

Poderes científicos, saberes Insurgentes: rumo a uma ciência social dialética e antissistêmica

Andrey Cordeiro Ferreira

“A ciência exige a insurreição do pensamento”

Pierre-Joseph Proudhon

INTRODUÇÃO

O presente livro constitui um protesto epistemológico, teórico e metodológico aos poderes científicos. Entendemos que, como indica Proudhon, a ciência exige a insurreição do pensamento, ou seja, o contraponto da autoridade que engessa o saber pela liberdade da crítica. A relação entre saber-poder tem sido sistematicamente problematizada nas últimas décadas (GURVITCH, 1969; FOUCAULT, 2000; 2003; 2008; 2009), mas pouco se reflete sobre como a integração do saber nas estruturas de poder tende a comprometer a propriedade da cientificidade, de forma que a ciência progressivamente legitima-se mais pelo poder da autoridade do que pela autoridade do saber, o que implica um progressivo e radical descolamento dos planos reais e concretos. A insurreição do pensamento é assim um ato de ruptura com o poder e busca pela ciência, que longe de adquirir sua cientificidade da neutralidade, produz essa cientificidade pela sua relação de antagonismo/engajamento ou não nas estruturas de poder e regimes de verdade que esta estrutura impõe ou invisibiliza, e com os planos do real e do vivido que apreende e no qual se institui.

Podemos dizer que esse movimento de insurreição do pensamento se direciona contra duas formas de saber-poder aparentemente antagônicas, que constituem os paradigmas e matrizes disciplinares hegemônicas nas ciências naturais e sociais: os paradigmas da ordem e os paradigmas da desordem, que, independentemente de seu antagonismo particular, compartilham o mesmo pressuposto: o conceito de absoluto, ou seja, da existência de uma

ordem ou desordem absoluta no universo, natureza e sociedade. A unidade dialética na base da relação de complementaridade precisa ser elucidada para que possamos delinear uma estratégia insurgente de crítica.

A nossa proposição aqui é relativamente simples e acompanha os pressupostos gerais da sociologia do conhecimento: o saber e a ciência não podem ser concebidos fora dos quadros e estruturais sociais, de forma que a posição dos diferentes paradigmas e matrizes disciplinares das ciências não é definida apenas por um jogo de enunciados rivais e procedimentos técnicos de verificação, mas pelas posições e relações de força na sociedade global. Nesse sentido, nossa tese é que o conceito de ordem, sendo esta uma categoria central de diferentes sistemas cognitivos, adquiriu uma expressão central no campo das ciências a partir do desenvolvimento capitalista concorrencial, alcançando seu auge nos sistemas do “capitalismo organizado ou Estado Planificador/Comunista”. Sem atribuir nenhuma relação de causalidade singular ou linear, a emergência do conceito de Desordem no Universo surge integrado num processo de crise desses sistemas/modelo de Estado, suas estruturas sociais e emergência do “Capitalismo Desorganizado ou Flexível”, com suas estruturas e relações sociais. É isso que discutiremos a seguir.

O DOMÍNIO DO ABSOLUTO NAS CATEGORIAS DE ORDEM/DESORDEM

Uma sociologia do conhecimento, produzida na/através/em antagonismo com a modernidade (capitalista e socialista de Estado), é uma sociologia apenas parcial de toda a diversidade cognitiva possível, por isso advertimos que estamos selecionando apenas as frações hegemônicas e anti-hegemônicas no campo do conhecimento.

Podemos falar que os diferentes paradigmas científicos baseavam-se em distintas concepções de universo, de forma que suas análises da natureza e sociedade dependiam desse conceito. Mas todo o seu sistema teórico era assentado sobre as concepções de ordem/desordem, que produziam diferentes categorias de tempo, espaço, ser e vir-a-ser. Abaixo apresentamos um quadro com as respostas historicamente observadas para como o universo era organizado de acordo com os paradigmas e algumas escolas que se constituíram nos séculos XIX e XX.

Esses paradigmas estão materializados em escolas de pensamento e prática científica que constituíram as matrizes disciplinares de quase todas as ciências sociais. É importante observar que o paradigma empirista e o paradigma racionalista não são paradigmas exclusivos das ciências sociais, mas sim constitutivos das ciências naturais e das técnicas. O irracionalismo da teologia é um importante componente pois constituiu o saber hegemônico da estrutura social global do complexo Igreja-Estado (por mais de cinco séculos), que jamais desapareceu e continuou exercendo influência sobre os

REPOSTAS ELABORADAS PELAS <i>ESCOLAS</i> NO SÉCULO XIX-XX			
Paradigmas	Universo centrado no conceito de ordem	Universo centrado no conceito de desordem	Universo centrado no conceito de ordem/desordem relativas
Irracionalismo (metafísica)	Pensamento católico, Protestantismo	Niilismo	
Paradigma Racionalista (Descartes, Kant, Rousseau)	Positivismo, Dialética hegeliana	Anarco comunismo, kropotkiniano	Autonomismo
Paradigma Empirista-utilitarista (Locke, Hobbes, Hume)	Liberalismo econômico e psicológico	Liberalismo weberiano, Elitismo clássico (Pareto, Mitchels)	
Irracionalismo (metafísica)	Pensamento católico, Calvinismo (livre-arbítrio)	Niilismo	
Dialético-Materialista	Escola marxista		Escola Coletivista

Quadro 1

diferentes gêneros de conhecimento. Outras formas de irracionalismo surgiriam com o niilismo, por um determinado tipo de negação da religião. A escola marxista e a escola coletivista surgem no século XIX, como campo de crítica às ciências então praticadas. O anarco comunismo seria uma abordagem desenvolvida por Piotr Kropotkin e outros que tentariam conciliar a crítica da autoridade dos coletivistas da geração anterior com os pressupostos do comunismo e do evolucionismo, de base racionalista; o “autonomismo” é um paradigma surgido dentro do marxismo e por oposição a ele, desenvolvido por Cornelius Castoriadis. Esses paradigmas foram escolhidos por considerarmos os mesmos como representativos de questões estratégicas da ciência, especialmente da articulação do saber científico com o saber político. Para entender essa articulação, devemos entender a história desses saberes.

No final do século XVIII e início do XIX, o conhecimento filosófico e o conhecimento religioso ocupavam as posições mais destacadas na estrutura social global; as universidades e o desenvolvimento científico e técnico eram pautados pelos debates nesses campos. A religião era integrada ao poder po-

lítico. Enquanto o racionalismo identificava nas impressões sensíveis a causa de enganos e erros de verificação (daí a ênfase sobre o método dedutivo), o empirismo considerava que as categorias do entendimento humano vinham da experiência sensível individual (sendo mais determinante o componente individual do que o experiencial).¹ Nesse sentido, devemos ressaltar o lugar da escolástica religiosa, cristã, como saber filosófico dominante dentro da Idade Média, que forneceu as bases para o desenvolvimento do racionalismo e empirismo da modernidade capitalista. Por mais racionalizada, ou seja, filosófica que a teologia pretendesse ser, ela dependia do complexo Igreja-Estado para o estabelecimento de seus pressupostos, procedimentos operatórios de análise e conceitos. Em toda a teologia temos uma ambiguidade: ao conceito de Deus (Causa Primeira e Absoluta, ordenadora, criadora) se tenta conciliar a “razão”, mas a razão é sempre submetida à *autoridade* religiosa. Essa contradição explica, em parte, a tendência à cisão que caracterizou a reforma: a teologia é um sistema de verdades fechado e monopólico. Em última instância, os fenômenos sociais e naturais são explicados por uma causa sobrenatural, metafísica, o Ser-Deus, que, como causa absoluta e primeira, está fora da apreensão humana, e logo os fenômenos estão fora de qualquer explicação ou “razão”.

O irracionalismo teve uma transformação com a filosofia niilista do final do século XIX, já que nessa escola de pensamento a irracionalidade do mundo deriva da negação de Deus. Começando com a crítica da religião, os niilistas concluem pela inexistência de um Ser-Deus gerador da ordem, e, por isso, pela ausência da autoridade exterior (sobrenatural, metafísica), afirmando assim a desordem absoluta no universo. Podemos dizer que os acontecimentos que transformaram tal situação foram, especialmente, a Reforma religiosa (e a luta entre o Estado e a Igreja), a revolução inglesa, a revolução de independência americana, a revolução francesa e a revolução industrial. Mas o que nos interessa aqui é demarcar a emergência de uma estrutura social como quadro balizador de sistemas cognitivos que criaram as condições de existência dos diferentes paradigmas e escolas (e sua articulação contraditória em matrizes disciplinares).²

1 O “irracionalismo” é aqui considerado como toda abordagem que tende a buscar explicações para o mundo natural e social fora desses planos reais, ou seja, em relações sobrenaturais ou metafísicas (no sentido aristotélico de metafísica, de estudo do ser enquanto “ser”)

2 Roberto Cardoso de Oliveira, renomado antropólogo brasileiro, elaborou a partir de Kuhn, em um de seus artigos, a ideia de que uma matriz disciplinar é composta por diferentes paradigmas ou escolas que fornecem os problemas e métodos de uma disciplina científica. Na antropologia, o evolucionismo, a escola histórico-cultural e o funcionalismo constituíram, por suas oposições e debates, sua matriz

Foi a reforma religiosa, a revolução inglesa e a americana que permitiram uma pluralização das ideias religiosas e filosóficas, criando o quadro social no qual emergiu o debate entre “racionalismo e empirismo”, como métodos adequados à filosofia e à ciência, que deveriam se distinguir e suplantam cada vez mais a teologia e o pensamento religioso. Devemos observar, contudo, que as grandes categorias da filosofia racionalista e toda sua construção dependem da teologia e da metafísica religiosa: “Gênio Maligno”, “Leviatã”, “estado de natureza” e “espírito”³ são todas categorias fundadoras da filosofia que estão assentadas sobre o complexo Igreja-Estado (WHITE, 2007; 2008).⁴

O racionalismo e o empirismo são então desenvolvimentos da própria teologia no sentido da racionalização e, em certa medida, uma reação ao irracionalismo da filosofia cristã católica, cada vez mais fragilizada frente aos avanços e descobertas científicas. O racionalismo e o empirismo emergem com a desagregação interna do complexo Igreja-Estado da Idade Média, e não correspondem, em termos políticos, a uma posição particular. Por exemplo, o empirismo foi compartilhado por conservadores absolutistas como Hobbes e por monarquistas constitucionais como Locke; o racionalismo pode se associar à proposta republicana (Rousseau) ou monárquica. Hobbes, autor do livro “Leviatã”, e Locke, compartilham o mesmo método empirista e a base religiosa do seu pensamento. Entre-

disciplinar. Estamos estendendo o argumento para o conjunto das ciências sociais e iremos, então, apontar quais paradigmas constituem essas matrizes nas ciências sociais.

- 3 A ideia de “Gênio Maligno”, como uma tendência da experiência sensível a enganar a razão é a tradução da luta entre Bem/Mal e Verdade/Falsidade, de forma que a busca pela verdade no sentido moral é a base da busca pela verdade científica. “Leviatã”, outra figura religiosa, é usada por Thomas Hobbes para encarnar o papel do Estado como autoridade necessária, “mal-maior” capaz de conter as tendências individualistas do homem; estado de natureza identifica-se em alguma medida com o paraíso ou com a natureza depois da queda do homem do paraíso, que está presente na obra de diversos filósofos, como John Locke, Jean Jacques Rousseau e outros; e, por fim, a categoria “espírito”, presente em obras como “O Espírito das Leis”, de Montesquieu, e “A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo”, de Max Weber, indicam como se concebia um espírito pré-existente e independente da matéria com a qual se relaciona *a posteriori*.
- 4 Leslie White, no seu livro *Modern Capitalist Culture*, apresenta a ideia de que, assim como na física os conceitos de espaço e de tempo como unidades em si foram superados, era preciso, para uma correta análise histórica, conceber o complexo Igreja-Estado, assim como o complexo espaço-tempo. É nesse sentido que usamos os conceitos de Igreja-Estado e Mercado-Estado pois, dentro dos seus respectivos contextos, as fronteiras entre estas instituições são absolutamente relativas.

tanto, Hobbes considera que o estado de natureza é um estado de guerra/desordem, que só pode ser superado pela intervenção da autoridade. Nesse sentido, o Estado é uma transformação sociopolítica do conceito de Deus na filosofia, na medida em que cumpre esse papel de autoridade ordenadora. Locke, ao contrário, reconhece uma ordem espontânea na sociedade com base no autointeresse dos indivíduos, sendo o Estado uma forma de dar maiores garantias aos direitos fundamentais, especialmente de propriedade. A autoridade não constitui a sociedade, mas é necessária para sua manutenção. Dessa forma, do conceito de desordem absoluta chega-se ao poder absoluto do Estado, e da ordem (no universo dos proprietários) ao Estado constitucional. De toda forma, a ordem e o Estado são necessários.

O fato é que a combinação de posicionamentos filosóficos com políticos produziu resultados historicamente diversificados. Mas se a reforma religiosa, a revolução científica e a revolução industrial permitiram associações diversas entre sistemas cognitivos aparentemente contraditórios, podemos dizer que a experiência das revoluções americana e francesa, e das rebeliões populares das Américas e da Europa modificariam substancialmente esse quadro. Isso porque podemos falar que esses sistemas foram confrontados por saberes subalternos de diferentes naturezas: saberes de povos colonizados em luta; saberes experimentais sobre a natureza que demonstravam tanta eficácia técnica quanto as modernas técnicas “científicas”; saberes políticos que se manifestavam em rebeliões populares nas Américas e na Europa.

Foi dessa confrontação entre experiências insurgentes, tradições populares rebeldes⁵ e sistemas cognitivos que surgiu o caráter inovador das revoluções americana e, especialmente, francesa. Essas experiências legaram uma reflexão da necessidade do apoderamento da ciência pelas massas, prometida pelo liberalismo, mas contida pela contrarrevolução que se seguiu à revolução francesa e à derrota de Napoleão Bonaparte. É importante lembrar da restauração monárquica na França e da constituição da “Santa Aliança”, que relegou basicamente o republicanismo radical (insurrecional) a um plano marginal na história francesa, de forma que a burguesia francesa republicana aceitou a coexistência do racionalismo iluminista com diversas formas de monarquia.

Na Alemanha, Hegel iria fundir a tese da necessidade e inevitabilidade do Estado (anteriormente dada pela identidade da autoridade política com a ordem religiosa, de Deus com o Estado) com a história da filosofia e da razão: o Estado deixa de ser uma necessidade metafísica, supranatural para

5 Thompson (1998) observou que a cultura ou tradições populares, ante as revoluções tecnológicas e econômicas, assumiram um caráter rebelde por se colocaram na defesa de direitos e costumes contra o desenvolvimento capitalista. O anarquismo surge em grande medida dessas tradições e em diálogo com as mesmas.

ser uma necessidade “racional”, ou seja, inelutável da história humana, com causas particulares, que seria um aperfeiçoamento progressivo do espírito e da ordem política. Desta forma, o conceito de Estado adentra o universo das categorias da filosofia tornando-se análogo ao conceito de Deus, Espírito e etc. A dialética hegeliana permanece submetida e domesticada pelo seu racionalismo: a dialética é comandada não pelo movimento dialético da realidade, mas pelo *a priori* da razão que institui o ser e vir-a-ser.

Augusto Comte, na França, que iria pavimentar o caminho para criação da sociologia como disciplina, estabelece um pressuposto que, pretendendo ser realista, na realidade era ultra-racionalista. De forma similar a Hegel, Comte considerava o universo como ordenado. Para Comte, a ordem e o progresso, a estática e a dinâmica eram o motor do universo, mas o movimento era apenas um momento da instituição da ordem. Na sociedade, a ordem deveria se manifestar pela racionalização do Estado, que seria sinônimo do governo dos sábios ou “sociocracia” (Governo dos Sociólogos), expressando o domínio da razão sobre a autoridade da política.

O marxismo (e por hora iremos falar apenas dessa forma de crítica) foi parte de uma rebelião mais ampla contra os paradigmas racionalista e empirista, e seu aparecimento, ao acionar o paradigma materialista, fundou uma nova escola de pensamento. O marxismo estava assentado numa nova premissa: o homem é parte do mundo material; logo, analisar a história é analisar o mundo material humanizado. O homem e o mundo material se integram através da produção, uma vez que para “ser”, o homem precisa “produzir” suas condições sociais de existência e produzir-se enquanto espécie. A ideia de produção, como categoria ontológica, está ligada a toda a analítica histórica estabelecida no marxismo e seus principais conceitos e hierarquias, tais como relações de produção, modo de produção, infraestrutura e superestrutura (MARX; ENGELS, 2007). A contradição principal derivada desse princípio entre a tendência coletiva da produção e a apropriação privada da mesma denominava-se de “anarquia capitalista da produção”, contra a qual o Estado (elemento de síntese transcendente dos interesses particulares e do interesse geral) era chamado a ordenar, por meio da planificação econômica. A determinação econômica em última instância é, por isso, uma declaração a favor da ideia de ordem que só é introduzida no capitalismo através da combinação da luta de classes (ordenada pelo Partido, proto-Estado) e intervenção do Estado.

O anarco comunismo deve ser considerado porque, especialmente em países de língua inglesa, a ele se atribui uma continuidade em relação ao coletivismo. Essa posição é equivocada, pois Kropotkin se opõe a todos os fundamentos da concepção coletivista. Em primeiro lugar, ele entende por anarco comunismo a negação do trabalho como categoria ontológica organi-

zadora da sociedade, ao contrário de Bakunin.⁶ Além disso Kropotkin irá seguir uma estratégia completamente distinta: em primeiro lugar o anarquismo é definido como uma categoria em si a-histórica “negação da autoridade”, e não como uma categoria histórica que adquire diversos sentidos, inclusive o de uma teoria da revolução e da sociedade, como em Proudhon e Bakunin (FERREIRA, 2014). Ao mesmo tempo, o anarco comunismo irá manter uma relação de adesão às escolas dominantes, como acontece com o evolucionismo spenceriano assumido por Kropotkin, que nega a concepção de natureza como luta e ordem-desordem. Para Kropotkin, o conceito de harmonia ou equilíbrio na natureza fazia com que formas de autoridade fossem dispensáveis na sociedade que, por sua vez, tenderia à auto-regulação. Assim a evolução da sociedade se daria pela intervenção da razão/educação e pela tendência imanente da harmonia, sem intervenção de qualquer força ordenadora. Essa ideia de uma desordem absoluta que é resolvida pela ordem imanente ou equilíbrio foi o que permitiu a identificação do anarco comunismo com o evolucionismo e depois com o pós-modernismo.

A integração dessas correntes nos planos da realidade era complexa, não podendo se supor que as filosofias “expressavam” ou “representavam” uma realidade política de forma linear, mas que estavam complexamente integradas numa totalidade histórica sem a qual não possuíam sentido pleno. O empirismo e o racionalismo foram métodos, no sentido amplo, e modos de articular essa busca pela cientificidade no conhecimento do mundo real. Eles estiveram permeando a cultura e a sociedade em todos os países capitalistas, de diferentes maneiras. O materialismo, da escola marxista, desenvolveu-se especialmente na Alemanha e nas áreas de influência da socialdemocracia internacional no século XIX, tendo um impulso efetivamente mundial depois da revolução russa e com a divisão do mundo em dois blocos (capitalista e socialista). O anarco comunismo difundiu-se de formas bem distintas pelo mundo, assim como o coletivismo sob a forma de saber político dentro do sindicalismo revolucionário.

É o momento então de apontar o elemento fundamental de nosso argumento: o conhecimento filosófico, até a primeira metade do século XIX, esteve assentado sobre uma concepção centrada num conceito de ordem, derivada em grande medida do conceito de Deus ou Espírito Absoluto, que foi a base da formação de todas as escolas filosóficas desse contexto. O conceito de Deus foi então tomado como sinônimo de causa necessária, ordenadora e criadora, ou seja, como absoluto. A emergência do capitalismo concorrencial e da ciência não foi linear nem implicou na desapareção do pensamento religioso e do poder da Igreja, por mais enfraquecido que este estivesse quando

6 Para o lugar do conceito de trabalho em Bakunin, ver Ferreira (2010, 2013, 2014a).

comparado à Idade Média, mas criou as condições para uma revolução científica ou inversão do sistema cognitivo. Essa tradução do conceito de Deus como ordem criadora passou por um movimento de “laicização”, de forma que progressivamente o conceito de Deus/Absoluto deu lugar ao conceito de Espírito/Absoluto e logo ao de “Razão/Ordem Absoluta” e de Estado como ente da razão. A solução para a ambiguidade da filosofia cristã, de buscar as explicações em relações sobrenaturais, conduzia ao limiar do irracionalismo; o empirismo e o racionalismo, nas suas diferentes escolas, apresentaram como solução transformar o conceito de Deus num ente da razão, não mistificando a razão, mas racionalizando a mistificação. A consequência foi que o conceito de ordem foi considerado como um Absoluto eterno e imutável, ou seja, um conceito que retinha todas as propriedades do conceito de Deus. Na política, associou-se essa racionalização ao Estado, laicizado ou regulado pela sociedade, uma vez que cognitivamente não existia fundamento para o poder absoluto. Por fim, na ciência correspondeu ao de causa unitária ou ordem absoluta.

Mas o que nos interessa aqui é exatamente observar como o conceito de ordem absoluta foi passando por diversas transmutações dentro de escolas de pensamento, de forma que assumiu em escolas mesmo antagônicas, como o marxismo e o positivismo, a forma de reificação do Estado como encarnação da “ordem” contra a “desordem imanente da sociedade ou economia”, e, através dessas escolas, moldou as matrizes disciplinares. Iremos nos restringir aqui a apontar essas escolas nas matrizes disciplinares constitutivas das ciências sociais: 1) na sociologia, podemos dizer que se articulam o positivismo, o sociocentrismo corporativista da escola sociológica francesa, o marxismo e o liberalismo weberiano (essas escolas e suas relações de complementaridade e antagonismo constituem a matriz disciplinar da sociologia, mas certamente o marxismo, pelo menos nos países Ocidentais, tendeu a ocupar uma posição subalterna dentro da matriz disciplinar); 2) a antropologia, por sua vez, foi constituída pelo evolucionismo,⁷ que se dividiu, no século XX, em estrutural-funcionalismo, historicismo-culturalista⁸ e estruturalismo (que tenderam muito mais a se colocar por relações de complementaridade do que antagonismo), e posteriormente iriam pulverizar-se em inúmeras “microescolas” ou “comunidades”; 3) a ciência política foi dominada pelo liberalismo psicologizante e econômico, no qual a política aparecia como extensão, sendo que posteriormente essas abordagens foram compartilhar o espaço com o elitismo, o pluralismo e, por fim, o marxismo funcionalista. Dessa forma, podemos dizer que as matrizes disciplinares das ciências sociais ficaram

7 É importante observar que o evolucionismo assumiu em grande medida os pressupostos de Augusto Comte e sua concepção linear-cumulativa de tempo-progresso.

8 A ideia de uma escola histórico-cultural abrange especialmente a tradição boasiana.

restritas a um número determinado de escolas de pensamento. O fato é que todas essas disciplinas, tomando por base o paradigma racionalista, empirista e materialista, assumiam a identidade do conceito de ordem com o conceito de absoluto/causa primeira, que parecia ser confirmada pela experiência histórica. A formação dessas matrizes disciplinares se deu no momento em que a filosofia, enquanto sistema de conhecimento, recuou, dando lugar a um sistema científico profissionalizado que, por sua vez, se integrou numa nova realidade histórica: a das revoluções anticoloniais do século XX e das insurgências socialistas, especialmente da revolução russa e de expansão do capitalismo, crise da ordem liberal e emergência do capitalismo organizado.

A ILUSÃO DA DESORDEM: CRISE DO CAPITALISMO E TRANSFORMAÇÃO DOS SISTEMAS COGNITIVOS

A crise do capitalismo organizado dependeu de uma pluralidade de fatos e crises que foram colocados de forma descontínua e irregular, mas que produziram, por sua integração histórica, um fenômeno aparentemente inesperado: a negação do conceito de ordem absoluta como base do pensamento científico. Esse processo de transformação do sistema cognitivo se iniciou na década de 1920, com o impacto da teoria geral da relatividade sobre o conjunto da Física, que modificou os conceitos de tempo e espaço como unidades independentes, substituindo-os pelo de complexo espaço-tempo. Mas seria a crise do capitalismo organizado e planejado, e do socialismo de Estado, agudizada nos anos 1970, que teria como corolário o anúncio de uma metanarrativa que pretendia negar a si própria como metanarrativa: a teoria da “pós-modernidade”.

Primeiramente devemos definir claramente o que consideramos aqui como pós-modernidade: no nosso entendimento a pós-modernidade não é uma condição histórica, da mesma forma que a modernidade não é. Também não se trata de uma teoria ou conjunto de posições teóricas coerentes. A pós-modernidade, assim como a própria modernidade, é um enunciado regulador dentro de um sistema de saber-poder constituído especificamente como parte da realidade da crise do capitalismo organizado e da emergência do “capitalismo flexível”. Essa premissa geral retira da ideia de pós-modernidade ou de pós-modernismo a autoridade hiper-realista ingênua com a qual pretende, na maioria dos casos, se revestir. Uma das premissas do pós-modernismo é: “[...] a de que o saber muda de estatuto ao mesmo tempo que as sociedades entram na idade dita pós-industrial e as culturas na idade dita pós-moderna. Esta passagem começou desde pelo menos o final dos anos 50, marcando para a Europa o fim de sua reconstrução” (LYOTARD, 1988, p. 3). No argumento de Lyotard existe uma correspondência linear entre desenvolvimento tecnológico (no caso, ilustrado pela passagem da sociedade industrial à sociedade informacional) que condiciona o saber, e é exatamente esse fator, ou

seja, o domínio da economia e do mercado e a transformação do saber numa mercadoria, que leva ao imperativo do declínio das metanarrativas:

Se se quer tratar do saber na sociedade contemporânea mais desenvolvida, deve-se primeiramente decidir qual a representação metódica que dela se faz. Simplificando ao extremo, pode-se dizer que durante o último meio século, pelo menos, esta representação dividiu-se, em princípio, entre dois modelos: a) a sociedade forma um todo funcional; b) a sociedade divide-se em duas partes. Pode-se ilustrar o primeiro com o nome de Talcott Parsons (pelo menos, o do pós-guerra) e sua escola; o segundo pela corrente marxista (todas as escolas que o compõem, por mais diferentes que sejam, admitem o princípio da luta de classes e a dialética como dualidade trabalhando a unidade). Convenhamos que os dados do problema da legitimação do saber estejam hoje suficientemente desembaraçados para o nosso propósito. O recurso aos grandes relatos está excluído; não seria o caso, portanto, de recorrer nem à dialética do Espírito nem mesmo à emancipação da humanidade para a validação do discurso científico pós-moderno. Mas, como vimos, o 'pequeno relato' continua a ser a forma por excelência usada pela invenção imaginativa, e antes de tudo pela ciência. (LYOTARD, 1988, p. 20)

Em suma, podemos dizer que a condição pós-moderna e o pensamento pós-moderno se confundem em Lyotard e por isso parece que o pensamento pós-moderno é o pensamento único do capitalismo flexível, pois todos os demais são desqualificados como “pré-pós-modernos”, e composto pelos seguintes enunciados: 1) a pós-modernidade representa o declínio da “verdade”, o reconhecimento do relativismo/desordem⁹ absoluta como base da ciência;¹⁰ 2) a sociedade deixou de ser industrial para ser pós-industrial ou informacional, predominando o setor de serviços em relação ao industrial; 3) a cultura passou a ser “integrada”, “mundial” e dominada por jogos de linguagem.

9 Devemos observar que a pós-modernidade, e seu entusiasmo, apenas acompanha a hierarquia do campo científico, a saber, o poder das ciências naturais sobre o conjunto das ciências, e a constituição de um conceito de desordem/absoluta: “Da segunda lei da termodinâmica à teoria da catástrofe de René Thom; do simbolismo químico às lógicas não-denotativas; da teoria dos quanta à física pós-quântica; do uso do paradigma cibernético-informático no estudo do código genético ao ressurgimento da cosmologia de observação; da crise da tese newtoniana à recuperação da noção de “acontecimento”, “acaso “na física, na biologia, na história, o que temos é a crise de uma noção central nos dispositivos de legitimação e no imaginário modernos: a noção de ordem. E com ela assistimos à rediscussão da noção de “desordem”, o que, por sua vez, torna impossível submeter todos os discursos (ou jogos de linguagem) à autoridade de um metadiscurso...” (BARBOSA apud LYOTARD, 1988, p.x).

10 Podemos o citar caso do EUA, em que o fundamentalismo religioso cristão acionou a ideia de inexistência de “verdade” para poder reinstaurar o ensino religioso e questionar o ensino das teses de Darwin.

A pós-modernidade é uma categoria que, confluindo de dois domínios, da arte e da filosofia, retrata um posicionamento mais generalizado de negação da ordem e afirmação da desordem, que remete aos debates do núcleo duro da ciência, a Física. Como podemos observar acima, não foi a ideia de “pós-moderno” que produziu o capitalismo flexível (até mesmo porque a ideia de pós-modernidade surge durante o capitalismo organizado); o pós-modernismo foi, por uma série de convergências, colocado como enunciado regulador das verdades dentro de um novo sistema cognitivo. E isso se deu, no nosso entendimento, por diversas razões, tanto em termos de procedimentos operatórios quanto pelas suas implicações políticas. Por isso nossa radical crítica à pós-modernidade como uma das formas do pensamento hegemônico do capitalismo flexível, que retoma elementos do paradigma irracionalista e das escolas liberal psicológica e econômica. Esta baseia-se nos seguintes pontos: 1) o pós-modernismo é entusiasta do progresso tecnológico, mostrando um grande grau de adesismo à ideologia da “modernidade”. A diferença crucial é sua apologia do conhecimento/informação como mercadoria estratégica, como valor de troca, e a subordinação da ciência a essa condição e, conseqüentemente, ao mercado. Há assim um “determinismo informacional”; 2) a negação das metanarrativas (reduzidas de uma pluralidade à dualidade funcionalismo/marxismo) oculta o fato que o próprio pós-modernismo se coloca como uma meta-narrativa oculta e, por isso, acima de qualquer questionamento; 3) a negação da verdade e defesa da complexidade se dá por meio de processos operatórios simplificadores: questionando as totalidades universais, se fala “do filósofo”, “da ciência”, sem qualificar ou justificar esses usos, reduzindo a diversidade de práticas e concepções a uma unidade simplificadora; 4) por fim, questionando os projetos de legitimação racionalista (da busca pela verdade em si) e da emancipação, reduz-se as possibilidades de legitimação dos “relatos” ao mercado, lugar de produção e troca do saber-mercadoria, e lugar da verdade. Conseqüentemente, tal posicionamento apenas reifica o poder do mercado, que é tratado como um “pequeno relato”.

O pós-modernismo não assenta sua força nem no argumento de Lyotard, nem no grau de apreensão da dinâmica da realidade, mas sim no fato de que se constituiu como um enunciado regulador dentro de um sistema de saber-poder do capitalismo flexível. A identidade do pós-modernismo (como abordagem) e da “condição pós-moderna” é a identidade com o capitalismo flexível, da mesma forma que a ide/ologia da modernização identificou-se com o capitalismo concorrencial e depois organizado, fazendo a ligação do sistema cognitivo com os sistemas de poder do complexo Mercado-Estado. Assim chegamos ao domínio da desordem ou relatividade/absoluta.

Longe de considerar as teses pós-modernas como inovadoras, devemos observar que vários de seus elementos estão presentes nas escolas que identificamos com a modernidade; elas retomam, de um lado, a concepção de desordem absoluta de escolas do irracionalismo e empirismo, assim como elementos idealistas e individualistas do liberalismo psicologizante e econômico, além do seu anti-marxismo (que perpassa quase todas as escolas de pensamento das ciências sociais). Daí a facilidade com que várias escolas se adaptaram ao regime cognitivo-coercitivo do qual o enunciado pós-moderno passou a ser um critério de validação, pois existe identidade de procedimentos e posições assentada sobre a história da guerra de saberes. Por fim, esse sistema, como todo sistema cognitivo hegemônico precedente, não prescinde da autoridade (nisso retomando elementos da escolástica da Idade Média); ela apenas a deslocou: o complexo Mercado-Estado¹¹ passou a ser o lugar de produção e legitimação da verdade, sendo o recurso à autoridade desse complexo o fundamento do sistema de verdades que lhe confere uma qualidade cognitiva-coercitiva, característica do saber hegemônico. Por isso, todos os paradigmas e escolas que não estivessem legitimados no complexo Mercado-Estado seriam então ilegítimos. Isso constituiu o que podemos chamar de teoria da modernização científica, lugar-comum que orienta o exercício da autoridade científica e se expressa na ideia de que paradigmas, escolas e conceitos estão “superados”, “ultrapassados”, etc.¹² É como se a realidade do desenvolvimento econômico-tecnológico se expressasse de forma linear no campo do conhecimento, retomando assim os pressupostos típicos da concepção de tempo positivista-evolucionista comandada pelo complexo ciência-técnica.

11 “O que eu queria dizer, a que procurei designar, era uma coisa que é, a meu ver, de uma natureza e de um nível um pouco diferentes. O princípio dessa conexão que eu procuro identificar, essa conexão entre prática de governo e regime de verdade, seria isto: [...] haveria, portanto, uma coisa que no regime de governo, na prática governamental dos séculos XVI-XVII, já da Idade Média também, tinha constituído um dos objetos privilegiados da intervenção da regulação governamental, uma coisa que havia sido o objeto privilegiado da vigilância e das intervenções do governo. E é esse lugar mesmo, e não a teoria econômica, que, a partir do século XVIII, vai se tornar um lugar e um mecanismo de formação de verdade. E, em vez de continuar a saturar esse lugar de formação da verdade com uma governamentalidade regulamentar indefinida, vai-se reconhecer – e aí que as coisas acontecem – que se deve deixá-lo agir com a mínima possível de intervenções, justamente para que ele possa formular a sua verdade e propô-la como regra e norma à prática governamental. Esse lugar de verdade não é, evidentemente, a cabeça dos economistas, mas o mercado”(FOUCAULT, 2008, p. 42).

12 Temos exemplos recentes no Brasil, em que existe uma luta de autoridade, como no caso da criação de um regimento para regulação da “ética na ciência e na pesquisa”.

Dessa forma não é possível romper com o pensamento hegemônico sem fazer, simultaneamente, uma sociologia da ciência que permita situar os paradigmas científicos uns em relação aos outros, em termos de conteúdo, e em relação à estrutura social e sua forma de integração na multiplicidade de planos concretos. Por isso, para fazer uma sociologia da ciência que escape ao pensamento hegemônico e mesmo aos paradigmas convencionais das ciências sociais, devemos romper com a visão da história da ciência tal como concebida pela teoria da modernização científica, que a escreve como epopeia da evolução e aperfeiçoamento da técnica. A história do conhecimento não pode ser senão a história da guerra dos saberes e de sua economia.

GUERRA DE SABERES: VERDADE COMO SISTEMA COGNITIVO-COERCITIVO VERSUS VERDADE COMO SUBVERSÃO DA AUTORIDADE

Como já foi observado na obra de diversos autores (Kuhn, Foucault), pode ser extremamente enganosa uma história da ciência baseada na ideia de acumulação e substituição progressiva de paradigmas, assim como uma história da ciência como “refinamento da verdade” e substituição do “erro”.¹³ A “obsolescência” das teorias não as desqualifica enquanto saber científico, mas mostra que na realidade o que um parâmetro pode conceber como erro ou forma não-científica pode ter sido produzido pelos mesmos métodos e obedecendo às mesmas regras que o conhecimento dito “científico”. Ou seja, a ciência não produz a verdade e elimina o erro; a verdade é uma “relação” que se impõe aos objetos e sujeitos por meio de condições complexas e não uma realidade exterior apreendida e interiorizada. A própria obsolescência e descarte, no caso das ciências sociais, têm condições sociais e políticas, tratando-se muito mais de perguntar quais condições produziram essa desqualificação (enquanto ciência) e descarte (de uso e aplicação). Logo,

13 Kuhn (1997, p. 21) afirma: “Talvez a ciência não se desenvolva pela acumulação de descobertas e invenções individuais. Simultaneamente, esses mesmos historiadores confrontam-se com dificuldades crescentes para distinguir o componente “científico” das observações e crenças passadas daquilo que seus predecessores rotularam prontamente de “erro” e “superstição”. Quanto mais cuidadosamente estudam, digamos, a dinâmica aristotélica, a química logística ou a termodinâmica calórica, tanto mais certos tornam-se de que, como um todo, as concepções de natureza outrora correntes não eram nem menos científicas, nem menos o produto da idiossincrasia do que as atualmente em voga. Se essas crenças obsoletas devem ser chamadas de mitos, então os mitos podem ser produzidos pelos mesmos tipos de métodos e mantidos pelas mesmas razões que hoje conduzem ao conhecimento científico. Se, por outro lado, elas devem ser chamadas de ciências, então a ciência inclui conjuntos de crenças totalmente incompatíveis com as que hoje mantemos. Dadas essas alternativas, o historiador deve escolher a última. Teorias obsoletas não são a-científicas em princípio, simplesmente porque foram descartadas”.

essa condição de marginalidade não impede por si mesmo a constituição de paradigmas e sua aplicação, nem sua validade para construção de novos problemas.

Aqui então chegamos a um ponto fundamental. Kuhn retrata a história das ciências como revoluções, mas basicamente como revoluções tecnológicas baseadas em inovações. Essas inovações sofrem resistência da parte da comunidade que sustenta os paradigmas dominantes. Mas, no nosso entendimento, a detenção da “verdade” é um instrumento de autoridade (interna ao campo científico e externa a ele) enquanto a exclusão dos paradigmas não é apenas um atraso ou adiamento, mas uma ação de exclusão-repressão de visões alternativas e de problemas alternativos. O fato é que assim se constitui toda uma gama de saberes subalternos,¹⁴ dentre os quais podemos considerar como exemplo o paradigma anarquista de análise da realidade.

No nosso entendimento, as revoluções científicas não são apenas revoluções tecnológicas; elas podem ser também insurreições/revoluções sociais, no sentido que saberes subalternos se transformam em saberes insurgentes, negando os saberes e poderes científicos dos paradigmas dominantes para libertar novas formas de visão de mundo e projetos de sociedade e ciência. O saber insurgente assim é também um fator de revolução científica.

Cabe então problematizar como saberes insurgentes podem se constituir enquanto paradigmas da análise da realidade. A primeira questão a colocar é: o que é um paradigma? Como afirma Kuhn (1998, p.13) “considero ‘paradigmas’ as realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência”. Dessa maneira, as pré-condições para o reconhecimento de um paradigma são: existência de problemas de pesquisa; que o método para investigá-lo seja compartilhado por uma comunidade determinada; que sejam colocadas respostas para questões fundamentais de toda a pesquisa científica. Nesse sentido, Kuhn argumenta:

A pesquisa eficaz raramente começa antes que uma comunidade científica pense ter adquirido respostas seguras para perguntas como: quais são as entidades fundamentais que compõem o universo? Como interagem essas entidades umas com as outras e com os sentidos? Que questões podem ser legitimamente feitas a respeito de tais entidades e que técnicas podem ser empregadas na busca de soluções? (KUHN, 1998, p. 23)

Dessa maneira, o saber científico exige dois elementos fundamentais: uma ontologia ou teoria do universo/realidade; um método que indique um

14 Estamos usando a ideia de saber subalterno/sujeitado e insurreição dos saberes tomando por base Michel Foucault (2005).

conjunto de problemas (indagações ou questões) e algumas soluções (teses e conceitos) para explicar os problemas que levanta. Aqui está a questão-chave: descartada na história ou não, rebaixada ou desqualificada como saber pré ou não-científico (e faz parte da própria “ciência normal” desqualificar suas antecessoras), um paradigma que consiga apresentar essas duas propriedades, uma ontologia e um método sempre poderá ser apropriado e reativado para fins de análise da realidade.

Então porque reativar um paradigma? Exatamente porque os paradigmas e escolas da “ciência normal” tendem a reprimir o desenvolvimento de novas teses e problemas. Como a ciência se desenvolve na interação saber-poder, essa repressão não é nunca meramente cognitiva ou por razões internas ao campo científico, mas também essencialmente política. Se, como na visão de Kuhn, a emergência do paradigma explicita a própria aquisição/acumulação (segundo o referido autor, “a existência de um paradigma expressa o desenvolvimento e acumulação de maturidade no campo científico”), podemos considerar também que os paradigmas alternativos representam não somente acumulação, mas a oposição, o dissenso e a existência de vias alternativas de prática científica. Assim, a retomada do paradigma anarquista se dá pelo fato de oferecer uma ontologia radicalmente diferente dos paradigmas do materialismo histórico, do racionalismo e do empirismo, além de um método igualmente específico, que coloca luz em problemas novos ou marginalizados pelos demais métodos e paradigmas.

Assim, para estabelecer os quadros sociais do conhecimento devemos distinguir entre os gêneros e formas de conhecimento. Gurvitch (1969) faz a distinção entre *gêneros de conhecimento* (modos de particularização do conhecimento em função de seus modos de ação e dos objetos de cognição) e as *formas de conhecimento*, que ele define basicamente por seu valor posicional frente a tensões sociocognitivas que adquirem significado específico de acordo com seu posicionamento na estrutura social global. Os sistemas cognitivos são uma articulação hierárquica de gêneros, formas de saber, paradigmas e escolas, em diferentes posições de poder.

Gurvitch fala de diversos gêneros de saber dos quais iremos destacar aqui alguns: conhecimento perceptivo, técnico, científico, filosófico, político. Esses gêneros são perpassados por tensões que caracterizam as formas de conhecimento: empírica x conceitual, mística-teológica x racional, positivo x especulativo, coletivo x individual. Desse modo, o saber científico pode assumir uma forma positiva ou especulativa, empírica ou conceitual, não existindo uma ciência em si mesma posicionada de forma eterna e imutável numa dessas formas. O mesmo pode-se dizer do saber técnico, filosófico ou político. Podemos adicionar aqui uma outra forma de tensão interna do conhecimento, que diz respeito à sua posição nas hierarquias parciais e globais dos sistemas

cognitivos, bem como na estrutura social global: a forma hegemônica-dominante-central x forma subalterno-periférica-insurgente deste saber. Essa propriedade é extremamente importante pois ela diz respeito tanto ao conteúdo conceitual e teórico quanto à sua articulação com as posições sociais.

Esse procedimento combinatório permite apreender a multiplicidade concreta de possibilidades de integração dos saberes nos planos reais. Desse modo, um gênero de conhecimento não esgota duas propriedades reais; é possível que um conhecimento político, ou perceptivo, adquira forma racional e positiva, enquanto o conhecimento científico adquira formas místico-teológicas e especulativas. Ou seja, o conhecimento “em si” não é suficiente, é preciso saber a forma pela qual este se realiza e objetiva historicamente.

Assim uma sociologia do conhecimento que não situe um gênero de saber em relação à sua forma história irá apreender apenas a camada superficial do seu sentido. Chegamos então em um momento em que é possível interpretar a relação entre os paradigmas e escolas dentro dos sistemas cognitivos e sugerir algumas hipóteses para explicar sua integração na estrutura social global do capitalismo flexível. Podemos dizer que o paradigma empirista e o paradigma racionalista foram, em um determinado contexto, uma forma de saber subalterno em relação à teologia. A sua cientificidade derivava da guerra que tinha que travar em diversos domínios contra os elementos da escolástica religiosa. Mas, enquanto gênero de saber filosófico e científico, esses paradigmas mantinham em si a contradição entre a forma positiva x especulativa e místico-teológica x racional. A sua posição na guerra de saberes exigia que a positividade e a racionalidade prevalescessem sobre a especulação e mistificação. Esse caráter subalterno fazia com que as descobertas científicas fossem atos de subversão do sistema cognitivo, substituindo verdades absolutas dentro desses sistemas de poder-saber e cognição-coerção. Inovação e subversão são duas formas de materialização da revolução científica.

Mas essa condição foi transformada com a mudança na estrutura social global e a consolidação do capitalismo como sistema mundial. Esses paradigmas foram alçados à posição de saber dominante dentro dos sistemas cognitivos vigentes (pelo menos nos países centrais), subalternizando o saber religioso, sem, contudo, fazê-lo desaparecer. Essa inversão modificou substancialmente as formas assumidas (de insurgência, positividade e racionalidade) pelos paradigmas racionalista e empirista que se institucionalizaram como saberes hegemônico-dominantes. É nesse sentido que devemos entender o surgimento do positivismo francês e do hegelianismo como escolas de pensamento, na medida em que encarnaram a transformação das formas dos saberes filosóficos e científicos anteriores que lograram alcançar uma posição dominante, abrindo caminho para a constituição do evolucionário.

nismo como escola de pensamento e como ideologia da modernidade e dando maior ênfase aos conceitos teológicos e ao pensamento religioso. O materialismo e a dialética foram então uma reação a esta institucionalização dos paradigmas anteriores sob forma hegemônica. Vinculados às experiências das tradições populares rebeldes, assentados sobre saberes perceptivos, saberes políticos e saberes técnicos do mundo da produção, o paradigma materialista e dialético antagonizou a hegemonia do paradigma racionalista e empirista. O marxismo, por sua vez, teve sua própria história de institucionalização, ocupando por vezes a condição de saber hegemônico dentro de determinados sistemas cognitivos (como na ex-URSS) ou de determinadas disciplinas, mas permanecendo como saber subalterno num grande número de casos.

Dessa forma, no quadro do capitalismo organizado, tínhamos uma multiplicidade de posições possíveis para os gêneros de saber, paradigmas e escolas. O reducionismo pós-moderno simplificou essa multiplicidade a uma unidade, como se o marxismo e o racionalismo fossem sempre idênticos. A emergência do capitalismo flexível, desse modo, foi concomitante ao questionamento desse sistema de coerção-cognição e a proposta pós-moderna representou não uma ruptura com o pressuposto compartilhado de uma ordem absoluta no universo, mas sim uma inversão: a instituição da ideia de desordem absoluta que reforça a proeminência do saber técnico-experimental sobre as formas filosófico-científicas-conceituais, pois um componente do capitalismo flexível é a naturalização das bases da sociedade capitalista em geral. Assim, o pós-modernismo converge com essas crenças do capitalismo flexível e as reforça; sua tendência à negação das totalidades e à afirmação da impossibilidade da explicação que não seja uma unicausalidade linear simples converge com o sistema cognitivo hegemônico anterior. A substituição da ordem absoluta pelo relativismo/desordem absoluta, na verdade, é apenas uma renovação do conceito de absoluto, de forma que o pós-modernismo apresenta-se não como uma ruptura mas sim um prolongamento do modernismo. A diferença é que trata-se de um tipo de saber conceitual, especulativo e místico que retoma elementos do paradigma do irracionalismo cristão e desloca o lugar de produção da verdade da 'guerra de saberes' para o complexo 'Mercado-Estado', tentando instituir o monopólio das verdades científicas por meio da teoria da modernização científica.

Hoje nas ciências sociais, no Brasil e no mundo, podemos dizer que esses paradigmas e escolas que compõem as matrizes disciplinares constituem poderes científicos que operam para preservar sua posição no sistema de cognição-coerção. Seja o absoluto da ordem, seja o absoluto da desordem, essas abordagens convergem na crença do absoluto na busca por fundar seu

poder na autoridade do complexo Mercado-Estado. A tentativa de manter uma unidade monopolizadora e hierárquica tem tido como consequência a fragmentação em escolas cada vez menores que tentam criar um monopólio compulsório dos temas e problemas ao criar tantas ciências quanto grupos de pesquisa. O poder científico dessas abordagens reprime o desenvolvimento de novas teses e problemas, criando um sistema de cognição-coerção.¹⁵

No nosso entendimento é preciso uma ruptura com o sistema de cognição-coerção, com o conceito de absoluto, assim como com as promessas da modernidade e da pós-modernidade. É necessário um saber científico, positivo, racional. Mas para ter essas propriedades ele precisa ser, acima de tudo, um saber insurgente, anti-hegemônico. Por isso, para libertar a possibilidade de novas interpretações e novos problemas, recuperamos os pressupostos e problemas colocados pela abordagem coletivista (termo que empregamos para definir o método de análise da realidade crítica do poder/autoridade desenvolvido por Mikhail Bakunin, talvez o maior adversário político e crítico de Marx no século XIX dentro do campo socialista). Aqui cabe colocar duas considerações. Em primeiro lugar: existe um paradigma anárquico de análise da realidade? Em segundo lugar: caso exista, porque seria útil ou necessário reativá-lo e o que ele produziria em termos de conhecimento?

Historicamente, a resposta dada pelos representantes de diversas escolas que se debruçaram sobre o tema, como a escola histórico-individualista liberal e a escola marxista, foi negar veementemente a existência de um paradigma anarquista de análise da realidade. Mas como já demonstraram diversos autores, como Georges Gurvitch para Pierre-Joseph Proudhon e

15 Uma característica às vezes exaltada, às vezes denunciada como um mal, é a fragmentação científica. Essa fragmentação identificada com a multiplicação de sociologias e antropologias temáticas em contraposição às divisões “sub-disciplinares” (sociologia da educação, antropologia da religião, etc.), na realidade é um desenvolvimento da própria divisão disciplinar e subdisciplinar. A elevação desse princípio no Brasil recentemente assumiu a forma de divisão dos cursos de ciências sociais em algumas universidades, que passaram a ter cursos de graduação em antropologia, sociologia e relações internacionais. Essa fragmentação, assim como a fragmentação temática, foi condicionada muito mais por determinações de política pública e disputas de recursos de programas governamentais para a universidade, do que propriamente de um “projeto”. A divisão disciplinar ou temática não são em si mesmas mais ou menos adequadas para a ciência, mas elas têm se dado sempre comandadas pelos interesses do complexo Mercado-Estado que induz aos micro-monopólios disciplinares ou temáticos e formação de comunidades científicas fechadas em si mesmo, uma em relação às outras e em relação à realidade à sua volta. Essa tendência é que constitui o verdadeiro problema a ser enfrentado, e não suas formas de manifestação na organização científica.

mais recentemente Paul McLaughlin para Mikhail Bakunin, o anarquismo foi não somente um movimento político e social, mas uma filosofia e teoria da realidade. A “negação” do estatuto desse paradigma, como observa Robert Kuhn, não é em nada estranha à dinâmica das comunidades e escolas que se apegam a seus próprios “paradigmas”. Com relação à segunda questão, ela é mais complexa, pois diz respeito à própria relação entre os paradigmas e a constituição daquilo que Kuhn denominou “ciência normal. É disso que trataremos agora.

A DIALÉTICA DOS SABERES POLÍTICOS E DO SABER CIENTÍFICO: A TEORIA ANARQUISTA CLÁSSICA

O paradigma da teoria anarquista clássica¹⁶ compreende dois sistemas, a dialética proudhoniana e o materialismo bakuninista. Essa teoria se desenvolveu não somente sob a forma de saber científico, mas de saber político e saber perceptivo do mundo exterior.¹⁷ As experiências das tradições populares rebeldes, das revoluções e das opressões foram fundamentais para a constituição da teoria anarquista clássica como um tipo de saber científico. Essa escola ou abordagem é coletivista em dois sentidos: 1) em função da centralidade do conceito de coletivo para a análise sociológica; 2) e do fato de ter se desenvolvido dentro de unidades coletivas reais de mobilização, constituindo um sistema cognitivo periférico em relação ao sistema cognitivo-repressivo da ciência da sociedade moderna. Do ponto de vista da diferenciação do paradigma coletivista e da dialética serial em relação ao racionalismo, ao empirismo e também ao materialismo histórico, podemos

16 Devemos observar que a relação entre a obra de Proudhon e Bakunin não se assemelha em nada à de Marx e Engels. Bakunin fez parte de uma geração russa influenciada pelas ideias proudhonianas (BERLIN, 1960), que seria uma das referências fundamentais do populismo russo (influência que continuaria a se expressar, como veremos no caso de Gurvitch). Em Proudhon, podemos dizer que a dialética engloba o realismo e o mundo material; em Bakunin, o materialismo engloba a dialética. Essa diferença de ênfase não pode obscurecer o fato do compartilhamento de pressupostos, nem da diferença de implicação política.

17 É importante observar aqui que, no caso de Proudhon, a conjugação do saber perceptivo do mundo exterior operário, da produção, da sua experiência de exploração e frustração com as condições políticas foi fundamental para a formação do seu saber político, o qual Proudhon elevou ao nível de saber científico-conceitual por meio de sua obra. Bakunin, por sua vez, teve principalmente por base do saber perceptivo do mundo exterior de um segmento específico, os militares desertores (FERREIRA, 2010), uma mnemotécnica que deu origem a um saber político insurrecional que qualificou seu saber filosófico-conceitual e seu saber político. Nos dois casos o saber político aparece intimamente relacionado ao saber científico, sendo este um dos critérios de “des-legitimação” dos mesmos pela ciência hegemônica.

dizer que a abordagem coletivista se diferencia dos demais por algumas características que aparecem como pressupostos e procedimentos do seu método: 1) uma ontologia naturalista (que concebe a natureza numa relação de continuidade e descontinuidade com a sociedade); 2) uma dialética negativa e serial (categorias que se englobam e acumulam pela negação das anteriores); 3) uma posição crítica frente aos poderes científicos e político-econômicos, representado no plano do saber pelo anti-idealismo, que aparece como a negação da religião e metafísica (criacionismo, contratualismo ou qualquer explicação anti-naturalista e anti-histórica para a origem da sociedade).

Proudhon, no livro “Da criação da ordem na humanidade”, formula alguns desses pressupostos, demonstrando em primeiro lugar o caráter relativo e produzido da “ordem”:

Considerando a criação segundo as três categorias de substância, causa, relação, chegamos ao resultado que os seres perceptíveis para nós pelas relações que sustentamos com eles nos permanecem impenetráveis em sua substância; que as causas, inapreensíveis em seu princípio e sua origem, nos deixam entrever apenas a sucessão de seus efeitos. As relações das coisas, a ordem e a desordem, o belo e o feio, o bem e o mal, eis aí tudo o que cai sob a observação do homem tudo o que é objeto de sua ciência. “Não podemos nem penetrar as substâncias, nem apreender as causas: o que percebemos da natureza é sempre, no fundo, lei ou relação, nada mais. Todos os nossos conhecimentos são definitivamente percepções da ordem ou da desordem, do bem ou do mal; todas as nossas ideias de representações de coisas inteligíveis, portanto, elementos de cálculo e de método (Proudhon, Da Criação da Ordem na Humanidade).

Logo, o universo não é nem ordem absoluta, nem desordem absoluta: a ordem e a desordem são apenas formas de transformação do movimento, daí seu caráter produzido. O universo e a natureza são assim permanentemente ordenados/desordenados. A natureza não é estática e não tem uma ordem imanente, ou seja, a ordem é concebida como produto de ações-reações entre realidades particulares que constroem a natureza e englobam a história e sociedade humana. A natureza é assim a permanente transformação.

É claro que a solidariedade universal, explicada desse modo, não pode ter o caráter de uma causa absoluta e primeira; não é, ao contrário, mais que um efeito, produzido e reproduzido sempre pela ação simultânea de uma infinidade de causas particulares, cujo conjunto constitui precisamente a causalidade universal, a unidade composta, sempre reproduzida pelo conjunto indefinido das transformações incessantes de todas as coisas que existem e, ao mesmo tempo, criadora de todas as coisas; cada ponto atuando sobre o todo (eis aí o universo produzido), e o todo atuando sobre cada parte (eis aí o universo produtor ou criador). Tendo-a explicado assim, posso dizer agora, sem medo de dar lugar a algum mal entendido, que a causalidade universal, a natureza, cria os mundos. Foi ela que determinou a configuração mecânica, física, química, geológica e geográfica de nossa Terra, e que, depois de ter coberto sua superfície com todos os esplendores da vida vegetal e animal, continua criando, ainda, no mundo humano, a

sociedade com todos seus desenvolvimentos passados, presentes e futuros. Compreende-se que, no universo assim entendido, não se pode falar de ideias anteriores, nem de leis preconcebidas e preordenadas. As ideias, inclusive a de Deus, só existem na Terra na medida em que foram produzidas pelo cérebro. [...] Essa palavra, natureza, exclui, portanto, toda ideia mística ou metafísica de substância, de causa final ou de criação providencialmente combinada e dirigida. (BAKUNIN, 2014, p. 340)

Mais uma vez o tema volta a ser colocado no plano da filosofia e da ontologia através de um problema: o centralismo. A crítica do centralismo não se resume à política; ela expressa uma nova ontologia social, pois o que se critica é, de um lado, o conceito de um “centro” na natureza, de uma ordem real que deriva de um conceito; e, de outro lado, a ideia de uma causa primeira, de uma pré-determinação. É essa a raiz da verdadeira e radical diferença entre o materialismo de Bakunin e do coletivismo *versus* a concepção de Marx e Engels que, considerando a economia como determinante em última instância, expressa a ideia de que na natureza existe uma pré-determinação que leva à necessidade de um centro organizador. Ao contrário do materialismo histórico, o conceito de natureza no materialismo sociológico não é a produção, mas sim ação e transformação.¹⁸ A natureza não é uma causa primeira, mas produto e produtora de causas e efeitos particulares. A relação entre o particular e o geral não é concebida como um particular que é manifestação do universal, mas de um universal que é produzido pela combinação de causas particulares e vice-versa. A natureza, nesse sentido, é que cria a sociedade

18 “Todas as coisas são apenas aquilo que fazem: seu fazer, sua manifestação exterior, sua ação incessante e múltipla sobre todas as coisas que estão fora dela, é a exposição completa de sua natureza, de sua substância, ou daquilo que os metafísicos, e o sr. Littré com eles, chamam de seu ser íntimo. Ela não pode ter nada em seu suposto interior que não seja manifesto em seu exterior: numa palavra, a sua ação e o seu ser são um. Poderão ficar surpresos com o que digo sobre a ação de todas as coisas, até as aparentemente mais inertes, de tanto que estamos habituados a só ligar o sentido desta palavra a atos que sejam acompanhados de certa agitação visível, de movimentos aparentes, e, principalmente, da consciência, animal ou humana, daquele que age. Mas não há, na natureza, nenhum ponto que esteja, em algum momento, em repouso propriamente dito; cada ponto está, a todo momento, na parte infinitesimal de cada segundo, agitado por uma ação e uma reação incessantes. O que chamamos de imobilidade, o repouso, são apenas aparências grosseiras, noções completamente relativas. Na natureza, tudo é movimento e ação: ser não significa nada além de fazer. Tudo o que chamamos de propriedades das coisas: propriedades mecânicas, físicas, químicas, orgânicas, animais, humanas, não são nada além de diferentes modos de ação. Toda coisa é uma coisa determinada ou real apenas pelas propriedades que ela possui; e ela as possui apenas enquanto as manifesta, já que as propriedades determinam as suas relações com o mundo exterior; disto resulta que toda coisa só é real enquanto se manifesta, enquanto age. A soma das suas ações diferentes, eis aí todo o seu ser” (BAKUNIN, 2014, p.429).

com todos os desenvolvimentos passados, presentes e futuros. Dessa proposição é que são sistematizados os conceitos de *natureza*, *mundo social* e *mundo natural* (natureza exterior). O mundo natural, ou natureza exterior, é o mundo com o qual o mundo social humano se relaciona. O homem extrai sua vida e realiza a luta pela vida contra a natureza exterior (ambiente, ecossistema) e não contra a “natureza em si”, da qual nunca sai. Desta forma, o homem cria o seu mundo social que é diferente das sociedades animais em razão de duas capacidades formais: o pensamento-fala e o trabalho.

Em segundo lugar, a natureza é caracterizada por uma múltipla manifestação no mundo material, na matéria físico-química e orgânica (vegetal-animal), sendo que o mundo humano é tido como o desenvolvimento do mundo inorgânico e orgânico. A sociedade humana, por sua vez, não é considerada como surgindo por uma ruptura absoluta com a natureza, mas sim por extensão e negação relativa dessa natureza. O que qualifica a relatividade da ruptura é o desenvolvimento da capacidade de pensar e falar (abstração/simbolização), que irá elevar o trabalho humano a um caráter progressivo e cumulativo. Por isso, essa negação relativa da natureza permite o desenvolvimento histórico-social, a criação das instituições sociais. Essa construção começa com o reconhecimento de leis gerais que regem a natureza e a sociedade, sendo estas: a lei geral da atração material e do movimento (gravidade) no mundo orgânico e inorgânico (da qual as demais leis são transformações); e no mundo orgânico, a lei da nutrição, que na sociedade humana se apresenta sob a forma da questão alimentar e da economia social. No mundo animal, as propriedades da sensibilidade e irritabilidade produzem a lei da autoconservação e reprodução que é também uma lei de socialização (atração social), racionalização-subjetivação. Essa lei da socialização é em grande medida uma transformação da lei de atração geral dos corpos.

[...] de fato, a lei fundamental da vida imprime em cada animal, inclusive o homem, essa tendência fatal a realizar por si mesmo todas as condições vitais de sua própria espécie, quer dizer, a satisfazer todas as suas necessidades. Como organismo vivo, dotado dessa dupla propriedade de sensibilidade e de irritabilidade, e, como tal, experimentando às vezes o sofrimento, às vezes o prazer, todo animal, inclusive o homem, é forçado, por sua própria natureza, a comer e a beber antes de tudo e a colocar-se em movimento, tanto para buscar seu alimento, como para obedecer a uma necessidade irresistível de seus músculos; é forçado a se conservar, a se abrigar, a se defender contra tudo o que o ameaça em seu alimento, em sua saúde, em todas as condições de sua vida; obrigado a amar, a se reproduzir; obrigado a raciocinar, na medida de suas capacidades intelectuais, sobre as condições de sua conservação e de sua existência; obrigado a querer todas essas condições para si; e, dirigido por uma espécie de previsão, fundada na experiência, e da qual nenhum animal é absolutamente desprovido, obrigado a trabalhar, na medida de sua inteligência e de sua força muscular, a fim de assegurá-las para si, para um amanhã mais ou menos longínquo. (BAKUNIN, 2014, p. 371)

Uma das leis consideradas como centrais no mundo orgânico, especialmente no mundo animal, é o da luta pela vida e pela existência. Essa luta marca a constituição da vida e da natureza. A luta pela existência na natureza é a luta pela autopreservação individual e preservação da espécie. Ela se realiza em leis específicas de nutrição (busca pelo alimento, conservação individual), de reprodução (garantir alimentação e condições mínimas de reprodução do grupo/espécie) e socialização (necessidade do contato e do aprendizado coletivo, da existência coletiva para atender às necessidades anteriores e necessidades subjetivas, como afeto e sensibilidade). Logo, a afirmação de que não existe ruptura da sociedade com a natureza implica em reconhecer que essas mesmas “leis” operam em todas as formas de coletividade e vida, mudando apenas a sua complexidade, sendo transformações da lei, geral e fundadora, da atração e movimento dos corpos.

Na natureza e sociedade, a luta pela existência pode ser entendida de duas maneiras: como a luta pela produção e pelo trabalho contra a natureza exterior (o desenvolvimento de saberes, técnicas, tecnologias e processos de transformação do meio ambiente); a luta dentro do mundo social, lutas de classes contra a dominação e exploração das classes dominantes e do Estado. A luta pela existência é no mundo natural a luta contra as coerções do ecossistema e no mundo social a luta de classes contra a coerção econômico-política. A luta pela existência na sociedade se manifesta sob três formas principais: 1) a luta contra a dominação da natureza exterior (ou a pressão objetiva que o meio ecológico exerce); 2) a luta contra a dominação interior (contra as restrições impostas por sua capacidade de pensamento e trabalho ou assimilação das ideias dos dominadores); 3) a luta contra a dominação da sociedade (dominação exercida pelas classes sociais). A luta contra essas formas de dominação são assim constitutivas da sociedade humana. Logo, também no aspecto da luta, não existe uma ruptura absoluta com a natureza; a luta na sociedade é uma transformação da luta pela vida na natureza, adquirindo nela maior complexidade.

Por outro lado, a negação da ideia de um centro, ou categoria de absoluto, como elemento gerador do universo e da história se expressa num método que Bakunin e Proudhon denominavam “de baixo para cima”, ou seja, dos elementos particulares concretos para os elementos gerais, vindo como o geral é produzido pela ação-reação de causas particulares, não existindo causa “primeira ou absoluta” nem uma forma geral pura. A síntese da realidade objetiva não se confunde com a síntese ideal; a unidade no pensamento nunca apreende a totalidade da unidade objetiva que sempre se materializa na multiplicidade. Daí a limitação e a parcialidade do próprio conhecimento científico.

Essa abordagem foi então aplicada por Proudhon para estudo da propriedade. A ideia de dialética serial expressa esse conjunto de procedimentos aplicados à análise da economia e da política. Proudhon para chegar ao que chamou de teoria do sistema das contradições econômicas começou pela compreensão crítica de uma unidade, a propriedade, para enfim chegar a teorias particulares de instituições particulares e à teoria geral do sistema econômico:

Progressão, série, associação das ideias por grupos naturais, este é o último passo da filosofia na organização do senso comum. Todos os outros instrumentos dialéticos se conduzem a este: o silogismo e a indução não passam de instrumentos destacados de séries superiores e considerados em sentido diverso; a antinomia é como a teoria de dois polos de um pequeno mundo, abstração feita dos pontos médios e dos movimentos interiores. A série abrange todas as formas possíveis de classificação das ideias, é unidade e variedade, verdadeira expressão da natureza, forma suprema da razão. [...] Para tornar tudo isso mais transparente, vamos fazer sua aplicação à própria questão que é objeto deste capítulo, a propriedade. A propriedade é ininteligível fora da série econômica, dissemos no sumário deste parágrafo. Isso significa que a propriedade não se compreende e não se explica de maneira suficiente nem por uns a priori quaisquer, morais, metafísicos ou psicológicos (fórmula do silogismo); nem por uns a posteriori legislativos ou históricos (fórmula da indução); nem mesmo pela exposição de sua natureza contraditória, como fiz em minha memória sobre a propriedade (fórmula da antinomia). Deve se reconhecer em que ordem de manifestações, análogas, similares ou adequadas, se classifica a propriedade, deve-se numa palavra, encontrar sua série. De fato, tudo o que se isola, tudo o que se afirma em si, por si e para si, não goza de uma existência suficiente, não reúne todas as condições de inteligibilidade e duração; é necessária também a existência no todo, pelo todo e para o todo; é necessário, numa palavra, unir as relações internas às relações externas. (PROUDHON, 2007, 190)

Ou seja, a dialética serial se opõe ao racionalismo e ao empirismo por não somente buscar uma explicação interna, em si, para os fenômenos econômicos particulares, por exemplo, mas por explicar suas relações dentro de uma série ou sistema:

De igual modo, para chegar à plena compreensão da propriedade, para adquirir a ideia de ordem social, temos de fazer duas coisas: 1º) determinar a série das contradições das quais faz parte a propriedade; 2º) dar por uma equação geral a fórmula positiva desta série. [...] A propriedade é um dos fatos gerais que determinam a oscilação do valor; é parte desta longa série de instituições espontâneas que começa com a divisão do trabalho e termina com a comunidade. (PROUDHON, 2007, p. 195)

Logo, as teses sobre a propriedade apresentadas no livro “O Que é a Propriedade” só foram plenamente acabadas no livro seguinte, “Sistema das Contradições Econômicas”. A característica fundamental dessa dialética é a ênfase sobre o aspecto da “antítese”, da negação e não da síntese. Para resu-

mir, podemos dizer que essa dialética é estruturada em função de uma série de categorias ou oposições centrais que ajudam a explicar o funcionamento da sociedade, dentre as quais as principais são: 1) a dialética natureza/sociedade; 2) a dialética simbolização/trabalho ou pensamento/ação; 3) a dialética estagnação/progresso; 4) a dialética propriedade/expropriação; 5) a dialética do político ou autoridade/liberdade; 6) a dialética entre política e economia. Essas categorias dialéticas servem para pensar a sociedade e a história como um processo permanente de transformação, luta e progresso/retrocesso.

Bakunin (2014), retomando a dialética autoridade-liberdade,¹⁹ vai formular uma análise da história humana como um processo de negação da natureza exterior que leva à formação das instituições de forma progressiva, de maneira que as instituições sociais e formas de governo nas suas primeiras manifestações históricas tenderam a ser fundadas no princípio da autoridade (ou da dominação) como fonte de legitimação social. Mas essa negação não é absoluta. A sociedade engloba as leis da natureza em geral e cria suas próprias “leis” específicas e suas formas de determinação concretas. Essa negação relativa da natureza se dá pela capacidade natural e material do homem de pensar/falar/simbolizar, que qualifica seu trabalho e sua ação de transformação do mundo. É essa capacidade criativa (sociologicamente falando) e produtiva (de produzir meios de satisfação das necessidades e domínio relativo da natureza exterior pelo trabalho) que permite a formação das instituições sociais e da história humana. Dentre as instituições, no processo histórico, as famílias e comunidades patriarcais engendraram formas mágico-religiosas como expressão da sociedade e alienação do seu poder criativo, e, logo, estas instituições transformaram-se em instituições centralizadas/centralizadoras. Essas instituições foram a Igreja e o Estado, que tinham como base a família patriarcal e as comunidades patriarcais, que serviram de modelo de autoridade para o Estado teocrático. A sociedade humana, regida pelas leis naturais, transformou não somente a natureza exterior pelo trabalho, como também criou, através da simbolização, um processo de objetivação que levou à formação da religião. O desenvolvimento das religiões implicou, por sua vez, a formação de classes sacerdotais e essa criação social explica a origem do Estado antigo, como agregação de coletividades nacionais que só foram unificadas pela força e pela religião.²⁰ O Império Romano cumpriu

19 Para uma análise da dialética autoridade-liberdade e como Bakunin emprega a mesma, ver o texto “Teoria do poder, da reciprocidade e a abordagem coletivista” e “Anarquismo, pensamento e Práticas Insurgentes” (FERREIRA, 2014b; 2014a).

20 “Ao instituir a família fundada sobre a propriedade e submetida à autoridade suprema do esposo e do pai, Deus tinha criado o germe do Estado. O primeiro governante foi necessariamente despótico e patriarcal. Mas, à medida que o número de famílias livres aumentava em uma nação, os laços naturais que os

um papel fundamental na antiguidade para a constituição do Estado e unificação de pequenos Estados religiosos, fato que possibilitou a formação de outro conceito, isto é, o de “Deus-Absoluto”. Esse processo criou parte das condições necessárias para o aparecimento do Estado moderno através da centralização e do desenvolvimento da religião nacional unificada em torno de um conceito de Deus-Absoluto, tendo como grupo dominante uma classe sacerdotal-militar.

Outro grande *turning point* na história, que marca o nascimento da modernidade, é exatamente o momento em que esse conceito de Deus-Absoluto se transforma e o Estado deixa de ser teológico para ser um Estado republicano. Esta mudança implicou na transformação da ideia de Deus, sendo o Estado então elevado à posição central, e na mudança das classes dominantes, a burguesia alçada à posição de poder mundial. A instituição-conceito de Estado Moderno e razão de Estado correspondem à formação da propriedade privada e às novas relações de classe, especialmente a nova forma de contradição dominante da economia calcada na existência da pro-

tinham agrupado, bem no início, como uma só família, sob a direção patriarcal de um chefe único, se afrouxaram, e esta organização primitiva teve que ser substituída por uma organização mais estudada e mais complicada do Estado. Foi, no início da história, em todo lugar, a obra da teocracia. À medida que os homens, saindo do estado selvagem, chegavam à primeira consciência, naturalmente muito grosseira, da Divindade, uma casta de intermediários, mais ou menos inspirados, entre o céu e a terra, ia se formando. Foi em nome da Divindade que os sacerdotes dos primeiros cultos religiosos instituíram os primeiros Estados, as primeiras organizações políticas e jurídicas da sociedade. Fazendo abstração de diferenças secundárias, encontramos, em todos os Estados antigos, quatro castas: a casta dos sacerdotes, a dos nobres guerreiros, composta de todos os membros masculinos e, principalmente, dos chefes das famílias livres, estas duas primeiras castas constituindo propriamente a classe religiosa, política e jurídica, a aristocracia do Estado; depois, a massa mais ou menos desorganizada dos moradores, dos refugiados, dos clientes e dos escravos alforriados, pessoalmente livres, mas privados de direitos jurídicos, que só participam do culto nacional de uma maneira indireta, e que constituem, juntos, o elemento propriamente democrático, o povo; enfim, a massa dos escravos, que nem sequer eram considerados como homens, mas como coisas, e que ficaram nessa condição miserável até o advento do cristianismo. Toda a história da antiguidade, que, desenrolando-se à medida que os progressos tanto intelectuais quanto materiais da civilização humana se desenvolviam e se apagavam ainda mais, sempre foi dirigida pela mão invisível de Deus – que não intervinha pessoalmente, sem dúvida, mas por meio de seus eleitos e inspirados: profetas, sacerdotes, grandes conquistadores, políticos, filósofos e poetas - toda esta história nos apresenta uma luta incessante e fatal entre estas diferentes castas, e uma série de triunfos, obtidos inicialmente pela aristocracia contra a teocracia, e mais tarde pela democracia contra a aristocracia” (BAKUNIN, 2014, p. 319).

priedade privada. Tentando resguardar a propriedade, o capitalismo gera a expropriação generalizada. Da mesma forma, a concorrência, que seria o princípio característico do capitalismo, produz na verdade o seu contrário, ou seja, o monopólio.²¹ Nesse *turning point*, as mudanças nas formas de governo são concebidas como parte dessa dialética luta-dominância e autoridade-liberdade que, não sendo fenômenos meramente ideais, passam a ser também determinantes para os processos de transformação em geral.

Da mesma forma que na antiguidade, a unidade imposta pela estrutura patriarcal foi rompida por processos de divisão, depois sucedidos pela unificação imposta pelo Estado. Na evolução da sociedade moderna um processo similar ocorreu dentro da formação religiosa dominante, isto é, a Igreja Católica. O protestantismo cumpriu um papel histórico negativo e progressivo, representando a oposição ao papado (sendo então o polo da liberdade contra o polo da autoridade) e desestabilizando o poder centralizado da Igreja Católica em escala internacional. Contudo, depois de destruir esse poder, recriou a centralização em estados nacionais monárquico-constitucionais.²² O protestantismo dialeticamente descentralizou num primeiro momento para centralizar no seguinte; representou a liberdade contra o autoritarismo para gerar um autoritarismo próprio; fez progredir os direitos individuais e coletivos para negá-los em seguida. Um processo similar aconteceu com a Revolução Francesa. Nessa transformação, a classe sacerdotal e nobiliárquica que controlava o Estado foi alvo de uma luta desencadeada pela burguesia para conquistar o Estado. A Revolução Francesa foi o produto da ação de diferentes classes e diferentes determinações: o protesto filosófico, o protesto político e econômico. A transformação definitiva do Estado se dá com a mudança global na estrutura de classes, com a emancipação da burguesia e sua constituição como classe dominante.²³ A burguesia, depois de cumprir

21 Essa concepção é essencialmente proudhoniana e foi incorporada por Bakunin.

22 “O triunfo do protestantismo teve como consequência não somente a separação entre Igreja e Estado, mas ainda, em muitos países, até países católicos, a absorção real da Igreja no Estado, e, conseqüentemente, a formação dos Estados monárquicos absolutos, o nascimento do despotismo moderno. Tal foi o caráter que tomaram, a partir da segunda metade do século dezessete, todas as monarquias, no continente da Europa” (BAKUNIN, 2014).

23 “Ao lado desta opressão política das classes inferiores, havia outro jugo que recaía pesadamente sobre o desenvolvimento de sua prosperidade material. O Estado tinha liberado os indivíduos e as comunidades da dependência senhorial, mas não tinha emancipado o trabalho popular duplamente subjugado: no campo, pelos privilégios que ainda continuavam ligados à propriedade, assim como pelas servidões impostas aos cultivadores da terra; e nas cidades, pela organização corporativa dos ofícios: privilégios, servidões e organização que, datando da Idade Média, entravam a emancipação definitiva da classe burguesa. A burguesia suportou este duplo

esse papel progressista na luta contra o autoritarismo, passaria a representar um polo de autoridade e estagnação histórica.

Desse modo, o Estado não surgiu nem se desenvolveu, exclusivamente, em função das forças produtivas. As classes sociais não são fenômenos meramente econômicos, mas são produzidas por causas múltiplas, inclusive pela objetivação histórica das ideias, como das ideias religiosas. A luta pela existência, como princípio geral, é transformada historicamente na dialética luta-dominância (constitutiva da dimensão material, individual e social),²⁴ sendo a luta pela existência e a luta contra as formas de opressão e exploração os elementos-chave da análise histórica e da política. Por fim, temos a dialética entre política e economia (ou política e sociedade), em que as instituições políticas têm sempre um fundamento “social” e/ou econômico e vice-versa, ou seja, uma gênese em instituições religiosas e culturais que são o ponto de partida e de negação dos processos posteriores de ruptura política, de maneira que é preciso identificar esse ponto de negação que impacta o regime político e vice-versa.

A análise da história e sociedade parte então de um método dialético, em que a negação do princípio de autoridade e afirmação do princípio de liberdade foi essencial. A dialética política entre autoridade e liberdade (entre centralização e descentralização, dominação e resistência) permite uma análise da história em que não existem regimes políticos “puros”, nem progressos absolutos, mas sim um permanente processo de luta entre autoridade e liberdade, centralização e descentralização, sendo as formas de governo o resultado de alguma transação ou equilíbrio prático determinado pela luta de classes. Dessa maneira, o método exige sempre uma descrição desses componentes: 1) da história como dialética autoridade-liberdade e da dialética entre pensamento e ação; 2) a dialética resistência-dominância em alguma de suas três formas principais dentro de cada estrutura de classes; 3) a descrição da dialética entre política e

jugo, político e econômico, com uma crescente impaciência. Ela tinha se tornado rica e inteligente, muito mais rica e muito mais inteligente que a nobreza que a governava e que a desprezava. Com a força destas duas vantagens, e apoiada pelo povo, a burguesia sentia-se chamada a tornar-se tudo, e ainda não era nada. Daí a Revolução. Esta Revolução foi preparada por esta grande literatura do século dezoito, em meio à qual o protesto filosófico, o protesto político e o protesto econômico, unindo-se numa reclamação comum, poderosa, imperiosa, enunciada ousadamente em nome do espírito humano, criaram a opinião pública revolucionária, um instrumento de destruição muito mais formidável que os chassespots, os fuzis de agulha e os canhões aperfeiçoados de hoje. A esta nova potência nada pôde resistir. A Revolução se fez, engolindo, ao mesmo tempo, privilégios nobiliárquicos, altares e tronos” (BAKUNIN, 2014, p. 326).

24 A dialética luta-dominância ou dominação-resistência é uma transformação da dialética autoridade-liberdade e da dialética centralização/descentralização.

economia/sociedade. Esse método se diferencia do racionalismo cartesiano e kantiano, do empirismo humano e do materialismo marxista porque não reconhece centros difusores e determinadores da história.²⁵ Aos primeiros se opõe em geral por não conceber a realidade como uma manifestação normativa de uma ordem contratual ou de sujeitos individuais, ou como produto de uma revelação racional ou sensível. Aproximando-se assim do paradigma marxista, se diferencia dele, pois não considera as forças de produção e a produção econômica como centros geradores da história, mas como causas relativas ao lado das causas políticas e sociais, como o Estado e a religião, de maneira que o determinismo “econômico” não é possível nesse paradigma, por uma série de motivos. O primeiro deles é a preocupação com o poder, com a centralização e a luta; o segundo, com os fundamentos sociais da política e os fundamentos políticos da economia (que também surgem no paradigma marxista, mas que são rebaixados a efeitos e não a causas). A dialética entre política e economia/sociedade (sendo o econômico um elemento destacado do “social” aplicado à análise da história)²⁶ é outra diferença em relação ao marxismo que, ao conceber o econômico como determinante em última instância, na prática, tende a reconhecer sua dominância em todas as instâncias.

Dessa maneira, essa ontologia provoca uma ruptura: não existe nem a tese do individualismo primitivo, nem do comunismo primitivo, nem do criacionismo, bases do liberalismo, do comunismo e do absolutismo-conservadorismo e, conseqüentemente, do sociocentrismo, do culturalismo e do economicismo. Sendo uma ciência que nega a centralização ontologicamente e reconhece a centralidade da luta-dominação, ela resulta na crítica da dominação e centralização. Isso permite a recuperação dos saberes de grupos dominados, sua valorização e a destruição de uma série de ideias pré-concebidas geradas pelas ontologias centralizadoras e seus respectivos métodos. Esse paradigma nos permite romper com a história centrada no Estado (como um fenômeno inevitável e necessário da história humana), pensando a relação natureza-sociedade como luta pela existência e a história como dialética. Ao fazer isso nos liberamos das teses dominantes oriundas dos paradigmas racionalista, empirista e materialista-histórico.

25 Essa perspectiva contrasta com a tendência a buscar centros difusores de cultura e civilização, como acontece com a antropologia evolucionista e depois com as teorias da modernização. No marxismo, a ideia de que o capitalismo surgiu num centro (a Inglaterra) e depois se difundiu para o mundo, representa essa forma de centralismo ontológico.

26 Esses conceitos e abordagens, apesar de ricos, não chegam a levantar de forma articulada os temas e as críticas que o paradigma anarquista levanta. Daí a necessidade de integrá-los numa teoria geral para operarem em outra dimensão e articulá-los dentro de outro paradigma.

AS REGRAS DO MÉTODO DIALÉTICO EM SOCIOLOGIA

A teoria anarquista clássica forneceu os elementos da abordagem coletivista. Fato pouco sabido ou reconhecido é que tal abordagem foi desenvolvida e aperfeiçoada por um dos maiores expoentes da sociologia do século XX, o sociólogo russo Georges Gurvitch. Gurvitch, partindo da concepção proudhoniana da dialética serial, realiza uma crítica antecipatória dos impasses dos paradigmas racionalista, empirista e materialista, e mesmo das virtuais contradições e limitações de um relativismo absoluto que se realizaria no pós-modernismo, tanto no seu livro “Dialética e Sociologia” como em uma de suas obras mais importantes, “Determinismos Sociais e Liberdade Humana”. Ele contrapõe ao determinismo absoluto a dialética pluralista, relativista e realista. A seguir, o autor define os objetivos gerais do método dialético:

A inspiração primeira da dialética autêntica é a demolição de todos os conceitos adquiridos, com vistas a impedir a sua “mumificação”; essa mumificação provém de sua incapacidade de captar as totalidades reais “em movimento”. Da mesma forma, a conceituação estática não consegue dar conta, simultaneamente, das totalidades e de suas partes. Ela não chega nunca a penetrar profundamente nas riquezas inesgotáveis do real, de que um dos setores importantes – o da realidade humana (social e histórica, em particular) – é captado, por sua vez, em um movimento dialético. (GURVITCH, 1987, p. 9)

Desse modo, Gurvitch atualiza, de forma sistemática, os pressupostos da abordagem anarquista-coletivista clássica, ou seja, a negação da ideia de absoluto e a dialética como um triplo movimento, isto é, do método ou pensamento, do real e da relação entre real e pensamento. A dialética é a negação do absoluto, do imutável. Outro aspecto é que a dialética nega a dissolução, seja da totalidade, seja da particularidade, seja da unidade, seja da multiplicidade:

Toda dialética, quer se trate do movimento real ou do todo, visa simultaneamente aos conjuntos e a seus elementos constitutivos às totalidades e a suas partes. O que a interessa é o movimento de uns e outros e, em particular, o movimento entre uns e outros. As diferentes interpretações podem insistir mais na totalidade ou nas partes, na unidade ou na multiplicidade, ou, em resumo, neste ou naquele procedimento de dialetização. Entretanto, toda dialética autêntica recusa-se a aniquilar a unidade na multiplicidade ou a multiplicidade na unidade, já que o movimento simultâneo dos conjuntos e de suas partes pressupõe estes dois aspectos. (GURVITCH, 1987, p. 28)

Nesse sentido, uma primeira e fundamental regra do método sociológico dialético é que ele opera pela totalização e destotalização. Ademais, o objeto pensado nunca é uma realidade completamente externa ao sujeito de conhecimento (ilusão hiper-realista) que o método apenas apreende, nem

uma realidade discursiva/subjetiva sem objetividade exterior (ilusão subjetivista), mas sim um movimento de objetivação/subjetivação que constitui o sujeito pensante como parte implicada na realidade pensada. Ou seja, existe um mundo real, é possível apreendê-lo, mas o sistema de pensamento nunca é uma expressão total e última da realidade. Ele é parte da realidade e precisa sempre ser explicado, como ela própria.

Essas regras são transformadas numa regra sociológica e em conceitos específicos: a sociedade e a história são materializadas sempre na pluralidade dos grupos e seu caráter real, ou seja, em grupos particulares, classes sociais e estrutura social global. Logo, a destotalização exige uma microssociologia que, necessariamente, conduz à macrossociologia, numa permanente articulação de escalas e sociologia das partes e da totalidade. Nesse sentido, o método de Gurvitch se expressa aqui em alguns procedimentos: na análise de determinações aestruturais e na análise das determinações estruturais. Uma sociologia dialética não pode nem perder a análise microssociológica dos grupos, indivíduos, etc., nem a dimensão macrossociológica da estrutura social global e das classes sociais. Esse método é assim anti-hegemônico exatamente porque ele nega a lógica do absoluto da ordem, da desordem e o impulso de ambos de negar as contradições de classes.

As determinações aestruturais são aquelas para as quais é praticamente impossível estabelecer relações estáveis ou regulares, leis de qualquer natureza. São determinações de caráter instável e variável. Nessa dimensão estão o que o autor denomina de determinações morfológico-ecológicas, simbólicas, psicológicas, dentre outras. Às determinações aestruturais deve ser adicionada a análise das determinações estruturais, ou seja, a das classes sociais, dos grupos particulares e da estrutura social global, que compreendem então uma multiplicidade de coletividades reais que se entrecruzam, se polarizam e se complementam. Nesse sentido, a descrição e compreensão da alteridade e multiplicidade de grupos particulares não deve fazer com que se perca a compreensão da dinâmica da totalidade, ou seja, do que Gurvitch denomina estrutura social global, que abrange a caracterização precisa do funcionamento da economia, da política e sua relação com o plano morfológico-ecológico:

Expliquemos o que entendemos por estrutura social – expressão de que se usa e abusa muito, neste momento, nas ciências humanas. Esta precisão nos permitirá, igualmente, esclarecer o que compreendemos falando de a estrutural na realidade social. As estruturas sociais (parciais ou globais) são equilíbrios precários entre uma multiplicidade de hierarquias no interior de um fenômeno social total de caráter macrossociológico. Com efeito, elas não surgem senão como substitutos das unidades coletivas reais que recobrem: os grupos, as classes sociais, as sociedades globais. As estruturas sociais são sempre elementos intermediários entre o fenômeno social total, ele próprio, e suas expressões nas regulamentações sociais, suas manifestações no que se chama as instituições, suas

exteriorizações nos aparelhos organizados; são intermediários entre o fenômeno social total e as significações humanas variadas que se enxertam sobre ele; são intermediários entre disposição e certos equilíbrios, da mesma forma que entre atos e obras coletivas; são, enfim, intermediários, entre a maneira de ser de uma unidade coletiva real e sua maneira se apreciar e representar. [...] Toda estrutura social é um equilíbrio precário, sem cessar a se refazer por um esforço renovado, entre uma multiplicidade de hierarquias, no âmbito de um fenômeno social total, de caráter macrosociológico, de que ela representa um substituto aproximado: entre hierarquias específicas de planos em profundidade, de manifestações da sociabilidade, de regulamentações sociais, de tempos sociais, de matizes do mental, dos modos de divisão do trabalho e da acumulação, e, dando-se o caso, de agrupamentos funcionais, de classes e suas organizações; este equilíbrio de hierarquias múltiplas é armado e cimentado, pelos modelos, sinais, símbolos, papéis sociais, valores e ideias [...]. (GURVITCH, 1968, 107-108)

Podemos dizer que Gurvitch aponta um caminho para dar mais consistência conceitual a determinadas elaborações da teoria coletivista clássica. A ideia de uma distinção entre mundo natural e mundo social aparece na necessidade de descrever as determinações estruturais (plano morfológico-ecológico, demografia, etc., pertencentes ao mundo natural ou natureza exterior) e o mundo social (a análise das classes, da estrutura social global, dos grupos particulares e do Estado). As teses sobre a propriedade, a comunidade (como política econômica), o monopólio, o Estado aparecem em sua caracterização dos diferentes tipos de estrutura social global e o diferentes sistemas cognitivos. A sociologia aqui não pode ser mais que ciência que estuda a precariedade e relatividade dos equilíbrios, reconhecendo a precariedade e relatividade das suas próprias proposições que são intermediárias entre a dialética do real e a dialética do pensamento, sem substituir ou eliminar qualquer uma delas.

Assim não estamos no terreno da identificação das coletividades exclusivamente com a consciência coletiva durkheimiana, nem com a consciência de classe (marxista, reduzida à consciência do proletariado industrial), nem com a consciência racional-universal dos diferentes tipos de liberalismo, nem da identidade particular absoluta da cultura que exclui todas as demais. Estamos no domínio da pluralidade relativista em que diferentes tipos de grupos se entrecruzam, polarizam, complementam. A unidade não exclui a multiplicidade, as partes se ligam no todo e pelo todo. Dessa forma estamos no terreno não da modernidade, nem da pós-modernidade, mas da “antimodernidade”.

REFERÊNCIAS

FERREIRA, A. C.; TONIATTI, Tadeu Bernardes de Souza (Orgs.). *De baixo para cima e da periferia para o centro: textos políticos, filosóficos e de teoria sociológica de Mikhail Bakunin*. Niterói: Alternativa, 2014. (Coleção Pensamento Insurgente, v. 1)

FERREIRA, A. C. *Trabalho e ação: o debate entre Bakunin e Marx e sua contribuição para uma sociologia crítica contemporânea*. Em Debate, n.4, p.1-23, 2010.

_____. *Tutela e resistência indígena: etnografia e história das relações de poder entre os Terena e o Estado brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2013.

_____. Anarquismo, pensamento e práticas insurgentes. In: FERREIRA, A. C.; TONIATTI, Tadeu Bernardes de Souza (Orgs.). *De baixo para cima e da periferia para o centro: textos políticos, filosóficos e de teoria sociológica de Mikhail Bakunin*. Niterói: Editora Alternativa, 2014a. v. 1.

_____. *Teoria do poder, da reciprocidade e a abordagem coletivista: Proudhon e os fundamentos da ciência social no anarquismo*. Rio de Janeiro: UFRJ 2014b.

FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2000.

_____. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau, 2003.

_____. *Nascimento da Biopolítica: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes. 2008.

_____. *Nacimiento de la biopolítica: Curso del Collège de France (1978-1979)*. México: Fondo de Cultura Económica 2009.

GURVITCH, G. *Determinismos sociais e liberdade humana*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

_____. *Os quadros sociais do conhecimento*. 1969.

LYOTARD, J. F. *O pós-moderno*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1988.

MARX, K.; F. ENGELS. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

PROUDHON, P. J. *Sistema das contradições econômicas ou filosofia da miséria*. São Paulo: Escala, 2007. t. 2.

THOMPSON, E. P. *Costumes em comum*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

WHITE, L. A. *The evolution of culture: the development of civilization to the fall of Rome*. Left Coast Press, 2007.

_____. *Modern capitalist culture*. Left Coast Press, 2008.