

AS CONDIÇÕES DE POSSIBILIDADE DO CONHECIMENTO DO OBJETO E O OBJETO DO CONHECIMENTO NA SOCIOLOGIA.

Frederic Vandenberghe

Resumo

Este artigo retoma a questão da ordem social na perspectiva histórica e epistemológica. Num primeiro momento, o autor analisa a emergência da sociedade enquanto categoria relativamente autônoma. A partir de uma leitura crítica da epistemologia histórica de L. Dumont e M. Gauchet, ele associa a sociologia aos teóricos anti-utilitaristas da ação. Num segundo momento, o autor se apóia em T. Parsons para desenvolver o quadro de análise metateórica da teoria social e rever o problema da ordem social através de perspectivas: cognitiva (Husserl), normativa (Parsons), comunicacional (Habermas), afetiva (Scheler) e do dom (Mauss).

Palavras-chave

Teoria social. Epistemologia. Autonomia. Ordem social. Anti-utilitarismo.

THE CONDITIONS OF POSSIBILITY OF THE KNOWLEDGE OF THE OBJECT AND THE OBJECT OF KNOWLEDGE IN SOCIOLOGY

Abstract

The following article reappraises the problem of social order from a historical and epistemological perspective. Firstly, the author analyses the emergence of society as a relatively autonomous category. Departing from a critical reading of L. Dumont and M. Gauchet's historical epistemologies, he associates sociology to anti-utilitarian action theories. Secondly, the author uses T. Parsons in order to develop a metatheoretical framework of analysis for social theory and evaluates some different solutions to the problem of social order: a cognitive (Husserl), a normative (Parsons), a communicative (Habermas), an affective (Scheler), and Mauss's solution to the problem of order with its emphasis on gift.

• Traduzido por Jonatas Ferreira.

Keywords

Social theory, Epistemology. Authonomy. Social order. Anti-utilitarianism

Ainda que seja uma disciplina autônoma, a sociologia não pode se desembaraçar de questões filosóficas que a penetram, questões que a remetem a outro campo de conhecimento, mas deve delas se encarregar tomando-se 'sociologia filosófica'. A sociologia filosófica conhece duas vertentes: epistemológica e metafísica - a primeira tratando das condições de possibilidade do conhecimento sociológico, a segunda integrando o conhecimento sociológico em uma visão de mundo (SIMMEL, 1992, p. 40). Nas páginas que se seguem, deixarei de lado as questões metafísicas para me consagrar a uma pequena 'crítica da sociologia', no sentido kantiano, analisando as condições de possibilidade do conhecimento do objeto e do objeto de conhecimento da sociologia.

Partamos, então, de Kant. Sua questão central pode ser formulada assim: como a natureza é possível? A resposta que ele dá é bem conhecida: a natureza é o resultado da síntese categórica, ela é constituída como objeto de conhecimento pela aplicação de categorias *apriori* do pensamento à multiplicidade sensível das coisas exteriores. No entanto, quando passamos do reino natural ao reino social, as coisas se complicam. Se for verdade que a sociedade é produto de uma síntese, não podemos dizer que a síntese social resulte simplesmente da aplicação, por um observador exterior, de categorias do pensamento aos elementos sensíveis. Com efeito, distintamente da síntese natural, a síntese social se realiza por elementos que lhe são próprios (SIMMEL, 1992, p. 43). Disso resulta que a frase de Kant, segundo a qual a conexão entre as coisas não se encontra jamais nas próprias coisas, não se aplica à conexão social; precisamente porque as coisas, elas mesmas, ou antes, para falar como Descartes, "as coisas pensantes", são sinteticamente ativas. A constituição da sociedade não é assim apenas uma constituição epistêmica, mas também uma constituição, ou melhor, uma instituição social-histórica, levada a termo pelos próprios atores. Além disso, na medida em que o objeto de conhecimento sociológico apresenta a particularidade de objeto de análise, as operações de conhecimento teórico do observador encontram seus fundamentos últimos nas operações práticas de conhecimento dos atores. Entre o conhecimento teórico e o conhecimento prático vemos, por consequência, instalar-se um anel reflexivo que faz com que, por um lado, a prática seja sempre já incluída na teoria

e que, por outro lado, a teoria seja sempre potencialmente implicada na prática. Disso decorre, como bem o demonstrou Giddens (1982), que encontremos o conhecimento teórico no seio do conhecimento comum do mundo vivido. Desde então, para responder à questão central da sociologia - a saber, como a sociedade é possível? - não podemos mais nos limitar à análise das condições do conhecimento, mas devemos alargar o quadro de análise e estender a noção kantiana de crítica de modo que esta não apenas trate da análise das condições de possibilidade do conhecimento do objeto, mas compreenda igualmente a análise das condições de possibilidade do objeto do conhecimento. Concluo ser necessário juntar a crítica epistemológica à sociocrítica e analisar de uma só vez as condições sócio-históricas da emergência da sociedade como objeto da sociologia e as condições epistemológicas da sociologia como conhecimento da sociedade.

Com respeito à vertente sócio-histórica do objeto de conhecimento sociológico, tentarei inicialmente convencer o leitor de que a autonomia relativa da sociologia com relação às outras ciências está ligada de modo constitutivo à emergência da sociedade como entidade relativamente autônoma. Nesse sentido, partilho da posição de Durkheim: os fatos sociais são *sui generis* e irreduzíveis aos fatos psíquicos, biológicos ou químicos. O reconhecimento da autonomia dos fatos sociais não implica em si que seja necessário tratá-los como coisas, pois à medida que as coisas são fatos sociais é necessário, também, analisar sua constituição prática, o que me conduz à vertente epistemológica do conhecimento do objeto sociológico. Nesse ponto, tentarei mostrar que todo conhecimento sociológico pressupõe necessariamente, e de modo inelutável, pressupostos de ordem metateórica que dizem respeito à natureza ontológica da sociedade e à maneira pela qual podemos conhecê-la. Meu argumento será tanto ecumênico quanto crítico: ecumênico, na medida em que convido as sociologias a adotar uma posição sintética e pluridimensional - **que** não exclui nem os materialistas nem os idealistas, mas os compele a pensar conjuntamente; e crítico, na medida em que creio poder mostrar que os sociólogos que recusam essa cooperação mergulham quer numa hermenêutica idealista sem matéria, quer num materialismo reificador que evacua os significados simbólicos e os sentidos práticos dos atores (VANDENBERGHE, 1997/98).

1 As condições de possibilidade do objeto do conhecimento

Malgrado a inclinação perfeitamente compreensível de certos historiadores das idéias de traçar as origens da sociologia o mais distante possível, até a *República* de Platão e a *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, hoje em dia é, de um modo geral, aceito que a sociologia nasceu como disciplina relativamente autônoma (diferenciada da economia e das ciências políticas) no século XIX. Seu objeto é a sociedade e, mais particularmente, a sociedade moderna.

Os antropólogos nos informam que o gênero humano fez sua aparição na terra há 40.000 anos. Dado que a sociologia se restringe à análise da sociedade moderna e que a emergência da modernidade remonta, grosso modo, aos últimos séculos, a sociologia ocupa-se em princípio de um fragmento da história humana. Para compreender a especificidade da sociologia, devemos então inicialmente tentar discernir o que distingue as sociedades modernas das sociedades tradicionais.

A sociologia, definida vagamente como ciência da sociedade, apareceu ao mesmo tempo em que a modernidade, seguindo-se ao desmoronamento do Antigo Regime sob os golpes da Revolução Francesa e da Revolução Industrial. Se a Revolução Francesa e a Revolução Industrial ensinaram algo aos homens, no sentido genérico da palavra, foi o princípio da historicidade: a idéia de que a sociedade não é um conjunto imutável, metassocialmente garantida por Deus ou pelo Príncipe, mas uma instituição propriamente humana, contingente - e, no entanto, relativamente autônoma, que obedece a suas próprias leis, sendo mesmo capaz de as impor aos atores à revelia destes. De fato, a descoberta do princípio da historicidade é de partida inseparável da descoberta simultânea dos princípios da contingência e da necessidade do social. Isto é, os homens possuem a capacidade de fazer a história livremente e, apesar disso, aquela lhes escapa: seja porque eles não a controlam, seja porque ela os controla, impondo de fora suas próprias leis. Eis do que os homens se deram conta muito rapidamente. Paradoxalmente, é necessário que o indivíduo seja alienado e esmagado por seu próprio produto para que indivíduo e sociedade possam se tomar uma ciência objetiva. Tomando as categorias de Jean-Pierre Dupuy (1992, p. 38), poder-se-ia dizer que aquilo que está em jogo com a sociologia nascente é a compreensão do liame que existe entre duas autonomias: a autonomia dos sujeitos que fazem a sociedade, por um lado, e a autonomia do objeto, que segue suas próprias leis, independente da consciência subjetiva. Compreender esse liame entre duas autonomias significa, de fato, retomar a questão clássica da ordem social: como, partindo de indivíduos separados,

independentes e autônomos, sem ligação comum que os una, construir algo como uma ordem social? Minha tese a esse respeito é que a autonomia individual está ligada conceitualmente à autonomia do social, ou, dito de outra forma, que o individualismo e o sociologismo representam duas faces distintas de um mesmo fenômeno.

Para exibir o liame existente entre as figuras do sujeito individual e as formas do ser coletivo eu partirei dos estudos de antropologia comparada de Louis Dumont. A antropologia comparada de Dumont é uma antropologia de valores. Retomando a questão weberiana: o que fez com que algo de excepcional na evolução recente da humanidade tenha se produzido no Ocidente e não em outro lugar? O grande especialista do sistema de castas dá uma resposta toquevilliana: o individualismo e as condições de produção da igualdade. Retomando da sociedade indiana à nossa, ele confronta a sociedade hierárquica da Índia com a nossa sociedade moderna e estiliza a oposição de dois tipos de sociedade como uma oposição axiológica e ideológica entre holismo e individualismo. "A ideologia holista, que encontramos em todos os tipos de sociedade tradicional, diz ele, valoriza a totalidade social e negligencia ou subordina o indivíduo humano." (DUMONT, 1985, p. 273). A coesão da ordem social é reputada prioritária; a incorporação dos seres na comunidade é suposta nativa e, nesse aspecto, como já havia revelado Durkheim, não existe efetivamente o indivíduo, no sentido de um elemento desgarrado, provido de uma experiência própria. "A ideologia individualista", própria do Ocidente, valoriza, pelo contrário, o indivíduo - "o ser moral independente, autônomo, (essencialmente) não social" - e correlativamente "negligencia ou subordina a totalidade social". O átomo social, o indivíduo, é primordial; a coesão do corpo coletivo é derivada e produzida.

Para um antropólogo como Dumont, a verdade de base da sociologia é que toda sociedade é em essência holista e hierárquica. Mesmo quando, no plano das idéias e dos valores, ela se afirma por negação desses princípios, essa essência continua a moldá-la. Nesse ponto, Dumont reencontra Parsons: aquilo que faz com que a sociedade seja sociedade é um pertencimento a uma comunidade cujos valores são partilhados de modo comum. A modernidade recusou esse princípio sociológico de base. Contra a verdade elementar do fato social, ela instaurou o princípio da primazia ontológica do indivíduo sobre a sociedade, passando assim de concepção "sobre-socializada" a uma concepção "sobre-individualizada" do homem (WRÜNG, 1994, p. 128). Não é por acaso que, com a modernidade e seu princípio do individualismo, vimos emergir problema central da filosofia política

moderna. Com efeito, uma vez que retiramos as qualidades sociais do indivíduo, todo problema consiste em construir malgrado tudo uma ordem e preservá-la, partindo de uma humanidade feita de átomos individuais, que agem de forma estratégica.

A reconstituição do todo social a partir de indivíduos separados tomou no pensamento político moderno duas grandes formas: aquela que insiste na função produtora do Estado e aquela que insiste na função integradora do mercado. Na primeira tradição, nós encontramos Thomas Hobbes e sua idéia de contrato social. A idéia subjacente é que numa sociedade individualista, na qual todos perseguem seus interesses egoístas, essa busca anárquica desemboca necessariamente numa luta de todos contra todos. Para sair desse estado de natureza, ele propõe a solução do contrato de soberania no qual cada um abandona seu direito natural de perseguir seus próprios interesses egoístas e se submete sem resistência ao poder absoluto e despótico do *Leviatã*. Posto que os indivíduos não conseguem por si próprios constituir uma ordem social estável, a solução consiste, então, na imposição despótica do exterior sobre os indivíduos.

Na segunda tradição, nós encontramos Mandeville e Adam Smith insistindo nas virtudes integrativas do mercado. A idéia subjacente é que o bem geral é melhor servido por meio da busca egoísta de cada um de seus próprios interesses, posto que, graças à intervenção de uma "mão invisível", os interesses dos indivíduos são espontaneamente coordenados com o interesse geral.

Em sua crítica ao fetichismo das mercadorias, Marx mostrou bem que a integração pelo mercado representa apenas uma simples variante econômica do *Leviatã* de Hobbes, "um *Leviatã* em pele de cordeiro" (JAMESON, 1991, p. 273): as pressões políticas do Estado são simplesmente substituídas pela pressão econômica das leis pseudonaturais do mercado. A conexão entre os homens não se faz de maneira consciente e desejada, mas é imposta de fora pela conexão entre as coisas. Marx protesta e vê nessa integração sistemática da sociedade pelo mercado a marca indelével de uma degradação da sociedade, rebaixada do status de "fato de consciência" para o de "fato de natureza física".

Nós manteremos essa interpretação, mas, com a finalidade de elucidar mais claramente a especificidade da sociologia, adicionaremos a esta uma outra, que associa a leitura da descoberta da sociedade como segunda natureza à do princípio da historicidade. Nesse ponto, acompanharei a interpretação brilhante que Marcel Gauchet (1997) propôs para os escritos políticos de Benjamin Constant. Nessa perspectiva liberal, o mercado não deve ser visto unicamente como

degradação ontológica da sociedade à condição de natureza, em princípio analisável como "segunda natureza". Ele deve, ainda, ser decifrado como arquétipo de uma nova representação do social; representação apolítica do político, ou seja, que, rompendo com o artificialismo das teorias do contrato, não concebe mais a ordem social como ordem a construir, mas como ordem que se institui espontaneamente pela base. Na qualidade de nova representação do social, a economia constitui o primeiro momento da percepção pela sociedade da potência que a mantém conjunta por ela mesma. Primeiro momento, se damos crédito a Gauchet, da descoberta de um princípio autônomo de coesão do social, independente da ação reservada ao Estado para esse propósito, como também da intenção expressa dos indivíduos de contribuir para esse fim. A idéia central é, no fundo, a seguinte: o advento do indivíduo autônomo, desconectado das relações hierárquicas tradicionais; e o advento da ordem social como ordem autônoma e espontânea, diferenciada do político, são apenas duas faces do mesmo fenômeno. Idéia que Gauchet formula como se segue:

Não há individualismo, em outras palavras, sem um certo sociologismo [...], sem um reconhecimento mínimo da consistência do liame de sociedade e sem considerar, ao menos de modo tácito, o caráter autônomo de seu processo de criação com relação à consciência e à vontade dos homens (GAUCHET, 1997, p. 34). [00.] A sociedade dos indivíduos é ao mesmo tempo a sociedade que se concebe claramente e globalmente como histórica. Quer dizer, concebe-se como sendo permeada e produzida por um ou vários processos providos de lógica própria, de necessidade interna, a serem decifrados, para além e à revelia do sentido que os indivíduos acreditam atribuir a seus fatos e gestos e para além de sua crença de apreender o sentido dos eventos nos quais eles são tomados (GAUCHET, 1979, p.460).

E, na medida em que se reconhece que a sociedade mantém-se, de algum modo, fora do alcance dos homens, criando entre esses e aquela uma distância que é a condição de possibilidade de uma atividade científica, podemos dizer efetivamente que a emergência da sociologia como disciplina relativamente autônoma é correlativa à descoberta da sociedade como formação relativamente autônoma, produzida nem pela vontade divina, nem pelo Príncipe, nem pela vontade consciente dos homens. Isso me parece importante posto que faz ver que o recorte do objeto do conhecimento da sociologia não é formal ou analítico, mas um recorte substancial, bem fundamentado na própria realidade social. Irei mesmo mais longe e não hesitarei

em afirmar que a tese da autonomia relativa da sociedade, como experiência fundadora da modernidade, é o *a priori* constitutivo que faz surgir uma disciplina da sociologia relativamente autônoma. Ser sociólogo implica, por definição, a aceitação de um reino social *sui generis*, diferenciado do econômico e do político, relativamente irreduzível ao reino psicológico ou biológico.

Todavia., se Gauchet nos permitiu religar a autonomia do social à autonomia da sociologia, não se pode **esquecer** que ele confundiu o princípio sistemático e o princípio propriamente social da autoprodução social que interessa especificamente à sociologia. Interessado antes de tudo em estabelecer a diferenciação funcional da sociedade civil e do Estado, ele de algum modo rebaixou a sociologia à economia e não viu que a sociologia se constituiu em oposição à economia. De fato, consistindo na compreensão do liame entre a vida social e moral (SHILLING; MELLÜR, 2001; LAVAL, 2002), a ambição sociológica, desde o princípio, procurou definir uma oposição ao 'paradigma do interesse' (CAILLÉ, 2000), apresentando uma crítica vigorosa ao individualismo utilitarista. Ainda que a sociologia aceite a idéia de uma coordenação sistemática das ações individuais pelo mercado e pela administração, ela não permanece nesse plano. Ela rejeita a hegemonia teórica, ideológica e prática da concepção utilitarista e estabelece que, ao lado e sob o agir racional com relação a fins, ou estratégico, existe um agir não-estratégico, ou simbólico, que faz e explica como e porque a sociedade se mantém coesa. De fato, a sociologia se estabelece contra a economia e igualmente contra a política, que permanecem, apesar de tudo, vinculadas a uma concepção estratégica da ação, mostrando que a coordenação das interações não se efetua apenas de forma sistemática, graças à intervenção do mercado ou à intervenção artificial do Estado que impõe ordem social a partir do exterior, mas também de modo propriamente social, mostrando, portanto, que são os próprios atores que constituem a ordem social a partir do interior, por assim dizer, sobre o solo do mundo vivido, coordenando mais ou menos conscientemente seus planos de ação. Isso é o que eu tentei sugerir a princípio. Quando comparei a síntese da natureza à síntese social, enfatizei que esta última se estabelece a partir dos próprios elementos e não simplesmente através de uma instância de observação que impõe a síntese do exterior. A fim de esclarecer meus propósitos, sugiro agora passar da análise sócio-histórica de condição de possibilidade do objeto de conhecimento sociológico à análise epistemológica das condições de possibilidade do conhecimento sociológico.

2 As condições de possibilidade do conhecimento do objeto

Semelhante ao Senhor Jourdain¹, que fazia prosa sem o querer, os sociólogos fazem filosofia sem o saber. Esse é o caso, quer eles estejam conscientes ou não. Em seus trabalhos, eles sempre responderam implicitamente a duas questões filosóficas fundamentais. A primeira questão é ontológica: qual a natureza da realidade social? A segunda é epistemológica: como podemos conhecê-la? Deixando de lado os subterfúgios dialéticos, podemos dizer que existem apenas duas respostas possíveis à questão ontológica: ou a substância do mundo social é matéria ou espírito. Quanto à questão epistemológica, aqui também não temos mais que duas respostas possíveis: ou a substância social pode ser explicada em termos individualistas ou em termos holistas. De modo um tanto escolar, mesmo escolástico, para retomar a caracterização depreciativa da teoria que encontramos em Bourdieu, podemos agrupar as respostas dadas no espaço bidimensional de possibilidades, representando a combinação metateórica da sociologia:

<u>EIXO EPISTEMOLÓGICO</u>		
	Individualismo	Holismo
<u>EIXO ONTOLÓGICO</u>		
Materialismo	A	O
Idealismo	B	C

Combinando o individualismo e o materialismo, o caso A representa a posição dos behavioristas e dos teóricos da escolha racional, estes não sendo mais que uma **retomada** sublimada daqueles. Cruzando o individualismo e o idealismo, o caso B designa a posição da sociologia compreensiva e das teorias micro-sociológicas da ação, que reintroduzem o sentido subjetivo na análise do comportamento. Integrando o sentido subjetivo nos conjuntos simbólicos globalizantes, o caso C, representando a posição dos estruturalistas e da hermenêutica, promove uma reviravolta holística ao idealismo das teorias da ação;

¹ NT: Personagem central da comédia *O burguês fidalgo*, de Molière.

enquanto o caso D, articulando o materialismo e o holismo, representa a posição dos marxistas e da Teoria Crítica, que procuram expor as determinantes materialistas que pesam sobre a ação.

Dado que cada uma das posições metateóricas representa e realiza apenas uma única permutação do espaço metateórico, este deve ser considerado como um campo de tensões regidas pela lei das elucidações e das cegueiras cruzadas: A e B vêem o que C e D não vêem; B e C vêem o que A e D não vêem etc. (JOHNSON; DANDEKER; ASHWORTH, 1984). A posição que desejo defender é ecumênica: na grande casa da sociologia há lugar para todo mundo e todos devem juntar as mãos a fim de chegar a uma visão sintética da realidade social. Ora, essa posição é igualmente crítica, ou antes, metacrítica, posto se tratar de uma análise de pressupostos metateóricos. Aqueles que recusam o ecumenismo e que desejam erigir suas próprias capelas, eu os denunciarei demonstrando que eles oscilam seja em uma hermenêutica sem matéria, seja num materialismo sem espírito.

A fim de estabelecer essa demonstração é necessário passar desse tópico geral a um tópico mais sociológico e traduzir o jargão ontológico e epistemológico nos termos da gramática da ação e da estrutura própria à sociologia. Para isso, apoiar-me-ei em Talcott Parsons e no seu grande livro sobre a estrutura da ação social (PARSONS, 1937).

Nesse legado da sociologia, Parsons tenta ultrapassar de modo sintético o reducionismo que caracteriza o materialismo do caso D e o idealismo do caso C. A idéia de base é que uma teoria sintética ou ecumênica é apenas possível se ela consegue incluir ao mesmo tempo as estruturas materiais que condicionam a ação a partir do exterior; e as estruturas simbólicas que a orientam de modo significativo do interior. Se esvaziamos as estruturas simbólicas do quadro analítico da ação, caímos no erro weberiano-marxista da reificação. Se, ao contrário, excluimos as estruturas materiais, caímos no paralogismo hegeliano do emanacionismo. O gênio de Parsons é ter mostrado que, em última instância, tudo depende do conceito de ação que se retém.

Para demonstrá-lo, partamos de sua crítica do utilitarismo. O utilitarismo concebe o ator como um ser estratégico que está constantemente em processo de calcular a fim de maximizar suas utilidades. Ele não leva em conta as normas e os significados ambientes; e se o faz, ele o faz de modo cognitivo. No fundo, a única norma que ele reconhece é a da eficácia. O resultado é que as normas e os significados ambientes são reduzidos a simples meios por intermédio dos quais a

ação é rigorosamente determinada de fora pelas estruturas materiais. Enquanto a independência dos significados, os valores e as normas ambientes não são levados em consideração, chegamos necessariamente ao determinismo. Apenas se a noção do sentido significativo é introduzida e quando não nos limitamos a uma concepção estratégica da ação podemos conceber a causalidade da motivação, como dizia Husserl (1952), e pensar uma ação motivada do interior através de estruturas simbólicas.

Ora, assim como é necessário evitar o erro da reificação e não naturalizar o espírito, é necessário evitar a espiritualização do material e não cair no erro idealista do imanentismo. O mundo social não é simplesmente uma emanção ou uma expressão das estruturas simbólicas. Querer não é poder, pois ao tentar realizar os valores no **mundo**, reencontramos sempre condições materiais que limitam mais ou menos significativamente a margem de ação - condições que os atores devem levar em conta de modo estratégico. Parafraseando uma frase célebre de Marx, poderíamos dizer que os homens realizam os valores, mas não nas condições que eles desejam. Em resumo, a fim de evitar os erros complementares da reificação e do emanacionismo, é necessário um conceito amplo de ação que inclua tanto uma dimensão estratégica quanto uma dimensão simbólica.

Mas se há um erro da reificação há também uma verdade da reificação. O erro da reificação consiste em naturalizar o reino do social, forçando-o a encaixar no molde da crítica da razão pura, na qual, como vimos, a síntese é imposta aos elementos por um observador externo e não concebida como uma realização dos próprios atores. Em uma linguagem sociológica, que nós tomamos emprestada de David Lockwood (1964), digamos a esse respeito que a integração é de ordem sistemática: a ordem social não resulta das intenções dos atores, mas é o resultado não intencional da integração funcional dos efeitos de suas ações. A administração de Estado e o mercado, cujo modelo discutimos mais acima, são exemplos de uma integração de cima para baixo. Uma integração que impõe a ordem do exterior só pode ser tomada por um observador externo que objetiva o mundo social como um sistema objetivo, como uma espécie de "segunda natureza". Uma tal perspectiva reificadora me parece legítima e necessária, pois, à medida que os efeitos da ação se cristalizam efetivamente num sistema objetivo (que impõe suas restrições aos indivíduos a partir do exterior e os força a adotar uma atitude estratégica), faz-se necessário tratar tais efeitos como quase-coisas, ao menos para poder intervir sobre o seu mecanismo e combater tanto quanto possível os seus efeitos desvanizantes.

Ora, se o erro da reificação revela uma verdade social, a saber, que os homens agem e devem agir de modo estratégico e que os efeitos não-intencionais de suas ações são integrados *ex post* a partir do exterior, ela esconde uma outra que é revelada pelo erro inverso do emanacionismo. O mundo social não é apenas um mundo sistemático, ele é também um mundo vivido no qual os atores agem de maneira não estratégica e estabelecem conscientemente a conexão sistemática das almas, passando pelo espírito. Em linguagem sociológica, falamos de integração social (LOCKWOOD, 1964): a ordem social não é imposta do exterior, mas é realizada do interior graças ao encaixe intencional das perspectivas da ação pelos próprios autores. Ego e Alter coordenam suas interações orientando suas ações em direção a um mundo de significações e valores compartilhados. Para se aperceber disso é necessário, todavia, abandonar a atitude naturalista, que não é natural, e adotar o que Husserl (1952, p. 49) denomina 'atitude personalista'. A partir de então, a abstração naturalista, que reduz a ontologia regional do mundo social a um mundo de coisas regidas pela causalidade pseudonatural, cai e o mundo social é revelado como um mundo espiritual, como um mundo de significações e de valores, tecido pelos próprios atores e regido pela causalidade da motivação. A causalidade da motivação é uma causalidade da liberdade, para retomar o termo kantiano. Ela faz ver que os homens não são movidos do exterior por forças inflexíveis, mas do interior por suas motivações, quer dizer, pelas significações que eles atribuem ao mundo vivido. Encontramos aqui a idéia de síntese social como uma síntese que os próprios atores realizam quando constituem o mundo como mundo comum e no qual eles coordenam seus planos de ação de um modo mais ou menos consciente ao se orientar em direção a significações e valores comuns. Deixando de lado a construção do social por objetos (BLANDIN, 2002), tal como a encontramos na sociologia latouriana, e limitando-me às diferentes abordagens da integração social que não evacuam os valores e as significações, mas levando-os explicitamente em conta, gostaria de concluir esse artigo esboçando de modo esquemático como diferentes tradições do pensamento sociológico se deixam ordenar.

- a) Em uma primeira tradição de ordem cognitivista, que vai de Husserl a Garfinkel, e revisada por Wittgenstein, e na qual podemos igualmente enquadrar o modelo das Cidades de Boltanski e Thévenot, as interações são coordenadas graças à constrição semântica inerente aos jogos de linguagem e às regras lógicas da vida social. Por uma espécie de 'redução

eidética espontânea', os atores intuem o conteúdo conceitual das convenções lingüísticas e essa intuição partilhada lhes permite agir de modo concertado. Essa tradição é importante, mas na medida em que privilegia a dimensão cognitiva dos atos lingüísticos parece-me que ela deve ser completada por uma abordagem que coloca, além disso, ênfase na orientação normativa dos atores.

- b) Na tradição normativa, as interações são coordenadas graças à interiorização das normas e dos valores. O funcionalismo parsoniano que sintetiza a análise durkheimiana dos fatos morais e a análise freudiana do super-ego numa teoria de institucionalização das normas são exemplos. O exemplo freudiano é melhor. Posto que os atores partilham certas normas institucionalizadas em papéis, o problema da 'dupla contingência' pode ser resolvido e a complementaridade das atenções mutuamente assegurada. Ainda que essa tradição tenha o grande mérito de ter insistido acerca da importância das normas, ela tem o inconveniente de permanecer ligada às normas tradicionais e não entrever sua superação. Ela deve ser complementada por uma abordagem mais crítica.
- c) Na tradição crítica das Luzes, representada pela teoria kantiana da razão prática, a concepção meadiana do Outro generalizado e a teoria do agir comunicacional de Habermas, as interações são coordenadas graças à intervenção das restrições da razão. O encaixe de perspectivas e a coordenação de ações não são realizados pela interiorização de normas e de valores tradicionais, como o é no caso de Parsons, mas por uma discussão crítica e racional das pretensões cognitivas, normativas e expressivas à validade. Ainda que a solução comunicativa para o problema da ordem SOCIAL resolva e incorpore todas as abordagens precedentes, ela me parece um tanto exageradamente racionalista. Ela negligencia as bases pré-lingüísticas da intersubjetividade lingüística e não leva em conta a contribuição motivacional dos sentimentos morais.
- d) Na tradição dos sentimentos morais, de Adam Smith a Gilligan, passando por Scheler e Levinas, a reciprocidade das perspectivas que precedem a comunicação lingüística e a tomam possível é espontaneamente estabelecida

pela simpatia. Graças à simpatia, o Outro não aparece mais simplesmente como uma instância anônima em meio a outras, mas é imediatamente apercebido em sua singularidade com um *alter ego* e reconhecido espontaneamente como uma pessoa incorporável. Na medida em que esse reconhecimento espontâneo é vivido como uma espécie de comunicação entre *Ego* e *Alter* que toma sua humanidade comum tangível antes mesmo que a comunicação seja estabelecida, ele precede a comunicação e torna possível enquanto troca a perspectiva das palavras.

- e) Mas se o reconhecimento torna a comunicação possível, ele não é suficiente para perpetuá-la. É aqui que o dom intervém como 'motor e performador das alianças' (CAILLÉ, 2000, p. 19), posto que, da mesma forma que a comunicação tem necessidade de comunicação para se tornar **concreta**, a comunhão tem necessidade do dom e do contra-dom para assegurar a reprodução de alianças que fazem a sociedade. Incitando a 'aposta da confiança', o dom é ao mesmo tempo o motor que põe em movimento a reciprocidade e o óleo que a perpetua relançando a comunicação que, ao trabalhar o conteúdo das idéias, desempenha, como o dizia Weber a propósito das visões do mundo, o papel de guia - que determina as vias dentro das quais a ação é lançada pela máquina de reciprocidade que é o dom.

Referências

- BLANDIN, B. 2002. *La construction du social par les objets*. Paris: P.U.F.
- CAILLÉ, A. 2000. *Anthropologie du don: le tiers paradigme*. Paris: Desclée de Brouwer.
- DUMONT, L. 1985. *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie modeme*. Paris: Seuil.
- DUPUY, I. P. 1992. *Introduction aux sciences sociales: logique des phénomènes collectifs*. Paris: Ecole Polytechnique.
- GAUCHET, M. 1979. *De l'avènement de l'individu à la découverte de la société*. Annales E.S.e., 34.
- _____. 1997. Préface: Benjamin Constant, l'illusion lucide du libéralisme. In:

CONSTANT, B. *Ecrits politiques*. Paris: Gallimard.

GIDDENS, A. 1982. Hermeneutics and Social Theory. In: *Profiles and critiques in Social Theory*. Londres: Macmillan.

HUSSERL, E. 1952. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. In: *Husserliana*. Band IV. Haia: M. Nijhoff.

JAMESON, F. 1991. *Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism*. Londres: Verso.

JOHNSON, T.; DANDEKER, C.; ASHWORTH, C. 1984. *The structure of Social Theory: dilemmas and strategies*. Londres: Macmillan.

LAVAL, C. 2002. *L'ambition sociologique*. Paris: La Découverte; Mauss.

LOCKWOOD, D. 1964. Social integration and system integration. In: ZOLSCHAN, G; HIRSCH, W. (Dir.) *Explorations in social change*. Londres: Routledge.

PARSONS, T. 1937. *The structure of social action: a study in Social Theory with special reference to a group of recent European writers*. Glencoe, Ill: Free Press.

SHILLING; MELLOR, P. 2001. *The sociological ambition: elementary forms of social and moral life*. Londres: Sage.

SIMMEL, G 1992. Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. In: *Gesamtausgabe*. v. 11. Francfort sur le Main: Suhrkamp.

VANDENBERGHE, F. 1997/98. *Une histoire critique de la sociologie à l'emande: aliénation et réification*. Paris: La Découverte; Mauss.

WRONG, D. 1994. *The problem of order: what unites and divides society*. New York: Free Press.