

A SOCIOLOGIA COMO DEFETICHIZAÇÃO DA MODERNIDADE*

Agnes Heller

Tradução: Maria Helena Souza Patto

Se considerássemos apenas a sociologia empírica, a afirmação segundo a qual a sociologia é o diagnóstico da modernidade não exigiria maiores explicações.

A sociologia empírica movimenta-se numa dimensão temporal que podemos chamar de "presente absoluto". Toda pesquisa é conduzida no presente absoluto do "agora". A gênese de qualquer instituição ou comunidade tem interesse somente na medida em que está presente *agora* na memória dos membros da instituição ou da comunidade. Além disso, toda pesquisa é conduzida num "aqui" específico e todo e qualquer "aqui" situa-se em sociedades modernas. Quando uma pesquisa é conduzida num ambiente social pré-moderno ou num enclave pré-moderno de uma sociedade moderna, falamos em "antropologia" ou "etnologia" e essa não é apenas uma questão de terminologia. A adequação da afirmação introdutória não é, no entanto, tão óbvia quando nos referimos à sociologia teórica. Isto porque a sociologia teórica é uma mistura de filosofia e sociologia. É impossível imaginar uma sociologia teórica que não seja, ao mesmo tempo, uma filosofia. Existe, contudo, uma constante tensão entre os aspectos sociológicos e filosóficos da sociologia teórica, e esta tensão se deve a divergências na lógica inerente a estas duas objetivações. A filosofia pode ter consciência das coordenadas temporais e espaciais presentes em seu devir; a filosofia da história sempre tem. Porém, mesmo que a filosofia se conceba como enraizada historicamente, sua pretensão à verdade é e se mantém absoluta: mesmo que os filósofos reflitam sobre o *locus* de sua descoberta, eles formulam sua verdade *sub specie aeternitatis*, válida para sempre e portadora de uma mensagem eterna. A filosofia tem uma tradição que remonta à antiguidade; as regras do jogo foram, portanto, estabelecidas muito antes da aurora da modernidade e não podem ser desconsideradas, a menos que a própria filosofia seja abandonada. A sociologia, enquanto gênero, no entanto, é filha da modernidade e traz a marca de sua ascendência moderna. Sua missão é compreender a especificidade

(*) "Sociology as the Defetichisation of Modernity". *International Sociology*, vol. 12, nº 4, pp. 391-401, dez. 1987. Iray Carone e Paulo Arantes colaboraram na tradução de alguns termos filosóficos.

do mundo moderno a que ela pertence. As várias teorias sociológicas lidam com esta tensão de diferentes maneiras, embora todas tenham um denominador comum: todas elas formulam afirmações gerais e proclamam sua validade *sub specie aeternitatis*, para então aplicar estas afirmações, como uma espécie de metateoria, às suas teorias particulares da modernidade. O divisor de águas entre todas as sociedades pré-modernas, de um lado, e a modernidade, de outro, pode ser definido em diferentes termos mas a justaposição das sociedades pré-modernas e modernas é sempre essencial. As sociedades pré-modernas são contrastadas com a modernidade em primeiro lugar e acima de tudo como recurso que permita revelar a gênese e o caráter específico da modernidade em todas as suas implicações.

Um eminente sociólogo contemporâneo, Niklas Luhmann, comparou as sociedades pré-modernas e modernas nos seguintes termos: as sociedades pré-modernas estruturaram-se por estratificação, ao passo que a sociedade moderna estruturou-se pela divisão de funções. De fato, Luhmann justapõe a sociedade funcionalista (moderna) à sociedade estratificada (pré-moderna). Desta forma, ele questiona dois tipos de sociologia do conhecimento: a de Mannheim e a de tradição fenomenológica. No período em que a sociedade encontrava-se num estágio de transição do modelo estratificado para o funcionalista, a ciência social ainda não era possível. Por isso, os problemas sociais propriamente ditos eram compreendidos e pensados no marco da antropologia filosófica. Se deixarmos de lado suas considerações de natureza teórico-sistêmica e nos detivermos apenas em seu diagnóstico, torna-se evidente que Luhmann apenas dissecou, ainda que exageradamente, o elemento comum a todas as teorias da modernidade. Justapondo capital e trabalho, Marx referiu-se às duas funções básicas da sociedade capitalista (moderna). Ao enfatizar a racionalização das instituições na modernidade, Weber também elucidou o caráter funcionalista desta sociedade. A divisão orgânica do trabalho em Durkheim é uma concepção funcionalista da divisão do trabalho. De modo semelhante, Mannheim argumentou que, nos tempos modernos, é uma função social — a dos intelectuais —, e não uma posição de classe, que produz o verdadeiro conhecimento da totalidade. Em Habermas, a crítica da razão funcionalista é uma das principais tarefas da racionalidade comunicativa moderna. As diferenças entre todas estas teorias, incluindo a teoria de sistemas, podem ser encontradas em três níveis: primeiro, o funcionalismo pode ser considerado como uma — mas não única — característica da modernidade; segundo, o funcionalismo pode ser aclamado, tratado com ambigüidade ou sumariamente rejeitado; terceiro, a possível transcendência de uma sociedade funcionalista pode ou ser levada em conta ou ser descartada. Contudo, em todos estes casos o caráter funcionalista da sociedade moderna é considerado, se não sempre como o único, pelo menos como um dos fundamentos das ciências sociais modernas, entre as quais se encontra a sociologia.

Nas sociedades pré-modernas não havia necessidade de qualquer sociologia, enquanto ciência social, para formular uma teoria verdadeira sobre a sociedade; a filosofia realizava admiravelmente esta tarefa. De Platão a Hegel,

a compreensão da sociedade não foi, de forma alguma, inferior à compreensão que as teorias sociológicas sobre a sociedade moderna proporcionam. A sociologia surgiu exatamente porque a filosofia sozinha não é capaz de realizar esta mesma tarefa numa sociedade funcionalista. Da mesma forma que a sociologia precisa de um paradigma filosófico e de uma metateoria filosófica, a filosofia também precisa ser completada por uma teoria sociológica, se quiser dizer algo de relevante sobre as sociedades modernas. A sociedade funcionalista impõe várias e importantes limitações metodológicas à filosofia. A teoria sociológica, e a sociologia em geral, provêm os meios para fazer frente a estas limitações.

As exigências de nosso presente histórico são, portanto, duplas. De um lado está a exigência histórica que compartilhamos com todo e qualquer presente histórico: só podemos conceber nossa consciência histórica atual através das filosofias ou teorias que formulamos. Além disso, tornamo-nos conscientes do caráter histórico de nossa consciência; neste aspecto, somos todos hegelianos ou marxistas. Sob este ângulo, somos realmente diferentes dos atores e pensadores pré-modernos: mesmo que suas idéias estivessem mergulhadas, na mesma medida que as nossas, em seu presente específico, eles não tinham consciência desta circunstância, ao passo que nós estamos conscientes dela desde o início. Até mesmo a hermenêutica, um empreendimento filosófico tão distante do de Hegel ou Marx, toma como ponto de partida a historicidade da consciência. De outro lado, as limitações metodológicas que mencionei se devem ao caráter dividido da consciência histórica de todo e qualquer indivíduo numa sociedade funcionalista (esta consciência está dividida no sentido de que suas manifestações exigem métodos diferentes da filosofia e da teoria social).

Na filosofia, podemos confiar em nossa boa intuição como último recurso. Evidentemente, a boa intuição não é uma dádiva divina; ela pressupõe conhecimentos no campo em que intuímos. Em que tipo de conhecimento a intuição filosófica se baseia? Em primeiro lugar, no conhecimento das vidas, interesses, idéias e padrões de comportamento dos atores no dia-a-dia; em segundo lugar, no conhecimento de filosofias atuais e pregressas. Estas duas fontes de conhecimento estão entrelaçadas com a experiência pessoal de vida do filósofo; quando isto se dá, o resultado pode ser a boa intuição. Uma boa intuição não constitui, no entanto, um sistema filosófico, pois os novos *insights* têm que ser adequadamente conceituados, e todas as afirmações têm que ser racionalmente demonstradas. Mas como ponto de partida, uma boa intuição é suficiente.

Aristóteles, autor da mais completa teoria política e social conhecida até hoje, nasceu numa sociedade estratificada. Participou da experiência de vida do estrato dos "cidadãos livres". Entretanto, mesmo no período em que ele viveu havia diferenças nas formas de vida dos cidadãos livres, embora todos compartilhassem determinadas idéias sobre o que seria o "bem viver", já que a hierarquia dos valores comuns era, em maior ou menor medida, fixa. Todos os cidadãos livres desempenhavam, ou podiam desempenhar, mais ou menos as mesmas funções no corpo político; a divisão das funções em técnicas

e econômicas estava apenas começando a surgir. Quando apresentou suas idéias sobre o bem viver, Aristóteles partiu corretamente do pressuposto de que conhecia perfeitamente os padrões de vida, os interesses e as idéias de todos os homens livres (independentemente das funções técnicas ou econômicas que alguns deles pudessem eventualmente desempenhar). Da mesma forma, era-lhe possível supor que sua concepção de "bem viver" seria uma concepção aperfeiçoada da idéia que todos os homens livres tinham dela. Quando apresentou uma teoria do Estado e da economia, supôs, e com razão, que estava apresentando uma imagem mais elaborada de Estado e de economia que cada pessoa livre podia compartilhar e realmente compartilhava com as demais a partir de suas intuições e debates racionais. A intuição pode ser suficiente à criação da filosofia ou das obras de arte em sociedades muito menos homogêneas. Lucien Goldmann, em seu *opus magnum* injustamente esquecido, *Le Dieu Caché*, defendeu a existência de uma suposta "consciência grupal" na época do absolutismo francês. Não é preciso subcrever a idéia de "consciência grupal" para aceitar suas conclusões de que se um estrato social, comunidade ou grupo historicamente relevante compartilha uma mesma forma de vida e, portanto, uma experiência de vida total, um membro individual deste grupo pode ainda assim intuir e desse modo produzir um corpo de conhecimentos ou uma obra de arte que expresse a experiência de vida compartilhada por este grupo numa medida que ultrapasse em clareza, radicalismo e homogeneidade, as próprias idéias dos demais membros do grupo. Foi exatamente este procedimento que se tornou muito problemático na modernidade e totalmente impossível na teoria social moderna. O próprio Goldmann foi se tornando cada vez mais consciente das limitações impostas pela modernidade e finalmente chegou à conclusão de que não é razoável aplicar o conceito de "consciência grupal" à nossa época.

A questão moderna não é "como alcançar o conhecimento verdadeiro", mas "como é possível o conhecimento científico". Como se sabe, Kant foi o primeiro a formular esta questão sob uma forma moderna, a partir da consideração rigorosa dos fundamentos epistemológicos das ciências naturais. A pergunta "como a ciência social é possível?" foi formulada logo em seguida, dando lugar, desde então, a tentativas de respondê-la. Não é objetivo do presente estudo fazer uma tipologia destas respostas; ele visará a análise das implicações teóricas da própria pergunta.

Repito: a produção de visões de mundo significativas torna-se uma função específica numa sociedade funcionalista. As pessoas encarregadas de realizá-la chamam-se intelectuais. Os(As) sociólogos(as) (e os teóricos do social) são intelectuais designados para a função de praticar a "ciência social". São educados por e atuam em instituições específicas. Suas experiências de vida, modos de pensar e valores podem ser divergentes, mas a própria divergência surge no contexto de uma atitude compartilhada, diferente da atitude de todas as pessoas que desempenham outras funções sociais que não a criação de visões de mundo significativas. Se "a prática da ciência social" torna-se uma função específica, os teóricos sociais não podem alcançar um verdadeiro *insight* da sociedade confiando apenas em suas próprias intuições. Não

há razão para supor que ao produzir uma "imagem" da sociedade como um todo, ou de determinadas instituições sociais, o resultado da intuição seria, ou até mesmo poderia ser, reconhecido como verdadeiro por pessoas que desempenham outras funções sociais e lidam com formas diferentes de conhecimento, no interior de outros tipos de instituição. O(A) cientista social não sabe intuitivamente muito sobre as experiências de vida, os modos de pensar ou os valores das demais pessoas; ele ou ela só pode produzir uma teoria verdadeira da sociedade depois de ter adquirido este conhecimento. Numa certa medida, portanto, os demais sujeitos têm que ser tratados como objetos de pesquisa. Não há sociologia sem uma certa medida de reificação; a metodologia científica inclui a reificação. Este fato não é um problema para os sociólogos de convicções positivistas ou para os que elaboram as teorias de sistemas. No entanto, esta circunstância suscita sérios problemas em todas as demais escolas de sociologia e não só por motivos morais. A questão a ser levantada é se um conhecimento verdadeiro da sociedade é de alguma forma possível enquanto os sujeitos forem tratados como objetos. Tendo isto em mente, desejo formular o que acredito ser o dilema da sociologia.

Na sociedade moderna (funcional) não é possível qualquer conhecimento verdadeiro da sociedade (sociologia ou teoria social) sem a reificação, pelo menos num certo grau, dos sujeitos (atores). A filosofia, no entanto, fiel à sua tradição, não reifica sujeitos (atores). Mas todas as teorias sociais são na realidade concebidas sob a égide de um paradigma filosófico, de uma metateoria filosófica. A sociologia (a teoria social) tem que se haver com este dilema; na verdade, mesmo a sociologia empírica, freqüentemente inconsciente de seus próprios pressupostos filosóficos, foi se tornando cada vez mais enredada nesse dilema.

Passo, a seguir, à discussão desse dilema, primeiramente tal como ele se manifesta na sociologia empírica, para então continuar com a teoria social propriamente dita.

a) A sociologia empírica reúne informações relevantes a respeito de instituições, comunidades e estratos sociais aos quais o pesquisador não pertence. Ao organizar um levantamento relevante é preciso que o pesquisador suponha que os membros das instituições, comunidades ou estratos em questão são capazes de lhe fornecer informações que ele não pode obter de outra forma e que as idéias, opiniões e intuições dos membros do grupo diferem das suas. Na ausência deste pressuposto, o levantamento torna-se irrelevante enquanto levantamento: serve apenas como procedimento espúrio que legitima as intuições do sociólogo. Evidentemente, o sociólogo empírico pode trabalhar com uma hipótese inicial, sob a condição de que ela possa se provar falsa no decorrer da pesquisa. Um auto-abandono às opiniões, idéias e intuições dos membros dos grupos ou instituições aos quais os sociólogos não pertencem é uma précondição de uma boa pesquisa.

As opiniões colhidas pelos sociólogos são opiniões de sujeitos (atores) mas estes sujeitos são tratados como objetos pelos sociólogos. Os sujeitos pesquisados não são interlocutores: eles respondem a perguntas, mas não as formulam. Eles respondem a perguntas específicas tidas como relevantes

da perspectiva do sociólogo, membro de uma outra instituição. Responder a questionários é uma situação "anormal" para os membros das instituições pesquisadas. A "anormalidade" da situação exerce influência sobre o sujeito-objeto em maior ou menor medida. Em parte como resultado da anormalidade da situação, em parte como resultado da rigidez das perguntas e da impossibilidade de um diálogo real, as respostas não expressam completamente as opiniões, idéias, intuições dos sujeitos interrogados. Aquilo que na física recebe o nome de "relação de incerteza" está evidentemente presente na sociologia empírica: os meios de obtenção da informação exercem influência sobre o sujeito-objeto que fornece a informação.

Atualmente a sociologia empírica vem empreendendo esforços para evitar essa "relação de incerteza", embora nenhum deles possa ser inteiramente bem-sucedido. Os levantamentos podem ser combinados com "entrevistas em profundidade", ou o sociólogo pode simular que faz parte do grupo ou instituição pesquisados e agir, comportar-se e intuir como tal. As "entrevistas em profundidade", com cada um dos membros de um grupo, são possíveis somente quando o grupo (instituição) é muito pequeno, o que decididamente não ocorre no caso de grupos ou instituições básicos da sociedade. O mesmo acontece com a tentativa de incluir-se no grupo. Podemos passar a integrar a força de trabalho numa fábrica mas as observações realizadas numa determinada fábrica dificilmente possibilitam qualquer conhecimento relevante das opiniões, formas de vida e intuições dos "trabalhadores fabris". Mais do que isso, não temos nem mesmo a possibilidade de saber se os "trabalhadores fabris" têm qualquer opinião, estilo de vida ou intuição em comum. Isto se dá porque, embora o sociólogo possa tornar-se membro de uma instituição, ele não participará do modo de vida dos demais membros fora da instituição. Em segundo lugar, porque o próprio fato de ele ou ela ser um sociólogo atua sobre as suas intuições. Ele ou ela é um membro com o objetivo de observar; ele ou ela não pode dar por sabido o que os demais dão. Finalmente, a falsa inclusão do sociólogo implica sérios problemas morais: ele poderá se tornar uma espécie de "espião" e, em princípio, abusar da situação, traindo a confiança nele depositada. Mas mesmo que não o faça (naqueles casos em que o sociólogo finalmente revela sua identidade e obtém o consentimento dos demais membros do grupo para publicar os resultados), ele ou ela ainda assim estará tratando os demais membros do grupo como objetos. Mesmo que o problema moral possa ser resolvido, o problema epistemológico-metodológico não pode. A reificação do sujeito pode ser contrabalançada mas não completamente superada.

b) O problema com o qual a teoria social propriamente dita se defronta parece muito mais sério. Em última análise, a sociologia empírica é capaz de alcançar o sujeito (a pessoa interrogada), mesmo que este tenha sido mais ou menos reificado no processo da pesquisa. A sociologia teórica, no entanto, trabalha com os conceitos gerais de estrutura ou ação social. Os sujeitos individuais, com suas opiniões, idéias e intuições, desaparecem atrás destas categorias. Mesmo quando as opiniões, idéias e motivações subjetivas são consideradas relevantes (o que nem sempre acontece), elas não são descobertas

ou identificadas mas atribuídas. Os teóricos sociais primeiramente formulam uma concepção de funcionamento das instituições e só então imputam motivações, idéias e opiniões aos membros dessas instituições ou estruturas com que estão envolvidos. Foi Schutz quem fez esta crítica a Weber. Segundo Schutz, Weber confundiu motivos "para" com motivos "por que"; ele inferiu a motivação da ação a partir de ações já realizadas. Embora a observação de Schutz seja inteiramente procedente, sua crítica é irrelevante. Neste contexto, a noção lukacsiana de "consciência atribuída" pode ser utilizada, contanto que libertada de suas conotações particulares. Nenhum sociólogo teórico pode evitar totalmente este processo de atribuição de consciência. Como nenhuma instituição pode funcionar sem pessoas que a façam funcionar, até mesmo os estruturalistas radicais, que consideram o sujeito como um epifenômeno, como é o caso de Althusser, precisam atribuir consciência aos membros das instituições. Evidentemente, estas considerações são ainda mais verdadeiras no caso de determinadas versões da teoria da ação.

É claro que se poderia argumentar que as teorias sociais, exatamente porque atribuem consciência, estão menos predispostas à falácia de reificar os sujeitos do que a sociologia empírica. Pode-se reificar sujeitos individuais mas não instituições sociais, pois elas são, por definição, não-sujeitos, objetos (objetivações). Adorno, por exemplo, afirmou que as mentes dos sujeitos individuais na sociedade capitalista moderna já tinham sido reificadas e, portanto, o sociólogo empírico incorre numa dupla reificação: a do método de pesquisa e a que decorre da aceitação de sujeitos reificados como fontes de informações verídicas. Se a afirmação de Adorno estiver totalmente correta, não estamos autorizados a falar numa "relação de incerteza" na sociologia empírica. No entanto, a afirmação de que as mentes dos atores contemporâneos estão completamente reificadas só pode ser verdadeira se as mentes das pessoas que fazem esta afirmação não estiverem, o que não é possível uma vez que a mente de todos os atores contemporâneos é reificada; portanto, a própria afirmação não pode ter qualquer pretensão à verdade. A sociologia e a teoria social só são possíveis, portanto, se as mentes de nossos contemporâneos não forem consideradas como completamente reificadas. Embora uma avaliação crítica das opiniões, idéias e intuições coletivas seja sempre necessária (e envolva sempre um processo de reificação metodológica), a avaliação crítica baseia-se no pressuposto de que os membros de qualquer instituição têm algumas opiniões verdadeiras a dar.

É verdade que a sociologia teórica não reifica sujeitos individuais, uma vez que não lida diretamente com eles. No entanto, a reificação metodológica tampouco pode ser superada nas teorias sociais. Como dissemos, a sociologia teórica opera com conceitos gerais de estrutura e ação social. Na medida em que forem verdadeiros conceitos sociológicos (e não noções filosóficas), abrangerão as funções sociais. Mesmo que as relações humanas não se configurem necessariamente como relações entre coisas, elas se configuram necessariamente como relações entre funções sociais. Numa sociedade funcional, não existe outra maneira de produzir conhecimentos verdadeiros sobre este tipo de sociedade, a não ser interpretando as relações sociais como

relações entre funções sociais. Para apreender os padrões estruturais e de ação da sociedade moderna, a ciência social tem que trabalhar com categorias fetichistas. Marx, o maior crítico do fetichismo da mercadoria, também não foi exceção a esta regra. O trabalho como função social e o capital como função social não são idênticos à soma de todos os sujeitos do conjunto "trabalhadores industriais", de um lado, e à soma de todos os sujeitos do conjunto "capitalistas", de outro. O conceito de classe, quando se refere às classes sócio-econômicas modernas, e não a castas e estamentos, é uma categoria fetichista. Por isso o problema da atribuição da posição de classe aos atores sociais permaneceu sem solução na tradição marxista. Se o conceito dissesse respeito a relações humanas e não somente a relações humanas (relações entre sujeitos conscientes), a pergunta "quem pertence a esta ou àquela classe" não seria nem poderia ter sido feita. Ninguém achou significativo fazer perguntas como: Quem pertence ao conjunto dos cidadãos numa cidade-estado? Quem é servo? Quem é escravo? Quem é intocável? — pois estas categorias não são fetichistas, referem-se apenas a relações humanas (de igualdade ou de dominação). De fato, foi Marx quem detectou o surgimento de categorias fetichistas na modernidade, mesmo que o tenha feito somente no âmbito de uma única dimensão. Ele não estava, porém, menos predisposto a operar com noções fetichistas pelo simples fato de ter desejado oferecer uma teoria verdadeira da sociedade moderna (capitalista).

A maneira mais fácil de exemplificar o caráter fetichista de nossas noções científicas é examinar um conceito como o de "Estado". Na era pré-moderna, os filósofos perguntaram quem era o Estado: Aristóteles, por exemplo, definiu-o como "a soma de todos os cidadãos". Ao contrário, a teoria social e a sociologia modernas não perguntam *quem é* o Estado mas *o que ele é*. Não se supõe mais que o Estado seja uma soma de pessoas definíveis, ou a relação entre essas pessoas. A própria pergunta "o que é o Estado" revela que ele é tido como um sistema ou subsistema que realiza uma variedade de funções em relação à "sociedade civil" ou a outros subsistemas da sociedade moderna. Revela também que as pessoas, e até mesmo várias instituições ativas dentro do sistema, realizam funções circunscritas aos limites do sistema. No entanto, mesmo que o Estado seja concebido como um sistema ou subsistema, a simples pergunta "o que é o Estado?" não pode ser respondida de modo simples e direto. Habermas, por exemplo, isolou um subsistema político (o sistema de poder), mas seria apressado identificar o Estado com este subsistema. Os partidos de oposição poderiam pertencer ao subsistema de poder, mas eles "pertencem" ao Estado? Para mencionar apenas uma limitação, eles não participam do monopólio do uso legítimo da força, exatamente a característica que Weber acreditava ser a função comum a todos os Estados modernos. Alguns autores, entre eles Hannah Arendt, às vezes identificam governo com Estado (Arendt tem em mente, neste caso, apenas os Estados nos quais vigora o sistema bipartidário). Mas se o governo é o Estado e o governo é eleito, seria válido afirmar, o que soa absurdo, que o Estado também é eleito? O eleitorado pertence ou não ao Estado? A burocracia é a "classe universal" do Estado, como acreditava Hegel, e como Weber estava ainda muito

próximo de acreditar? Na época em que ainda era possível perguntar quem era o Estado, todos sabiam exatamente o que era o Estado. Atualmente, a resposta à pergunta "o que é o Estado" não encontra qualquer unanimidade. Não se trata de um "fracasso" da sociologia moderna, mas do resultado de uma complexidade sistêmica crescente na modernidade a que Luhmann se refere ou, usando a expressão de Weber, de uma crescente racionalização das instituições modernas.

O que dissemos do conceito de "Estado" vale para todos os conceitos utilizados pela sociologia (ou teoria social). Marx estava certo ao enfatizar que "o mercado" é uma categoria fetichizada mas, como vimos, os conceitos de classe social, "sociedade civil", "economia" etc. também o são. Para chegarmos a categorias não fetichizadas precisaríamos identificar sem ambigüidades os membros dos grupos e instituições abrangidos por estas categorias. Por exemplo, se não nos referirmos ao "Estado" como tal mas em vez disso falarmos em poderes legislativo, executivo e judiciário, como fez Montesquieu, saberemos exatamente o que são esses poderes, pois saberemos exatamente quem são esses poderes. Podemos afirmar que o parlamento abrange os poderes legislativos e por isso entendemos a soma de todos os membros do parlamento; identificamos também uma função fundamental do Estado, ou seja, a legislação. Mas enquanto trabalhamos com o conceito geral (e fetichista) de Estado, não podemos realizar completamente esta redução a funções particulares. Quando na pré-modernidade os teóricos referiam-se aos "ofícios" eles não tinham dúvidas de que estavam falando da atividade dos artesãos. Mas a indústria é atividade de quem? A economia é atividade de quem? Quem pertence à sociedade civil? Estas perguntas não podem ser respondidas com conhecimento de causa. Podemos responder à pergunta sobre quem (quantos) pertence a este ou àquele partido, mas não podemos responder à pergunta sobre quem (quantos) pertence ao sistema multipartidário. A pergunta está erroneamente formulada e as perguntas corretas podem ser formuladas tão logo começemos a trabalhar com categorias fetichistas.

Mas se assim é, e se a moderna sociologia (e a teoria social) precisa trabalhar com categorias fetichistas para formular perguntas relevantes, como a sociologia (e a teoria social) pode afirmar o que quer que seja sobre qualquer ação humana? Quando falamos de ação falamos necessariamente de atores, isto é, de sujeitos; mais do que isso, de sujeitos individuais. A ação coletiva é apenas o "resultado" ou o "conjunto" das decisões de sujeitos individuais. E mesmo que as normas e estratégias de ação sejam constituídas intersubjetivamente, o consenso resulta da anuência de cada um e de todos os sujeitos individuais. Se a sociologia (ou a teoria social) fosse incapaz de dar conta da ação humana, ela seria incapaz também de apreender a racionalidade, pois a racionalidade e a não-racionalidade são atributos da ação, e apenas da ação (atualmente incluiríamos também os atos da fala). Mas a racionalidade da ação é uma característica decisiva da modernidade. Consequentemente, se a sociologia (ou a teoria social) não for capaz de explicar ou interpretar a racionalidade na modernidade, ela se torna totalmente impossibilidade de explicar (interpretar) a modernidade.

A explicação (e a interpretação) da ação humana (práxis) é uma tarefa tradicional, primordial da filosofia. A "ação racional" (práxis) é, por definição, uma categoria não reificada, pois o ator (o sujeito) é o autor de sua ação. Quer a ação seja definida como ação moral, ação política ou contemplação, quer ela seja atribuída à "energeia", à razão prática, a uma compreensão adequada ou à fala, ela foi e continua sendo um construto filosófico. Quando nos referimos ao desempenho de uma função como uma ação estamos concebendo este desempenho no marco de um paradigma filosófico (ou metateoria).

Depois dessa digressão, retornamos ao dilema da sociologia, embora num nível mais concreto. A sociologia (enquanto teoria social) deve produzir conhecimento verdadeiro sobre a sociedade moderna. A modernidade caracteriza-se por uma crescente racionalidade e por uma crescente racionalização. Um conhecimento verdadeiro sobre as instituições racionalizadas (ou sobre a complexidade dos sistemas racionalizados) só pode ser produzido se se trabalhar com categorias reificadas (fetichistas). Só se pode produzir um conhecimento verdadeiro sobre a ação racional se a análise social for realizada sob a orientação de um paradigma filosófico (ou metateórico) desfetichizado (ou não-fetichista). A ciência social, enquanto verdadeira explicação da modernidade, só é possível se estas duas tarefas puderem ser realizadas no âmbito de um quadro teórico comum.

É evidente que os sociólogos podem recusar qualquer paradigma filosófico genuíno e construir sua metateoria a partir de blocos de categorias reificadas. As teorias positivistas, na verdade, enveredam por este caminho. Nestes casos a sociedade aparece como quase-natureza, como um reino da necessidade, de leis quase-naturais, de "leis de desenvolvimento", de sistemas que se autoproduzem, de estruturas sem sujeitos. Estas teorias abrangem a racionalização sem levar em conta a ação racional; por isso, não podem fornecer as bases para um verdadeiro conhecimento da modernidade.

Alternativamente, os sociólogos podem recusar a utilização e a aplicação de todas as categorias reificadas e construir uma teoria social a partir de blocos de uma metateoria filosófica. As filosofias da "práxis" e as simples teorias da ação enveredam exatamente por este caminho e a sociedade, nestes casos, é tida como a soma das ações individuais e coletivas. Neste tipo de apresentação, tudo está em movimento, tudo é possível, tudo depende da vontade e da consciência. Estas teorias abarcam a racionalidade sem levar em conta a racionalização; por isso, elas também não podem produzir um conhecimento verdadeiro sobre a modernidade.

Tanto Marx como Weber reconheceram a necessidade de se levar em conta a racionalização e a racionalidade. Marx imputou consciência a uma categoria reificada (a classe) e fez de uma entidade reificada o ator racional da modernidade. Weber tipificou a ação e, segundo a crítica de Schutz, atribuiu motivações típicas (consciência) aos atores, da perspectiva dos atos realizados. Falando com franqueza, ele reificou a própria ação. Mas no final das contas, Schutz não se saiu melhor. Embora tenha demonstrado que a solução weberiana não resiste à crítica de uma teoria filosófica da consciência que inclua as ações de sujeitos individuais reais, ao propor uma base para a sociologia,

o próprio Schutz também acabou por construir "tipos ideais". A única coisa que conseguiu provar é que no mundo de nossos "consócios" não precisamos da ciência social para atingir o verdadeiro conhecimento. Contudo, mesmo no nível da vida cotidiana, dos encontros face-a-face, a intuição não pode ser a base do verdadeiro conhecimento, pois nos afastamos do meio em que nascemos e, desta forma, daquilo que "damos como certo". Sabemos que na sociologia empírica inevitavelmente reificamos os sujeitos, embora isto se dê, em certa medida, também, nos encontros face-a-face. As formas de vida na modernidade, se é que existem, são múltiplas e fragmentadas, o que nos impede de compreendê-las através de puro *insight*. Schutz estava ciente desta dificuldade e foi por isso que finalmente aceitou uma solução que de início questionou.

A melhor tentativa, até o momento, de solucionar este problema pode ser encontrada na teoria social de Habermas. Ela dá conta tanto da racionalização quanto da racionalidade e as denomina "racionalidade do sistema" e "racionalidade comunicativa". Sua metateoria filosófica responde pela racionalidade comunicativa, enquanto sua teoria de sistemas responde pela racionalização da sociedade funcionalista. A teoria filosófica faz também a crítica da razão funcional (do sistema). Embora a teoria social esteja sujeita a um paradigma filosófico, metodologicamente eles continuam a ser mundos distintos (de um lado, uma teoria dos atos verbais e do consenso, de outro o método de "reconstrução"). Além dos problemas filosóficos inerentes ao paradigma da comunicação e à teoria consensual da verdade, que não serão examinados aqui, é preciso assinalar que esta divergência de método resulta na divisão bem marcada que Habermas faz entre "integração social" e "integração do sistema". É por isso que Habermas ainda está às voltas com dificuldades que, no que diz respeito ao funcionamento de sistemas, são de natureza positivista.

Concluindo, a sociologia (tanto a empírica quanto a teórica, embora de diferentes maneiras) é a exigência de nossa época histórica, a modernidade. As ciências sociais que verdadeiramente almejam apreender a modernidade através de seus esforços, têm que levar em conta tanto a racionalização quanto a racionalidade. Têm que combinar teoria de sistemas e teoria da ação. Precisam trabalhar com categorias fetichistas (reificadas) e não podem deixar de reificar metodologicamente os atores, mas só se tornarão verdadeiras teorias se começarem a realizar esta tarefa sob orientação de um paradigma filosófico (ou metateoria) que desfetichize (ou desreifique) os sujeitos, a ação, a fala e a consciência dos seres humanos.

Agnes Heller é docente de Filosofia e Ciência Política na New School for Social Research, em Nova York.

Novos Estudos
CEBRAP
Nº 30, julho de 1991
pp. 204-214

RESUMO

Nas sociedades pré-modernas não havia necessidade de sociologia (ciência social) para elaborar uma teoria verdadeira da sociedade; isso era feito pela filosofia. Na sociedade moderna (funcionalista), a filosofia sozinha não consegue realizar essa tarefa, precisa ser completada por uma teoria sociológica. Mas na sociedade moderna não é possível nenhum conhecimento verdadeiro sem a reificação, em certo grau pelo menos, dos sujeitos, sem que se trabalhe com categorias reificadas (fetichistas) — como é o caso do conceito geral de Estado. Para se tornarem verdadeiras teorias, as ciências sociais precisam realizar sua tarefa sob orientação de um paradigma filosófico que desreifique os sujeitos, a ação, a fala e a consciência dos seres humanos.