MOVIMENTAÇÃO
Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Grande Dourados
ISSN Eletrônico: 2358-9205

CONHECIMENTO, IDEOLOGIA E POLÍTICA NA MODERNIDADE

Fabricio Antonio Deffacci[1]

RESUMO: O objetivo deste artigo é apresentar os dilemas inerentes ao pensamento moderno por meio das categorias de conhecimento, ideologia e política. Para isso, a abordagem promovida perpassa os fundamentos da epistemologia moderna elaborada no campo da Filosofia e se desdobra para dentro do pensamento social, expondo a relação tensa entre Razão e Ideologia. Se por um lado a Razão é entendida como alicerce da concepção moderna de ciência, de modo contrário, a crítica da Ideologia emerge como denúncia dos interesses extrateóricos que compõem a produção das ideias. Esta denúncia implica na compreensão do campo científico enquanto um campo político, segmentado por disputas de interesses e, junto a isso, no entendimento do campo político como um conjunto de manifestações de interesses próprios de uma época, o que requer a interpretação constante do fenômeno político.

Palavras-chave: Modernidade. Ciência. Pensamento Social. Teoria Política.

KNOWLEDGE, IDEOLOGY AND POLITICS IN MODERNITY

ABSTRACT: The aim of this article is to present the inherent dilemmas of modern thought through the categories of knowledge, ideology and politics. For this, the promoted approach runs through the foundations of modern epistemology elaborated in the field of Philosophy and unfolds into social thought, exposing the tense relationship between Reason and Ideology. If on the one hand Reason is understood as the foundation of the modern conception of science, otherwise the criticism of Ideology emerges as a denunciation of the extraterrorist interests that make up the production of ideas. This denunciation implies in the understanding of the scientific field as a political field, segmented by disputes of interests and, along with that, in the understanding of the political field as a set of manifestations of own interests of an time, which requires the constant interpretation of the political phenomenon .

Keywords: Modernity. Science. Social Thought. Political Theory.

[1] Doutor em Ciências Sociais UNESP/Araraquara. Docente de Ciência Política no curso de Ciências Sociais UEMS, campus de Amambai. Coordenador Adjunto do Mestrado em Desenvolvimento Regional e de Sistemas Produtivos (UEMS/Ponta Porã). E-mail: fabricio.deffacci@gmail.com.

1 Notas introdutórias acerca dos dilemas epistemológicos da modernidade

O desenvolvimento do pensamento científico na modernidade pode ser visto como reflexo das transformações sociais, tanto na esfera econômica quanto na dimensão política. Isto foi demonstrado por Hobsbawm em *A Era das Revoluções*: as ideias centrais e também a institucionalização gradativa de algumas áreas do saber emergem em paralelo com as necessidades vigentes de sua respectiva época. Neste sentido, o fenômeno da dupla revolução – a Revolução Inglesa (1640) e a Revolução Francesa (1789) – teria canalizado as forças teóricas modernas, as quais no instante em que aspiram pela racionalização dos diversos segmentos do pensamento e da natureza começam a se abrir em propósitos distintos responsáveis pela gestação das ciências particulares.

De um lado uma revolução com características econômicas/industriais ocorre na Inglaterra e, de outro, uma revolução viabilizada nos segmentos políticos ocorre na França, ambas despertando perspectivas científicas e, com isso, impulsionando radicalmente certos campos de pensamento (como no caso da matemática, da física e da química), fecundando novas ciências (a geologia), e injetando uma atitude de rompimento em outras áreas do saber (as ciências sociais e biológicas). Além disso, com a elevação do pensamento científico o conhecimento que alterou rapidamente as indústrias esteve associado com a prática cotidiana dos homens que souberam visualizar as necessidades vigentes, fator este que retornou para a ciência em forma de expansão.

Em meio a este contexto, demarcado pelo anseio do domínio do homem sobre a natureza por meio da faculdade racional, o pensamento moderno se concentrou na obtenção dos mecanismos mais adequados para um conhecimento seguro mediatizado pelo aperfeiçoamento da capacidade cognitiva. E, junto a isso, tornou-se necessário para a realização deste empreendimento a negação da cosmovisão medieval que se orientava pelas determinações transcendentes e orientadas na volição divina. As bases do procedimento racional moderno passaram a adentrar outro campo de significação não mais ligado aos domínios da crença religiosa.

Nesta direção, foi tarefa do pensamento filosófico no início da modernidade, por volta do XVI, imprimir novas concepções de mundo, na relação homem e natureza, bem como estabelecer os fundamentos epistemológicos para a configuração da ciência a partir dos atributos antropocêntricos.

De acordo com Granger (1994), a ciência seria também uma arquitetura que abrigaria o assentimento geral por meio de sua pretensão de universalidade, sendo sustentada no

trabalho de uma inteligência isolada. Este isolamento remete a um único espírito capacitado a atender as exigências da razão, produzindo o planejamento exato na urbanização do conhecimento. Disto resultaria a "cidade nova", mediante a qual todos poderiam habitar em ruas claras, de traçado perfeito e integrado numa concepção unitária.

Esta mentalidade presente na abertura da era moderna reflete as pretensões de pensadores como, por exemplo, Galileu, Bacon e Descartes, para os quais a natureza deve ser apreendida e manipulada pela Razão humana; junto a isso, a obtenção dos meios para a apreensão da verdade ou das leis gerais que regem o comportamento da natureza/universo tornou-se o objetivo central das reflexões pautadas na construção do rigor científico por meio da depuração do método. Nisto, o racionalismo fundamentado por Descartes passa a ser a expressão máxima da elevação da razão humana sobre quaisquer outras faculdades no tocante ao conhecimento seguro da natureza, bem como o ponto de partida para o desenvolvimento posterior do pensamento moderno na perspectiva do Iluminismo.

Ao "meditar" acerca dos postulados do conhecimento enunciado pela tradição, sejam eles referentes ao período medieval e/ou às concepções aristotélicas, Descartes (1997) lança mão de um postulado imanente e antropocêntrico: o *cogito*. A dúvida lançada sobre os sentidos enquanto mecanismos de apreensão da verdade, seguida da dúvida sobre o próprio estatuto ontológico da realidade por meio do argumento do sonho e do gênio maligno, possibilitou ao autor d'*As Meditações* a fusão da "substância do real" com a "substância humana". Com isso, Homem e Realidade não só aparecem fundidos, mas, principalmente, a certeza do real é adquirida em conformidade com a justificação feita pela Razão. O empreendimento cartesiano ultrapassou os limites epistemológicos para atingir o fundamento da realidade a partir da afirmação do sujeito pensante: "Eu sou, eu existo!". O fundamento da realidade construído a partir da Razão norteou o discurso filosófico-científico moderno, afastando os elementos extraracionais para que fosse possível chegar com segurança à constatação dos princípios do real. Neste sentido, as paixões humanas e a multiplicidade dos contornos sociais implicam em uma ameaça para a validação da ciência.

O avanço dos debates nesta esteira reforçou o postulado da racionalidade. Embora atravessado por diferentes perspectivas, tal postulado se mostrou capaz de forjar o estilo de pensamento de uma época. A busca pela certeza científica, associada ao desenvolvimento dos trabalhos empírico-experimentais, contribuiu na solidificação da crença no progresso. Paralelo a isso, as configurações científicas herdaram as tendências delineadas pelo racionalismo. Apesar das críticas apresentadas ao modelo de pensamento cartesiano, advindas de autores

como, por exemplo, Locke e Hume, romperam com a centralidade ocupada pela Razão. Tanto a recolocação do papel desempenhado pelos sentidos no âmbito cognitivo, no caso do empirismo lockeano, quanto o ceticismo que Hume projetou sobre o princípio de causalidade, não promoveram a fragmentação do pressuposto do domínio da racionalidade sobre a natureza.

Kant se encarregou de sintetizar as perspectivas divergentes, reservando um lugar de destaque para a crítica de todo o racionalismo edificado até então e, ao mesmo tempo, equacionando o que parecia ser uma contradição degenerativa para o pensamento moderno: "[...] embora todo o conhecimento comece com a experiência, nem por isso todo ele se origina da experiência" (KANT, 1997, p.53). Tal posicionamento crítico assumido por Kant relembra o que já havia sido a atitude dos autores anteriores no início da modernidade, mas, de um modo mais próximo, enquanto estes últimos dirigiam suas críticas aos valores engendrados pela tradição no pensamento, ou em certos casos, a enunciados específicos constituídos já na modernidade, a tentativa kantiana ousou julgar, antes mesmo de qualquer outra esfera seja do discurso ou da realidade, as bases do racionalismo. Com isso, a passagem aberta no momento em que a Razão entra no tribunal para o julgamento de si própria não poderia mais ser fechada. E, apesar do pensamento crítico moderno se mostrar no ápice de sua radicalidade com o esforço kantiano, ainda surgiria uma nova etapa, sob a qual o paradigma da Razão encontraria um elemento capaz de neutralizá-lo: a "história".

Em linhas gerais, e em vista da relevância para este trabalho, consideramos este percurso do pensamento moderno desde Descartes até Kant como responsável pela construção do paradigma da Razão. O momento seguinte, iniciado por Hegel, revela não apenas a ênfase na história, mas também, e o que passa a ser mais significativo, o caráter dinâmico da realidade denunciado por meio da constatação do movimento dialético, conforme comenta Arantes (1996, p.15): "Cada coisa só é na medida em que, a todo momento de seu ser, algo que ainda não é vem a ser, e algo, que agora é, passa a não ser".

Esta conexão necessária que encontramos nas questões teóricas da modernidade entre a Filosofia e a Ciência, caracterizada pelo esforço de construção da arquitetura científica, pode ser expressa em três pilares: 1) a noção de Sujeito (cogito) em Descartes, 2) a reformulação crítica deste em Kant, passando a ser entendido como Sujeito Transcendental e, 3) a crítica aos dois modos anteriores em Hegel com a indicação de um Sujeito Histórico. Tais momentos auxiliam na compreensão da estruturação primeira das Ciências Sociais no século XIX, dividida entre o positivismo (Comte e Durkheim) e o marxismo (Marx e Engels). Os

dois primeiros modelos (Sujeito e Sujeito Transcendental), guardadas as suas diferenças, contribuem para a fundamentação teórica das Ciências Naturais e, ao mesmo tempo, são a base para a sistematização feita por Comte em torno da *Física Social*. De outro modo, o relevo histórico que aparece no pensamento sistêmico de Hegel viabiliza no marxismo uma nova base de consolidação para as Ciências Sociais.

2 Ciências Sociais: conhecimento científico e ideologia

O resultado direto da incorporação do modelo das Ciências Naturais, gestado pelo discurso filosófico na modernidade, por parte do positivismo elaborado por Comte e aperfeiçoado por Durkheim, foi a implantação da ordem estática dos fenômenos naturais sobre a confecção dos fenômenos sociais, com a pretensão de apreender nestes últimos as leis essenciais para além de sua dinâmica. Ainda nesta direção, foi pretensão do positivismo promover as Ciências Sociais (Física Social) à condição de um conhecimento seguro acerca da realidade social utilizando-se, para isso, de marcações também herdadas não só em direção ao objeto (fenômenos), mas também na atuação do sujeito cognoscente em sua prática indispensável de neutralidade e objetividade. Assim, os contornos do objeto, as delimitações da atuação do observador sobre o objeto e a finalidade da ciência do social, são, em linhas gerais, momentos da elaboração positivista que correspondem com o arranjo moderno para as Ciências Naturais.

Noutra direção, o marxismo não somente se afasta do positivismo ao requerer um horizonte histórico para pensar os fenômenos sociais, como também o faz enquanto uma aproximação com a perspectiva aberta por Hegel em torno da relevância com a qual o processo histórico se apresenta. Conforme observa Koyré (1991, p.124): “[...] sabemos muito bem que o esforço principal de Hegel foi o de 'compreender o devir' e que a identidade da lógica com a história foi o fundamento não apenas da filosofia da história, mas de todo o sistema hegeliano”.

Se num primeiro momento os trabalhos hegelianos visualizaram a justaposição entre os processos históricos e a Razão/Sujeito, sendo esta última ainda causa da primeira, por outro lado a via de acesso ao caráter histórico-social da realidade emerge com a força necessária para solidificar uma nova fase do pensamento moderno e, simultaneamente, uma futura textura para as Ciências Sociais. Tal fase corresponde ao pensamento de Marx, para quem o projeto de uma ontologia moderna fundada em princípios a-históricos encontrou sua limitação no instante em que não conseguiu perceber os alicerces da Razão, os quais não são imanentes

a ela própria, mas sim são provenientes da dimensão material/social: "A produção de idéias, de representações, da consciência, está, de início, diretamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, como a linguagem da vida real" (MARX e ENGELS, 1987, p.36).

Nesta disputa que a abre a concepção de produção de conhecimento nas Ciências Sociais, o positivismo aparece enquanto uma corrente de pensamento moderna entre os séculos XVIII e XIX na França, em um ambiente racionalista, iluminista e revolucionário, em um ambiente em que os resultados das ciências particulares já se faziam sentir em diversas áreas onde os procedimentos técnicos eram responsáveis pelo sucesso da aplicação/validação do conhecimento. De acordo com Rossi (1989), a comprovação do sucesso alcançado pelo caráter experimental da ciência implicava na crença de um saber cumulativo e, de modo linear, capaz de promover a certeza de que o caminho para o progresso havia sido descoberto.

Desta convicção primeira, na qual a noção de progresso cumpre com a função de impulsionar cada vez mais os domínios da racionalização cientificista, emerge o positivismo. Entretanto, se sua formulação inicial é marcada pela certeza na ciência, seu desdobramento enquanto uma corrente de pensamento delimitada exigirá o deslocamento da própria ciência com o intuito de abarcar as turbulências sociais da época. Para Löwy (1987, p.19) "O positivismo moderno nasceu como um legítimo descendente da filosofia do Iluminismo. De todos os Enciclopedistas, é, sem dúvida, Condorcet quem contribuiu da maneira mais direta e imediata na gênese da nova corrente".

Além de Condorcet, Saint-Simon contribuiu para as primeiras construções do positivismo. Adepto dos ideais propagados em torno do sentimento revolucionário do período, sustentados em grande medida pela expressividade do racionalismo científico, não apenas defendeu a concepção positivista emergente como também procurou sua afirmação enquanto uma nova religião voltada para a solidificação espírito humano em estágio de pleno desenvolvimento. Em vista disso, fundou no início do século XIX uma seita essencialmente racionalista, que se mantinha alicerçada na concepção de que as mudanças políticas e sociais são determinadas pelo avanço da ciência, da moral e da religião. A partir desta seita, marcada pelo rápido crescimento do número de integrantes, Saint-Simon encarregou-se de expandir sua doutrina socialista, aspirando por uma sociedade "dominada" por cientistas e industriais, sendo estes responsáveis pela transformação social por meio da racionalidade científica em direção ao progresso. Dentre os membros da nova concepção religiosa destaca-se Auguste Comte.

Embora muito próxima das formulações do positivismo de Condorcet e Saint-Simon, a concepção apresentada por Comte pode ser considerada como um aprofundamento/sistematização do ponto-de-vista teórico de ambos. Tal fato é observado quando encontramos em Comte um desdobramento da teleologia histórica em direção a construção da Filosofia Positiva que, por sua vez, irá sustentar a Física Social. De outro modo, o positivismo pretendido a partir da Filosofia Positiva se afasta do interesse de transformação da ordem política e social tal qual demonstrado por Condorcet, para em seu lugar abrigar o propósito de manutenção da ordem, orientando-se pelo anseio da separação no âmbito valorativo entre a ciência e os seus respectivos objetos. Assim, conforme Löwy (1987) o elemento utópico/desiderativo em Comte é neutralizado para em seu lugar emergir uma teoria da ciência responsável pela demarcação dos primeiros traços da Sociologia.

O aspecto que corresponde à proximidade entre Comte e Condorcet/Saint-Simon aparece no início do texto como retomada do viés histórico-evolucionista sobre o qual o positivismo está sustentado: trata-se de colocar a ciência à disposição da "marcha progressiva do espírito humano". Deste horizonte, Comte deduz a lei fundamental que possibilitará as proposições de um novo arranjo do positivismo.

> Essa lei consiste em que cada uma de nossas concepções principais, cada ramo de nossos conhecimentos, passa sucessivamente por três estados históricos diferentes: estado teológico ou fictício, estado metafísico ou abstrato, estado científico ou positivo. Em outros termos, o espírito humano, por sua natureza, emprega sucessivamente, em cada uma de suas investigações, três métodos de filosofar, cujo caráter é essencialmente diferente e radicalmente oposto: primeiro, o método teológico, em seguida, o método metafísico, finalmente, o método positivo. Daí três sortes de filosofia, ou de sistemas gerais de concepções sobre o conjunto dos fenômenos, que se excluem mutuamente: a primeira é o ponto de partida necessário da inteligência humana; a terceira, seu estado fixo e definitivo; a segunda, unicamente destinada a servir de transição (COMTE, 1996, p.22).

Com base nesta perspectiva, por um lado, o positivismo torna-se uma corrente em diálogo com o pensamento racionalista moderno em relação direta com o desenvolvimento das ciências naturais destinadas a esgotar a realidade (as leis gerais) por meio da constante aplicação das ferramentas racionais e, por outro, encaminha-se para uma elaboração muito peculiar que resultará numa teoria da ciência (HABERMAS, 1987). No primeiro caso, seu apelo ao espírito humano em sua caminhada evolutiva testemunha a favor do progresso viabilizado pela ciência. Em segundo lugar, o afastamento com a metafísica implica na cristalização da ciência distante dos debates meta-teóricos. Defensor deste segundo momento, como recurso indispensável para o avanço do conhecimento científico, o positivismo aspira pela inserção vertical da ciência sobre a realidade: "Nossa atividade intelectual estimula-se

suficientemente com a pura esperança de descobrir as leis dos fenômenos, com o simples desejo de confirmar ou infirmar uma teoria" (COMTE, 1996, p.25).

O positivismo, a partir daí, se coloca ausente dos ideais utópicos/revolucionários e conforma-se na pretensão cientificista para ser a primeira expressão do arranjo que posteriormente configuraria as Ciências Sociais. "Comte retoma o antigo princípio formulado por Bacon para as futuras ciências naturais e estende o âmbito de sua validade às futuras ciências sociais: 'ver para prever, esta é a característica permanente a distinguir a verdadeira ciência'." (HABERMAS, 1987, p.97). Apesar de ter como meta a investigação da realidade social, o primeiro modelo científico de caráter sociológico emerge associado ao modelo já presente nas ciências naturais. Em vista disso, Comte reivindica para a Filosofia Positiva a capacidade de promover a universalidade do espírito científico. Uma vez que o desenvolvimento da ciência foi responsável pela consolidação das investigações acerca dos fenômenos astronômicos, físicos, químicos e fisiológicos, resta completar o estágio positivo com a consolidação das investigações sobre os fenômenos sociais. Para a realização disto, a física social aparece como a última etapa dentro do positivismo.

Com natureza distinta daquela fundada pelo positivismo, a ciência do social aparece na concepção de Marx e Engels revestida de uma base histórica. Com isso, o percurso desenvolvido por ambos os autores nos fornece outra direção para pensar a realidade social e o próprio estatuto de cientificidade capaz de abarcá-la. A inovação se dá por meio de três noções: Trabalho, História e Classes Sociais, tendo em vista que não é possível separar tais noções entre si e, tampouco, do conjunto do seu pensamento, o que pretendemos, por outro lado, é pensar o que cada uma delas representa em separado enquanto uma perspectiva crítica ao (1) modelo de pensamento moderno baseado no paradigma da Razão, (2) ao horizonte de formação da realidade social defendido pelo positivismo em paralelo com as demarcações das Ciências Naturais e (3) ao sentido que as ideias assumem quando entendidas como expressões da realidade social – com destaque neste último ponto para as implicações da noção de *ideologia* na constituição das Ciências Sociais.

O pensamento moderno pode ser resumido pela busca de um novo alicerce da realidade, um suporte confiável para a construção da ontologia de características antropocêntricas. Em consequência deste empreendimento, a ciência substituiu as representações religiosas de mundo inerentes ao período medieval e, em vista disso, proporcionou novos elementos desiderativos para o conjunto da mentalidade social, os quais convergiram para a pretensão de um progresso imanente impulsionado pelo avanço do

controle do Homem sobre a Natureza. Nos domínios da expansão cientificista, a esfera social foi inicialmente concebida dentro do modelo naturalista por meio do positivismo. Assim, o primeiro aspecto do pensamento moderno atacado por Marx diz respeito ao lugar designado para Razão na referência racionalista/cartesiana, sendo em contraposição ao estatuto fundante da Razão que a noção de Trabalho tem seu lugar de destaque.

Na obra *A Ideologia Alemã* escrita entre 1845 e 1846 junto com Engels, Marx não apenas reconstrói os tipos gerais pelos quais o trabalho se desenvolveu na história da humanidade, mas também dá a ele um espaço significativo para o entendimento da formação das representações que os homens fazem do meio em que vivem e de si mesmos. A defesa do aspecto material da vida humana que sustenta tais representações reaparece em 1988 com a publicação feita por Engels das *Teses sobre Feuerbach* esboçadas por Marx "O principal defeito de todo materialismo até aqui (incluindo o de Feuerbach) consiste em que o objeto, a realidade, a sensibilidade, sob a forma de objeto ou de intuição, mas não como atividade humana sensível, como praxis, não subjetivamente" (MARX, 1987, p.11). E, nesta direção, a noção de Trabalho (atividade humana sensível) ao servir de guisa para a compreensão da formação da razão humana torna-se instrumento de revisão das concepções filosóficas modernas, indagando acerca da vinculação social destas, e, ao mesmo tempo, afirmando um novo critério para se pensar a condição de humanidade dos homens. Em 1876, em seu trabalho *O papel do trabalho na transformação do macaco em homem*, Engels (1984, p.05) aponta o Trabalho como "[...] a condição básica e fundamental de toda a vida humana. E em tal grau que, até certo ponto, podemos afirmar que o trabalho criou o próprio homem".

Assim, por um lado, o Trabalho emerge como elemento de articulação do pensamento à medida que a partir dele se estabelecem as representações que os homens fazem acerca da realidade e, por outro, por meio dele é possível inferir a realização da condição de humanidade. Tanto em relação a gênese quanto em relação à realização do ser humano, o Trabalho neutraliza a Razão, fornecendo primazia a esfera material da vida humana. O fundamento material do ser humano proposto por Marx atualiza a crítica na/da modernidade deslocando o seu foco. Se, em defesa do posicionamento crítico em relação aos valores religiosos responsáveis pela ordenação do mundo medieval, pensadores como Descartes e Galileu, por exemplo, mantiveram-se firmes na sistematização teórica de um novo horizonte (Razão), no qual se instaurou o pensamento moderno, então, pode-se suspeitar de que em Marx este horizonte tem pela primeira vez seus alicerces abalados. Isso faz com que a crítica levantada neste momento não seja apenas pautada no ajustamento do racionalismo moderno

em termos da sua respectiva eficiência na obtenção de um conhecimento seguro a ser posteriormente efetivado pela ciência; o que Marx promove, distante disso, é a pergunta pela validade da própria Razão nos cânones do discurso filosófico e, simultaneamente, a crítica à centralidade por ela ocupada na formação das ideias por meio das quais a realidade é exposta.

> A produção de idéias, de representações, da consciência, está, de início, diretamente entrelaçada com a atividade material dos homens, como a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens, aparecem aqui como emanação direta de seu comportamento material. Os homens são produtores de suas representações, de suas idéias etc., mas os homens reais e ativos, tal como se acham condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde até chegar às suas formações mais amplas. A consciência jamais pode ser outra coisa do que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real. E se, em toda a ideologia, os homens e suas relações aparecem invertidos como uma câmara escura, tal fenômeno decorre de seu processo histórico de vida, do mesmo modo por que a inversão dos objetos na retina decorre de seu processo de vida diretamente físico (MARX e ENGELS, 1987, p.36-37).

Quando interpretada em conformidade com o percurso da história da humanidade, a noção de Trabalho ajusta o movimento social por meio de sistemas completos, em virtude dos quais os sistemas teóricos tornam-se derivações de um processo mais amplo. É o caso, por exemplo, de se entender qual a base que impulsiona as concepções racionalistas no início da modernidade ou as concepções religiosas no período imediatamente anterior. Em outros termos, uma racionalização extensa do "mundo social" pode aparecer somente quando as condições materiais determinadas pelo desenvolvimento do trabalho humano estão em uma fase propensa ao surgimento de um modelo explicativo complexo, acompanhando assim a própria complexidade dos contornos sociais. Neste sentido, a dimensão material não apenas se torna o centro explicativo da realidade como também viabiliza a compreensão dos próprios sistemas teóricos de interpretação do mundo.

A primeira consequência que podemos identificar neste ponto da concepção de Marx e Engels em relação a ciência do social é o fato de que a realidade a ser filtrada pelo procedimento investigativo não mais está fundida com o modelo de realidade das ciências naturais. De outra maneira, a realidade sobre a qual a ciência do social se debruça a partir da concepção marxiana é essencialmente material/social. No entanto, tal materialidade deve ser entendida em movimento, enquanto um processo ininterrupto, enquanto uma dinâmica que reflete as ações humanas tanto em seu ponto de partida quanto no ponto de sua realização. Trata-se, pois, da dimensão histórica que fundamenta o materialismo fornecendo-lhe o movimento necessário para uma concepção de realidade extrateórica.

3 Dinâmica da realidade e o campo da política

Em se tratando da dinâmica da realidade social incorporada no âmbito epistemológico aparece no século XIX o historicismo de viés hermenêutico formulado por Dilthey (1986) como referencial para as "ciências do espírito" em oposição ao modelo das "ciências naturais". Este modelo é relevante para a presente análise, uma vez que passou a ocupar a centralidade na demarcação inicial das Ciências Sociais com procedimento interpretativo. Conforme acentua Lepenies, a confecção da ciência do social no século XIX se dá entre:

> [...] uma orientação cientificista, pronta a imitar as ciências naturais, e uma atitude hermenêutica, que aproxima a disciplina da literatura. O debate entre uma intelectualidade literária e uma intelectualidade das ciências sociais constitui dessa forma parte de um processo, em cujo decorrer foi-se distinguindo o modo de produção científico do modo de produção literário; essa separação é acentuada ideologicamente pela contraposição entre a fria razão e a cultura dos sentimentos – uma dessas oposições que marcam o conflito entre a Ilustração e a Contra-Ilustração (LEPENIES, 1996, p.11).

O caminho hermenêutico apresentado por Dilthey recusa qualquer forma de determinismo histórico, passando a conceber a realidade histórico-social como um complexo vital em movimento ininterrupto. Este movimento não é filtrado por uma perspectiva dialética, em vista da qual seria possível atingir uma síntese realizadora e redentora do processo histórico, mas, de modo contrário, as interações no processo histórico são de ordem multideterminante, o que exige a compreensão da realidade histórico-social a partir das diferentes configurações sociais em interação com o fluxo constante das ações humanas no mundo. De maneira semelhante, o homem não pode ser apreendido por definições unilaterais, ou explicativas de caráter mecanicista, mas constitui-se como uma unidade psico-física de vida inserido em um contexto histórico-social. Em outras palavras, a situação do homem no mundo caracteriza-se pela sua capacidade de produzir a cultura e ser um produto cultural, em uma esfera de multideterminação que antecede qualquer traço de intencionalidade (ou, racionalidade) em meio às interações socioculturais. Paralelo a isso, Dilthey elaborou um modelo de ciência fora dos padrões epistemológicos das Ciências Naturais, as quais encaminharam seus procedimentos investigativos com a afirmação de um objeto estático passível de ser operacionalizado por meio das representações imutáveis e, ao mesmo tempo, aplicaram sobre este objeto um método experimental-causal, desconsiderando os componentes mutáveis da realidade observada. Em contrapartida, com a apresentação das ciências do espírito, Dilthey reivindica a apreciação da dinâmica constitutiva dos fenômenos histórico-sociais.

De acordo com Löwy (1991), esta nova concepção historicista-hermenêutica tem em seu ponto de partida três hipóteses fundamentais: 1) todos os fenômenos sociais, culturais ou políticos só podem ser compreendidos dentro do processo (mudança) histórico; 2) os fatos sociais são qualitativamente diferentes dos fatos naturais, o que implica na composição de dois horizontes epistemológicos distintos; 3) se os fenômenos observados estão submetidos ao movimento do processo histórico, o sujeito que observa tais fenômenos também está inserido em seu campo de observação, o que proporciona para o investigador das ciências do espírito um estatuto distinto daquele firmado para o "sujeito moderno" projetado pela teoria do conhecimento a partir de Descartes. Diante disso, de acordo com Mannheim (s/d) se o historicismo passa pela recusa do determinismo histórico, então é possível perceber que a concepção de sociedade que está na base de seu pensamento tem como impulso o modelo das ciências do espírito naquilo que concerne à reivindicação de um pensamento dinâmico obtido em correspondência com a mudança histórico-social.

O historicismo, enquanto uma corrente de pensamento, surgiu na Alemanha no século XIX. Suas metamorfoses internas dificultam, em grande medida, a identificação de suas concepções teóricas com um autor em específico. Em linhas gerais, a base do historicismo está na ênfase atribuída ao processo histórico, tornando-o pilar de sustentação da compreensão da realidade e dos critérios epistemológicos contrastados com o discurso filosófico moderno baseado na noção de Sujeito. Assim, seu ponto de partida é estabelecido na recusa do solipsismo teórico desenvolvido por autores como Descartes e Kant e, em lugar deste, assumindo a História como condição de possibilidade da existência e do conhecimento científico. Nesta direção, Löwy resume o historicismo em três proposições:

> 1. Todo fenômeno cultural, social ou político é histórico e não pode ser compreendido senão através da e na sua historicidade; 2. Existem diferenças fundamentais entre os fatos naturais e os fatos históricos e, conseqüentemente, entre as ciências que os estudam; 3. Não somente o objeto da pesquisa está imerso no fluxo da história, mas também o sujeito, o próprio pesquisador, sua perspectiva, seu método, seu ponto de vista (LÖWY, 1987, p.64).

É possível retirar desta perspectiva dinâmica apresentada pelo historicismo as implicações para a política. Segundo Vattimo (1997), o debate em torno da política passou a caracterizar-se como um evento "epocal". Há, inicialmente, um duplo aspecto desta questão. Em primeiro lugar, a filosofia, com base na constatação de Heidegger, passa pelo fim da metafísica, tendo como slogan deste processo a crise da razão. Em segundo lugar, a conduta do socialismo real colocou em descrédito sua ideologia política "dedutiva" e global, possibilitando o fortalecimento de um liberalismo que pretende pensar o fenômeno político no

esquema, visivelmente popperiano, de "teste e erro", convergindo para uma extremada pragmática concreta.

Diante destes dois elementos ocorreu de forma significativa a passagem de um pensamento universalista para as determinações particulares da perspectiva política como, por exemplo, o fim do colonialismo, a conquista do espaço de voz por "outras" culturas, a elaboração de uma antropologia cultural sustentada no princípio da diferença, a primazia da prática sobre a teoria (no caso específico da Primeira Guerra Mundial), a quebra do mito do progresso da humanidade orientado pelo princípio civilizatório no mundo ocidental.

De modo específico, este deslocamento no horizonte político se apresentou também como crise, o que se deu acompanhado pelo declínio na relação entre o filósofo e a política. De maneira semelhante, o intelectual orgânico passa por um processo de esvaziamento ao emergir a finitude do comunismo marxista e, ao mesmo tempo, vê esgotada a possibilidade de diálogo com o partido político. Em seu lugar, a via de reaparecimento do interlocutor desloca-se para a opinião pública. Mas, esta exige do intelectual um posicionamento "profissional" de ordem acadêmica e, neste sentido, um espaço jornalístico em função do qual passa a atuar como especialista e técnico.

Este fato ganha centralidade diante das questões gerais do pensamento político. Isto porque a relação entre o intelectual e a política é caracterizada pelo conteúdo normativo, ou pelo menos desiderativo, que sustenta o modo próprio de elaboração e enunciação do debate político. Em outras palavras, no nível macrossocial da análise, ocorreu uma metamorfose neste conteúdo que reflete a dissolução da metafísica e do socialismo real, resultando disso o enfraquecimento do filósofo político do século XVIII, embasado pela ilustração. Por certo, o deslocamento da cosmovisão tradicional, orientada no âmbito metafísico pela autoridade de uma verdade confeccionada na arena da disputa política, se deu de modo concomitante com a construção do espaço da democracia, onde predomina por meio do jogo entre minoria e maioria, a construção do consenso que redefine a hierarquização dos valores na organização política do universo social. De maneira semelhante, na era moderna o fenômeno da centralidade política tem lugar de destaque. É de Hegel (1986, p.499) a síntese teórica da era moderna como espaço e tempo substancialmente político: "Napoleão disse uma vez, perante Goethe, que nas tragédias do nosso tempo, a política substitui o lugar ocupado pelo destino nas tragédias antigas".

No quadro da legitimidade da democracia liberal destaca-se a presença do ambiente acadêmico que se manifesta por meio do discurso especializado. Em vista disso, o debate

político vê-se impossibilitado de indicar um ponto de vista regulatório, permitindo a abertura do espaço para uma possível manipulação ideacional da classe dominante que, em grande medida, se apoia nos *mass media*. A via de oposição a este processo apresenta dificuldades em se erguer, ou, conforme indaga Vattimo (1997): como pode ocorrer o diálogo entre a filosofia e a política, com o propósito de restabelecer um marco regulatório, uma vez que esta última deixou de ser concebida a partir do referencial de verdade? Esta interrogação pode parecer, num primeiro momento, situada sobre uma preocupação metodológica da análise das novas condições políticas inexistentes com o suporte filosófico, mas há outro sentido para a dúvida, o qual se refere ao posicionamento do intelectual.

Vattimo considera, a partir do pensamento heideggeriano, a validade de uma "ontologia da atualidade", em função da qual a filosofia e a política podem retomar o diálogo com base na via da interpretação: "la filosofia non è espressione dell'epoca, è un'interpretazione che certo si sforza di essere persuasiva, ma che riconosce la propria contingenza, libertà, rischiosità" (VATTIMO, 1997, p.123-124). Diante deste esforço, o passado é percebido no desenrolar do momento presente, fecundando o campo interpretativo. Porém, mesmo diante desta nova via de diálogo entre a filosofia e a política, Vattimo não concentra maiores expectativas na recolocação de um marco regulatório para a política. De maneira semelhante, a figura do intelectual encontra dificuldades para superar a atual condição de "contentamento" em investigar com rigor apenas parcelas do vasto campo do saber.

4 Conclusão

O campo aberto para a interpretação do fenômeno político em nossa época deixa pra trás determinações estáticas e/ou orientações teleológicas de possíveis marcos regulatórios para se pensar a médio e longo prazo a organização social. Se, por um lado, ficamos carentes de projetos de futuro, por outro, orbitamos na produção de discursos acerca do momento presente, a partir de onde surgem apenas respostas imediatistas para cenários complexos. Em outras palavras, por um lado, temos a epistemologia da neutralidade, herdeira da proposta iluminista moderna, e, por outro a ontologia da práxis revolucionária, portadora de pretensão analítica a partir de estruturas orientadoras de sistemas fechados. Ambas parecem já não ser mais suficientes para a construção de juízos científicos indubitáveis sobre as reorientações das ideologias e dos discursos no campo político.

Na passagem de uma sociologia política clássica para os dias atuais perdemos certezas e encontramos dúvidas. Na forma de uma cortina de fumaça as nossas interpretações tentam tatear a realidade social e os discursos políticos multifacetados. Mais do que isso, por vezes sobrevêm o desejo de apego a uma ideologia parcial, acreditando que esta seja a forma mais ajustada para a realidade total. A militância a partir do anseio que o parcial possa produzir a emancipação da totalidade nos alimentaria intelectualmente caso não fosse a perda de referenciais universais, dentre os quais podemos destacar a verdade histórica. O resultado deste processo talvez possa ser expresso do seguinte modo: perdemos o otimismo científico ou revolucionário da modernidade. Passamos, então, a mensurar nossas atuações por produções científicas ou ideologias que ainda se propõem reformistas. Porém, entre os extremos há ainda a opção de permanecer na paralisia nostálgica de projetos do passado que não se tornaram futuro.

5 Referências

ARANTES, P. **Ressentimento da Dialética**. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

DESCARTES, R. **As meditações**. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

COMTE, A. **Curso de filosofia positiva**. São Paulo: Abril Cultural, 1996.

DILTHEY, W. **Crítica de la razón histórica**. Barcelona: Ediciones Península, 1986.

ENGELS, F. **O papel do trabalho na transformação do macaco em homem**. 2ª ed. São Paulo: Global, 1984.

GRANGER, G.-G. **A ciência e as ciências**. São Paulo: Editora UNESP, 1994.

HABERMAS, J. **Conhecimento e interesse**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

HEGEL, F. **Lecciones sobre la filosofía de la historia universal**. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

HOBSBAWM, E. **A Era das Revoluções**. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.
LEPENIES, W. **As três culturas**. São Paulo, Edusp, 1996.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

KOYRÉ, A. **Estudos de história do pensamento filosófico**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

LÖWY, M. **As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen**. 4ª ed. São Paulo: Busca Vida, 1987.

MANNHEIM, K. **Sociologia do Conhecimento**. V. 1. Porto: Rés-Editora, s/d.

MARX, K.; ENGELS, F. **A Ideologia Alemã (I – Feuerbach)**. 6ª edição. São Paulo: HUCITEC, 1987.

ROSSI, P. **Os filósofos e as máquinas (1400-1700)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

VATTIMO, G. Filosofia, metafísica, democrazia. **Rivista di filosofia: Filosofia e impegno político**. Vol. 88, número 1, p.117-125. Bologna, Aprile de 1997.

_____

Recebido em agosto de 2017
Aprovado em novembro de 2017