica". In Opus cit. p. 132.
- ⁶⁴ Fernandes, F. Opus cit. p. 322.
- ⁶⁵ Martins, J. S. Florestan... Opus cit. p. 101.
- ⁶⁶ Horkheimer, M. "Teoria Tradicional e Teoria Crítica". In opus cit. p. 154.
- ⁶⁷ Analisando a postura de Florestan diante do papel político do sociólogo, Martins diz: "A sociologia não é uma ideologia. Ela não se compromete com a reiteração da ordem nem se compromete com a sectarização da revolução. Ela é reveladora das possibilidades históricas e supra-históricas das mudanças sociais. É com essa verdade o seu compromisso. É com essa verdade o compromisso do sociólogo". Martins, J. S. Florestan... Opus cit. p. 104.
- ⁶⁸ Idem, p. 101.
- ⁶⁹ Idem, p.90.
- ⁷⁰ Idem, p. 99.
- ⁷¹ Idem, p. 87.

Trabalho enviado em maio de 2005

Trabalho aceito em agosto de 2005



