



UNICAMP

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
Instituto de Economia

Rodrigo Costa de Andrade

**A INADEQUAÇÃO DO MERCADO COMO OBJETO:
uma crítica ao pressuposto de objetividade pela conexão entre conhecimento e
interesses**

Campinas
2016



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE ECONOMIA

RODRIGO COSTA DE ANDRADE

**A inadequação do Mercado como objeto; uma crítica
ao pressuposto de objetividade pela conexão entre
conhecimento e interesses**

Prof. Dr. Eduardo Barros Mariutti – orientador

Dissertação apresentada ao Instituto de Economia da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Mestre em Ciências Econômicas.

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL
DA DISSERTAÇÃO DEFENDIDA PELA ALUNA SABINE
STELCZENMAYR E ORIENTADA PELO PROF. DR.
HUGO MIGUEL OLIVEIRA RODRIGUES DIAS.

Orientadora

CAMPINAS
2016

Agência(s) de fomento e nº(s) de processo(s): CNPq, 130809/2014-4

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Economia
Mirian Clavico Alves - CRB 8/8708

An24i Andrade, Rodrigo Costa de, 1989-
A inadequação do mercado como objeto : uma crítica ao pressuposto de objetividade pela conexão entre conhecimento e interesses / Rodrigo Costa de Andrade. – Campinas, SP : [s.n.], 2016.

Orientador: Eduardo Barros Mariutti.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Economia.

1. Economia. 2. Objetividade. 3. Teoria do conhecimento. I. Mariutti, Eduardo Barros, 1974-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Economia. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: The inadequacy of the market as an object : a critique to the assumption of objectivity by the connection between knowledge and interests

Palavras-chave em inglês:

Economics

Objectivity

Theory of knowledge

Área de concentração: Teoria Econômica

Titulação: Mestre em Ciências Econômicas

Banca examinadora:

Eduardo Barros Mariutti [Orientador]

Maurício Chalfin Coutinho

Hugo Eduardo Araujo da Gama Cerqueira

Data de defesa: 20-12-2016

Programa de Pós-Graduação: Ciências Econômicas



DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

RODRIGO COSTA DE ANDRADE

**A inadequação do Mercado como objeto; uma crítica ao
pressuposto de objetividade pela conexão entre
conhecimento e interesses**

Defendida em 20/12/2016

COMISSÃO JULGADORA



Prof. Dr. Eduardo Barros Mariutti
Instituto de Economia/UNICAMP



Prof. Dr. Mauricio Chalfin Coutinho
Instituto de Economia/UNICAMP



Prof. Dr. Hugo Eduardo Araujo da Gama Cerqueira
Universidade Federal de Minas Gerais/UFMG

A Ata de Defesa, assinada pelos membros da Comissão Examinadora, consta no processo de vida acadêmica do aluno.

Dedico esta dissertação às mulheres
da minha vida: D. Octávia, Maristela e Gabriela.

AGRADECIMENTOS

Não são poucos os que de alguma forma contribuíram para que esta dissertação se concretizasse. Aos meus pais e maiores professores da vida, Márcio e Maristela, meu obrigado sem fim a toda dedicação material, espiritual, emocional e até acadêmica. Obrigado pelo amor com que me criaram e o exemplo que refletem hoje na pessoa que sou e no meu trabalho. À minha irmã Gabriela, que agora também segue o ofício dos meus pais e com quem tanto aprendo, obrigado por tudo. À minha avó Octávia, que sempre cuidou de nós com tanto amor e seu humor inesquecível, muito obrigado. Amo-os.

Agradeço aos professores que me ajudaram nesta caminhada, que, na verdade, começou há muitos anos, desde a primeira escola até hoje na pós-graduação. Em especial, ao meu orientador, Eduardo Mariutti, pela paciência e longas conversas que tivemos, sempre proveitosas, e por me mostrar um novo mundo interdisciplinar nas ciências sociais e economia, com sua curiosidade e empolgação características. Ao Professor Hugo Cerqueira, por ser um grande exemplo para mim de profissional íntegro e dedicado, e por ter me servido de conselheiro e amigo em vários momentos desde a graduação. Aos professores do Instituto de Economia da Unicamp e colegas da economia que me apoiaram e incentivaram a seguir com este projeto um tanto fora do padrão para o Programa de Pós-Graduação, meu muito obrigado. Suas sugestões e comentários me foram valiosíssimos. Não poderia deixar de citar os professores Paulo Fracalanza, Maurício Coutinho e José Ricardo Barbosa. E ao CNPq pelo financiamento deste mestrado.

Aos amigos que sempre estiveram comigo nos momentos mais desesperadores, que, aparentemente, sempre fazem parte do processo de realização de um trabalho acadêmico deste vulto, e principalmente nos momentos de lazer, muito obrigado pelo amor, apoio e por compartilharem experiências únicas comigo. Aos de BH: Laura, Carlos, Giri, Jivani, Rocha, Daniel, Reka, Hugo e tantos outros; e aos colegas-irmãos de profissão: Rafael Andreoni, Guilherme Habib, Pedro Mendes Loureiro, Renata Vieira, Tomás Pimenta, Idil Ires, Moritz Henni, Isabela Callegari, Queren Rodrigues, Thiago Machado, Beth Lima, Daniel Guimarães, Paulo Lins, Henrique Bastos, Rodrigo Curi, Carla Silva, Thais Bannwart, Rodrigo Jourdain e Ricardo Gonçalves, muito obrigado! Sem vocês nada teria graça!

“Acaso não fazem o mesmo todas as teorias filosóficas por meio do pensamento, num caminho estranho e alheio ao homem, quando o conduzem rumo ao conhecimento daquilo que ele já conhece há muito tempo, e conhece com tamanha certeza que, sem isso, não seria possível viver? Acaso não se percebe claramente, no desenvolvimento de qualquer teoria filosófica, que o filósofo já sabe de antemão o principal sentido da vida, de um modo tão indubitável quanto o mujique Fiódor, e acaso não se percebe que, de fato, nada existe de mais claro para ele, e que ele apenas deseja voltar, pelo duvidoso caminho da razão, àquilo que já é sabido de todos?” (Liévin, um dos personagens principais do romance Anna Kariênina, de Liev Tolstói¹)

¹ Tolstói (2005, p. 783).

RESUMO

Apresentamos neste trabalho uma discussão sobre a inadequação do pressuposto de objetividade para a compreensão da realidade social e do seu uso como premissa metodológica para analisá-la. Primeiramente, discorremos sobre o contexto da formulação desse pressuposto na história das ideias do Ocidente e duas críticas ao seu uso como metodologia científica: uma formal, contra sua lógica interna, pelo ceticismo, e outra ontológica, pela compreensão da realidade social do materialismo histórico. São desenvolvidas uma visão específica do materialismo histórico e as categorias de conhecimento, práxis, alienação, emancipação e ideologia para demonstrar o objetivismo científico como alienação e ideologia. No segundo capítulo, passamos para a crítica do positivismo feita pela teoria crítica e a teoria da conexão entre conhecimento e interesses de Jürgen Habermas. A concepção da realidade humana como um processo de autoformação pelo trabalho e a luta de classes revela a conexão da atividade de construção do conhecimento com as estruturas de interesses estabelecidas nesse processo autoformativo. São três os interesses elencados por Habermas que guiam e limitam a construção do conhecimento: o técnico, o prático e o emancipatório. A afirmação do conhecimento como teoria pura, isenta de interesses, não é possível através dessa abordagem. Finalmente, essa discussão se volta para a nossa temática, as ciências econômicas. A economia, como ciência historicamente ligada aos movimentos científicos mais amplos da sociedade ocidental, também foi influenciada pelo pressuposto de objetividade da ciência moderna. Ao tomar o mercado como objeto, distanciado de valores morais e da possibilidade ação das pessoas em sua formação, a economia se afasta da compreensão da realidade social como processo autoformativo da espécie humana. A hipótese de Michel Foucault de se compreender a economia como um regime de verificação, cujas verdades se constroem como um processo de poder, historicamente situado, através da imposição de práticas reais, desqualifica a apreensão objetivista do mercado e se aproxima da abordagem que conecta conhecimento e interesses.

ABSTRACT

We herein present a discussion about the inadequacy of the assumption of objectivity for the understanding of social reality and its use as a methodological premise to analyze it. First, we discuss the context of its formulation in the history of Western thought and following, we present two critiques of its use as methodology: a formal one, against its internal consistency, through skepticism, and a ontological one, by the understanding of social reality of historical materialism. A specific vision of historical materialism and the categories of knowledge, praxis, alienation, emancipation and ideology are developed to demonstrate scientific objectivism as alienation and ideology. In the second chapter, we turn to the critique of positivism made by the critical theory and present Jürgen Habermas' theory of the connection between knowledge and interests. The conception of human reality as a process of self-formation through work and class struggle reveals the connection of knowledge activity with the structures of interests established in this very self-formative process. There are three interests listed by Habermas that give guidance and limits to the construction of knowledge: the technical, the practical and the emancipatory interests. The assertion of true knowledge as pure theory, free of interests, is not possible through this approach. Finally, the discussion turns to our theme, the economic sciences. Economics, as a science historically linked to the broader scientific movements of the Western world, was also influenced by the assumption of objectivity originally made by modern science. By taking the market as an object, distanced from moral values and from the possibility of people's action in its own process of formation, economics turns away from the understanding of social reality as a self-formative process of the human species. Michel Foucault's hypothesis of understanding economics as a mode of veridiction, whose truths are constructed historically through power relations, by the imposition of real practices, disqualifies the objectivist apprehension of the market as a self-evident abstract object and is also coherent with the approach that connects knowledge and interests.

SUMÁRIO

Introdução.....	11
1. O objetivismo da ciência moderna como ideologia e alienação.....	18
1.1. A objetividade da ciência como uma forma de leitura específica da realidade.....	19
1.2. O contexto da objetividade na ciência.....	24
1.2.1. A crítica à lógica interna do pressuposto de objetividade da ciência.....	26
1.2.2. As condições sociais e concretas para o fenômeno do conhecimento segundo o materialismo histórico.....	31
1.3. A visão da ciência como revolução.....	35
1.3.1. Fim da filosofia?.....	40
1.3.2. Conhecimento e alienação.....	43
1.3.3. Conhecimento e emancipação.....	48
1.3.4. Conhecimento e ideologia.....	54
2. A estrutura de interesses constitutivos do conhecimento.....	56
2.1. O processo de autoformação da humanidade revisitado.....	61
2.2. Crítica de Jürgen Habermas ao conceito de práxis do marxismo ortodoxo.....	64
2.2.1. Sínteses do conhecimento pelo trabalho e pela luta de classes.....	66
2.3. Conhecimento e interesses.....	69
2.3.1. O interesse emancipatório.....	73
2.3.2. O objetivismo e o interesse emancipatório.....	75
3. As ciências econômicas e os interesses.....	78
3.1. A questão do escopo das ciências econômicas.....	78
3.1.1. As origens das motivações de uma ciência econômica.....	80
3.1.2. O debate entre formalistas e substantivistas.....	82
3.1.3. O mercado como objeto e mercado como local de formação de verdade.....	85
3.2. Ordem racional, natural e espontânea.....	90
3.2.1. Defesa da sociedade de mercado.....	96
3.3. Os interesses constitutivos das ciências econômicas.....	97
Conclusão.....	101
Referências.....	103

INTRODUÇÃO

Na maior parte das discussões sobre economia, o mercado formador de preços aparece direta ou indiretamente seja em propostas de políticas econômicas ou sociais, seja em debates acadêmicos. A flagrante observação seria admirável caso a economia historicamente pouco ou nada envolvesse fenômenos de mercado, o que não é o caso na história recente das sociedades ocidentais, especialmente com o advento do modo de produção capitalista. Tratar da economia de mercado com teorias cujos pressupostos são específicos a essa realidade não se configura como nenhuma aberração metodológica. Porém, a dimensão dessa observação parece extrapolar a imediata não-contradição entre teoria e realidade. Ambos os polos dessa afirmação se constituem algo mais complexo que invalida tal associação tão imediata.

Mesmo em obras fora das ciências econômicas estritamente, o conceito que se dá às economias não mercantis – concebidas como economias de subsistência – revela o preconceito dos intelectuais acerca dos povos que as praticam, como se ignorantes em relação ao mercado (CLASTRES, 1979) e como se essa ignorância, se de fato existir, fosse pejorativa. Isso implica que, para superá-la, o caminho natural seria adotar o sistema de trocas mercantilizado e adaptar seu modo de produção a ele, assim como teria sido idealmente no Ocidente. O fato de a vida material dos “selvagens” não ser tão exuberante quanto a ocidental não se deve ao atraso técnico (CLASTRES, 1979). As técnicas utilizadas por diversos grupos observados estão muito bem adaptadas às suas necessidades² e não se pode inferir uma escala objetiva para determinar necessidades superiores ou inferiores, ou cairíamos num conceito tautológico. A necessidade da acumulação de bens materiais e o excesso não fazem sentido nesse arranjo social. Logo, é possível afirmar que, para esses povos, a determinação do econômico não está posta da mesma forma que para as sociedades ocidentais.

² “De fato, grande parte dos grupos primitivos reproduz sua vida material num espaço de tempo diário bem inferior ao utilizado pelos ocidentais e, ainda assim, consegue produzir para além das necessidades básicas” (CLASTRES, 1979).

A validade universal das premissas e hipóteses das ciências econômicas foi posta em xeque pela incorporação de observações etnográficas ao entendimento das relações de produção por Karl Polanyi (1886-1964). A antropologia econômica é capaz de mostrar esses estranhamentos em relação à ciência econômica, de como as particularidades do mundo ocidental buscam tornar-se norma. Polanyi trabalhou brilhantemente com esses exemplos fora do *mainstream* para defender a especificidade histórica e institucional da economia de mercado e da ciência que busca entendê-la. A leitura de um sistema econômico como mais ou menos desenvolvido, a partir do paradigma do mercado, não seria verdadeira. A ideia de que são modelos incompletos ou atrasados em relação à forma mais avançada (que é a ocidental) e que, por conseguinte, dadas as condições ideais, transformar-se-iam nessa forma acabada é completamente falsa. Retira-se das populações tradicionais a autodeterminação, a capacidade de construir autonomamente suas próprias relações sociais e com a natureza, colocando-os como inferiores aos ocidentais e necessitados de ajuda externa para mostrar-lhes o “bom caminho”.

Poder-se-ia afirmar, não de todo errado, que tais críticas teriam validade somente para a antropologia econômica, campo destacado da teoria “pura” – alcunha que revela, mais uma vez, a identificação das formulações teóricas que envolvam o mercado com um conhecimento mais importante. O erro de tomar o mercado como paradigma para a ciência somente traria consequências ruins para a análise de sociedades cujas economias não se pautam pelo mercado. Todavia, as economias de mercado são construções históricas em desenvolvimento e tomar suas características acriticamente como premissas teóricas retira da análise a capacidade de enxergar transformações nessas relações sociais, tanto já ocorridas como potenciais, e a possibilidade de superação dessa forma histórica. Através das lentes das ciências econômicas, fixam-se às economias reais analisadas – e analisáveis – as características da economia de mercado do modo de produção capitalista como se sempre tivessem sido assim ou como se fossem invariavelmente permanecer como tal.

Mesmo nas chamadas economias mercantis, ou capitalistas, da atualidade, a realidade não se resume aos fenômenos de mercado e nem mesmo para esses próprios fenômenos tais características se sustentam todo o tempo. A compreensão da economia como uma estrutura complexa, formada por instituições,

grupos e classes contraditórios, foge da superficialidade da associação imediata entre economia e mercado ou economia e capitalismo. Autores como Marx, Mauss, Braudel e Polanyi fugiram da determinação economicista da realidade e do absolutismo do mercado na definição da esfera econômica. A ideia do capitalismo como modo de produção dominante, mas não absoluto, de Marx (BARROS, 2010), e o conceito de vida material que abrange a economia de mercado, sendo, porém, mais amplo, de Braudel (LAVILLE, 2008), são exemplos dessa visão não reducionista da economia. Nas palavras de Mauss,

Não há sociedades exclusivamente capitalistas [...]. Há apenas sociedades que têm um regime, ou melhor – o que é ainda mais complicado - sistemas de regime de economia, de organização política; elas têm costumes e mentalidades que podem se definir, mais ou menos arbitrariamente, pela predominância de tal ou qual destes sistemas ou destas instituições. (MAUSS *apud* LAVILLE, 2008, p. 37)

Laville (2008) aponta que o utilitarismo e o neoliberalismo, atualmente, foram responsáveis por essa visão do mercado como absoluto, a qual, no entanto, não corresponde a realidade integralmente.

Esta exigência supõe repôr em questão a principal mensagem ideológica do neoliberalismo, que só a economia de mercado é criadora de riquezas e empregos. Com efeito, a realidade não corresponde a esta representação, pois as formas de economia são plurais. A economia de mercado coabita com uma economia pública e com prestações efetuadas gratuitamente nos quadros familiares, amigáveis e associativos. Existem assim “outras economias” fundadas sobre as solidariedades e é importante substituir a difamação sistemática por um verdadeiro conhecimento, tornando-as mais visíveis. O seu reconhecimento e ampliação é uma condição para que cada um possa retomar o poder sobre os seus atos. (LAVILLE, 2008, p. 40)

A naturalização do conhecimento objetivo está posta na história ocidental desde a revolução científica. Na economia, toma-se a realidade analisada sob o aspecto de um objeto distanciado para dela se formular teorias válidas, segundo esse critério. A compreensão da realidade social como resultado da práxis não é possível a partir dessa concepção epistemológica. A norma, o correto, o modelo ideal que se revela na leitura vertical das obras de economia é característica do discurso científico moderno ao qual a economia pertence. Quando submetida a escrutínio, manifesta algo além da intenção de se buscar o conhecimento da realidade. A norma tem forma definida e não é apenas uma busca vazia pela definição de uma certeza independente de seu conteúdo.

For the past two centuries utilitarianism has sought to define the market economy and the society of capital as ‘absolute’. The naturalization of these elements, which is inherent to modernity and periodically updated, has

curtailed debate about economic models and limited democracy. (LAVILLE, 2008, p. 20)

Como definiu Viana (2013), a naturalização é “(...) um processo de pensamento (...) que age sobre uma realidade concreta, real, existente, invertendo-a, transformando-a, no plano das ideias, de algo constituído social e historicamente em algo natural...” (VIANA, 2013, p. 74). Apesar de se dar no plano das ideias, ela não é “(...) um produto do puro pensamento e sim um produto de um pensamento, ele mesmo histórico e social, sobre uma realidade histórica e social realmente existente” (*ibid*, p. 75).

Seguimos a crítica de Karl Marx (1818-1883) sobre as teorias econômicas: ainda que a investigação sobre economia seja capaz de apreender corretamente aspectos da realidade ligada à forma histórica do modo de produção capitalista, uma vez que se tratem apenas parcialmente a constituição histórica e as consequências para a teoria e a sociedade do modo capitalista de produção, as formulações teóricas a serem desenvolvidas a partir das observações mais fundamentais tornam-se potencialmente equivocadas.

Marx afirma este fato para a economia política e sua apreensão errada do valor-trabalho como forma essencial, e não histórica, do valor. A premissa de naturalização da realidade histórica do modo de produção capitalista torna a análise teórica incompleta e, mesmo tendo realizado uma observação correta do princípio organizador da economia, não permite a apreensão correta da realidade como um todo.

Political economy has indeed analysed value and its magnitude, however incompletely, and has uncovered the content concealed within these forms. But it has never once asked the question why this content has assumed that particular form, that is to say, why labour is expressed in value, and why the measurement of labour by its duration is expressed in the magnitude of the value of the product. These formulas, which bear the unmistakable stamp of belonging to a social formation in which the process of production has mastery over man, instead of the opposite, appear to the political economists' bourgeois consciousness to be as much a self-evident and nature-imposed necessity as productive labour itself. (MARX, 1976, p. 173-175, grifo nosso)

Ele levanta como, a partir da falsa apreensão da realidade social e da categoria fundamental do valor, outras categorias são desenvolvidas de forma equivocada, destacando a compreensão do dinheiro a partir desse tipo de análise:

The value-form of the product of labour is the most abstract, but also the most universal form of the bourgeois mode of production; by that fact it

stamps the bourgeois mode of production as a particular kind of social production of a historical and transitory character. If then we make the mistake of treating it as the eternal natural form of social production, we necessarily overlook the specificity of the value-form, and consequently of the commodity-form together with its further developments, the money form, the capital form, etc. we therefore find that economists who are entirely agreed that labour-time is the measure of the magnitude of value, have the strangest and most contradictory ideas about money, that is, about the universal equivalent in its finished form. (MARX, 1976, p. 174, grifo nosso)

Para grande parte das teorias econômicas, as categorias com as quais elas trabalham não são historicamente construídas e, logo, não há reflexão sobre o processo de construção social das categorias econômicas que são observadas no presente modo de produção. Estas se tornam independentes da realidade social concreta aos olhos da ciência, decorrências lógicas e necessárias da forma natural da humanidade e, por isso, insuperáveis:

Os economistas exprimem as relações da produção burguesa, a divisão do trabalho, o crédito, a moeda, etc., como categorias fixas, imutáveis, eternas (...).

Os economistas nos explicam como se produz nestas relações dadas, mas não nos explicam como se produzem estas relações, isto é, o movimento histórico que as engendra. (...) Mas, a partir do momento em que não se persegue o movimento histórico das relações de produção, de que as categorias são apenas a expressão teórica, a partir do momento em que se quer ver nestas categorias somente ideias, pensamentos espontâneos, independentes das relações reais, a partir de então se é forçado a considerar o movimento da razão pura como a origem desses pensamentos (MARX *apud* MARIUTTI, 2000, p. 144).

Essa crítica abarca correntes tanto dentro do *mainstream* quanto da heterodoxia das ciências econômicas³. Várias das críticas ao conteúdo das ciências econômicas e seu método, realizadas por autores das mais variadas correntes “heterodoxas” de pensamento, prendem-se a concepções “fetichizadas” da realidade social e histórica do homem e pretendem solucionar os problemas teóricos a partir dessas concepções. As críticas heterodoxas, muitas vezes não vão além do campo formal e epistemológico do liberalismo, que defende o mercado como única solução possível aos problemas materiais da humanidade, e, mesmo propondo políticas econômicas diferentes, não compreendem as relações entre sujeito e sociedade e o caráter histórico-prático da construção dessa sociedade. Não passam do campo superficial dos fenômenos, de como se realizam as observações e propõem-se leis e mecanismos do funcionamento da economia de mercado, sem indagar sobre as leis internas ao desenvolvimento da realidade social para que houvesse tal configuração.

³ Para uma discussão sobre os conceitos de *mainstream*, heterodoxia, entre outras classificações de vertentes do pensamento econômico mais utilizadas, ver Dequech (2007).

Assim, não deixam de escapar do pensamento reducionista e de compreender o mundo a partir da externalidade da realidade objetiva ao sujeito.

A naturalização da objetividade da ciência, hipótese que queremos verificar neste trabalho, não seria, contudo, necessariamente característica das ciências econômicas em sua totalidade de expressões, nem mesmo presentes na obra de autores como um todo, mas um princípio que se verifica em algumas teorias; ainda que, devido a uma certa continuidade teórica dentro das obras dos autores e das correntes de pensamento, seja possível identificar aquelas que perpetuam uma visão do mercado como ordem social.

Nas ciências sociais, na economia em particular, a “ciência normal” é uma ilusão cuidadosamente construída. Na verdade reina ali a ausência de paradigmas, de amplos e reconfortantes consensos. É que há, permanentemente, disputa de perspectivas conflitantes, que buscam explicar, a partir de métodos e conceitos não convergentes, os mesmos objetos.

No fundo desta realidade está o fato de que a economia, disse Parsons referindo-se à “economia clássica”, mas que é tese geral – “não é só uma disciplina técnica, senão, além disto, uma ideologia” (Parsons, 1967, p. 97). Isto é, que são inextricáveis do discurso da economia seja comprometimentos de classe, interesses particularistas, seja destinação ética, virtualidades normativas, mesmo quando escondidas sob a capa de uma pseudo ciência positiva. (PAULA *et al.*, 2002, p. 12)

Esta dissertação está organizada em três capítulos. No primeiro, introduzimos o objetivismo como critério de validação do conhecimento teórico para o paradigma da ciência moderna. Ao mesmo tempo que fazemos a crítica teórica e mostramos as condições objetivas de sua existência, uma visão alternativa à concepção de ciência como conhecimento desinteressado é exposta. O entendimento da realidade social como produto e produtora do sujeito destaca a inadequação da separação radical entre sujeito e objeto típica da ciência moderna e a categoria da práxis como essencial tanto na construção dinâmica dessa realidade, nos seus dois polos de sujeito e objeto, quanto no conhecimento crítico dela.

Seguindo a crítica ao objetivismo, no segundo capítulo, tomamos a teoria de Habermas sobre a conexão profunda entre interesses e conhecimento, nas suas condições de possibilidades, se em ligação com uma visão ontológica da realidade humana como processo de autoformação. O conhecimento não pode se afirmar como neutro ou isento de interesses, cuja conexão com as estruturas de vida estabelecidas nesse processo autoformativo se dá de forma mais fundamental e anterior à do conhecimento mesmo e, dessa forma, guia e limita a atividade de

construção do conhecimento. A ciência perde seu caráter de forma de conhecimento transcendental e ganha densidade histórica como forma social de organização do conhecimento. O objetivismo da ciência moderna e do positivismo só podem se sustentar com efeitos deletérios sobre a capacidade crítica do conhecimento.

Finalmente, essa discussão se volta para a nossa temática, as ciências econômicas, no terceiro capítulo. A economia, como ciência historicamente ligada aos movimentos científicos mais amplos da sociedade ocidental, também foi influenciada pelo pressuposto de objetividade da ciência moderna. Ao tomar o mercado como objeto, distanciado de valores morais e da possibilidade ação das pessoas em sua formação, a economia se afasta da compreensão da realidade social como processo autoformativo da espécie humana

1. O OBJETIVISMO DA CIÊNCIA MODERNA COMO IDEOLOGIA E ALIENAÇÃO

O diferente nos faz estranhos em relação ao nosso mundo. A diferença não está necessariamente ligada a uma qualidade (que implica em um juízo de valor) ou mesmo a uma característica (que implica na definição de uma forma essencial, *perene*). Simplesmente decorre do fato da não repetição da realidade tal como se deu no passado e da apercepção desse fato. A percepção de algo novo com o qual não contavam nossas expectativas, que pode vir tanto de dentro como de fora do sistema de referência, gera o estranhamento e, depois, a transformação. A atitude perante esse estranhamento tende a ser de desconfiança, afastamento e reclusão. Mas em alguns momentos – quase sublimes – o medo é vencido pelo reconhecimento de si no outro, somente porque nos vemos transformados nessa relação. O outro deixa de ser *outro* e os dois antigos opostos se reconhecem na relação de proximidade. Quando se estabelece esse tipo de relação, o diferente nos retira do superficial, do não essencial, conecta-nos naquilo que a própria relação nos revela como mais simples e básico. A nova totalidade se dá com a incorporação do diferente e uma verdadeira transformação da visão de mundo inicial, mais universalizada, portanto, sem a tensão causada pelos desníveis entre conceito e realidade.

A outra atitude, do afastamento, que pensamos ser de não-mudança ou de conservadorismo passivo, na verdade, revela algo além dessa aparência. A não aceitação do diferente ao nosso sistema de referência não é uma negação da mudança. A manutenção do estado original, anterior à mudança, requer zelo, defesa, distanciamento, alheamento, fortalecimento de traços considerados únicos ou especiais, criação de barreiras e cristalização destas. Esse esforço é também transformador e muitas vezes sua consequência é a adoção de critérios morais para o que antes eram apenas observações do diferente. O outro deve tornar-se mau, exótico, falho, indesejável. Em contraposição, o lado que observa e classifica torna-se automaticamente bom, correto, natural, ideal, defensável. A compreensão do outro como *especialmente* diferente dos indivíduos de seu sistema de referência apenas mostra que a categoria dada às diferenças notadas é arbitrária, já que diferenças individuais sempre existem – mesmo na suposta homogeneidade do

sistema de referência – mas nem sempre são usadas como motivo de construção de barreiras.

A dinâmica do mundo parece ser, pois, a de transformação e não a de conservação; um processo que se desdobra correntemente em criação e transformação do existente, no contato renovado com o diferente e, posteriormente, numa ou noutra atitude a partir desse contato. Alguns contatos e mudanças que se deseja coibir têm o poder de elevar a tensão social de forma mais intensa que outros e explodem em revoluções ou são abafados de forma veemente pelo poder instituído. Outros contatos com *o diferente* são aparentemente incorporados pelo sistema e passados a segundo plano, ao inconsciente, ou ao ostracismo: quando as próprias condições gerais abafam a mudança, criando novas contradições não imediatamente perceptíveis. Mas isso apenas de modo inconclusivo, pois novas mudanças, ou mesmo as antigas renegadas a segundo plano, sempre vêm à tona e escancaram as contradições sempre em expansão do sistema.

1.1. A objetividade da ciência como uma forma de leitura específica da realidade

A reflexão sobre o conhecimento e sobre a ciência, como forma de conhecimento determinada a partir de regras específicas, é fundamental para compreender esses movimentos aparentes da realidade social, tanto a superação da oposição de uma diferença observada, quanto a conservação e radicalização dessa oposição. Thorstein Veblen (1857-1929) já havia percebido o valor das observações do diferente, oriundas da antropologia, etnologia e psicologia, para as ciências sociais, no final do século XIX. Citando De Lapouge (*apud* VEBLEN, 1998[1898]), ele referenda que as descobertas – e assim o eram para o Ocidente, naquela época – das formas de vida das sociedades não-ocidentais mesmo revolucionariam o conhecimento sobre a sociedade, quebrando com conceitos e máximas doutrinárias. As ciências econômicas eram dentre as ciências sociais as mais constantemente criticadas pelo autor porque partiam de concepções muito limitadas do comportamento humano (VEBLEN, 1998[1898]). Sua esperança de transformação das ciências talvez tenha sido desacreditada até sua morte, já que abordagens

teóricas que de fato respeitem a realidade múltipla na construção de seus conceitos são raras ainda hoje.

Um exemplo de crítica às barreiras ao diferente que persistem inconscientemente na produção do conhecimento é a de Clastres (1979) direcionada à etnologia. Ele afirma que o conceito de poder utilizado pelos etnólogos foi construído a partir da falsa pretensão de neutralidade científica. Fundamentalmente, as ciências sociais ainda se baseavam em referências estritamente ocidentais para fazer análise de outras culturas ou propor teorias gerais, mesmo na segunda metade do século XX. Poder era tradicionalmente definido como coerção e subordinação, como comando e obediência. Nessa visão, o predicado do poder é a violência (CLASTRES, 1979, p. 9). A partir desse conceito, afirmar-se-ia a existência de sociedades sem poder político, as “primitivas” ou “selvagens”, porque nelas ausentes as relações hierarquizadas, de comando e obediência, típicas das civilizações ocidentais.

Clastres (1979) questiona essa conceituação, a partir da análise das sociedades em que o poder não se define deste modo. Sua constatação é de que as relações de poder existiam nessas sociedades, ainda que tomando outras formas. A determinação do político não se limita ao fenômeno observado nas ditas sociedades civilizadas. Ao invés de tomar a atitude de estranhamento em relação ao diferente, o autor realiza a crítica e propõe um conceito mais abrangente, em que o *outro* também estivesse representado: pode-se falar de sociedades sem Estado e sua forma de violência, mas não de sociedades sem poder (CLASTRES, 1979). O conceito deve se adequar à realidade a qual ele pretende descrever teoricamente e não o contrário: não é a sociedade em estudo que deve revelar alguma forma de coerção e violência para que sejam identificadas suas relações de poder, mas o sistema teórico do etnólogo que deve expandir-se, abrir-se ao diferente, para incorporar essa nova realidade.

Ao desconsiderar a existência de outros modos de poder diferentes do ocidental, todavia, o etnólogo eleva sua própria cultura ao *status* de universalmente verdadeira, de modelo do real. Quando a reflexão elege uma categoria particular como geral, a coerência entre teoria e realidade se esvai e a ciência se torna mera opinião:

Evidentemente que o etnocentrismo é, como muito justamente sublinha Lapierre, a coisa mais bem partilhada do mundo: toda a cultura é, poder-se-ia dizer por definição, etnocentrista na sua relação narcísica consigo própria. Não obstante, uma diferença considerável separa o etnocentrismo ocidental do seu homólogo «primitivo»; o selvagem de qualquer tribo índia ou australiana considera a sua cultura superior a todas as outras sem se preocupar em assegurar sobre elas um discurso científico, enquanto que a etnologia pretende situar-se duma só vez no elemento da universalidade sem se dar conta de que permanece em muitos pontos solidamente instalada na sua particularidade, e que o seu pseudo-discurso científico se degrada rapidamente em ideologia. (CLASTRES, 1979, p. 15)

A pretensa neutralidade ou objetividade⁴ do conhecimento científico é um conjunto de critérios construídos social e arbitrariamente, com referência a um modo de vida concreto, histórico e parcial. Clastres (1979) defende que em proposições aparentemente neutras e não normativas em relação à realidade encontram-se as opiniões. As escolhas de como tratar um tema, a ordem das descrições, o assunto pelo qual se começa ou que se põe mais destaque no texto – e mesmo o que se deixa de falar – revelam a opinião, o ideal, no inconsciente do pesquisador⁵. O sinal dessa normatividade constitui-se muitas vezes da revelação de uma “carência” da sociedade objeto da análise⁶. A eleição, consciente ou não, de uma cultura específica como universal atribui um sentido único à história⁷. Isso torna os conceitos e narrativas que não estejam dentro desse referencial – simplesmente por estarem fora dela – discricionariamente falsos, parciais, arcaicos. A teoria limita, pois, a possibilidade de afirmação e legitimação de realidades diferentes ou da criação de novos espaços de sociabilidade e produção da vida a partir de *outras* referências.

⁴ Usaremos esses dois termos de forma intercambiável neste trabalho, cientes da simplificação imposta, uma vez que se referem a características distintas, ainda que próximas, do paradigma da ciência moderna, para nos referirmos à pretensão de se atingir um conhecimento isento de valores ou interesses, livre de subjetividade e próximo da realidade supostamente objetiva.

⁵ A exemplo, a visão de Clastres sobre a forma de construir um conceito na ciência ocidental: “As sociedades primitivas são sociedades sem Estado: este juízo de fato, em si próprio exato, dissimula na verdade uma opinião, um juízo de valor que impede a partida a possibilidade de constituir uma antropologia política como ciência rigorosa. O que de fato é enunciado e que as sociedades primitivas estão privadas de, alguma coisa – o Estado – que lhes é, como para qualquer outra sociedade – a nossa, por exemplo – necessária. Estas sociedades são pois incompletas. (...) De um modo mais ou menos confuso, é claramente isto que dizem as crônicas dos viajantes ou os trabalhos dos investigadores: não se pode pensar a sociedade sem o Estado, o Estado é o destino de toda a sociedade. Detecta-se nessa perspectiva uma fixação etnocentrista tanto mais sólida quanto é, as mais das vezes, inconsciente. A referência imediata, espontânea, é, se não o que melhor se conhece, pelo menos o que é mais familiar” (CLASTRES, 1979, p. 183).

⁶ “E não cairíamos assim na rotina clássica de um etnocentrismo para quem a carência marca a todos os níveis as sociedades diferentes?” (CLASTRES, 1979, p. 193).

⁷ “Reconhece-se aqui o outro rosto do etnocentrismo, a convicção complementar de que a história tem um único sentido, que toda a sociedade está condenada a envolver-se nessa história e a percorrer lhe as etapas que, desde a selvageria, conduzem até a civilização” (CLASTRES, 1979, p. 184).

Na introdução de seu trabalho sobre o sistema-mundo moderno, Wallerstein (1974) descreve as dificuldades de se propor um recorte rigoroso e objetivo para lidar com a realidade das ciências sociais. Para ele, não há ciência social sem comprometimento. Cada pessoa pertence a vários grupos sociais distintos ao mesmo tempo, os quais defendem suas posições ideologicamente, de forma mais ou menos coerente. As decisões que cada um toma (o que inclui também as decisões de um cientista ou de um acadêmico em relação aos rumos de sua pesquisa) levam em conta as prioridades dos grupos sociais a que se pertence e a lealdade da pessoa a esses princípios. Esses grupos não representam apenas posições políticas diferentes, mas concepções de mundo completamente distintas (WALLERSTEIN, 1974). A “verdade” muda com o tempo, é função da organização social. O direcionamento das pesquisas e a definição de um padrão dependem da distribuição de ligações a grupos sociais das pessoas que detêm o poder do discurso na sociedade: “[o]bjectivity is a function of the whole social system. Insofar as the system is lopsided, concentrating certain kinds of research activity in the hands of particular groups, the results will be "biased" in favor of these groups” (WALLERSTEIN, 1974, p. 9).

Nessa perspectiva, as ciências sociais não são objetivas. O que se conclui é que para atingir alguma objetividade nos estudos da sociedade, o que o autor considera como distante ainda (*ibid*), é necessário honestidade intelectual e a abertura dos grupos ao diálogo, dar o local da fala a todos os grupos de interesse discursarem sobre aquela realidade social que se deseja compreender.

Donna Haraway (1995) também levanta a questão da objetividade nas ciências sociais, sob a ótica do feminismo. Ela afirma que para aqueles pesquisadores que se encaixam no grupo privilegiado (que são homens, brancos, heterossexuais, ocidentais, entre outras características) a prerrogativa da descorporificação do argumento é dada; para os outros grupos, a identificação com o corpo do pesquisador, sua história e condições específicas são pontuadas, como que limitando seu argumento e a interpretação dele àquele contexto específico, numa sociedade em que a ciência é tida como o oposto, universal. Essa prerrogativa para o grupo que defende o *stablishment* confere-lhes mais privilégio (ou reforça seu grupo como privilegiado): dá-lhes uma universalidade inconsciente e, por “serem” universais e não presos a grupos de interesses limitados, a objetividade

incontestada. Sua legitimidade não tem nada a ver com a objetividade de suas proposições teóricas e argumentos; essa objetividade é falsa, pois todos os pesquisadores, sejam do grupo privilegiado ou não, partem de visões específicas da realidade e não do universal. Diante disso, a pesquisadora propõe a noção de saberes localizados como projeto de objetividade a partir das discussões feministas: “[a] objetividade feminista trata da localização limitada e do conhecimento localizado, não da transcendência e da divisão entre sujeito e objeto. Desse modo podemos nos tornar responsáveis pelo que aprendemos a ver”(HARAWAY, 1995, p. 21).

A visão da objetividade como universalidade, como visão neutra da realidade a partir de um ângulo objetivo (em contraposição a um ângulo subjetivo e enviesado) é falsa. O discurso ou a ciência mesmo sempre se dão a partir de um sujeito que tem seu local delimitado. O fato de quase sempre esse local elevado ao *status* de universal ou objetivo ser ocupado por um membro de um grupo social específico torna essa visão ideológica.

Precisamos aprender em nossos corpos (...) como vincular o objetivo aos nossos instrumentos teóricos e políticos de modo a nomear onde estamos e onde não estamos, nas dimensões do espaço mental e físico que mal sabemos como nomear. Assim, de modo não muito perverso, a objetividade revela-se como algo que diz respeito à corporificação específica e particular e não, definitivamente, como algo a respeito da falsa visão que promete transcendência de todos os limites e responsabilidades. A moral é simples: apenas a perspectiva parcial promete visão objetiva. (HARAWAY, 1995, p. 21)

Poder-se-ia concluir, de forma ingênua, que seria suficiente ao pesquisador constatar o grau de especificidade de seu argumento e reconhecer sua limitação, ou buscar um conceito mais abrangente, plural, que incorpore as diferenças, para se livrar das críticas em relação ao objetivismo. Somente esta constatação não mudaria a compreensão das forças que atuam na determinação da realidade nem de o que levou aqueles que pertencem ao paradigma a tomar tais categorias parciais como objetivas. Não basta admitir ou refutar a existência de generalizações baseadas em uma visão particular da realidade – há ciência sem generalizações? – mas deve-se entender o que está por trás de tais visões particulares, suas origens e por que são aceitas como paradigmas. O discurso científico é baseado em práticas sociais e em visões específicas de mundo, portanto

ele ultrapassa o conteúdo formal das teorias⁸. O porquê desta ou aquela norma se colocar como correta para a comunidade científica está relacionado à visão de mundo dos cientistas (construída socialmente) e à própria organização da sociedade em que eles atuam.

1.2. O contexto da objetividade na ciência

A observada pretensão de neutralidade da ciência (CLASTRES, 1979) está ligada ao paradigma da ciência moderna. Santos (2010) descreve como esse paradigma foi constituído a partir da revolução científica do século XVI, cujas bases foram aplicadas inicialmente para os domínios das ciências naturais e, a partir do século XVIII e XIX, também para as ciências sociais. Santos (2010) prossegue afirmando que, para o paradigma da ciência moderna, a natureza, ou o objeto de análise da ciência, é radicalmente separada do ser humano, “(...) tão-só extensão e movimento, é passiva, eterna e reversível (...)” (SANTOS, 2010, p. 25).

Santos afirma que “[a] consciência filosófica da ciência moderna, que tivera no racionalismo cartesiano e no empirismo baconiano as suas primeiras formulações, veio a condensar-se no positivismo oitocentista” (SANTOS, 2010, p. 33). Beed resume os princípios do positivismo nas seguintes características:

(a) scientific knowledge, including logic and mathematics, is the only valid form of knowledge; (b) metaphysical claims, normative statements, value judgements, and opinions are not valid knowledge; (c) empirical data, based on sense experience, is the only source of valid knowledge, with the exception of logic and mathematics; (d) valid knowledge can only be obtained by the methods of the natural sciences, particularly physics, using logic and mathematics; (e) generalizations, principles, and theories in science can only be derived from empirical data through induction, with the exception of logic and mathematics; (f) generalizations, principles, and theories in science can only be verified from empirical data, again with the exception of theories in logic and mathematics; (g) generalizations, principles, and theories should be formulated and expressed in mathematical logical form; (h) normative views, value judgements, beliefs and opinions should not enter into empirical data collection, theory formulation, or verification; (i) the methods of obtaining valid scientific knowledge are the same for all fields of experience (the unity of the scientific method). (BEED *apud* BOYLAND e GORMAN, 2006, p. 13)

⁸ “Tanto a fecundidade de nexos efetivos recém-descobertos para a modificação da forma do conhecimento existente, como a aplicação deste conhecimento aos fatos são determinações que não têm origem em elementos puramente lógicos ou metodológicos, mas só podem ser compreendidos em conexão com os processos sociais reais” (HORKHEIMER, 1975a, p. 129).

Para esta visão do positivismo⁹, seria possível realizar um conhecimento científico baseado em proposições sobre a realidade observável, da qual se obtêm dados mensuráveis e provas empíricas por qualquer pessoa provida dos mesmos instrumentos de medição, livre da presença de juízo de valores nas afirmações sobre a realidade. Não trataria da realidade como ela deveria ser, normativamente, mas como ela é, positivamente. A meta para o cientista seria formular os princípios mais básicos e abstratos sobre a realidade observada, o que ele consegue realizar aplicando os métodos científicos adequados. O uso rigoroso dos métodos, da observação empírica e indução, redimiria qualquer intenção de influências metafísicas, aproximaria o conhecimento da realidade suposta como objetiva e permitiria a construção de sistemas teóricos válidos, a partir de pressupostos simples, que iriam abranger toda uma gama de fenômenos. O conhecimento científico poderia, segundo essa visão, ser rigorosamente distinto de outras formas de conhecimento, como o senso comum e a ideologia, porque não admite valores morais em suas proposições sobre a realidade.

A transformação nomológica de observações em leis naturais implica na configuração da explicação e da previsão de fatos numa relação de quase identidade, pois as leis não mudam com contextos diferentes. A ciência seria um tipo de conhecimento cumulativo (já que os experimentos e observações são sempre comparáveis entre si), neutro, objetivo e independente de juízo de valores e interesses.

A ciência moderna afirma um grau elevado de abstração frente às condições sociais em que surge. É como se tal forma de conhecimento estivesse sempre disponível a qualquer indivíduo, independente de sua formação cultural, período histórico e posição social; como se fosse transcendental. Porém, toda atividade da ciência, seu objeto de estudo, a forma de se estudar, as teorias que servem de base para avançar a pesquisa ou criticá-la, têm o caráter social e histórico específicos. Essa contradição aparente nos leva a levantar duas possibilidades de críticas ao paradigma de ciência moderna: uma lógica (através da

⁹ Richardson (2007) questiona esse senso comum e a concepção de Thomas Kuhn dos princípios do positivismo lógico, mostrando como as posições teóricas de autores ligados à corrente filosófica e as de seus críticos eram muitas vezes convergentes. Para este autor, a leitura superficial e a reprodução de conceitos equivocados dessa filosofia foram responsáveis pela visão deturpada do positivismo como um "indutivismo ingênuo". Para outra visão do positivismo, ver Richardson (2007).

demonstração do ceticismo quanto à indução) e outra ontológica-histórica (através do materialismo histórico e a crítica à ruptura entre sujeito e objeto).

Devemos entender a possibilidade do fenômeno da neutralidade científica em seus aspectos tanto lógicos e formais, como também históricos e sociais. Como veremos na subseção que segue à seguinte, o destaque da práxis pelo materialismo histórico não tem consequências apenas para a dimensão prática da realidade social, mas implica numa posição epistemológica diversa, que não permite separar a atividade intelectual, no caso a ciência, das outras atividades desempenhadas pelos seres humanos no plano individual e coletivo.

1.2.1. A crítica à lógica interna do pressuposto de objetividade da ciência

Ainda que se constitua apenas uma crítica lógica e não proponha nenhuma alternativa à forma como são compreendidas as relações fundamentais na criação do conhecimento, e muitas vezes mesmo tenha dado legitimidade à essa visão de ciência na prática, a posição cética em relação ao indutivismo e ao empirismo é uma forma de refutação lógica interna ao paradigma moderno de ciência e cumpre este limitado papel na desnaturalização da neutralidade da ciência.

O ceticismo tem sua origem no pensamento ocidental com René Descartes (1596-1650) e o racionalismo. O cartesianismo não se estabeleceu como uma crítica ao paradigma da ciência moderna como a conhecemos hoje, mas, ao contrário, formulou suas bases junto de Galileu e Newton (BERTALANFFY *apud* PRADO, 2009). Apesar de Habermas (1972a) ter afirmado a herança racionalista do positivismo, contraditoriamente, os questionamentos lógicos do ceticismo cartesiano ao conhecimento indutivo são argumentos válidos contra a afirmação de correntes filosóficas associadas à ciência moderna, como o positivismo e o empirismo. A dúvida cartesiana coloca o conhecimento derivado das sensações e observações empíricas sob a incerteza da afirmação de sua veracidade. A indução forneceria argumento demais instável, inconstante, incerto ao conhecimento das pressupostas verdades universais da natureza. A saída do filósofo é basear o conhecimento na racionalidade, na capacidade de se usar a lógica rigorosa para provar os

argumentos científicos. A partir de premissas hipotéticas, pelo raciocínio lógico, são derivadas afirmações acerca da realidade. Esse é o método lógico-dedutivo.

David Hume (1711-1776) apesar de crítico ao racionalismo cartesiano, também parte do ceticismo para propor uma solução prática ao problema da indução. Hume era um pós-cético, no sentido cartesiano (NORTON, 1993). Assim como Descartes havia duvidado da existência, e a razão foi o que o fez voltar ao campo das certezas, Hume aprofundou o ceticismo para duvidar da própria razão como fundamento absoluto de qualquer certeza. A unidade ontológica de sua teoria do conhecimento são as percepções, a forma como a mente apreende a realidade externa a partir da interação entre as duas¹⁰. Toda proposição sobre a realidade usa necessariamente uma faculdade da mente que retira qualquer pretensão de objetividade: a imaginação. Isso porque para passar de proposições particulares para universais ou para afirmar conexão causal entre fenômenos é necessário extrapolar as impressões advindas dos sentidos e “imaginar” tais abstrações. A imaginação, ao contrário da razão, não segue obrigatoriamente um sentido lógico e, portanto, o conhecimento da realidade não tem o rigor pretendido pelos racionalistas. O ceticismo humeano passou a descrever no processo de construção do conhecimento pela razão e a considerá-lo somente em sua limitação. A razão perde, pois, a posição de (possivelmente) onisciente.

Apesar da impossibilidade de se afirmar conclusivamente sobre a veracidade de uma proposição empírica sobre a realidade, ou seja, a correspondência de uma percepção com a realidade externa, a existência em si de uma percepção é irrefutável. Ainda que cético, Hume afirma as bases empíricas do conhecimento (ANDRADE, 2010). O problema da indução para Hume está na generalização de proposições particulares, resultando em hipóteses gerais sobre a realidade, o famoso problema do cisne branco: mesmo que se observe um grande número de cisnes brancos, não há nada que autorize a afirmação de uma verdade universal “todo cisne é branco”. Na impossibilidade de se escapar desse problema epistemológico e na necessidade de se criarem teorias para tentar explicar o mundo, o cientista deve prosseguir ainda assim em suas inferências e induções, mesmo que de forma não conclusiva, para o filósofo.

¹⁰ “A existência [de percepções] é um axioma, algo para além do que não podemos explicar a partir da teoria humeana. Isso porque não experienciamos percepções sobre a própria causa das percepções, que são o elemento primordial da filosofia de Hume” (ANDRADE, 2010, p. 76).

Vários autores do campo da epistemologia crítica ao positivismo, como Popper e Kuhn, são herdeiros dessa posição cética humeana. Karl Popper (1902-1994) desenvolveu o critério da falseabilidade, em que as proposições sobre a realidade são refutadas – ou não – somente a posteriori, através da observação empírica de fatos contraditórios. O conhecimento não partiria da indução, cujas bases foram criticadas por Hume como incertas, mas de hipóteses e dedução. Não se rejeita a presença de metafísica na base das hipóteses; pelo contrário, torna-se indiferente a esta, já que a origem inerentemente subjetiva das hipóteses deixa de ser um problema para a epistemologia. Para ser científica, basta a possibilidade de a hipótese ser falseável, ou seja, poder ser acatada ou não por evidências empíricas. Apesar de o trabalho de Thomas Kuhn (1922-1996) ser visto como uma crítica ao realismo crítico de Popper, ele pode ser interpretado como a aplicação do princípio do ceticismo inclusive às observações empíricas que, para Popper, falseariam as proposições teóricas. Essas também são não-conclusivas como as proposições hipotéticas iniciais. A escolha dos critérios a serem usados para refutar ou acatar uma teoria é vista, pois, como subjetiva, tão impregnada de metafísica quanto as hipóteses iniciais que estão sendo “testadas”. Kuhn observou ainda que os cientistas não refutam todo um paradigma científico por ter sido falsificado por dados observacionais, mas acrescentam hipóteses *ad hoc*, mudam proposições secundárias para comportar as novas descobertas observadas ou simplesmente não lidam com tais problemas empíricos em suas teorias. As conclusões lógicas de seu sistema são a necessidade da história para explicar a ciência e a incomensurabilidade entre as bases epistemológicas dos diferentes paradigmas científicos, na falta de critérios empíricos absolutamente certos para se refutar uma teoria. Radicalmente, segundo alguns autores, suas conclusões caem num relativismo total, tornando a epistemologia um campo da sociologia da ciência¹¹. Na impossibilidade da certeza, o que nos faz crer na verdade de uma teoria ou, de forma mais ampla, da nossa visão de mundo?

A partir da afirmação de inexistência de critérios absolutos sobre a validade de uma proposição sobre a realidade, chega-se a uma conclusão: existem critérios de validação de teorias; estes, porém, são subjetivos e parciais, externos a elas. A subjetividade de qualquer proposição sobre a realidade é a única categoria

¹¹ Ver Oliveira (2011).

possível de afirmação partindo do ceticismo. O que afirmamos sobre a realidade das ideias só pode ser subjetivo e, portanto, inconclusivo e potencialmente incerto, quando assumimos que a realidade é algo objetivo (estritamente externo ao sujeito, o qual é a única origem possível do conhecimento).

A afirmação do ceticismo anula as pretensões de certeza e objetividade da visão tradicional de ciência e mesmo a ideia de progresso científico, no plano lógico. A partir da visão radicalizada da posição cética, abre-se a possibilidade da influência ideológica sobre a ciência: na impossibilidade de se separar a observação da intuição, o conhecimento científico em nada se difere epistemologicamente de proposições advindas do senso comum ou de ideologias. A separação de categorias de conhecimento recorre a critérios normativos e *a posteriori* que mais informam sobre a opinião do analista que o classifica do que sobre diferenças significativas e reais entre as categorias de conhecimento. Não há metacritérios teóricos para determinar o que é ou não científico ou condizente com a realidade. Assim, é possível que a ciência inadvertidamente se torne um instrumento de legitimação da posição política e ideológica, escrutinando as proposições sobre a realidade e as organizando logicamente a fim de racionalizar a visão de mundo em um sistema. E, a partir do ceticismo radical, não haveria nenhuma forma de se evitar isso.

Mesmo sem entrar no debate da conexão entre teoria e realidade, o próprio argumento do ceticismo encontra barreiras ao expô-lo à reflexão. Como afirmar o próprio ceticismo, mantendo-se cético? Há uma contradição: para ser cético, é necessário não sê-lo, ao menos não totalmente, a fim de afirmar a certeza do ceticismo de forma absoluta. Hegel (1770-1831), afirma Habermas (1972a), criticou os pressupostos da epistemologia de sua época radicalizando-os e construindo um sistema filosófico completamente distinto do ceticismo¹².

Hegel rightly criticizes the unacknowledged presuppositions of epistemology. However his demand that these, too, be subjected to critique accords with the strategy of unconditional doubt. Thus his argument cannot limit the mistrust, expressed by the critical philosophy, which is the modern form of skepticism. Instead, it can only radicalize it. (HABERMAS, 1972a, p. 9)

¹² A conclusão do sistema filosófico hegeliano, o idealismo e a noção do espírito absoluto, também afirma a origem do conhecimento no sujeito, porém, a incerteza pode ser superada pela autoreflexão e a crítica do sujeito. A contradição entre o conhecimento essencialmente subjetivo e a realidade objetiva do ceticismo é resolvida pelo desenvolvimento histórico da consciência para o espírito absoluto, a partir do qual tudo é derivado, inclusive a realidade concreta.

Aplicando o ceticismo sobre ele mesmo, sendo este também uma posição teórica sobre uma realidade (neste caso, a realidade que se estuda é o conhecimento em si), é possível que a atitude cética talvez não esteja ela mesma correta. Nessa espécie de exercício teórico, Hegel invalidou o princípio absoluto do ceticismo desde Descartes:

Meanwhile, if concern with falling into error creates mistrust in science, which goes to work without such misgivings and attains real knowledge, then it is not clear why conversely there should not be mistrust of this mistrust and why there should not be concern that this fear of erring is not error itself. In fact this fear presupposes many beliefs as true and bases its misgivings and conclusions on them. It is these presuppositions themselves that first need to be examined as to their truth. (HEGEL apud HABERMAS, 1972a, p. 9)

O ceticismo não fornece, portanto, nenhuma conclusão a respeito do processo de criação do conhecimento. A base epistemológica da crença na verdade de uma proposição, derivada de elementos externos à realidade objetiva em si, sempre será o problema irresolúvel dessa corrente filosófica, quando se parte de uma realidade suposta objetiva e se afirma a impossibilidade de se afirmar proposições objetivas a partir do indivíduo. A maior lição do ceticismo continua sendo a proposta individual de Descartes, a de duvidar das verdades e doutrinas máximas baseadas na autoridade ou reconhecimento dos pensadores: “[T]he only presupposition that modern skepticism will allow is the project of not accepting the thoughts of others on authority, but instead of examining everything oneself and autonomously following one's own conviction” (HABERMAS, 1972a, p. 12 e 13).

A neutralidade da ciência é, portanto, um pressuposto falso em sua lógica interna, cuja aplicação significa apenas a vinculação a um movimento histórico do pensamento. Ela não se resume a uma posição formal do pensamento, porém. O que está em análise são as condições sociais que permitiram a naturalização e supremacia do discurso da neutralidade científica enquanto sua adequação à realidade era questionada no plano lógico.

1.2.2. As condições sociais e concretas para o fenômeno do conhecimento segundo o materialismo histórico

Para a discussão tradicional de epistemologia, que envolve o paradigma da ciência moderna e o ceticismo, o objeto de investigação é a relação entre indivíduo e conhecimento e, portanto, os limites para o conhecimento são dados pela cognição, como um atributo individual. O foco no indivíduo, que é um elemento axiomático e a-histórico – assim como o *homo economicus*, na economia –, implica numa liberdade do conhecimento impedida apenas por uma questão biológica. A possibilidade do conhecer é uma relação passiva entre um sujeito e a realidade externa. Ou melhor, entre sua cognição, seja esta baseada nas capacidades sensoriais (como uma *tabula rasa*) ou de raciocínio lógico, e a realidade objetiva.

Quando discutindo a crítica de Hegel às teorias do conhecimento, Habermas afirmou que visões ainda presas a uma apreensão mecânica do processo de formação do conhecimento, sejam empiristas ou racionalistas, tomam as ideias como transcendentais:

Those who conceive of the enterprise of the critique of knowledge as an examination of the means of knowledge start with a model of knowledge that emphasizes either the activity of the knowing subject or the receptivity of the cognitive process. Knowledge appears mediated either by an instrument with whose help we form objects or as a medium through which the light of the world enters the subject. Both versions accord in viewing knowledge as transcendentally determined by the means of possible knowledge. (HABERMAS, 1972a, p. 10)

Ainda que a filosofia racionalista ou os idealistas prevejam, cada qual à sua forma, o caráter ativo do sujeito, ao contrário do empirismo, a preponderância das ideias sobre o concreto indica que, para a criação destas, devem-se respeitar os princípios da lógica, sendo uma operação mental por excelência. Para esses filósofos, o problema do conhecimento segue sendo um problema lógico. As ideias, não respondendo a um elemento já existente na materialidade, assim como seria para os empiristas, também devem ter um elemento de criação para existirem. Ainda assim, esse elemento está além da realidade concreta, numa “hiper-realidade” ideal e, portanto, já presumida como existente, e não na relação dinâmica entre sujeito e objeto. A razão seria o guia para a verdade, que reside na não contradição entre os

conceitos pensados e os supostos “hiper-reais”, na identidade entre esses elementos, já que a verdade só deve se confirmar pela atividade subjetiva.

Um dos principais pontos de ruptura do materialismo histórico com as demais tradições de pensamento epistemológico é o pressuposto da capacidade de *criação* do ser humano através da práxis¹³. Não apenas subjetivamente ou idealisticamente, mas também objetivamente. Ao agir objetivamente sobre a realidade, os homens e mulheres são capazes de transformá-la. Portanto, a realidade deixa de ser apenas um dado externo, “natural” para se tornar um produto também da ação humana sensível¹⁴. O sujeito é parte da realidade e produtor dela, ao mesmo tempo. Nada permanece estável, como se determinado por um conceito ou lei natural que paira acima da realidade, mas é transformado à medida que sujeito e realidade se desenvolvem. A parte ativa do sujeito tanto na construção do conhecimento quanto na construção da própria realidade a ser conhecida é uma premissa para o materialismo histórico. Este pensamento parte de uma concepção ontológica radicalmente diferente daquela da epistemologia clássica:

Em Marx, o ponto de partida não é dado nem pelo átomo (como nos velhos materialistas), nem pelo simples ser abstrato (como em Hegel). Aqui, no plano ontológico, não existe nada análogo. Todo existente deve ser sempre objetivo, ou seja, deve ser sempre parte (movente e movida) de um complexo concreto: Isso conduz a duas consequências fundamentais. Em primeiro lugar, o ser em seu conjunto é visto como um processo histórico; em segundo, as categorias não são tidas como enunciados sobre algo que é ou que se torna, mas sim como formas moventes e movidas da própria matéria: "formas do existir, determinações da existência". (LUKÁCS, 1978, p. 2)

Ainda que a separação entre sujeito e estrutura dos ramos idealistas da filosofia possa ser concebida como um problema da exposição teórica – mesmo que se apreenda a simultaneidade da determinação do sujeito e estrutura, a exposição deve seguir uma ordem linear, necessariamente – ela não se resume a isso. Marx também reconhece o problema da exposição (em MARX, 1982) e, por isso, afirma a necessidade de se voltar das categorias abstratas ao concreto pensado e, assim, compreendê-las não como autônomas, mas nas suas relações com o todo, como

¹³ “(...) [Marx] urges that we replace the abstract contemplating self of classical epistemology with a historically situated subject, engaged in an active relation to the natural and social environment, and intelligible only in light of that relation. Marx thus dismisses philosophical disputes over the possibility of knowledge as “purely scholastic”. Whether objective truth may be attributed to human thought is, he maintains, ultimately “a practical question” (“Theses on Feuerbach”)” (BAKHURST, 2010, p. 512).

¹⁴ “(...) [O] principal defeito de todo materialismo (...) é que o objeto, a realidade, o mundo sensível só são apreendidos sob a forma de *objeto ou de intuição*, mas não como *atividade humana sensível*, enquanto *práxis*, de maneira não subjetiva” (MARX, 1998, p. 99).

parte da síntese do concreto pensado, tendo em mente que o concreto em si não se limita à identificação exata com a exposição nem dela se origina. O concreto em si independe do concreto pensado, porém o concreto em si só aparece ao pensamento como processo da síntese das determinações abstratas, do método. As formas de pensamento criticadas pelo autor, tanto o racionalismo quanto o empirismo, concebem as categorias simples como autônomas e origem da realidade desenvolvida, não realizando esse retorno ao concreto pensado e permanecendo presas ao atomismo. Portanto, mesmo que a exposição da interpretação da realidade social do materialismo histórico tome forma semelhante, pela linearidade, à das correntes de pensamento que este critica, a sua compreensão da realidade revela o caráter não linear dessa.

Dessa forma, o materialismo histórico se afasta das discussões sobre o conhecimento, as quais transitavam no campo do idealismo e são de pouca importância prática: “a relação entre teoria e praxis é para Marx teórica e prática; prática, na medida em que a teoria, como guia da ação, molda a atividade do homem, particularmente a atividade revolucionária; teórica, na medida em que esta relação é consciente” (VÁZQUEZ, 2007, p. 109).

Em *A ideologia alemã*, Marx e Friedrich Engels (1820-1895) demonstraram como a determinação simultânea de sujeito e estrutura, através da práxis, resolveria o problema da dualidade posta recorrentemente pelos filósofos ocidentais¹⁵. A humanidade passou a construir e determinar sua realidade material a partir do desenvolvimento das forças produtivas sociais¹⁶. A produção dos meios materiais necessários à subsistência e reprodução da sociedade respondeu a Marx o ponto chave para explicar a organização da sociedade e os fenômenos relacionados a tal realidade. A realidade das mulheres e homens está em constante construção, assim como esses também o estão. Não se supõe uma natureza ou essência humana imutáveis, independente das potenciais transformações que surgem através da ação das pessoas no ambiente. Os seres humanos são determinados pelas formas pregressas de produção material e, enquanto as reproduzem, modificam-nas, recolocando novos sentidos à realidade, que é, ao

¹⁵ O grau de autonomia desse sujeito na criação da realidade, porém, é uma questão que se coloca a partir da afirmação da não-separação entre sujeito e objeto.

¹⁶ “(...) a atividade histórica mais essencial dos homens — aquela que os elevou da animalidade à humanidade, que forma a base material de todas as suas restantes atividades: a produção daquilo de que necessitam para viver...” (ENGELS, 1982, n.p.).

mesmo tempo que eles, determinada; ou seja, ao produzir a realidade, eles produzem a si mesmos, através dessa mediação:

(...) [A] cada estágio são dados um resultado material, uma soma de forças produtivas, uma relação com a natureza e entre os indivíduos, criados historicamente e transmitidos a cada geração por aquela que a precede, uma massa de forças produtivas, de capitais e de circunstâncias, que, por um lado, são bastante modificados pela nova geração, mas que, por outro lado, ditam a ela suas próprias condições de existência e lhe imprimem um determinado desenvolvimento, um caráter específico; por conseguinte as circunstâncias fazem os homens tanto quanto os homens fazem as circunstâncias. (MARX e ENGELS, 1998, p. 36)

Para, Marx e Engels (1998) as ideias não tem determinação própria, independente da história, como para a epistemologia clássica. A ideologia, a metafísica, religião, etc., não possuem a autonomia que aparentam ter. A atividade sensível dos seres humanos é a premissa¹⁷ do materialismo histórico. É a partir do movimento histórico realizado pelos seres humanos em suas ações práticas do cotidiano, não de conceitos estáticos deduzidos a partir de uma análise da suposta “natureza humana” ou “essência” da realidade social, que deve partir a investigação científica da sociedade. Na relação entre o sujeito e conhecimento da realidade, colocar a determinação unicamente em um dos dois polos seria intuir uma categoria fixa de sujeito (uma essência humana) ou de natureza.

São os homens que produzem suas representações, suas ideias etc., mas os homens reais, atuantes, tais como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e das relações que a elas correspondem, inclusive as mais amplas formas que estas podem tomar. A consciência nunca pode ser mais que o ser consciente; e o ser dos homens é seu processo de vida real (MARX e ENGELS, 1998, p. 19)

As possibilidades de um conhecimento neutro são invalidadas, pois, pelo materialismo histórico. Ainda que fosse concebível a tese da *tábula rasa*, a própria realidade dita “natural” faz parte do campo de possibilidade de ação dos sujeitos sociais e foi, em parte, construída por eles. A separação entre teoria e prática, que está posta na concepção do conhecimento objetivo, distancia o conhecimento da própria realidade e deve ser transformada na perspectiva do materialismo histórico.

(...) [I]nstead of a distanced, disinterested position over the object, which simply serves to conceal the values and interests of the knower, we should

¹⁷ “Essas premissas são os homens, não os homens isolados e definidos de algum modo imaginário, mas envolvidos em seu processo de desenvolvimento real em determinadas condições, desenvolvimento esse empiricamente visível. Desde que se represente esse processo de atividade vital, a história deixa de ser uma coleção de fatos sem vida, tal como é para os empiristas, que são eles próprios também abstratos, ou a ação imaginária de sujeitos imaginários, tal como é para os idealistas” (MARX e ENGELS, 1998, p. 20).

see ourselves as embedded within social locations and understand reality as the product of an interaction between society and nature. (ALCOFF, 2010, p. 289)

Se a verdade do conhecimento está na proximidade daquilo que é afirmado e os fatos em si, e a realidade, ao menos a social, é considerada produto das relações estabelecidas pelos próprios seres humanos, na visão do materialismo histórico, não é possível afirmar o distanciamento da subjetividade ou a neutralidade como critérios de validação de proposições teóricas nesta forma de concepção do mundo.

1.3. A visão da ciência como revolução

Nesta seção, realizaremos um percurso entre pensadores ligados ao materialismo histórico que refletiram sobre os processos de formação do sujeito, objeto, conhecimento, consciência e realidade, assim como as relações, contradições e dinâmica dessas categorias. O fenômeno do conhecimento é entendido como fundamental para a transformação da realidade, abrindo-a para formações cada vez mais complexas, diversas e emancipadas; mas também para a conservação de estruturas alienantes e ideológicas. O critério de verdade para essa visão do materialismo histórico está na possibilidade de transformação radical da realidade. Ainda que a realidade em transformação não permita a definição de relações causais, métodos ou conceitos corretos *a priori*, uma vez que se supõe a possibilidade de mudanças também na teoria e sua eventual inadequação à realidade transformada, podem-se estabelecer alguns princípios básicos para a validação de teorias a partir dessa visão, como a ligação aos interesses da classe revolucionária e busca da emancipação da humanidade. A identificação do conhecimento verdadeiro não com a objetividade das proposições sobre a realidade, mas com a possibilidade da revolução e da criação de realidades livres de dominação é uma afirmação polêmica. Entendê-la, criticá-la, refletir sobre ela são ações necessárias nesse processo de compreensão.

O materialismo histórico parece nos dar sustentação para afirmar a possibilidade de real compreensão da realidade social, uma vez que ela é construída pelos homens e mulheres, o que dá acesso a essa verdade. Podemos dizer que o

conhecimento, assim como Kosík afirma para as obras de arte dos homens e mulheres, é “parte integrante da realidade social” (1969, p. 125). O conhecimento, assim como qualquer outra obra objetificada da atividade humana, só pode ser construído a partir do *ser* e da relação continuamente posta deste com a sua obra. A realidade social não se limita à sua construção sócio-histórica acumulada até o momento presente, mas inclui a *práxis* atual e as possibilidades de desenvolvimento e criação através dessa (KOSÍK 1969). Apesar de o conhecimento, como fenômeno real, não ser apenas resultado, mas também premissa para a atividade humana, a condição de superação e transformação da realidade está no *ser*, na capacidade humana de criação de uma nova realidade:

O materialismo dialético é uma filosofia radical porque não se detém nos produtos humanos como numa verdade de última instância, mas penetra até as raízes da realidade social, isto é até o homem como sujeito objetivo, ao homem como ser que cria a realidade social (KOSÍK 1969, 109).

A *práxis* é o critério de verdade para o materialismo histórico¹⁸. Para Kosík (1969), o conceito de *práxis* trabalhado pelo materialismo histórico vai além da atividade prática separada da teoria, ou então o trabalho humano em sua inteireza cairia na trivialidade de uma realização técnica, plenamente substituível por máquinas simplesmente (KOSÍK 1969). A *práxis* é objetivação da subjetividade humana nas obras que são historicamente materializadas, as quais se tornam a própria realidade objetiva para o sujeito, em seu processo de formação através da interação com essa.

A *praxis* na sua essência e universalidade é a revelação do segredo do homem como ser ontocriativo, como ser que *cria* a realidade (humano-social) e que, *portanto*, compreende a realidade (humana e não-humana, a realidade em sua totalidade). A *praxis* do homem não é atividade prática contraposta à teoria; é determinação da existência humana como elaboração da realidade. (KOSÍK 1969, 202)

(...) ela se manifesta tanto na atividade objetiva do homem, que transforma a natureza e marca com sentido humano os materiais naturais, como na formação da subjetividade humana... (*ibid*, p. 204)

É através dela que se sancionam as teorias, que ocorre a reconexão entre o pensado e o factual: “O critério de verificação da verdade, na pesquisa histórica, estaria na ação. Um conhecimento teórico infundado ou incompleto não permitiria introduzir mudanças revolucionárias na sociedade” (FERNANDES, 1989,

¹⁸ “É na *práxis* que o homem precisa provar a verdade, isto é, a realidade e a força, a terrenalidade do seu pensamento” (MARX, 1998, p. 100).

p. 13). Ou seja, as mulheres e homens conhecem o mundo enquanto o criam concretamente:

Conhecemos o mundo, as coisas, os processos somente na medida em que os “criamos”, isto é, na medida em que os reproduzimos espiritualmente e intelectualmente. Essa reprodução espiritual da realidade só pode ser concebida como *um* dos muitos modos de relação prático-humana com a realidade, cuja dimensão mais essencial é a criação da realidade humano-social. Sem a criação da realidade humano-social não é possível sequer a *reprodução* espiritual e intelectual da realidade. (KOSÍK 1969, 206)

Dessa forma, o conhecimento sobre os fenômenos sociais se dá como um momento da construção dessa realidade pelos próprios homens e mulheres. A práxis torna o sujeito parte da realidade objetiva e a realidade um constructo humano, ao transformá-la a partir das potencialidades e ações concretas do sujeito. A premissa da práxis desconsidera o distanciamento da subjetividade em relação à realidade concreta (supostamente objetiva) na construção do conhecimento. O pressuposto de objetividade da ciência é superado pela simultaneidade da determinação de sujeito e estrutura do materialismo histórico.

Justamente porque o real é um todo estruturado que se desenvolve e se cria, o conhecimento de fatos ou conjunto de fatos da realidade vem a ser conhecimento do lugar que eles ocupam na totalidade do próprio real. Ao contrário do conhecimento sistemático (que procede por via somatória) do racionalismo e do empirismo – conhecimento que se move de pontos de partida demonstrados através de um sistemático acrescentamento linear de fatos ulteriores –, o pensamento dialético parte do pressuposto de que o conhecimento humano se processa num movimento em espiral, do qual *cada início* é abstrato e relativo. Se a realidade é um todo dialético e estruturado, o conhecimento concreto da realidade não consiste em um acrescentamento sistemático de fatos a outros fatos, de noções a outras noções. É um processo de *concretização* que procede do todo para as partes e das partes para o todo, dos fenômenos para a essência e da essência para os fenômenos, da totalidade para as contradições e das contradições para a totalidade; e justamente neste processo de correlações em espiral no qual todos os conceitos entram em movimento *recíproco* e se elucidam mutuamente, atinge a concreticidade. O conhecimento dialético da realidade não deixa intactos os conceitos no ulterior caminho do conhecer; não é uma sistematização dos conceitos que procede por soma, sistematização essa fundada sobre uma base imutável e encontrada uma vez por todas: é um processo em espiral, de *mútua compenetração e elucidação* dos conceitos, no qual a abstratividade (unilateralidade e isolamento) dos aspectos é superada em uma correlação dialética, quantitativo-qualitativa, regressivo-progressiva. A compreensão dialética da totalidade significa não são as partes que se encontram em relação de interna interação e conexão entre si e com o todo, mas também que o todo não pode ser petrificado na abstração situada por cima das partes, visto que o todo *se cria a si mesmo* na interação das partes.

As opiniões relativas à cognoscibilidade ou incognoscibilidade da concreticidade, como conhecimento de todos os fatos, baseiam-se na concepção empírico-racionalista, segundo a qual o conhecimento se realiza mediante um método de análise e soma, cujo postulado é constituído pela

representação atomística da realidade como congérie de coisas, processos, fatos. (KOSÍK 1969, 41 e 42)

Este conhecimento liberta o sujeito daquela realidade em que se encontrava anteriormente, em que o ignorava. Porém, essa liberdade tem o alcance muito limitado quando a possibilidade de crítica à forma da realidade social e de práxis são restritas – seja pelo funcionamento interno do sistema teórico, suas premissas e lógica, seja pelas estruturas alienantes da própria realidade. A ciência moderna é um caso dessa afirmação geral. O conhecimento que fixa categorias históricas como essenciais, inescapáveis, impõe formas únicas de sociabilidade e de expressão do sujeito na sociedade. No capitalismo como modo de produção dominante, se alguém quer se expressar por uma obra de arte ou vestimenta, por exemplo, deve ir ao mercado para adquirir tais tipos de objetos, só existentes enquanto mercadorias que manifestam não somente as características da mente criadora do trabalhador, mas o ímpeto de valorização do capital dos proprietários dos meios de produção, revelando condições de produção e expressão de si extremamente limitadas. Se uma forma de conhecimento fixa tais características como necessárias ao funcionamento do sistema, ela reproduz essas limitações, inclusive legitimando-as como evidências lógicas. Portanto, a nova realidade que acompanha um novo conhecimento, para um indivíduo, pode significar uma maior repressão e alienação, a medida que o conhecimento encerre em si as possibilidades do conhecer e da crítica.

A criação do novo conhecimento é um momento da práxis revolucionária¹⁹, indissociável da simultânea objetificação do sujeito na ação e incorporação da realidade do novo objeto à subjetividade do indivíduo. O novo conhecimento é produto dessa interação. Isso pode ocorrer ao nível social ou do indivíduo, quando se criam novas práticas sociais, na descoberta de novas teorias ou mesmo no aprendizado. A releitura e memorização e a reprodução de uma teoria não têm o efeito da criação do novo, nem ao nível do indivíduo: nesses atos é registrado

¹⁹ Não há a conotação de revolução socialista, necessariamente, mas de transformação das estruturas da realidade em que se insere o sujeito. “These were, in other words, revolutionary moments. They involved the creation of something new. They might not have been moments of total transformation, but realistically, it is not as if any transformation is ever really total. Every act of social creativity is to some degree revolutionary, unprecedented: from establishing a friendship to nationalizing a banking system. None are completely so. These things are always a matter of degree” (GRAEBER, 2005, p. 430).

apenas o conteúdo formal do conhecimento e não há a dimensão de transformação que o novo conhecimento provoca quando incorporado às práticas reais e à subjetividade do indivíduo ou do coletivo. As perspectivas individual e social neste caso são meras indicações do grau de transformação alcançado, já que, logicamente, não se diferem ontologicamente, uma vez que toda transformação social parte de indivíduos e todos os sujeitos transformadores estão inseridos num contexto social.

É possível dizer que haja um certo nível de transformação, seja consciente ou não, a cada momento de uma nova ação, ainda que esta seja limitada a uma estrutura institucional definida. Porém, afirmar isso simplesmente não permite a compreensão da conservação de estruturas sociais no tempo e espaço em oposição a processos apreensíveis de real mudança social. A teoria deve, portanto, conceber tanto a ação revolucionária, que cria o novo, quanto a ação repetitiva, mimética, institucionalizada, ainda que a asserção da fronteira exata entre tais tipos de ação seja dificultada pela complexidade da realidade social e dos processos de cognição e definição de comportamentos.

O novo conhecimento permite, ainda que de forma não necessária e apenas possível, a superação da alienação. O mesmo não pode ser dito sobre o conhecimento já consolidado, que só é transmitido e não mais transformado. Os conhecimentos guiados por propósitos já cristalizados individual ou socialmente são alheios aos processos criativos que ligam sujeitos à possibilidade de transformação da realidade. Dessa forma, esses conhecimentos nunca possuem o potencial de um conhecimento novo ligado à práxis revolucionária. O processo de concepção desse conhecimento é unidirecional: ou é uma representação de estruturas sociais já existentes, ou é expressão de uma subjetividade desconectada da possibilidade de gerar novas práticas materiais. Ambos os pontos de partida expressam, de certa forma, momentos de práxis anteriores e não estão ligados à possibilidade de práxis revolucionárias do presente: as estruturas sociais definidas em algum tempo passado pela subjetividade objetivada em ação pelos sujeitos, e a subjetividade determinada anteriormente na interação do sujeito com suas próprias criações na realidade objetiva.

1.3.1. Fim da filosofia?

As propostas do positivismo para o conhecimento reduzem a possibilidade de autoreflexão sobre ele mesmo e a filosofia, uma vez que caem na categoria de metafísica quando não se limitam estritamente aos fenômenos observáveis da cognição. Algo aparentemente parecido se passa com o materialismo histórico, na sua crítica às concepções idealistas: tudo deve partir da realidade material em construção pela práxis das mulheres e homens. Se seguirmos com as conclusões de Marx (1998) e Marx e Engels (1998), o pensamento parece ser uma simples derivação da realidade concreta e a filosofia parece-nos simplesmente uma forma ideológica de pensamento, criada a partir da luta de classes, em última instância.

Karel Kosík (1926-2003) questiona a afirmação de que a filosofia seria apenas a representação de uma forma fenomênica e historicamente dada de se pensar para o materialismo histórico. Essa é, na verdade, uma forma idealista de se enxergar a relação entre filosofia e realidade, como se “[a] realidade com suas contradições (...) [houvesse encontrado] na filosofia uma expressão histórica adequada, e a expressão filosófica das contradições reais se torna forma ideológica da *práxis*, a qual justamente resolve as contradições” (KOSÍK, 1969, p. 152).

A visão da filosofia como necessariamente uma forma ilusória da realidade, é baseada na crença na possibilidade de identidade exata entre consciência e realidade, como se, de alguma forma, fosse possível reestabelecer essa unidade através de um processo de síntese – de redução da realidade ao seu princípio mais básico – seja pela razão, seja pela transformação das estruturas sociais. Essa síntese significaria a eliminação da filosofia como um pensamento que entremeia e atrapalha a plena e imediata identificação do ser com a realidade. Ou ainda, o próprio pensamento seria considerado um instrumento artificial, que distancia o ser humano de sua realidade.

Como a filosofia é concentração da realidade ou da época em *pensamentos*, a consciência filosófica pode cair na ilusão de que a realidade seja um reflexo da filosofia e que por isso a realidade, em relação à filosofia seja alguma coisa que será ou deverá ser realizada. A filosofia em tal perspectiva idealista vira realidade não realizada. A filosofia, porém, não deve apenas ser realizada, deve também ser eliminada através da

realização²⁰, porquanto a sua existência é expressão de uma realidade não racional. A existência mesma da filosofia é expressão alienada de uma realidade alienada. Eliminar a alienação significa: eliminar a irracional realidade que se perpetuou até hoje, criar uma realidade racional como realização da filosofia; ao mesmo tempo, por meio de tal realização, destruir a filosofia, porque sua existência denuncia a irracionalidade do real. (KOSÍK 1969, 152 e 153)

Do outro lado da eliminação da filosofia ou, de forma mais abrangente, do pensamento, há a eliminação da crítica, uma vez que não se percebe a hipóstase do pensamento em categoria concreta e “mais real” do que a concreticidade para chegar a tal concepção idealista da realidade, que prevê a eliminação do próprio pensamento. A teoria tradicional²¹ e a ciência moderna, ao elevarem o conhecimento à condição presumida de transcendentalismo, através da afirmação da objetividade como critério de validação de afirmações sobre a realidade, também realizam a hipóstase do pensamento, em sua forma lógica. Essa hipóstase se dá a partir da identificação de um fenômeno real – a consciência – com atributos ideais, que são produtos desse próprio fenômeno.

Alguns traços da atividade teórica do especialista são transformados em categorias universais, por assim dizer, em momentos do espírito universal, do *logos* eterno, ou, antes, traços decisivos da vida social são reduzidos à atividade teórica do cientista. A “força da gnose” passa a ser chamada “força da origem”. Por “produzir” passa-se a entender a “soberania criadora do pensamento”. (...) O ideal é o sistema unitário da ciência que, nesse sentido, é todo-poderosa. E porque no objeto tudo se resolve em determinações intelectuais, o resultado não representa nada consistente e material: a função determinante, classificadora e doadora de unidade, é a única que fornece a base para tudo, e a única que o esforço almeja. A produção é produção da unidade, a própria produção é produto. Segundo esta lógica o progresso da consciência da liberdade consiste propriamente em poder expressar cada vez melhor, na forma de quociente diferencial, o aspecto do mundo miserável que se apresenta aos olhos do cientista. (...) Na medida em que o entendimento deve determinar efetivamente os acontecimentos, numa sociedade futura, esta *hypostasis* do *logos* como realidade efetiva é também uma utopia travestida. (HORKHEIMER, 1975a, p. 132)

Afirmar que o pensamento é necessariamente alienação e, portanto, a superação revolucionária das formas alienadas de vida significaria o fim da filosofia é não atentar para o caráter falacioso dessa própria afirmação. A contradição dessa linha de raciocínio indica a apercepção invertida tanto do pensamento quanto da

²⁰ ““A eliminação da filosofia através da sua realização” significa que o movimento social passa pela consciência e cria na consciência as formas categoriais da própria realização. Em segundo lugar a “realização da filosofia” é uma expressão arresvesada para indicar a realização das possibilidades contidas em estado latente na realidade” (KOSÍK, 1969, p. 152).

²¹ Ver os conceitos de teoria tradicional e teoria crítica de Horkheimer (1972a;1972b) no segundo capítulo.

realidade. Identifica-se o pensamento com a forma intuída de racionalidade. Tais formas de pensar caem novamente no idealismo ou no empirismo ingênuo.

Na concepção idealista estas relações são viradas de cabeça para baixo e a relação entre o original (realidade) e a “fotografia” (filosofia) se inverte. A realidade é concebida como filosofia realizada ou não realizada; desde o momento em que o original é superior à cópia, a verdade da realidade tem de ser concebida *em função* da filosofia tomada como original. (...) [N]ão são expressas nem a verdade da filosofia nem a verdade da realidade, mas apenas a contraditoriedade de um utopismo que quer realizar um *reflexo* da realidade. (KOSÍK 1969, 152)

Isso não significa que não haja pensamentos ideológicos, presos a categorias aparentemente essenciais, que não passam de fenômenos históricos, superáveis. Kosík (1969) concorda, pois, com a existência de falsa consciência, a qual “(...) pode ser determinada filosofia histórica, a qual, no entanto, do ponto de vista próprio da filosofia, (...) não é filosofia, mas apenas uma sistematização ou uma interpretação doutrinária dos preconceitos e das opiniões do tempo, vale dizer, um ideologismo” (p. 153). O conhecimento que não está ligado a uma práxis transformadora da realidade torna-se facilmente falsa consciência, se se prende a categorias já superadas na dinâmica de transformação da totalidade.

O que permite a construção do conhecimento tornar-se discurso ideológico deve ser compreendido para a crítica da ideologia e a definição da real compreensão da realidade social. Contudo, buscar uma estrutura na realidade social que originaria uma forma de pensamento alienada, um correspondente objetivo a uma filosofia ideológica, seria supor algo de mecânico na construção do pensamento, algo de determinístico, um modelo único de interação entre realidade material e abstração intelectual. A possibilidade do sujeito de criar, nessa relação, ficaria completamente fechada, o que iria contra os pressupostos do materialismo histórico.

Não é preciso achar um correspondente na realidade material do pensamento para discutir sua genealogia, as formas de alienação correspondentes à sua existência, mas sim entender que o pensamento faz parte de uma realidade *totalizante* concreta, cuja construção é dada pelos sujeitos históricos em processo de formação²². O ser é a origem tanto das formas históricas da materialidade quanto do

²² “(...) a totalidade como meio conceitual para compreender os fenômenos sociais permanece abstrata se não se põe em evidência que tal totalidade é totalidade de base e superestrutura, bem como de seu movimento, desenvolvimento e relações recíprocas, embora cabendo à base um papel determinante. E, afinal, também a totalidade de base e superestrutura permanece abstrata se não se

pensamento (e não um destes que gera o outro). O determinante comum entre estrutura e superestrutura é a práxis da mulher e do homem: “a economia [a base] não gera a poesia [a superestrutura], nem direta nem indiretamente, nem imediata nem mediatamente: é o homem que cria a economia e a poesia como produtos da *praxis* humana” (KOSÍK 1969, 109).

1.3.2. Conhecimento e alienação

Se é sempre o sujeito quem em última instância gera a realidade social, como existem estruturas que se tornam alienantes para o próprio sujeito? Por que os homens e mulheres agiriam a partir de suas próprias determinações a fim de gerar estruturas que lhes alienassem?

O ser humano, como afirmou Arendt (2007), está numa situação paradoxal: é, ao mesmo tempo, criador das condições que a ele próprio limitam. É um ser condicionado, porém não de forma absoluta. Há estruturas da realidade social que impedem a ação livre e mesmo a visão da possibilidade dessa ação como tal. A dinâmica da quase necessária observação do diferente (porque consideramos a mudança e impermanência características constantes, porém não axiomáticas, da realidade), quando resulta na reação conservadora, que busca negar e afastar aquilo que é considerado indesejável, mantém o constante esforço de sustentar estruturas e barreiras sociais, que demandam e se traduzem em práticas, hábitos e inovações dentro dos limites do paradigma no intuito de fazer perdurar a ideia de separação. A autonomia e permanência dos objetos e das relações sociais cristalizadas em relação aos sujeitos são, pois, relativas. Esses são na verdade, originados da práxis dos próprios sujeitos, e da renovação dessas atividades dependem para continuarem a existir. A partir de pressupostos equivocados sobre a realidade, constroem-se sistemas de saber que funcionam enquanto as suas próprias contradições e as da realidade a que se está associado permitem.

demonstra que é o homem, como *sujeito histórico real*, que no processo social de produção e reprodução cria a base e a superestrutura, forma a realidade social como totalidade de relações sociais, instituições e ideias; e nesta criação da realidade social objetiva cria ao mesmo tempo a si próprio, como ser histórico e social, dotado de sentidos e potencialidades humanas, e realiza o infinito processo da “humanização do homem” (KOSÍK 1969, 51).

Em um artigo de 2005, Graeber discute o fetichismo e sua importância para a dinâmica social. Fetichismo é um modo particular de alienação – a qual é um fenômeno mais amplo –, quando se envolvem objetos materiais (GRAEBER, 2005). A alienação, ou o fetiche, no caso específico, se dá quando processos criativos individuais tomam um significado social e, assim, parecem ter um poder extraordinário, imposto sobre nós mesmos que os criamos: [f]etishism then is the point (...) where objects we have created or appropriated for our own purposes suddenly come to be seen as powers imposed on us, precisely at the moment where they come to *embody some newly created social bond* (GRAEBER, 2005, p. 427, grifo nosso).

Graeber considera que a complexidade do fenômeno social impede o controle consciente²³ desse processo de transformação de significados e da inevitável fetichização:

Collectively, human beings create their worlds, but owing to the extraordinary complexity of how all this creative activity is coordinated socially, no one can really keep track of the process, let alone take control of it. As a result, we are constantly confronting our own actions and creations as if they were alien powers. (GRAEBER, 2005, p. 428)

Alienação se consolida quando qualquer criação individual toma a dimensão social e passa a funcionar através de códigos de comportamento e entendimentos tácitos, podendo ser incorporada aos hábitos e instituições daquele grupo social. Assim, aquela criação adquire poder sobre os próprios criadores e demais membros da comunidade. Os resultados e subprodutos de uma ação criativa numa sociedade complexa são incontáveis e incertos. As relações sociais são fundamentais para entendermos o conceito. É necessário que haja a transformação da esfera individual, de onde, logicamente, partem todas as ações concretas, para a coletiva e, uma vez difundida e tornada social, os significados dessas ações não mais se referem obrigatoriamente ao indivíduo que a criou, mas frequentemente se transformam, mesmo para ele próprio, tomando a aparência de uma criação alheia.

²³ “To summarize a long and complex argument, basically what I will argue is this: we are used to seeing fetishism as an illusion. We create things, and then, because we don’t understand how we did it, we end up treating our own creations as if they had power over us. We fall down and worship that which we ourselves have made” (GRAEBER, 2005, p. 411). O autor faz referência à falta de entendimento do fenômeno do fetichismo pelos indivíduos envolvidos no processo de criação em sociedade causada pela complexidade do fenômeno.

A questão não está na dimensão técnica entre uma ação instrumental, direcionada à materialização de um objeto concreto, e seu resultado, mas em como os significados sociais são criados à medida em que um comportamento ou uma simbologia nova tomam contato com o tecido social já existente. Como símbolos e significados demandam constante renovação de seus sentidos para existirem, se não se tornarem um processo de constante construção e participação dos membros da comunidade, o fetiche perde seus “poderes” e se torna apenas um costume ou objeto curioso.

Parece que a alienação se configura como um fenômeno específico da vida em sociedade e, enquanto houver ações descoordenadas e espontâneas numa configuração social, é impossível livrar-se de alienações. No capitalismo, como levanta Marx (*apud* FLECK, 2012), o fetichismo da mercadoria é um fenômeno fundamental para se entender a forma de alienação geral da sociedade. Ele se configura como

(...) um processo que se desenvolve às custas dos produtores, processo no qual eles tomam parte, mas do qual não têm consciência. Este processo (...) surge precisamente por meio da reificação das relações sociais, reificação esta que se dá pela objetificação fetichista do trabalho abstrato despendido nas mercadorias. Este processo – processo que é feito pelos homens, mas do qual eles não têm controle, não dominam, e pelo qual os próprios homens acabam sendo dominados – faz da sociedade capitalista mais uma sociedade “opaca” (...) (FLECK, 2012, p. 151)

Jappe (2014) chega a concluir que o que definiria o sistema capitalista é especificamente o fetichismo da mercadoria:

No seu nível mais profundo, o capitalismo não é, portanto, a dominação de uma classe sobre a outra, mas o fato, sublinhado pelo conceito de fetichismo da mercadoria, de que toda a sociedade está dominada por abstrações reais e anônimas. (JAPPE, 2014, p. 20)

Como seria possível superar este momento de alienação é a questão que se coloca mais patente nessa discussão. A alienação é parte inerente da realidade social ou é uma categoria histórica, portanto, não necessária ou superável? Graeber (2005) não acredita na superação da alienação, ou ao menos, não se pode falar em superação da alienação como um todo. Jappe (2014) concorda com a definição de alienação de Marx posta por Graeber, mas propõe uma crítica a esse conceito quando levado às suas consequências radicais:

[O conceito de alienação] pressuporia uma essência originária que o homem teria perdido. Nos Manuscritos de 1844, Marx teria oposto o sujeito, enquanto *Gattungswesen* (“essência genérica”), a suas objetivações infieis

que não mais lhe pertencem e nas quais ele não pode se reconhecer, mas que, ao contrário, o dominam. A teoria primeira da alienação em Marx seria, portanto, uma “antropologia” que opõe uma natureza “verdadeira” do ser humano aos seus desacertos. Desse modo, tal teoria compartilharia os defeitos que caracterizam todas as teorias do sujeito assim como as abordagens “humanistas”, e foi rejeitada pelos estruturalistas. (JAPPE, 2014, p. 9 e 10)

Dessa forma, Jappe (2014) se posiciona do lado de uma concepção de alienação insuperável enquanto fenômeno do capitalismo, enquanto houver o sistema, pois o fenômeno da alienação não se resume à exploração do trabalho vivo no processo de produção, mas inclui a própria constituição dos sujeitos e das estruturas objetivas em que eles estão postos. Para tanto, Jappe toma a teoria de Postone sobre o trabalho como categoria histórica:

Moishe Postone, em compensação, escreve que a sua “abordagem reinterpreta a concepção de alienação de Marx em relação à sua crítica do trabalho sob o capitalismo – situa essa concepção reinterpretada da alienação no coração de sua crítica do capitalismo”. Ele recusa, entretanto, uma leitura da superação da alienação como autorealização de um sujeito de que já se supõe a existência e que, por sua essência, se coloca fora do capitalismo; ao passo que, na verdade, tal sujeito não é senão o “sujeito automático” constituído pelo trabalho abstrato. Em sua perspectiva, é preciso antes: “abolir o Sujeito que se move e que funda a si mesmo (o capital) e a forma de trabalho que constitui e é constituída pelas estruturas da alienação; isso permitiria à humanidade apropriar-se daquilo que foi criado sob forma alienada”. Para ele, é evidente que, “em Marx, o conceito de fetichismo está ligado de maneira central à sua teoria da alienação, enquanto constituição social”. O essencial, para Moishe Postone, é que Marx superou a sua concepção inicial da alienação enquanto alienação de um sujeito pressuposto que existiria independentemente de sua constituição capitalista, que seria constituído pelo trabalho – enquanto categoria atemporal – e deveria se reapropriar das objetivações sobre as quais ele perdera o controle. O Marx da maturidade, ao contrário, teria chegado à conclusão de que, no capitalismo, o sujeito e o objeto, desde o início, se desenvolveram em formas alienadas. Não há essência originária para reconquistar ou fazer triunfar, e, sobretudo, não há essência constituída por um trabalho transhistórico. A verdadeira “ruptura” na evolução das ideias de Marx se situa, antes, no fato de reconhecer uma alienação no próprio trabalho abstrato, e não somente na exploração do trabalho vivo. (JAPPE, 2014, p. 10 e 11)

A crítica de Jappe (2014) e Postone (apud JAPPE, 2014) ao conceito de alienação de Marx – ou do jovem Marx, especificamente – parecem um tanto injustas quanto ao suposto caráter reducionista e ingênuo do conceito. A reapropriação das objetivações realizadas pelos sujeitos não significa necessariamente a reconquista de uma natureza humana perdida ou dos frutos do trabalho roubados pelos capitalistas, mas se relaciona à própria constituição dos sujeitos enquanto processo. Graeber (2005) já havia rebatido as acusações de Hans Joas ao reducionismo de Marx às questões de produção, pois já n’A *ideologia*

alemã, ele afirma que a produção material não se limitava aos bens como resultado final, mas implicava na produção de pessoas e relações sociais, em constante transformação (GRAEBER, 2005, p. 429).

Graeber conclui que nossas ações e os resultados delas sempre terão poder sobre nós mesmos e adverte que o problema não é o fetichismo em si (ou a alienação, de forma geral), mas quando seu poder toma a forma da certeza absoluta que a “existência dos deuses” tem (GRAEBER, 2005, p. 431). Ele chega a questionar o propósito de uma busca por uma sociedade livre do fetichismo e da alienação:

Is non-fetishized consciousness possible? If so, would we even want it? In fact, the dilemma is illusory. If fetishism is, at root, our tendency to see our own actions and creations as having power over us, how can we treat it as an intellectual mistake? Our actions and creations do have power over us. (GRAEBER, 2005, p. 430 e 431)

No entanto, essa discussão está longe de ser conclusiva. Há que se diferenciar a alienação originada por uma criação autônoma do indivíduo e por uma criação social que é imposta pelo sistema de opressões. Graeber reconhece que outros autores, como Marx e Castoriadis, não se contentariam em aceitar passivamente a existência da alienação:

Where Marx saw our dilemma in the fact that we create our physical worlds, but are unaware of, and hence not in control of, the process by which we do so (this is why our own deeds seem to come back at us as alien powers), for Castoriadis, the problem was that ‘all societies are instituted by themselves’ but are blind to their own creativity. Whereas a truly ‘democratic society is a society which is instituted by itself, but in an explicit way’ (in Ciaramelli, 1998: 134). By the end, Castoriadis abandoned even the term ‘socialism’, substituting ‘autonomy’, defining autonomous institutions as those whose members have themselves, consciously, created the rules by which they operate, and are willing to continually re-examine them (Castoriadis, 1991). (...)

What is important for present purposes is merely to underline that all these authors are, in one way or another, dealing with the same problem. If one does not wish to see human beings simply as side-effects of some larger structure or system, or as atoms pursuing some inscrutable bliss, but as beings capable of creating their own meaningful worlds, then their ability to create new institutions or social relations does seem just the place to look. (GRAEBER, 2005, p. 409)

A alienação se resume ao fato de que a forma se distancia de sua essência. A apreensão do real, ao invés de captar as transformações da forma, em

seu caminho de revelar a essência – a qual não temos acesso direto²⁴ –, se prende à forma em si e a toma como essência, compondo o que Kosík (1969) chama de pseudoconcreticidade²⁵.

1.3.3. Conhecimento e emancipação

A percepção dos limites impostos por um sistema de saber, ou por uma realidade social, não é sempre imediatamente aparente ao indivíduo, pois este está em processo de determinação a partir de uma construção histórica em desenvolvimento: “O homem capta a realidade, e dela se apropria “com todos os sentidos”, como afirmou Marx, mas estes sentidos, que reproduzem a realidade para o homem, são eles próprios um produto histórico-social” (LIFCHITZ *apud* KOSÍK, 1969, p. 120). Horkheimer corrobora com essa visão:

Os homens não são apenas um resultado da história em sua indumentária e apresentação, em sua figura e seu modo de sentir, mas também a maneira como vêem e ouvem é inseparável do processo de vida social tal como este se desenvolveu através dos séculos. Os fatos que os sentidos nos fornecem são pré-formados de modo duplo: pelo caráter histórico do objeto percebido e pelo caráter histórico do órgão perceptivo. Nem um nem outro são meramente naturais, mas enformados pela atividade humana, sendo que o indivíduo se autopercebe, no momento da percepção, como perceptivo e passivo. (HORKHEIMER, 1975a, p. 133)

É demandada ação para transformar, alterar, explorar as potencialidades da realidade corrente. Somente na ação, o ser humano se expressa, se compreende, modifica a realidade e, por isso, a compreende também. A ação que cria os fenômenos sociais alienantes envolve também em seu escopo as possibilidades de superação da condição alienada. Exatamente o caráter processual de formação dos sujeitos, através da práxis, é o que possibilita a superação da alienação como também um processo, de acordo com Kosík (1969):

A filosofia moderna revelou uma grande verdade: o homem não nasce jamais em condições que lhe são “próprias”, ele é sempre “jogado” no mundo, cuja autenticidade ou inautenticidade ele tem de comprovar por si

²⁴ “A essência não se dá imediatamente; é mediata ao fenômeno e, portanto, se manifesta em algo diferente daquilo que é. A essência se manifesta no fenômeno. O fato de se manifestar no fenômeno revela seu movimento e demonstra que a essência não é inerte nem passiva” (KOSÍK, 1969, p. 11).

²⁵ “O complexo dos fenômenos que povoam o ambiente cotidiano e a atmosfera comum da vida humana, que, com a sua regularidade, imediatismo e evidência, penetram na consciência dos indivíduos agentes, assumindo um aspecto independente e natural, constitui o mundo da pseudoconcreticidade” (KOSÍK, 1969, p. 11).

mesmo, na luta, “na *práxis*”, no processo da história da própria vida, no curso do qual a realidade é possuída e modificada, reproduzida e transformada. (KOSÍK 1969, 75)

O conhecimento, como expressão do estar no mundo dos seres humanos, é também fundamental para a crítica do indivíduo e para a construção da emancipação individual e coletiva. Por isso, para Kosík (1969), a ciência e a filosofia, além da arte, são fundamentais para ultrapassarmos a apreensão superficial da realidade. Nesta última, a realidade está sendo revelada na sua dimensão mais profunda, pois é ao mesmo tempo criada:

Entre o trabalho como criação e os *mais elevados* produtos do trabalho existe um vínculo direto: os produtos indicam o seu criador, isto é, o homem, que se acha *acima* deles, e expressam do homem não apenas o que ele já é e o que ele já alcançou, **mas também tudo o que ele ainda pode vir a ser.** (KOSÍK, 1969, p. 110, ênfase nossa)

A potencial emancipação do indivíduo que entra em contato, relaciona-se, produz e reproduz um conhecimento encontra seu limite na realidade que se abre e constrói para este indivíduo.

Se o conhecimento não determinou a destruição da pseudoconcreticidade se não descobriu, por baixo da aparente objetividade do fenômeno, sua autêntica objetividade histórica, assim confundindo a pseudoconcreticidade com a concreticidade, ele se torna prisioneiro da intuição fetichista (...). Neste caso, a realidade social é entendida como um conjunto ou totalidade de estruturas autônomas, que se influenciam reciprocamente. O sujeito desapareceu, ou mais exatamente, o autêntico sujeito [aquele emancipado, que cria corajosamente sua própria realidade], o homem como sujeito objetivamente prático foi substituído por um sujeito mitologizado, reificado, fetichizado, pelo movimento autônomo das estruturas (KOSÍK 1969, 52).

A ciência, como forma específica de conhecimento, também está sujeita a concepções mais ou menos abertas para a dinâmica da realidade. Deste modo, o conhecimento científico pode servir tanto a objetivos de libertação individual e social de formas opressivas e fetichizadas de existência como para a reprodução e fortalecimento dessas mesmas formas. A grande diferença entre as concepções do conhecimento como fruto de condições objetivas e exteriores ao sujeito e aquelas em que o conhecimento é parte da atividade criativa do homem e, portanto, da realidade social em transformação, é que, para as primeiras, o conhecimento não tem papel transformador para além das formas superficiais, tidas como eternas, da realidade; não pode ir além das hipóteses e premissas sobre o funcionamento do mundo e, por isso, o apreende como estático, ou regido por leis estáticas (ainda que conceba alguma dinâmica). Portanto, o conhecimento apenas se modifica por

apreensões subjetivas diferentes, não pela dinâmica social em constante transformação da qual faz parte como sujeito e objeto. Já para o segundo tipo de concepções, o conhecimento, assim como os demais produtos da práxis humana, é parte da realidade social e, portanto, a cria enquanto é criado pelos seres humanos. A compreensão da realidade social também a partir da práxis permite a criação de estruturas teóricas abertas e em constante transformação devido ao caráter semelhante da atividade humana. Assim, da relação do conhecimento com o sujeito é possível a construção de uma sociedade alienada ou consciente da dinâmica materialista da realidade, o que certamente influi sobre a atitude emancipatória – ou não emancipatória – do sujeito.

O verbete do verbo *emancipar* indica: “tornar-se independente; liberar(-se)” (HOAIS e VILAR, 2001, p. 1114). A emancipação estaria ligada a um movimento de libertação, superação da alienação e criação de novas realidades sociais pelos próprios participantes delas, autonomamente. Emancipar-se envolve a conexão do indivíduo com a dinâmica da realidade e suas transformações. Além da atitude interna, de aceitar e se transformar junto do movimento mais amplo da totalidade, o indivíduo emancipado passa a ser parte ativa desse movimento, determinando a si e também à sua própria realidade, buscando liberdade das antigas relações sociais repressivas e criando outras cada vez mais livres e abrangentes.

A realidade criada, como vimos, pode promover, porém, nova alienação. Não seriam quaisquer criações sociais e novos conhecimentos ligados a essas, ainda que transformadores da realidade social, emancipatórios. Para tal, estes deveriam tornar possível a superação da alienação imediata a que a sociedade está submetida e a construção de estruturas sociais com a participação consciente dos envolvidos, num processo que se desdobra constantemente. O desenvolvimento da práxis é, pois, mandatório para se determinar se uma estrutura é alienante ou emancipatória, pois somente o “colocar a ideia em prática” pode distinguir se as pessoas estão se apropriando de suas potencialidades ou sendo coibidas de realizá-las.

Para Marx (2010), a emancipação significa percorrer o caminho em direção à origem da realidade social humana, cujo princípio está em que são os seres humanos os verdadeiros criadores de todo o desenvolvimento civilizatório.

Somente quando as pessoas se reconhecerem como tais, produtores de suas próprias realidades, será possível utilizar esse potencial de criação para fins realmente desejados por elas mesmas. Contudo, ela só pode ser perseguida como um objetivo coletivo, pois é indissociável do caráter social dos seres humanos:

Toda emancipação é redução do mundo humano e suas relações ao próprio homem. (...) Mas a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado ente genérico na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas "*forces propres*" [forças próprias] como forças sociais e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força política. (MARX, 2010, p. 54)

A emancipação deve ser concebida como um processo, e não como um estado. A intuição de uma sociedade emancipada, como uma característica adquirida ou mesmo conquistada, porém permanente, mostra-se presa às visões de mundo reducionistas. Lukács demonstra a importância da história e das condições objetivas para o conceito de liberdade enquanto algo concreto, realmente existente, e não apenas uma ideia metafísica:

A liberdade, bem como sua possibilidade, não é algo dado por natureza, não é um dom do "alto" e nem sequer uma parte integrante - de origem misteriosa - do ser humano. É o produto da própria atividade humana, que decerto sempre atinge concretamente alguma coisa diferente daquilo que se propusera, mas que nas suas consequências dilata - objetivamente e de modo contínuo - o espaço no qual a liberdade se torna possível; e tal dilatação ocorre, precisamente, de modo direto, no processo de desenvolvimento econômico, no qual, por um lado, acresce-se o número, o alcance etc., das decisões humanas entre alternativas, e, por outro, eleva-se ao mesmo tempo a capacidade dos homens, na medida em que se elevam as tarefas a eles colocadas por sua própria atividade. (LUKÁCS, 1978, p. 14 e 15)

A emancipação é uma questão histórica e toma significados diferentes nos diversos momentos do desenvolvimento da sociedade ocidental. Na modernidade, ela significaria a tomada de consciência da construção das relações sociais e de produção.

Para [Marx], a própria modernidade possui elementos fetichistas, elementos estes que impedem a efetivação do próprio esclarecimento. A modernidade possui assim um caráter antagônico: tem um imenso potencial emancipatório, libertador, mas também mecanismos repressivos que impedem a efetivação da emancipação. Trata-se, portanto, de criticar a modernidade e o esclarecimento a partir da própria modernidade e esclarecimento, de uma crítica imanente voltada ao futuro. (FLECK, 2012, p. 145)

A imagem de Marx e Engels (1998) da mulher e do homem emancipados está ligada a possibilidade de autodeterminação do trabalho e da produção material individual e do exercício da crítica intelectual. É o espelho dos filósofos da Grécia clássica, porém numa sociedade em que se eliminou a necessidade da escravidão para se obter os bens materiais básicos à sobrevivência e se usufruir do ócio, através do progresso técnico. São necessárias condições objetivas materiais e sociais, como tempo livre – o que pressupõe o desenvolvimento das forças produtivas –, para que o indivíduo possa trabalhar suas potencialidades e ser capaz de autodeterminar seu desenvolvimento. O tempo livre é uma das condições necessárias, porém, não suficientes da emancipação. Não é possível conceber a emancipação da humanidade através da utilização de tempo livre decorrente da imposição de trabalho a outros para seu próprio benefício. Caso emancipar-se fosse apenas dispor de tempo livre para realizar obras pessoais ou se dedicar ao ócio, à medida que o avanço das forças produtivas e a acumulação de capital tornassem desnecessário o trabalho da classe proprietária no capitalismo, esta estaria emancipada.

As questões materiais objetivas não alargam o campo de possibilidade de ação dos seres humanos indiscriminadamente, no entanto. Kosík (1969) mostra como a mecanização de atividades humanas, que se torna possível com o avanço das forças produtivas, sem a participação das pessoas que fazem parte do processo de produção é também uma forma de alienação, ao invés de corresponder a uma liberação do tempo ocupado. Os seres humanos devem ser capazes de escolher como se tornarem cada vez menos ocupados, a partir da automatização e mecanização de atividades cotidianas, de separarem autonomamente o que (ou quais tarefas) deve ser conservado na esfera consciente e o que deve desocupá-la:

Para que *possa* ser homem, o homem tem de executar automaticamente várias ações vitais. Estas ações são tanto mais perfeitas e tanto mais benéficas ao homem quanto mais perfeitamente se automatizarem e quanto menos passam através da consciência e da reflexão. Quanto mais complicada for a vida humana; quanto mais numerosos forem os contatos estabelecidos pelo homem e as funções que ele desempenha: tanto mais vasta tem de se tornar a *necessária* esfera da automatização e mecanização de ações, hábitos e processos humanos. O processo de automatização e mecanização da cotidianidade da vida é um processo histórico; portanto é historicamente deslocável a fronteira que separa de um lado a esfera da automatização potencial e necessária, e de outro lado a esfera que no próprio interesse do homem não pode ser automatizada. Dada a progressiva complexidade da civilização, o homem tem de submeter à automatização esferas novas, e sempre mais amplas da sua atividade, de

modo a liberar espaço e tempo para os problemas autenticamente humanos (KOSÍK 1969, 76 e 77).

Nem mesmo seria possível emancipar-se mantendo uma atitude intolerante ou indiferente para com os outros pontos de vista, advindos de realidades diversas daquela de referência, porém conectadas ao mesmo tecido social. Exigir-se-ia um esforço enorme para manter intactas as convicções unilaterais acerca do funcionamento do mundo e da vida em sociedade que invalidaria a suposta emancipação, se voluntariamente se desviasse o olhar da realidade social e da interação com o diferente. Não seria um ato realmente livre, criativo, aberto ao universo de possibilidades. A crítica dessas situações – a dependência do trabalho alheio, a exploração e a intolerância com visões de mundo diversas – é fundamental e necessária para a emancipação. A crítica envolve a transformação da realidade a que pertenciam as situações consideradas, uma atitude criadora, o que difere do simples reconhecimento e conservação de situações de privilégio e de opressão.

O desenvolvimento prático-espiritual do indivíduo e da humanidade é um processo no curso do qual o poder indiferenciado e universal da anonimidade se fragmenta; e pela indiferenciação, ao longo de um processo permanente de desenvolvimento individual e qualitativo, se separa de um lado o humano e o universalmente humano, cuja apropriação faz, de cada um, um indivíduo humano; e se separa de outro lado aquilo que é particular, não humano, historicamente efêmero, aquilo de que o indivíduo tem de emancipar-se se quiser atingir a autenticidade. O desenvolvimento do homem neste sentido se opera como um processo prático de *separação* entre aquilo que é humano e aquilo que não é humano, entre o autêntico, e o não-autêntico. (KOSÍK 1969, 75 e 76)

Portanto, emancipar-se envolve a constante transformação das relações com os outros e consigo mesmo. É um ato ao mesmo tempo individual e social, visto a forma como os seres humanos se organizaram na história. É um constante libertar-se das situações que aprisionam o agir e o pensar, tanto daquilo que objetiva e materialmente oprime ou subjetivamente causa a ilusão de uma forma estanque da realidade. É a diferenciação entre aquilo que é autenticamente humano, daquilo que não o é (KOSÍK, 1969), vista nossa discussão sobre o processo de humanização através da práxis.

Posta a hipótese de naturalização do pressuposto de objetividade da ciência, desnaturalizá-lo significa avançar na sua compreensão como fenômeno social limitado e retirar os véus de transcendentalismo que ainda o envolvem em grande parte das discussões e das atividades práticas dos cientistas sociais.

1.3.4. *Conhecimento e ideologia*

Para Louis Althusser (1918-1990), um dos pensadores ligados à tradição marxista que trabalhou mais diretamente o conceito, ideologia deve ser entendida como parte da reprodução do modo de produção, que atua objetivamente para que os sistemas econômicos e de poder possam funcionar e continuar funcionando com o passar do tempo. O modo de produção é a junção das forças de produção, que envolvem as tecnologias e técnicas de produção, com as relações sociais que determinam a repartição do produto e a reprodução do sistema social. A imposição da consciência ideológica da classe dominante de forma hegemônica sobre os outros modos de consciência – e não só o monopólio da violência pelos aparatos repressivos – é condição para a perpetuação do poder de dominação numa determinada sociedade, para o autor.

Tradicionalmente, ideologia é entendida como a representação imaginária das condições reais de existência do ser humano. Ela não condiz com a realidade, é uma ilusão. Para Feuerbach e o jovem Marx, as condições de existência das mulheres e homens são alienantes e criam ideologias (imaginações) a partir disso (ALTHUSSER, 2014). Contradizendo essa visão, Zizek afirma que é um erro conceber ideologia como forma necessariamente equivocada de conceber o mundo:

(...) [T]he concept of ideology must be disengaged from the 'representationalist' problematic: ideology has nothing to do with 'illusion', with a mistaken, distorted representation of its social content. To put it succinctly: a political standpoint can be quite accurate ('true') as to its objective content, yet thoroughly ideological; and, vice versa, the idea that a political standpoint gives of its social content can prove totally wrong, yet there is absolutely nothing 'ideological' about it. (ZIZEK, 1994, p. 7)

Segundo Althusser (2014), Marx, em *A ideologia alemã*, forneceu uma visão positivista de ideologia e a tomou como algo insignificante, secundário, sem história própria. Ideologias representariam apenas um reflexo da luta de classes. Ao contrário, o autor franco-argelino afirma que mesmo sendo a realidade das ideologias determinada em última instância pela luta de classes e que elas estejam, portanto, postas na história material dos seres humanos, elas possuem uma história própria. Mesmo que o pressuposto da teoria de Althusser seja que as ideologias concretas tenham suas próprias histórias, a ideologia em geral é a-histórica, ou eterna, pois está presente em todos os momentos da história (*ibid*).

A ideologia, para Althusser (2014), retrata a relação dos sujeitos para com as condições de reprodução do modo de produção. Como os indivíduos imaginam que se relacionam com as relações de produção e não as reais relações de produção em si é o fundamento da representação ideológica do mundo. As ideologias não representam a realidade em si, mas a relação que o sujeito tem com a realidade (isso depende de sua posição na luta de classes)²⁶.

To speak in a Marxist language, if it is true that the representation of the real conditions of existence of the individuals occupying the posts of agents of production, exploitation, repression, ideologization and scientific practice, does in the last analysis arise from the relations of production, and from relations deriving from the relations of production, we can say the following: all ideology represents in its necessarily imaginary distortion not the existing relations of production (and the other relations that derive from them), but above all the (imaginary) relationship of individuals to the relations of production and the relations that derive from them. What is represented in ideology is therefore not the system of the real relations which govern the existence of individuals, but the imaginary relation of those individuals to the real relations in which they live. (ALTHUSSER, 2014, p. 257 e 258)

Portanto, para a visão do materialismo histórico trabalhada nesta dissertação, a objetividade da ciência não sendo característica essencial da realidade concreta do fenômeno do conhecimento, nem sendo tratada como característica histórica por quem a pratica, dada pelo desenvolvimento social, material e da consciência dos seres humanos, configura-se como ideologia e alienação. Em primeiro lugar, esta categoria se explica pela forma como, ainda que sendo criada pelos próprios homens e mulheres, estabelece-se como se lhes fosse alheio, contingência imposta pela própria realidade, conferindo à objetividade poderes que se sobrepõem àqueles possíveis aos próprios sujeitos que a criaram e a reproduzem. E em segundo lugar, essa categoria, a caracterização da ciência moderna como ideologia, descreve a forma como, uma vez estabelecida como paradigma da ciência, o desenvolvimento e reprodução do objetivismo científico respondem à defesa de um *status quo*, que se revela tanto politicamente no local da ciência como discurso dominante e na sua baixa abertura, historicamente, a grupos sociais menos favorecidos e às suas diferentes visões de mundo, quanto na dominação ideológica que refuta argumentos lógicos e históricos contrários às ideias de separação radical entre sujeito e objeto e à possibilidade da objetividade científica nos termos postos pela ciência moderna.

²⁶ “It is this relation which is at the centre of every ideological, i.e. imaginary, representation of the real world. It is this relation that contains the ‘cause’ which has to explain the imaginary distortion of the ideological representation of the real world” (ALTHUSSER, 2014, p. 257).

2. A ESTRUTURA DE INTERESSES CONSTITUTIVOS DO CONHECIMENTO

Neste capítulo seguiremos alguns autores ligados à escola de Frankfurt para propor outra crítica possível ao pressuposto de objetividade da ciência moderna.

A crítica que Marx direcionou, na sua época, às concepções filosóficas idealistas, ou seja, que consideravam irrelevante a conexão entre as discussões teóricas e a dimensão prática, não foi totalmente exitosa em relação ao positivismo. A crítica da ideologia, apesar de ter mostrado as condições históricas e sociais do conhecimento e revelar a concepção equivocada dos idealistas, buscava a resolução desses dilemas na afirmação do cientificismo. O conceito de ciência do positivismo se concebia como além deste debate, pois buscava a conexão da teoria com a realidade “como ela é”, destituída de metafísica, portanto esquivando-se em vários pontos da crítica marxista.

A expansão da utilização dos pressupostos positivistas aos mais diversos campos do conhecimento não ocorreu sem consequências para a teoria e para a própria sociedade. Para Kosik, isso é reflexo da própria metamorfose da realidade pelo capitalismo:

O homem já não é simples atividade *engagée* que cria o mundo mas se insere como parte integrante em um todo supra-individual regido por leis. Mas com tal inserção, se opera uma metamorfose do sujeito: o sujeito abstrai-se da própria subjetividade e se torna objeto e elemento do sistema. (...) Ele quer compreender a si mesmo abstraindo-se da própria subjetividade e se transformando num ser objetual. Este processo puramente intelectual da ciência, que transforma o homem em uma unidade abstrata, inserida em um sistema cientificamente analisável e matematicamente descritível, é um reflexo da *real* metamorfose do homem, produzida pelo capitalismo. (KOSÍK 1969, 81 e 82)

O fenômeno que Weber chamou da progressiva racionalização da vida está ligado a isso (MCCARTHY, 1985). A ciência moderna foi mistificada como independente da política e de outras estruturas de interesse ligadas à vida. A crítica à ideologia na versão da escola de Frankfurt buscou mostrar como o positivismo se baseava ele próprio em uma concepção metafísica da realidade e do conhecimento. O que Weber enxergava como expansão da esfera racional sobre a sociedade, Marcuse via como dominação (*ibid*).

More recently Herbert Marcuse has made the “political content of technical reason” the point of departure for his critique of advanced capitalism. He argues that formal rationality has specific substantive implications. Not only does it remove from reflection the social interests that determine the application of techniques, but it is limited by its very structure to relations of possible technical control. (MCCARTHY, 1985, p. 20)

A transformação do indivíduo e da sociedade, tanto através da sua esfera simbólica, quanto da sua esfera material, para uma maior autonomia, está necessariamente ligada à crítica. Horkheimer (1975a, 1975b) trabalhou o conceito de teoria crítica em oposição à teoria tradicional. A teoria crítica se coloca como tal, em oposição à teoria tradicional, por não aceitar os limites entre teoria e prática, o isolamento entre a atividade do cientista e as demais atividades da sociedade e a falta de compreensão da realidade como resultado da práxis das mulheres e homens.

A teoria crítica da sociedade (...) tem como objeto os homens como produtores de todas as suas formas históricas de vida. As situações efetivas, nas quais a ciência se baseia, não é para ela uma coisa dada, cujo único problema estaria na mera constatação e previsão segundo as leis da probabilidade. O que é dado não depende apenas da natureza, mas também do poder do homem sobre ela. Os objetos e a espécie de percepção, a formulação de questões e o sentido da resposta dão provas da atividade humana e do grau de seu poder. (HORKHEIMER, 1975b, p. 163)

A teoria tradicional aceita as formas históricas como intransponíveis e, assim, atua para a conservação do poder dominante; a teoria crítica tem interesse no fim da dominação por classes (HORKHEIMER, 1975a), que são consideradas naturais para o outro tipo de ciência:

Em regra geral o indivíduo aceita naturalmente como preestabelecidas as determinações básicas da sua existência, e se esforça para preenchê-la. Ademais ele encontra a sua satisfação e sua honra ao empregar todas as suas forças na realização das tarefas, apesar de toda a crítica enérgica que talvez fosse parcialmente apropriada, cumprindo com afã a sua parte. Ao contrário, o pensamento crítico não confia de forma alguma nesta diretriz, tal como é posta à mão de cada um pela vida social. A separação entre indivíduo e sociedade, em virtude da qual os indivíduos aceitam como naturais as barreiras que são impostas à sua atividade, é eliminada na teoria crítica, na medida em que ela considera ser o contexto condicionado pela cega atuação conjunta das atividades isoladas, isto é, pela divisão dada do trabalho e pelas diferenças de classe, como uma função que advém da ação humana... (HORKHEIMER, 1975a, p. 138)

A teoria crítica assim o é pois percebe como sua real intenção, como conclui Horkheimer, a emancipação das mulheres e homens. Não se ilude com a possibilidade de se aumentar o conhecimento apenas por se aumentar, sem que haja uma contribuição para a libertação da humanidade de sistemas opressores:

Ela [a teoria crítica] não é uma hipótese de trabalho qualquer que se mostra útil para o funcionamento do sistema dominante, mas sim um momento inseparável do esforço histórico de criar um mundo que satisfaça às necessidades e forças humanas. Por maior que seja a ação recíproca entre teoria crítica e ciências especializadas, em cujo progresso aquela teoria tem que se orientar constantemente e sobre o qual ela exerce uma influência liberadora e impulsionadora há setenta anos, a teoria crítica não almeja de forma alguma apenas uma mera ampliação do saber, ela intenciona emancipar o homem de uma situação escravizadora. (HORKHEIMER, 1975b, p. 164)

Apesar do pressuposto de extremo distanciamento de questões que envolvem algum nível de subjetividade, o escopo da teoria tradicional está inerentemente dado pelos problemas e questionamentos advindos dos atuais movimentos da sociedade:

A teoria em sentido tradicional, cartesiano, como a que se encontra em vigor em todas as ciências especializadas, organiza a experiência à base da formulação de questões que surgem em conexão com a reprodução da vida dentro da sociedade atual. Os sistemas das disciplinas contêm os conhecimentos de tal forma que, sob circunstâncias dadas, são aplicáveis ao maior número possível de ocasiões. A gênese social dos problemas, as situações reais, nas quais a ciência é empregada e os fins perseguidos em sua aplicação, são por ela mesma consideradas exteriores. (HORKHEIMER, 1975b, p. 163)

Colocamos em destaque dois pontos do texto do autor: a origem social dos focos de atenção da ciência e o fato de ela estar alheia a isso. Tomar o fundamento da racionalidade como o objetivismo, ou o distanciamento das questões subjetivas, é transcendentalizá-la. A crítica da ideologia para a escola de Frankfurt deve livrar o pensamento dessa condição única de validação imposta a partir do paradigma de ciência moderna e, especialmente, do positivismo.

Para Habermas (1972a), o positivismo, primeiramente com Comte e posteriormente com os positivistas lógicos, se distanciou da reflexão sobre a existência do conhecimento e seu significado que foi característica de grande parte da filosofia moderna. O sucesso da ciência na explicação e previsão de fenômenos e sua aplicação cada vez mais recorrente em processos industriais, numa associação com a pesquisa tecnológica, a partir do século XIX, fortaleceu a visão do conhecimento científico como mecânico, impessoal e autossuficiente na explicação de si mesmo em detrimento à especulação filosófica. “[P]ositivism could forget that the methodology of the sciences was intertwined with the objective self-formative process (...) of the human species and erect the absolutism of pure methodology on the basis of the forgotten and repressed” (HABERMAS, 1972a, p. 5). A partir do

campo da história das ideias, Habermas afirma que essa derivação faz parte de um movimento maior da filosofia ao cientificismo:

Philosophy's position with regard to science, which at one time could be designated with the name "theory of knowledge," has been undermined by the movement of philosophical thought itself. Philosophy was dislodged from this position by philosophy. From then on, the theory of knowledge had to be replaced by a methodology emptied of philosophical thought. For the philosophy of science that has emerged since the midnineteenth century as the heir of the theory of knowledge is methodology pursued with a scientific self-understanding of the sciences. "Scientism" means science's belief in itself: that is, the conviction that we can no longer understand science as one form of possible knowledge, but rather must identify knowledge with science. The positivism that enters on the scene with Comte makes use of elements of both the empiricist and rationalist traditions in order to strengthen science's belief in its exclusive validity after the fact, instead of to reflect (...) on it, and to account for the structure of the sciences on the basis of this belief. (HABERMAS, 1972a, p. 4 e 5)

Nas ciências sociais, o método positivista busca separar a ciência da política (MCCARTHY, 1985). Dessa forma, o acesso à verdade sobre a realidade social não é diferente daquele sobre o mundo natural, possuindo a investigação científica um caráter estritamente técnico e objetivo, sendo capaz de ditar formas de manipular – e não transformar – essa realidade.

Positivism has also permeated the self-understanding of the social *sciences*, whether they obey the methodological demands of an empirical-analytic behavioral science or orient themselves to the pattern of normative-analytic sciences, based on presuppositions about maxims of action. In this field of inquiry, which is so close to practice, the concept of value-freedom (or ethical neutrality) has simply reaffirmed the ethos that modern science owes to the beginnings of theoretical thought in Greek philosophy: psychologically an unconditional commitment to theory and epistemologically the severance of knowledge from interest. This is represented in logic by the distinction between descriptive and prescriptive statements, which makes grammatically obligatory the filtering out of merely emotive from cognitive contents. (HABERMAS, 1972b, p. 303)

Essa separação é, porém, falsa. A pretensão de neutralidade leva a uma contradição imediata levantada por McCarthy (1985) sobre o ponto crucial da ciência positivista: seu propósito. O desinteresse do cientista por questões outras que o conhecimento objetivo, estado fundamental para que a sua teoria seja acatada pelos positivistas, não é algo neutro e sem consequências para o conhecimento em si, mas determina uma forma específica e normativa, em última instância, de se entender e fazer ciência:

The limitation of reason, at the level of theory, to the disinterested employment of the scientific method and, at the level of practice, to the predictive and technological application of the empirical knowledge that results renders positivist philosophy incapable of justifying its own interests. **If all values are subjective, if practical orientation in life is ultimately**

beyond rational justification, then the positivist commitment to science and technology and its opposition to dogmatism and ideology is itself subjective and rationally unjustifiable (that is, dogmatic). (MCCARTHY, 1985, p. 6, grifo nosso)

Para Habermas, a separação entre a atividade do conhecimento e as outras atividades da vida em geral, que estão envoltas a estruturas de interesses, é algo que não deveria ser tomado como natural ou necessário, como o é para o paradigma da ciência moderna. Intermediando e mantendo esse distanciamento irreal está o objetivismo como critério de verdade para a ciência.

In his critique of the classical and positivistic conceptions of theory, Habermas focuses on their common “objectivism”; for both, “the world appears objectively as a universe of facts whose lawlike connection can be grasped descriptively.” This “objectivist illusion” conceals the constitution of these facts’, “it suppresses the transcendental framework that is the precondition of the meaning of validity of such [theoretical] propositions” As soon as this illusion is dispelled and theoretical statements are understood in relation to prior frames of reference in the life-world, their connection with interests that guide knowledge becomes apparent. (MCCARTHY, 1985, p. 57 e 58)

A objetividade como característica da ciência moderna remete ao conceito de teoria pura dos filósofos gregos clássicos, como afirma Habermas (1972b). A permanência da atitude de distanciamento entre conhecimento e interesses na filosofia e na ciência modernas é explicada por esse conceito: “[t]he only knowledge that can truly orient action is knowledge that frees itself from mere human interests and is based on Ideas — in other words, knowledge that has taken a theoretical attitude” (HABERMAS, 1972b, 301). Esse conceito de teoria pura é derivado de uma ontologia que Habermas (1972b) apresenta como uma estrutura ideal de mundo, guiada por uma ordem cósmica²⁷, autosuficiente. Apesar do distanciamento entre conhecimento e interesse estabelecido tanto pela ontologia a que Habermas se refere quanto no conceito de teoria pura, o autor percebe a presença de uma conexão²⁸ entre os dois nas teorias ditas como neutras:

Our reason for suspecting the presence of an unacknowledged connection between knowledge and interest is not that the sciences have abandoned the classical concept of theory, but that they have not completely abandoned it. The suspicion of objectivism exists because of the ontological illusion of

²⁷ Ainda que, para Koyré (*apud* PRADO, 2011), a ciência moderna tenha transformado a visão do cosmos em geometrização do universo, prosseguimos com a tese de Habermas sobre os traços de continuidade entre a ontologia dos filósofos gregos e a da ciência moderna para demonstrar a inadequação do princípio de neutralidade da ciência.

²⁸ Essa relação desenvolvida por Habermas (1972a; 1972b; 1973) será o tema do segundo capítulo desta dissertação.

pure theory that the sciences still deceptively share with the philosophical tradition after casting off its practical content. (HABERMAS, 1972b, p. 307)

Demonstrar a conexão entre conhecimento e interesses não significa uma posição não crítica, de aceitação, da interferência de quaisquer interesses sobre o conhecimento. Deve-se refletir sobre os significados dos interesses considerados e reconhecer a diferença entre a sua ligação com o processo histórico de autoformação da humanidade ou com situações particulares de indivíduos ou grupos sociais. No segundo caso, a intromissão de interesses tem consequências indesejáveis sobre o conhecimento.

Although the sciences must preserve their objectivity in the face of *particular* interests, the conditions of possibility of the very objectivity that they seek to preserve include *fundamental* cognitive interests. “Orientations toward technical control, toward mutual understanding in the conduct of life and toward emancipation from seemingly ‘natural’ constraint establish the specific viewpoints from which we can apprehend reality in any way whatsoever” (MCCARTHY, 1985, p. 58)

Habermas resgata a discussão da epistemologia sobre as possibilidades de conhecimento a partir da construção objetiva dessas condições na perspectiva da autoformação da espécie humana. Dessa forma, chega a uma conclusão diferente do objetivismo e também da visão de ciência como revolução sobre a validade do conhecimento. As categorias de interesses constitutivos do conhecimento que apesar de estabelecidos a partir do processo de autoformação dos homens e mulheres, determinam de forma não-objetiva (ou transcendental) o conhecimento, recuperando importantes desenvolvimentos teóricos dos pensadores pré-marxistas.

2.1. O processo de autoformação da humanidade revisitado

Como as demais visões do materialismo histórico apresentadas aqui, Habermas concorda com a relação entre sujeito e estrutura através do trabalho produtivo, que molda a realidade a que estamos expostos e realiza a conexão entre o sujeito e o objeto. Revisitando suas reflexões sobre o tema, Habermas (1972a) afirma que Marx, partindo da crítica de Hegel à epistemologia, chega a conclusão de um sujeito não transcendental (diferentemente da epistemologia clássica) em processo de autoformação da espécie através do trabalho que transforma a

realidade objetiva e gera, ao mesmo tempo, a possibilidade de se conhecer tal realidade:

The nature that surrounds us constitutes itself as objective nature for us only in being mediated by the subjective nature of man through processes of social labor. That is why labor, or work, is not only a fundamental category of human existence but also an epistemological category. The system of objective activities creates the factual conditions of the possible reproduction of social life and at *the same time* the transcendental conditions of the possible objectivity of the objects of experience. The category of man as a tool-making animal signifies a schema both of action and of apprehending the world. Although a natural process, labor is at the same time more than a mere natural process, for it regulates material exchange with nature and constitutes a world. (HABERMAS, 1972a, p. 28)

Ao contrário do idealismo alemão de Hegel, porém, a síntese para Marx se dá no mundo da realidade social, pelo trabalho, e não dentro da mente pela lógica. Isso porque tanto a realidade social como a própria compreensão dela são produtos da relação de construção da subjetividade dos indivíduos sociais e da objetividade, a qual também está condicionada ao trabalho social.

If, in contrast, synthesis takes place in the medium of labor rather than thought, as Marx assumes, then the substratum in which it leaves its residue is the system of social labor and not a connection of symbols. The point of departure for a reconstruction of synthetic accomplishments is not logic but the economy. Consequently what provides the material that reflection is to deal with in order to make conscious basic synthetic accomplishments is not the correct combination of symbols according to rules, but social life processes, the material production and appropriation of products. Synthesis no longer appears as an activity of thought but as one of material production. The model for the spontaneous reproduction process of society is the productions of nature rather than those of mind. (HABERMAS, 1972a, p. 31)

Não se assume, pois, a identidade perfeita entre forma e conteúdo, sujeito e objeto, pensamento e realidade; nem se pressupõe que a humanidade trilhe o caminho para a existência de tais identidades²⁹. A síntese entre sujeito e objeto, uma vez que não estão definidos através da identidade como na lógica formal, se dá através da produção, do resultado que a ação do sujeito tem sobre a forma da realidade socialmente determinada e em constante transformação, o qual é potencialmente diferente da intenção que leva à ação.

Synthesis through social labor neither generates a logical structure nor creates an absolute unity of man and nature. Like Kant's original apperception, the materialist concept of synthesis preserves the difference between form and matter. Of course the forms are categories not primarily of the understanding but of objective activity; and the unity of the objectivity of possible objects of experience is formed not in transcendental

²⁹ Tal como havíamos discutido na seção “Fim da filosofia?”, sobre as visões idealistas.

consciousness but in the behavioral system of instrumental action. (HABERMAS, 1972a, p. 34)

Lukács (1978) tem uma posição semelhante quanto a possibilidade de identidade perfeita entre consciência que planeja – e dá o caráter teleológico da ação – e os resultados dessa ação na realidade.

Decisivo aqui é compreender que se está em face de uma duplicidade: numa sociedade tornada realmente social, a maior parte das atividades cujo conjunto põe a totalidade em movimento e certamente de origem teleológica, mas a sua existência real - e não importa se permaneceu isolada ou se foi inserida num contexto - é feita de conexões causais que jamais e em nenhum sentido podem ser de caráter teleológico. (LUKÁCS, 1978, p. 6)

O sujeito individual também se percebe enquanto relação de não identidade consigo mesmo, em diferentes momentos do tempo. A síntese do sujeito se dá através do processo de humanização da espécie humana mediado pelo trabalho. Habermas (1972a) afirma, ainda, que Marx também tinha uma compreensão da natureza como um dado externo, algo em si mesmo, característica que era, porém, inatingível para o sujeito, cuja relação era sempre mediada por sua própria subjetividade. A natureza, mesmo na sua aparência transcendental só é apreendida pelo sujeito através desse processo histórico.

Although the transcendental framework within which nature appears objectively to these subjects does not change, the identity of their consciousness is formed in each case in dependence on the historical stage of development of the forces of production and an environment formed at this stage by their production. Each generation gains its identity only via a nature that has already been formed in history, and this nature is in turn the object of its labor. The system of social labor is always the result of the labor of past generations. It continually establishes a new" proportion between labor and natural substance." The present subject has in some sense been "posited" by the totality of preceding subjects, that is placed in a position to come to grips with nature at its historically determined level. Yet it cannot regard this totality as an alien subject. For the labor processes through which it has been constituted itself belong to the very same production in which it is itself engaged and which it is merely carrying forward. In its labor the present subject comprehends itself by knowing itself to have been produced as by itself through the production of past subjects. (HABERMAS, 1972a, p. 39)

Portanto, a partir dessa concepção da realidade social como resultado do processo de autoformação da humanidade como base, Habermas irá desenvolver sua teoria sobre o conhecimento. Porém, o que incitou o autor a voltar seu foco de análise à epistemologia foi a crítica à forma unilateral que era tratado esse processo pelo marxismo, como se resumido à síntese pelo trabalho, que veremos na próxima seção.

2.2. Crítica de Jürgen Habermas ao conceito de práxis do marxismo ortodoxo

Raramente se discute nos desenvolvimentos teóricos de Marx e de seus seguidores o tema do conhecimento explicitamente, na forma de uma teoria abrangente ou uma proposta de sistematização dos processos de investigação científica. Partindo das reflexões sobre o significado da teoria crítica de Max Horkheimer (1895-1973), Habermas (1972a) desenvolve uma discussão sobre o conhecimento buscando construir uma teoria mais abrangente sobre o fenômeno a partir de pressupostos comuns ao materialismo histórico.

This tendency to reduce the "self-generative act" of the human species to labor, to eliminate in theory, if not in practice, the structure of symbolic interaction and the role of cultural tradition, was, according to Habermas, at the root of the failure of classical Marxism to develop a reflective theory of knowledge, for it is in this very dimension that the critique of knowledge (as well as of ideological consciousness) moves. (MCCARTHY, 1985, p. 68)

Apesar de ser em grande medida tributário do materialismo histórico, Habermas (1972a) vê problemas com o conceito inespecífico de práxis e a continuação do projeto de crítica da epistemologia iniciado pelo idealismo alemão, na figura de Kant (1724-1804), do qual Marx é herdeiro. Nessa discussão, é fundamental entender que tipo de lógica pressupõe cada tipo de fenômeno e não tentar encaixá-los forçosamente em uma categoria única. As diferenças entre os possíveis tipos de ação devem ser definidas quando se faz a discussão sobre o conhecimento, ou cairíamos na falácia do agir sobre uma realidade natural buscando compreender a política, por exemplo. A compreensão plena da esfera simbólica e da própria crítica, categoria essencial para o materialismo histórico, está comprometida quando a síntese do sistema teórico se baseia num conceito limitado de trabalho social/atividade prática.

Thus in Marx's works a peculiar disproportion arises between the practice of inquiry and the limited philosophical self-understanding of this inquiry. In his empirical analyses Marx comprehends the history of the species under categories of material activity and the critical abolition of ideologies, of instrumental action and revolutionary practice, of labor and reflection at once. But Marx interprets what he does in the more restricted conception of the species' self-reflection through work alone. The materialist concept of synthesis is not conceived broadly enough in order to explicate the way in which Marx contributes to realizing the intention of a really radicalized critique of knowledge. In fact, it even prevented Marx from understanding his own mode of procedure from this point of view. (HABERMAS, 1972a, p. 42)

O conceito de práxis trabalhado por Marx e seus seguidores não abrange essa distinção, e a realidade sócio-simbólica, em que a política e a ideologia transitam, acaba sendo subproduto somente (como parte da superestrutura) de um processo de produção material. O ato de refletir, nesse esquema, é então condicionado à ação prática, numa forma análoga à produção: o sujeito age transformando a realidade e assim reflete sobre ela, num ato de apropriação, da nova realidade transformada por ele próprio. A reflexão se torna, assim, dependente da externalização da subjetividade no trabalho prático e interação dessa subjetividade, agora já transformada em ação, com a realidade objetiva.

Marx reduces the process of reflection to the level of instrumental action. By reducing the self-positing of the absolute ego to the more tangible productive activity of the species, he eliminates reflection as such as a motive force of history, even though he retains the framework of the philosophy of reflection. (...) Here the appropriating subject confronts in the non-ego not just a product of the ego but rather some portion of the contingency of nature. In this case the act of appropriation is no longer identical with the reflective reintegration of some previously externalized part of the subject itself. Marx preserves the relation of the subject's prior positing activity (which was not transparent to itself), that is of hypostatization, to the process of becoming conscious of what has been objectified, that is of reflection. But, on the premises of a philosophy of labor, this relation turns into the relation of production and appropriation, of externalization and the appropriation of externalized essential powers. Marx conceives of reflection according to the model of production. Because he tacitly starts with this premise, it is not inconsistent that he does not distinguish between the logical status of the natural sciences and of critique. (HABERMAS, 1972a, p. 44)

Tanto a apreensão da dimensão técnica do conhecimento quanto a prática, referente à esfera simbólica das relações sociais, tornam-se um mesmo tipo de operação da ação instrumental, enquanto os seres humanos realizam seu processo de produção da vida material (HABERMAS, 1972a, p. 47). O conhecimento da esfera simbólica é, assim, regido pelos mesmos princípios metodológicos dos conhecimentos técnicos: controle e manipulação da realidade. O próprio papel da reflexão sobre o desenvolvimento da história torna-se, pois, extremamente limitado. O lado autoreflexivo do conhecimento, em que reside a crítica e a possibilidade de emancipação pelo conhecimento para Habermas (1972a), deve ser deixado de lado em um sistema teórico que mantém a coerência interna com a síntese teórica unicamente pelo trabalho:

So far as production establishes the only framework in which the genesis and function of knowledge can be interpreted, the science of man also appears under categories of knowledge for control (...). At the level of the self-consciousness of social subjects, knowledge that makes possible the control of natural processes turns into knowledge that makes possible the

control of the social life process. In the dimension of labor as a process of production and appropriation, reflective knowledge (...) changes into productive knowledge (...). Natural knowledge congealed in technologies impels the social subject to an ever more thorough knowledge of its "process of material exchange" with nature. In the end this knowledge is transformed into the steering of social processes in a manner not unlike that in which natural science becomes the power of technical control. (HABERMAS, 1972a, p. 47)

Finalmente, Habermas conclui que

(...) the philosophical foundation of this materialism proves itself insufficient to establish an unconditional phenomenological self-reflection of knowledge and thus prevent the positivist atrophy of epistemology. Considered immanently, I see the reason for this in the reduction of the selfgenerative act of the human species to labor. Alongside the forces of production in which instrumental action is sedimented, Marx's social theory also incorporates into its approach the institutional framework, the relations of production. It does not eliminate from practice the structure of symbolic interaction and the role of cultural tradition, which are the only basis on which power (...) and ideology can be comprehended. But this aspect of practice is not made part of the philosophical frame of reference. It is in this very dimension, however, which does not coincide with that of instrumental action, that phenomenological experience moves. In this dimension appear the configurations of consciousness in its manifestations that Marx calls ideology, and in it reifications are dissolved by the silent force of a mode of reflection to which Marx gives back the Kantian name of critique. (HABERMAS, 1972a, p. 42)

Dessa forma, o autor parte para a definição de uma teoria mais ampla que concebe duas formas de síntese para os fenômenos ligados à realidade social.

2.2.1. Sínteses do conhecimento pelo trabalho e pela luta de classes

Habermas posiciona seu argumento ao lado do que ele aponta como a outra versão da visão filosófica de Marx sobre a síntese entre ação e conhecimento, a qual, porém, apareceu somente nos rascunhos do autor. Nesses escritos, Marx propunha uma visão paralela à síntese teórica pelo trabalho somente para os fenômenos específicos à sociedade estratificada através da luta de classes.

According to this other version the self-constitution of the species takes place not only in the context of men's instrumental action upon nature but simultaneously in the dimension of power relations that regulate men's interaction among themselves. Marx very precisely distinguishes the self-conscious control of the social life process by the combined producers from an automatic regulation of the process of production that has become independent of these individuals. (HABERMAS, 1972a, p. 51).

Na sociedade de classes o resultado das ações dos seres humanos toma diferentes formas dependendo da posição do indivíduo na hierarquia social, isso porque as ações pressupõem tal sociedade e a reproduzem no seu processo de concretização. A partir de contingências não naturais que forçam os indivíduos pertencentes a essa organização social a tomar uns aos outros não como sujeitos, mas como objetos, novos tipos de fenômenos surgem, e as formas específicas tomadas por eles são devido à existência dessas contingências, reveladas na luta de classes, e não por elementos técnicos, que condicionam a efetividade da ação prática sobre a natureza. Habermas mostra, pois, como Marx realizou outro sistema baseado na luta de classes como síntese dos processos de cognição e de realidade ligados à esfera simbólica. Ainda assim, a subordinação da síntese pela luta de classes, na esfera simbólica, ao quadro mais amplo da síntese pelo trabalho, não livrou o pensamento de Marx de conceber de forma errada a ideia de uma ciência das mulheres e homens, segundo Habermas (1972a).

Na sua proposta de reflexão sobre o conhecimento, Habermas procura encaixar as duas formas de síntese dos fenômenos em uma teoria social do conhecimento, para abranger as possíveis formas de concepção de fenômenos pelos sujeitos em autoformação, reconhecendo, porém, suas características idiossincráticas na criação da realidade social. Dessa forma, há duas possibilidades teóricas para a definição dos fenômenos da ação e da consciência, o trabalho social e a luta de classes, que não deixam de se relacionar dinamicamente, na teoria social defendida pelo autor:

Particularly a social theory that conceives the self-constitution of the species from the double perspective of synthesis through the struggle of classes and their social labor, therefore, will be able to analyze the natural history of production only in the framework of a reconstruction of the manifestations of the consciousness of these classes. The system of social labor develops only in an objective connection with the antagonism of classes; the development of the forces of production is intertwined with the history of revolutions. The results of this class struggle are always sedimented in the institutional framework of a society, in social form. Now, as the repeated dialectic of the moral life, this struggle is a process of reflection writ large. In it the forms of class consciousness arise: not idealistically in the self-movement of an absolute mind but materialistically on the basis of objectifications of the appropriation of an external nature. This reflection, in which an existing form of life is convicted of its abstraction and thereby revolutionized, is prompted by the growing potential of control over the natural processes objectified in work. The development of the forces of production at any time augments the disproportion between institutionally demanded and objectively necessary repression, thereby making conscious the existing untruth, the felt disruption of a moral totality. (HABERMAS, 1972a, p. 60 e 61)

As possibilidades de ação dadas a partir dessa apreensão da dupla síntese da realidade social também são duas. As diferenças fundamentais entre os dois tipos de ação destacadas por Habermas são resumidas nesta longa passagem do autor:

Entendo por "trabalho", ou *agir racional-com-respeito-a-fins*, seja o agir instrumental, seja a escolha racional, seja a combinação dos dois. O agir instrumental rege-se por *regras técnicas* baseadas no saber empírico. Elas implicam, em cada caso, prognósticos condicionais sobre acontecimentos observáveis, físicos ou sociais; esses prognósticos podem se evidenciar como corretos ou como falsos. O comportamento de escolha racional é regido por estratégias baseadas no saber analítico. Elas implicam derivações a partir de regras de preferência (sistemas de valores) e de máximas universais; essas proposições são derivadas corretamente ou incorretamente. O agir racional-com-respeito-a-fins realiza objetivos definidos em condições dadas; mas, ao passo que o agir instrumental organiza os meios adequados ou inadequados segundo os critérios de um controle eficaz da realidade, o agir estratégico só depende de uma avaliação correta das possíveis alternativas do comportamento, que resulta exclusivamente de uma dedução feita com o auxílio de valores e de máximas. Por outro lado, entendo por *agir comunicativo* uma interação mediatizada simbolicamente. Ela se rege por *normas* que valem *obrigatoriamente*, que definem as expectativas de comportamento recíprocas e que precisam ser compreendidas e reconhecidas por, pelo menos, dois sujeitos agentes. Normas sociais são fortalecidas por sanções. Seu sentido se objetiva na comunicação mediatizada pela linguagem corrente. Enquanto a vigência das regras técnicas e das estratégias depende da validade das proposições empiricamente verdadeiras ou analiticamente corretas, a vigência das normas sociais é fundamentada exclusivamente na intersubjetividade de um entendimento acerca das intenções e é assegurada pelo reconhecimento universal das obrigações. A violação da regra tem, em cada um dos dois casos, consequências diferentes. Um comportamento *incompetente*, que viole regras técnicas confirmadas ou estratégias corretas, é por si só condenado ao abandono, em virtude do insucesso; a "punição" está, por assim dizer, incorporada ao fracasso diante da realidade. Um comportamento *anômalo*, que viole as normas vigentes, desencadeia sanções que só são ligadas às regras exteriormente, ou seja, por convenções. Regras aprendidas do agir racional-com-respeito-a-fins nos equipam com a disciplina das *habilidades*, normas interiorizadas, com a disciplina das *estruturas de personalidade*. Habilidades nos dão condições para resolver problemas, motivações nos permitem praticar a conformidade com as normas. (HABERMAS, 1975, p. 310 e 311)

Cada modo de ação traz um tipo de informação diferente ligada a ele. Habermas (1972a) pressupõe exatamente duas categorias de ciência, as empírico-analíticas e as hermenêuticas, que lidam com informações originadas nas ações instrumentais (o conhecimento técnico) e nas interações intersubjetivas (conhecimento prático), respectivamente, e produzem formas distintas de conhecimento teórico:

The object domains of the empirical-analytic and of the hermeneutic sciences are based on these objectifications of reality, which we undertake daily always from the viewpoint either of technical control or intersubjective

communication. This is revealed by a methodological comparison of the fundamental theoretical concepts, the logical construction of theorems, the relationship of theory to the object domain, the criteria of verification, the testing procedures, and so forth. Striking above all is the difference in the pragmatic function which the information produced by the different sciences can have. Empirical analytic knowledge can assume the form of casual explanations or conditional predictions, which also refer to the observed phenomena; hermeneutic knowledge as a rule has the form of interpretations of traditional complexes of meaning. (HABERMAS, 1973, p. 8)

As diferenças entre os dois tipos de conhecimento vão além do escopo da análise e incluem a metodologia: “[t]here is a systematic relationship between the logical structure of a science and the pragmatic structure of the possible applications of the information generated within its framework” (HABERMAS, 1973, p. 8). O conhecimento técnico requer a repetição incessante da ação instrumental, ou seja, aquela que utiliza os meios de forma racional para se atingir os fins intencionados, e a abstração do contexto individual da experiência para alcançar a lógica unitária do controle técnico (HABERMAS, 1973). A hermenêutica, por sua vez, pressupõe as estruturas construídas socialmente, que são históricas, específicas e mutáveis. A interpretação do mundo está intimamente ligada à experiência individual e suas regras devem adequar-se para lidar com novas estruturas que desafiam os antigos padrões de interpretação.

2.3. Conhecimento e interesses

Ao expor os dois tipos de conhecimento que se organizaram no decorrer do processo de autoformação da espécie humana, Habermas (1972a) recorre à epistemologia para explorar as possíveis condições de origem do conhecimento. A investigação sobre a lógica das ciências traz a tona seus limites conceituais, os quais, diferentemente da epistemologia clássica, não são do tipo transcendental, que se esgotam na possibilidade do conhecimento de um fenômeno isolado por um sujeito abstrato, mas históricas, pois a crítica do materialismo histórico – com a qual concorda o autor³⁰ – implica na constituição de todas as estruturas sociais pelo processo de formação dos homens e mulheres, do qual eles mesmos são sujeitos.

³⁰ “The idea of a self-formative process, in which the species-subject first constitutes itself, was developed by Hegel and adopted by Marx under materialist presuppositions” (HABERMAS, 1972a, p. 197).

As próprias formas dos processos de investigação científica (ou de forma ampla, do conhecimento) são determinados pelas estruturas criadas por esse processo de autoformação.

The logic of science thereby regains the dimension of epistemology abandoned by the positivist philosophy of science. Like the transcendental logic of an earlier period, it seeks a solution to the problem of the a priori conditions of possible knowledge. However, **these conditions are no longer a priori in themselves, but only for the process of inquiry**. The immanent logical investigation of progress in the empirical-analytic sciences and the process of hermeneutic explication immediately comes up against limits. (HABERMAS, 1972a, p. 194, grifo nosso)

O fato de haver condições que dão forma e limites ao conhecimento não se dá por necessidade transcendental ou pelas condições impostas pela natureza ou evolução biológica, mas através do próprio processo de autoformação. Ao mesmo tempo, porém, elas desempenham uma função transcendental ao processo de cognição somente, porque dão os limites e forma à investigação científica.

These systems of reference have a transcendental function, but they determine the architectonic of processes of inquiry and not that of transcendental consciousness as such. Unlike transcendental logic, the logic of the natural and cultural sciences deals not with the properties of pure theoretical reason but with methodological rules for the organization of processes of inquiry. These rules no longer possess the status of pure transcendental rules. They have a transcendental function but arise from actual structures of human life: from structures of a species that reproduces its life both through learning processes of socially organized labor and processes of mutual understanding in interactions mediated in ordinary language. (HABERMAS, 1972a, p. 194)

As estruturas formadas pelo modo de vida como tal pressupõem a ligação de conhecimento e interesses para compreendermos os processos de constituição e limites do conhecimento. Pelo desenvolvimento histórico dos seres humanos, formado através das ações deles próprios, as formas de vida foram estabelecidas em estruturas de interesses que precedem necessariamente os atos de cognição e conhecimento. Desta forma, estes atos são condicionados ou enformados a partir dessa ligação das estruturas de interesse e formas de vida. Os interesses guiam as ações e os conhecimentos ligados a essas ações a fim de reproduzir as condições do processo de autoformação das mulheres e homens como sujeitos sociais.

Habermas chama de interesses "(...) the basic orientations rooted in specific fundamental conditions of the possible reproduction and selfconstitution of the human species, namely work and interaction" (HABERMAS, 1972a, p. 196). Porque o modo de vida foi definido nesse processo, porque reproduzimo-nos

materialmente e interagimos pelo trabalho social e pela luta de classes respectivamente, buscamos apreender e dominar os processos técnicos e simbólicos (nas interações com outras pessoas) e isso revela uma intenção que ao mesmo tempo dá forma e limita os processos de investigação científica: “[i]nterest is attached to actions that both establish the conditions of possible knowledge and depend on cognitive processes, although in different configurations according to the form of action” (*ibid*, p. 212). Somente a partir desta perspectiva é possível afirmar a existência de interesses constitutivos do conhecimento.

Os interesses

(...) determine the aspect under which reality is objectified, and can thus be made accessible to experience to begin with. They are the conditions which are necessary in order that subjects capable of speech and action may have experience which can lay a claim to objectivity. Of course, the expression “interest” is intended to indicate the unity of life context in which cognition is embedded: expressions capable of truth have reference to a reality which is objectified (i.e. simultaneously disclosed and constituted) as such in two different contexts of action and experience. The underlying “interest” establishes the unity between this constitutive context in which knowledge is rooted and the structure of possible application which knowledge can have. (HABERMAS, 1973, p. 9)

McCarthy (1985) argumenta que a potencial finalidade da ciência como conhecimento aplicado deve ser levada em conta, pois o entendimento de uma realidade permite a sua manipulação³¹ para chegar a definidos fins. Mesmo a teoria mais abstrata, mais distante de recomendações de políticas ou normas técnicas, tem o potencial de servir à manipulação da realidade, seja ela natural ou social, a qual ela torna tecnicamente dominável, ao aprofundar o conhecimento sobre.

Although the pursuit of Science for its own sake (that is in order to comprehend the true order of nature) was historically at least as importante as the Baconian motivation, *scientia propter potentiam*, a potential for predictive and technological application is intrinsic to theoretical knowledge of this sort. Given a description of the relevant initial conditions, scientific laws can be used (within certain limits) to predict future states of a system. Providing that the relevant factors are manipulable, these laws can also be used to produce a desired state of affairs. (MCCARTHY, 1985, p. 3)

Essa visão difere radicalmente daquela da ciência moderna na qual o conhecimento concebido como válido se dá somente a partir da desconexão com qualquer estrutura de interesses. Habermas considera impossível tal suposição uma vez que o conhecimento não pode ser considerado separado das estruturas de vida

³¹ O substantivo *manipulação* não tem aqui uma conotação boa ou ruim, moralmente falando, mas apenas se refere a uma realidade que pode ser alterada a partir da ação instrumental de mulheres e homens.

que formaram o – e são formadas pelo – próprio ser humano como tal, inclusive a capacidade de formular proposições sobre a realidade.

These then are the basic elements of Habermas's theory of cognitive interests: a rejection of the "objectivist illusion" according to which the world is conceived as a universe of facts independent of the knower, whose task it is to describe them as they are in themselves; a thematization of the frame of reference in which different types of theoretical statements are located; a classification of processes of inquiry into three categories distinguished by their general cognitive interests that have their basis in the natural history of the human species. (MCCARTHY, 1985, p. 59)

Temos, então, dois tipos de interesses primários ligados às duas categorias de conhecimento científico postas por Habermas (1972a), o interesse técnico e o prático, além do interesse emancipatório, que veremos na próxima seção. McCarthy (1985) descreve o escopo de cada tipo de interesse, o técnico,

The behavioral system of instrumental, feedback-monitored action (...), arouse, contingently, in the natural evolution of the human species. It is grounded, contingently, in the action-oriented, bodily organization of man. At the same time, however, this system of action binds, with transcendental necessity, our knowledge of nature to the interest in possible technical control over natural processes. (MCCARTHY, 1985, p. 62)

e o prático:

Whereas the technical interest arises from imperatives of a form of life bound to work, the practical interest is anchored in an equally deep-seated imperative of socialcultural life: the survival of societal individuals is linked to the existence of a reliable intersubjectivity of understanding in ordinary language communication. (MCCARTHY, 1985, p. 68 e 69)

Os interesses remetem à manutenção e ao desenvolvimento das formas de vida criadas pelos homens e mulheres. Como se, ao desenvolver as ações instrumentais na esfera técnica e as interações na esfera simbólica, os seres humanos buscassem guiar suas ações e conhecimentos a fim de intensificar, explorar ao máximo esses processos.

The embeddedness of cognitive processes in life structures calls attention to the role of knowledge-constitutive interests: a life structure is an interest structure. Like the level on which social life reproduces itself, however, this interest structure cannot be defined independently of these forms of action and the pertinent categories of knowledge. At the human level, the interest in the preservation of life is rooted in life organized through knowledge and action. Thus knowledge-constitutive interests are determined by both factors. On the one hand, they attest to the fact that cognitive processes arise from life structures and function within them. On the other hand, however, they also signify that the form of socially reproduced life cannot be characterized without recourse to the specific connection of knowing and acting. (HABERMAS, 1972a, p. 211 e 212)

Apesar da referência à manutenção da vida como tal, a autopreservação da espécie no nível biológico, contudo, não é condição suficiente para o estabelecimento dos interesses formativos do conhecimento como tais:

But society is not only a system of self-preservation. An enticing natural force, present in the individual as libido, has detached itself from the behavioral system of self-preservation and urges toward Utopian fulfillment. These individual demands, which do not initially accord with the requirement of collective self-preservation, are also absorbed by the social system. That is why the cognitive processes to which social life is indissolubly linked function not only as means to the reproduction of life; for in equal measure they themselves determine the definitions of this life. **What may appear as naked survival is always in its roots a historical phenomenon. For it is subject to the criterion of what a society intends for itself as *the good life*.** (HABERMAS, 1972b, p. 312 e 313, grifo nosso)

De uma forma orgânica, Habermas demonstra como os interesses e conhecimentos referentes interagem entre si na dinâmica social concebida pelo processo de autoformação da espécie e também da identidade individual.

2.3.1. O interesse emancipatório

A própria noção de interesses constitutivos do conhecimento só se torna possível pela compreensão da realidade humana através do processo de autoformação da racionalidade. “[*It is in accomplishing self-reflection that reason grasps itself as interested*]” (HABERMAS, 1972a, p. 212). Somente porque o ego reflete sobre si mesmo ele é capaz de conceber estruturas que organizam o conhecimento como lógico e podem, a partir dessa organização, atingir níveis maiores de consciência do próprio ego.

Indeed, the category of cognitive interest is authenticated only by the interest innate in reason. The technical and practical cognitive interests can be comprehended unambiguously as knowledge-constitutive interests only in connection with the emancipatory cognitive interest of rational reflection. That is, only in this way can they be understood without being psychologized or falling prey to a new objectivism. (HABERMAS, 1972a, p. 198)

A reflexão sobre si mesmo e sobre o processo de refletir é condicionada pelo interesse pelo próprio conhecimento, que significa também interesse pela autonomia do ego e responsabilidade. Portanto, somente devido a esse interesse é possível realizar a autoreflexão e conceber os interesses técnico e prático. Habermas chama-o de emancipatório:

I mean the experience of the emancipatory power of reflection, which the subject experiences in itself to the extent that it becomes transparent to itself in the history of its genesis. The experience of reflection articulates itself substantially in the concept of a self-formative process. Methodically it leads to a standpoint from which the identity of reason with the will to reason freely arises. In self-reflection, knowledge for the sake of knowledge comes to coincide with the interest in autonomy and responsibility (...). For the pursuit of reflection knows itself as a movement of emancipation. Reason is at the same time subject to the interest in reason. We can say that it obeys an emancipatory cognitive *interest*, which aims at the pursuit of reflection. (HABERMAS, 1972a, p. 197 e 198)

Habermas toma do idealista Johann Fichte (1762-1814) o princípio do interesse emancipatório, que é o ego que se autorealiza, que busca se constituir como livre e autoconsciente, princípio este que se distingue radicalmente daquele dos empiristas ou dogmáticos, do qual o ego é produto do meio, seja ele natural ou social. Por ser ele próprio a causa de sua determinação, ele se livra da subordinação às questões externas e chega à autonomia:

By becoming transparent to itself in its self-producing, the ego frees itself from dogmatism. The moral quality of a will to emancipation is required for the ego to raise itself to intellectual intuition. The idealist "can intuit this act of the ego only in himself, and in order to be able to intuit it, he must accomplish it. He produces it within himself at will and with freedom." (HABERMAS, 1972a, p. 205)

A limitação idealista está na apreensão da razão como autossuficiente. As formas de vida não se reproduzem, porém, somente através da reflexão. É certo que o interesse emancipatório é necessário para a percepção das outras formas limitadas de interesse como tais, contudo sua existência depende daquelas estruturas cuja formação foi guiada pelos interesses secundários – ainda que atuando de forma não consciente – tanto materialmente quanto através da interação social na esfera simbólica. Ainda que somente o conhecimento e a reflexão possam apreender a possibilidade dos interesses, estes continuam precedendo o conhecimento (HABERMAS, 1972a, p. 209 e 210).

Reason's interest in emancipation, which is invested in the self-formative process of the species and permeates the movement of reflection, aims at realizing these conditions of symbolic interaction and instrumental action; and, to this extent, it assumes the restricted form of the practical and technical cognitive interests. Indeed, in a certain measure, the concept of the interest of reason, introduced by idealism, needs to be reinterpreted materialistically: the emancipatory interest itself is dependent on the interests in possible intersubjective action-orientation and in possible technical control. (HABERMAS, 1972a, p. 210 e 211)

Através da reflexão sobre o conhecimento e a condição do sujeito enquanto resultado de um processo em que ele próprio é determinante, é possível

chegar a uma compreensão sobre o processo de formação do conhecimento e seus limites pelos interesses constitutivos do conhecimento e, assim, libertar a consciência de falsas categorias:

(...) By becoming aware of the impossibility of getting beyond these transcendental limits, a part of nature acquires, through us, autonomy in nature. If knowledge could ever outwit its innate human interest, it would be by comprehending that the mediation of subject and object that philosophical consciousness attributes exclusively to its own synthesis is produced originally by interests. The mind can become aware of this natural basis reflexively. Nevertheless, its power extends into the very logic of inquiry. (HABERMAS, 1972b, p. 311 e 312)

Habermas (1973) concorda que algumas ciências são guiadas pelo interesse emancipatório, as quais ele dá o *status* de críticas, resgatando o conceito de Horkheimer de teoria crítica. O que as diferencia, entre outras coisas, é justamente a consciência do interesse em transformar a realidade que as guia:

The sciences do not incorporate into their methodological understanding of themselves this basis of interest which serves as the *a priori* link between the origins and the applications of their theories. However, the critiques which Marx developed as theory of society and Freud as metapsychology are distinguished precisely by incorporating in their consciousness an interest which directs knowledge, an interest in emancipation going beyond the technical and practical interest of knowledge. (HABERMAS, 1973, p. 9)

A percepção dos limites do conhecimento e da ligação da atividade da construção do saber com os interesses originados pela autoformação da espécie humana é realizada pelo sujeito que tem interesse na sua própria emancipação. Portanto, uma ciência que conscientemente se propõe a transformação do sujeito e da sociedade em direção a uma maior autonomia busca revelar todas as relações entre as categorias em suas formas mais básicas, suas limitações e potencialidades, e se coloca como crítica das demais ciências que se mantêm na superfície das formas históricas. O conhecimento emancipatório se posiciona como crítico enquanto as outras formas de conhecimento não realizarem a busca da autonomia dos indivíduos através da reflexão sobre si mesmas.

2.3.2. O objetivismo e o interesse emancipatório

A conexão entre conhecimento e interesse é considerada polêmica entre aqueles que concebem o processo de cognição como um ato contemplativo. As

teorias tradicionais, nos termos de Horkheimer, ou que não realizam a autoreflexão, segundo Habermas, não concordariam com o fato de um interesse guiar o processo de concepção do conhecimento. Ambos os autores concordariam que assim o são por se destacarem espiritualmente dos processos de formação dos modos de vida. Nessas concepções, os interesses são sempre espúrios e devem ser eliminados para se atingir o conhecimento “verdadeiro”.

This unity of reason and *the interested employment of reason* conflicts with the contemplative concept of knowledge. **As long as the traditional meaning of pure theory severs the cognitive process from life contexts in principle, interest must be viewed as something foreign to theory,** coming to it from without and obscuring the objectivity of knowledge. The singular interlocking of knowledge and interest, which we came upon in examining the methodology of the sciences, is always subject to the danger of being misunderstood psychologically when seen against the background of a copy theory of pure knowledge, no matter what form such a theory takes. We fall into the temptation of conceiving the two knowledge-constitutive interests that have been analyzed above as though they impinged upon an already constituted cognitive apparatus and intervened prejudicially in a cognitive process possessing an independent justification. (HABERMAS, 1972a, p. 209 e 210, grifo nosso)

A tentativa da completa eliminação do interesse no processo de construção do conhecimento resulta na apreensão errônea da realidade humana e dos processos mesmos de cognição, tornando-os externos à possibilidade de ação e reflexão do ser, como categorias estanques, naturais, cuja existência se dá independente dos próprios seres humanos. A falta de consciência sobre esse fato é uma forma de alienação do sujeito. Assim, o conhecimento “livre” de interesse, ou o conhecimento científico neutro e objetivo, torna-se aquilo que ele próprio se põe a criticar: ideologia. “Na medida em que o conceito da teoria é independentizado, como que saindo da essência interna da gnose (...), ou possuindo uma fundamentação a-histórica, ele se transforma em uma categoria coisificada (...) e, por isso, ideológica” (HORKHEIMER, 1975a, p. 129). Não é por eliminar um aspecto fundamental da existência humana, a relação entre os interesses constitutivos do conhecimento e o conhecimento, que a ciência do tipo positivista alcançaria sua proposta de livrar o conhecimento da metafísica, das proposições normativas e juízos de valores: essa tentativa de eliminação já se constitui um propósito, ou seja, uma proposição normativa de como deveria ser o mundo, o que seria incongruente com o conteúdo dessa diretriz. A afirmação do objetivismo não se dá sem consequências para o conhecimento e a sociedade; de forma alguma é ela neutra:

The glory of the sciences is their unswerving application of their methods without reflecting on knowledge-constitutive interests. From knowing not what they do methodologically, they are that much surer of their discipline, that is of methodical progress within an unproblematic framework. False consciousness has a protective function. For the sciences lack the means of dealing with the risks that appear once the connection of knowledge and human interest has been comprehended on the level of self-reflection. But the praise of objectivism has its limits. (...) As soon as the objectivist illusion is turned into an affirmative Weltanschauung, methodologically unconscious necessity is perverted to the dubious virtue of a scientific profession of faith. Objectivism in no way prevents the sciences from intervening in the conduct of life, as Husserl thought it did. They are integrated into it in any case. But they do not of themselves develop their practical efficacy in the direction of a growing rationality of action. Instead, the positivist self-understanding of the nomological sciences lends countenance to the substitution of technology for enlightened action. It directs the utilization of scientific information from an illusory viewpoint, namely that the practical mastery of history can be reduced to technical control of objectified processes. The objectivist self-understanding of the hermeneutic sciences is of no lesser consequence. It defends sterilized knowledge against the reflected appropriation of active traditions and locks up history in a museum. (HABERMAS, 1972b, p. 316 e 317)

A libertação que o conhecimento e a reflexão podem trazer é de outro tipo, daquele que liga o conhecimento e a dinâmica da realidade com suas características mais elementares e verdadeiras, inclusive as próprias limitações desse processo. A crítica é capaz de questionar as pretensões de objetividade das teorias do conhecimento ligadas ao positivismo:

These practical consequences of a restricted, scientific consciousness of the sciences can be countered by a critique that destroys the illusion of objectivism. (...) [O]bjectivism is eliminated (...) through demonstrating what it conceals: the connection of knowledge and interest. (HABERMAS, 1972b, p. 316 e 317).

A eliminação do objetivismo e a observação de que conhecimentos são guiados por interesses permitem que a construção do conhecimento não mais seja guiada por uma neutralidade mistificadora, mas realmente sirva aos interesses conhecidos conscientemente pelos próprios sujeitos. Somente assim a emancipação como interesse dos sujeitos que buscam conhecer e transformar suas próprias realidades se torna possível através do conhecimento.

3. AS CIÊNCIAS ECONÔMICAS E OS INTERESSES

Como o objetivismo é aplicado sobre o conhecimento da economia? Quais os pressupostos derivados a partir da afirmação de sua necessidade? E quais as interferências tem sobre o conhecimento?

No capítulo anterior expomos a teoria de Habermas sobre a conexão entre a constituição do conhecimento e interesses. Essa afirmação sobre o conhecimento em geral abre a possibilidade de se dizer o mesmo sobre um conhecimento específico. Sendo a economia nosso objeto de análise neste trabalho, interessa-nos explorar quais os interesses guiam e a forma como se articulam no processo de construção das ciências econômicas e qual o papel do objetivismo sobre elas.

3.1. A questão do escopo das ciências econômicas

A conceituação de o que é economia, ou ciências econômicas, é motivo de longos debates entre os historiadores do pensamento econômico e metodólogos. Ciências econômicas é um nome genérico para uma extensa gama de teorias que abrangem fenômenos sociais ligados à produção e reprodução material da sociedade e/ou escolha racional limitada a escassez de recursos. Essas teorias, porém, não compõem um corpo coeso e possuem entre si diferentes graus de complementaridade e mesmo de oposição, dependendo, entre outras coisas, das premissas e métodos trabalhados pelo paradigma a que se liga o autor. A falta de consenso em torno de um conceito claro e óbvio revela o caráter complexo do tema do escopo das ciências econômicas³². Em última instância, a definição de o que é considerado economia e quais formas de conhecimento merecem tal *status* é tarefa

³² Schumpeter comenta sobre a dificuldade de se estabelecer com precisão os princípios e limites das ciências econômicas: "Whatever the problems that, to snare the unwary, lurk below the surface of the history of any science, its historian is in other cases at least sure enough of his subject to be able to start right away. This is not so in our case. Here, the very ideas of economic analysis, of intellectual effort, of science, are 'quenched in smoke,' and the very rules or principles that are to guide the historian's pen are open to doubt and, what is worse, to misunderstanding" (SCHUMPETER, 2006, p. 32).

daquele que se propõe analisar a história dessa ciência. Ou, mais especificamente, de o que seria o fenômeno econômico. Por exemplo, Heilbroner e Milberg afirmam que:

In its broadest sense, economics is the study of a process we find in all human societies—the process of providing for the material well-being of society. In its simplest terms, economics is the study of how humankind secures its daily bread. (HEILBRONER e MILBERG, 2012, p. 1)

A questão da sobrevivência, segundo Heilbroner (1996) em outro trabalho, é vista como um problema pelos seres humanos, que sempre se veem a um triz do colapso dos seus grupos sociais. Uma das soluções vislumbradas na história para lidar com essa possibilidade inerente de aniquilamento da sociedade foi o sistema de mercado (*ibid*), em que a sobrevivência em sociedade é garantida pela aplicação da regra de que “cada qual pode fazer o que lhe for mais vantajoso monetariamente” (HEILBRONER, 1996, p. 23). O autor prossegue:

Foi essa paradoxal, sutil e difícil solução para o problema da sobrevivência que exigiu o surgimento dos economistas. Pois ao contrário da simplicidade dos costumes e do comando, não era totalmente óbvio que se cada pessoa se preocupasse apenas com o próprio ganho a sociedade poderia subsistir, também não estava muito claro que todos os trabalhos sociais – tanto os sujos quanto os refinados – tinham que ser feitos mesmo que os costumes e o comando já não regessem o mundo. (HEILBRONER, 1996, p. 23 e 24)

Ainda que no primeiro trabalho citado de Heilbroner e Milberg, os autores tenham conceituado o escopo das ciências econômicas como bastante amplo, válido para toda a humanidade, no segundo trabalho citado, Heilbroner, agora sozinho, afirma que somente com o surgimento do sistema de mercado a economia como ciência teve razão de ser (HEILBRONER, 1996). As ciências econômicas nascem a partir da necessidade de se esclarecer que o sistema de mercado era funcional e desejável como modo de organização da produção material e da subsistência dos seres humanos:

Caberia aos economistas esclarecer esse enigma. Mas até que a ideia do sistema de mercado em si mesma ganhasse aceitação, não havia qualquer enigma a esclarecer. E até poucos séculos atrás, nem todos os homens ainda tinham certeza de que o sistema de mercado era viável sem suspeitas, desgostos e desconfianças. O mundo avançara durante séculos pelo confortável caminho da tradição e da imposição; para abandonar essa segurança pelas desconcertantes operações do sistema de mercado, fazia-se necessária uma espécie de revolução. (HEILBRONER, 1996, p. 24)

De fato, a economia é uma ciência que nasce a partir do advento da produção regulada pelo mercado do tipo capitalista (POLANYI, 2000; KOSÍK, 1969;

HEILBRONER, 1996). O que era escrito antes de a produção passar à esfera do mercado não é rigorosamente considerado economia. Mesmo quando se analisa uma forma de sociabilidade na qual a produção e distribuição de bens e serviços não se organizem por meio de preços e trocas, o paradigma do mercado está impregnado na visão de mundo dos economistas.

A falta de clareza na definição do escopo das ciências econômicas dá insumos ao debate entre formalistas e substantivistas. Porém, inicialmente veremos como se construíram historicamente tais sistemas de racionalidade e as suas possibilidades objetivas de existência, para realizarmos quão limitados são, retirados os véus de neutralidade do conhecimento científico.

3.1.1. As origens das motivações de uma ciência econômica

A realidade da economia de mercado é decorrência de um desenvolvimento histórico específico e relativamente recente da sociedade ocidental. Ainda que o comércio, tanto o local quanto o de longa distância, existisse durante grande parte da história da civilização ocidental, o mercado como instituição formadora de preços só nasceu no século XVIII. Os mercados nacionais, que diferentemente dos outros mercados de produtos locais e de produtos estrangeiros não era regulado por instituições feudais ou locais que retiravam o poder do Estado, foram o elemento-chave para essa transformação e os Estados impuseram-nos como forma de organização da produção pela lei e violência legitimada. Sem o controle das instituições não econômicas, os preços das mercadorias deixaram de ser regulados e passaram a se autodeterminar, pela concorrência. A mercantilização da natureza e da força de trabalho dos seres humanos, transformando-os em fatores de produção (terra e trabalho) realizou a subsunção do trabalho ao capital de forma completa, quando se retira a possibilidade de subsistência da população camponesa e livre fora do mercado³³. Uma vez que todos os fatores de produção se tornaram mercadoria, esses mercados transformaram a competição e a lógica de acumulação de capital nos princípios organizadores da produção material. A *grande*

³³ O longo processo de imposição dos mercados, cujo exemplo da Inglaterra é tomado por Marx (1976) em *O capital*, no capítulo sobre acumulação primitiva, culminou na sociedade de mercado no século XVIII.

transformação a que alude Polanyi (2000) estaria no desenvolvimento da organização da produção material pelo mecanismo de mercado com a emergência do capitalismo.

(...) [A] mera infiltração do comércio na vida cotidiana não criou por si mesma uma economia, no sentido novo e distintivo do termo; para isso, foram necessários inúmeros outros desenvolvimentos institucionais posteriores. O primeiro deles foi a penetração do comércio exterior nos mercados, transformando-os gradativamente de mercados locais estritamente controlados em mercados com uma flutuação mais ou menos livre dos preços. Com o tempo, seguiu-se uma inovação revolucionária: mercados com preços flutuantes para os fatores de produção, o trabalho e a terra. Essa mudança foi a mais radical de todas, por sua natureza e sua importância. Só depois de algum tempo diferentes preços – incluindo-se agora salários, alimentos e rendas – começaram a mostrar uma interdependência digna de nota, criando as condições que levaram os homens a aceitar a presença de uma realidade substantiva até então não reconhecida. Esse campo emergente da experiência foi a economia. (POLANYI, 2012a, p. 49)

A lógica do capital, segundo Marx (1976) é aquela da valorização ilimitada do capital. Com o fim das restrições sobre os mercados e a transformação violenta do trabalho e da terra em mercadorias se dá a possibilidade da expansão da lógica do capital para toda economia e outras esferas da sociedade. Como o lócus da valorização é o mercado, a expansão e aprofundamento deste é condição necessária para continuar a seguir tal lógica.

Polanyi (2000) afirma que as motivações puramente econômicas estavam imersas (*embedded*) no tecido social anteriormente à submissão da produção material aos mercados. Cerqueira (2001) conclui, a partir da análise da obra de Polanyi, que o surgimento das economias de mercado constitui a condição objetiva de possibilidade para o nascimento da economia como um campo do conhecimento separado da ética e da filosofia política: “(...) o que a pesquisa antropológica mostrou é que em nenhum período anterior ao surgimento do capitalismo a reprodução material das sociedades se processou através de instituições orientadas exclusivamente para objetivos econômicos, como os mercados” (CERQUEIRA, 2001, p. 399).

3.1.2. O debate entre formalistas e substantivistas

A aparente contradição entre economia como uma ciência ampla que estuda a subsistência dos seres humanos de modo geral, independente de arranjos sociais ou período histórico específicos, e economia como ciência que estuda o fenômeno da economia de mercado é insumo para o debate entre formalistas e substantivistas. Polanyi (2012b) descreve as diferenças entre esses dois conceitos de *econômico*. Economia enquanto substantivo se refere ao fenômeno da subsistência material dos seres humanos:

O significado substantivo provém da flagrante dependência do homem em relação à natureza e aos seus semelhantes para sobreviver. Ele sobrevive graças a uma interação institucionalizada com o meio natural: isso é economia, que lhe fornece os meios de satisfazer suas necessidades materiais. (POLANYI, 2012b, p. 68 e 69)

Já o conceito formal de econômico

(...) tem uma origem inteiramente diversa. Vem da relação meios-fins. É um conceito universal que não se restringe a nenhum campo específico do interesse humano. Os termos lógicos ou matemáticos dessa natureza são chamados *formais*, em contraste com as áreas específicas a que se aplicam. Tal significado é subjacente ao verbo *maximizar* ou – com um caráter menos técnico, porém talvez mais preciso – “obter o máximo a partir dos recursos de que se dispõe. (POLANYI, 2012b, p. 69)

Este conceito pressupõe necessariamente escolhas num ambiente de escassez de recursos:

Supondo-se que a escolha seja induzida por uma insuficiência de meios, a ação lógica ou racional transforma-se naquela variante da teoria da escolha que chamamos de economia formal. (...) A economia formal (...) refere-se a uma situação de escolha que brota da insuficiência de recursos. Esse é o chamado postulado da escassez. Ele requer, primeiro, uma insuficiência de meios, segundo, que a escolha seja induzida por essa insuficiência. (...) Para que a insuficiência induza a escolha, deve haver mais de um uso para os meios, bem como fins escalonados, isto é, pelo menos dois objetivos ordenados numa sequência de preferências. (POLANYI, 2012d, p. 297).

Nenhum dos dois conceitos implica necessariamente no outro; são independentes. Polanyi (2012d) afirma que um, o substantivo, está relacionado à natureza, à realidade dos seres humanos, e o outro à lógica, à mente. O autor mostra como a escassez é um conceito não necessário na questão da subsistência dos seres humanos. Ele só está presente quando há insuficiência de meios e algum tipo de escolha é induzido, havendo vários fins escalonados e possibilidade de usos alternativos para aquele meio ou recurso (POLANYI, 2012b). Polanyi (2012d) chama

atenção para o fato de que nem toda escolha (o que inclui também as escolhas relevantes para a garantia da subsistência dos grupos sociais) é derivada da insuficiência de recursos e nem toda insuficiência de recursos implica em escassez, no sentido atribuído pelos formalistas. A ação racional que está ligada ao conceito formal de econômico se restringe a um espectro limitado da ação humana em geral, dependendo de condições específicas para ocorrer.

(...) [A]s situações de escassez existem num sem-número de campos e (...), na verdade, o significado formal de econômico só implica uma referência acidental ao significado substantivo. O caráter “material” da satisfação da necessidade é dado, havendo ou não maximização; e a maximização ocorre, quer os meios e os fins sejam materiais, quer não. (POLANYI, 2012b, p. 72)

Agregar os dois conceitos em um novo representa uma possibilidade, porém deve-se atentar aos limites desse novo conceito, originado de uma operação de intersecção e não de união. Caso contrário, se se procede com essa operação sem atentar para suas condições e limites, a análise e suas conclusões ficam comprometidas. Essa é a realidade do uso corriqueiro do termo *econômico* (*ibid*).

Acontece que, na economia de mercado, os dois significados de econômico estão unidos na prática (POLANYI, 2012d). O sistema de mercados organizadores de preços gera situações de escassez, condicionadas ao funcionamento desse sistema, que induzem a escolhas do tipo racional e, como no capitalismo a produção e subsistência das pessoas é predominantemente condicionada à participação nessa economia de mercado, as observações empíricas levam a concluir sobre a fusão dos dois termos.

(...) [A análise de mercado] resulta da aplicação da economia formal a uma economia de tipo definido, qual seja, um sistema de mercado. Nesse caso, a economia encarna-se em instituições que fazem com que as escolhas individuais deem origem a movimentos interdependentes que constituem o processo econômico. Isso é alcançado mediante a generalização dos mercados formadores de preços. Todos os bens e serviços, inclusive o uso do trabalho, da terra e do capital, estão disponíveis para compra nos mercados e, por conseguinte, têm um preço; todas as formas de renda decorrem da venda de bens e serviços – salários, renda e juros, respectivamente, que aparecem como diferentes exemplos de preços, conforme os artigos vendidos. A introdução geral do poder de compra como meio de aquisição converte o processo de satisfazer os requisitos numa alocação de recursos insuficientes que podem ter usos alternativos, ou seja, de dinheiro. Decorre daí que tanto as condições de escolha quanto suas consequências são quantificáveis na forma dos preços. Podemos afirmar que, ao se concentrar no preço como o dado econômico por excelência, o método formal de abordagem oferece uma descrição completa da economia, tal como determinada pelas escolhas induzidas por uma insuficiência de recursos. (POLANYI, 2012d, p. 298)

A percepção da subsistência como algo ligado a fenômenos de escassez e, pois, à escolha racional dos agentes, é algo não somente recente na história da civilização humana, mas decorrente de uma transformação bastante intensa e rápida, como descrevemos anteriormente.

Num período extremamente curto, a ficção mercantil aplicada ao trabalho e à terra transformou a sociedade humana. A identificação da economia com o mercado foi *colocada em prática*. A dependência essencial do ser humano em relação à natureza e a seus semelhantes, para obter meios de subsistência, foi posta sob o controle dessa moderna criação institucional de poder superlativo, o mercado, que se desenvolveu da noite para o dia a partir de um começo modesto. (POLANYI, 2012a, p. 52)

Polanyi descreve o que ele considera como a falácia economicista da seguinte maneira: “(...) igualar a economia humana em geral com sua forma de mercado (...)” (POLANYI, 2012a, p. 47). O autor afirma que a falácia economicista vai além da simples generalização dessa observação e que não passa

(...) de uma asserção dogmática, que encobria uma definição arbitrária e uma circunstância histórica específica. Depois que o ser humano foi circunscrito como um “indivíduo no mercado” tornou-se fácil justificar essa proposição. Dentre todas as suas carências e necessidades, o homem só podia satisfazer aquelas relacionadas ao dinheiro mediante a compra de coisas oferecidas nos mercados; as próprias carências e necessidades restringiram-se àquelas de indivíduos isolados. Assim, por definição, só eram reconhecidas as carências e necessidades supridas pelo mercado, e o ser humano passou a ser confundido com o indivíduo isolado. (POLANYI, 2012b, p. 75)

A afirmação da existência de escassez de todos os recursos materiais para a satisfação dos desejos dos indivíduos – que são ilimitados – refere-se à economia de mercado que, como vimos, é apenas uma das formas históricas de suprir as necessidades materiais da humanidade. Polanyi complementa que a visão de mundo economicista impulsionou a coincidência daquilo que era ideal e tornado natural com a prática da realidade social, ou seja, ela tem seu papel na configuração dessa falácia intelectual – a identificação da subsistência dos seres humanos em geral como a forma específica da economia de mercado – e do mundo como se deu: “(...) a importância da visão economicista residiu precisamente em sua capacidade de gerar uma unidade de motivações e valorações que criariam na prática o que ela preconcebria como um ideal, a saber, a identidade entre mercado e sociedade” (POLANYI, 2012a, p. 52).

O debate formalista permanece preso a categorias epistemológicas como se fosse possível buscar um fundamento ontológico para demarcar as diferenças

entre os conhecimentos, para diferenciar a economia de outras áreas. Expandir o escopo das ciências econômicas a partir do conceito formalista a fim de abarcar toda uma gama de fenômenos existentes em sociedades não ocidentais, construindo um conhecimento mais abrangente ou mesmo universal, não significa, porém, a superação da visão de mundo limitada do economicismo necessariamente.

Como os especialistas são unânimes em reconhecer, todos os esforços em busca dessa economia naturalista [substantivista] continuaram sem sucesso. A razão é simples. Nenhum conceito meramente naturalista da economia pode competir, mesmo em termos aproximados, com a análise econômica ao explicar o mecanismo da sobrevivência num sistema de mercado. E, já que a economia em geral for equiparada ao sistema de mercado, as tentativas ingênuas de substituir a análise econômica por um esquema naturalista foram justificadamente desacreditadas. (POLANYI, 2012c, p. 271)

As teorias econômicas, ainda que em sua forma crítica ao mercado, partem da visão de mundo construída a partir da institucionalidade do mercado e as tentativas de universalização a partir delas, sem que haja uma crítica contundente, não teriam o poder de apreender outras realidades, ou mesmo a realidade da economia de mercado, completamente. Polanyi (2012c) conclui que a economia, ou análise econômica, deve ser apenas mais uma das ferramentas para se compreender a subsistência dos seres humanos (ou o conceito substantivista de econômico) quando esta coincidir com o fenômeno da economia de mercado.

3.1.3. O mercado como objeto e mercado como local de formação de verdade

A identificação de econômico com aquilo que se refere aos fenômenos de mercado está ligada ao movimento da ciência em torno do conhecimento objetivo, que tratamos nos capítulos anteriores. Assim como o distanciamento das questões subjetivas e práticas do qual a teoria pura parte para ser considerada conhecimento válido, o enquadramento dos fenômenos de mercado como os únicos de interesse para a subsistência da sociedade civilizada e para as ciências econômicas não significam apenas uma definição de escopo, mas uma escolha arbitrária e limitante de o que é conceituado como conhecimento científico.

A confusão entre os desdobramentos de fatos históricos (o advento da economia de mercado) com a definição das possibilidades de organização social voltadas à satisfação das necessidades e desejos materiais, o que Polanyi nomeou como falácia economicista, não só teve um desenvolvimento na história do pensamento econômico semelhante ao objetivismo na ciência, como também se usou deste para se afirmar e legitimar. O objetivismo, na compreensão da economia de mercado, separa-a das questões práticas que a engendraram e continuam a transformá-la. Assim como outras criações humanas, o mercado é resultado da práxis e somente a partir dela pode ser compreendido. Abstraí-lo dessa realidade é tornar a dimensão objetiva pura como critério de verdade, eternizando relações sociais que, na prática, são fluidas e limitar ao nível da teoria as possibilidades do real.

Para Foucault (2008), a “grande transformação” da sociedade ocidental significou também uma importante mudança na definição das instâncias do saber e poder para o mundo ocidental. Os regimes de verificação, o modo institucionalizado a partir do *establishment* de se formarem as “verdades” ou os discursos que têm validade e legitimidade para aquela sociedade, também mudaram. A formação dos Estados modernos na Europa seguiu uma lógica de concentração de poder que o autor denominou como razão de Estado. Dentro dessa lógica, a economia era apenas um meio de se aumentar o poderio de Estado, principalmente através da possibilidade de se alocar mais pessoas de atividades de subsistência para o exercício militar, através do desenvolvimento econômico, e não um fim em si mesmo. Foucault (2008) afirma que, com o fenômeno da expansão da economia de mercado sobre a produção, há uma transformação da razão de Estado, a qual incorpora de modo obrigatório a racionalidade de mercado, uma vez que este passou a ser um *locus* privilegiado da acumulação de riqueza e poder, em parte devido à própria ação do Estado que inicialmente impulsionou tal expansão. A razão do mercado inverte a posição de supremacia do Estado, como um organismo em si e para si, para colocá-lo como um instrumento dessa nova lógica, limitá-lo. Este limite à razão de Estado se dá, porém, de forma interna ao Estado mesmo, como forma necessária para se atingir seus próprios objetivos na nova economia de mercado. Os Estados que agissem contra essa lógica estariam indo contra as próprias condições reais de atingirem seus fins e contra a própria lógica de

fortalecimento do Estado, a qual já se tornou subsidiária. Para o autor, a economia política nasce como um estudo sistemático sobre a racionalidade e eficácia das práticas de Estado no novo contexto resgatando importantes objetivos da razão de Estado:

(...) [A economia política] se formou no próprio âmbito dos objetivos que a razão de Estado havia estabelecido para a arte de governar, porque, afinal de contas, que objetivos a economia política se propõe? Pois bem, ela se propõe como objetivo o enriquecimento do Estado. Ela se propõe como objetivo o crescimento simultâneo, correlativo, e convenientemente ajustado da população de um lado, e dos meios de subsistência, do outro. O que se propõe a economia política? Pois bem, garantir de forma conveniente, ajustada e sempre proveitosa a concorrência entre os Estados. A economia política se propõe justamente a manutenção de certo equilíbrio entre os Estados, para que, precisamente, a concorrência possa se dar. Ou seja, ela retoma muito exatamente os objetivos que eram os da razão de Estado e que o Estado de pólicia, que o mercantilismo, que a balança europeia haviam tentado realizar. (FOUCAULT, 2008, p. 19 e 20)

O mercado passou a ser não mais apenas domínio de jurisdição do Estado, como anteriormente ao século XVIII. A economia política como instrumento intelectual desse novo momento introduzia uma nova realidade ao Estado em seu próprio interior e fazia emergir o princípio de autolimitação do Estado, já que este deveria se abster de atuar em diversas questões do mercado autorregulado, para, ao mesmo tempo servir aos próprios propósitos de poder do Estado, enriquecendo-o. O mercado impunha princípios de avaliação das políticas enquanto eficazes a atender o seu crescimento: tornava-se local de formação de verdade.

(...) [O] mecanismo natural do mercado e a formação de um preço natural é que vão permitir - quando se vê, a partir deles, o que o governo faz, as medidas que ele toma, as regras que impõe - falsificar ou verificar a prática governamental. Na medida em que, através da troca, o mercado permite ligar a produção, a necessidade, a oferta, a demanda, o valor, o preço, etc., ele constitui nesse sentido um lugar de verificação, quero dizer um lugar de verificabilidade/falsificabilidade para a prática governamental'. (FOUCAULT, 2008, p. 45)

O entendimento do mercado como local de formação da verdade nada tem a ver com a possibilidade de se afirmar a verdade como algo transcendente, mas apenas relacionando-se às práticas de poder e às convenções sociais que se forjam e tornam essa instituição como tal.

Tratar-se-ia da genealogia de regimes veridicionais, isto é, da análise da constituição de certo direito da verdade a partir de uma situação de direito, com a relação direito/verdade encontrando sua manifestação privilegiada no discurso, o discurso em que se formula o direito e em que se formula o que pode ser verdadeiro ou falso; de fato, o regime de verificação não é uma certa lei da verdade, [mas sim] o conjunto das regras que permitem estabelecer, a

propósito de um discurso dado, quais enunciados poderão ser caracterizados, nele, como verdadeiros ou falsos. (FOUCAULT, 2008, p. 49)

Entendemos que essa compreensão de Foucault se distancia da visão do mercado como realidade concreta, objeto observável, com características e leis de funcionamento objetivas, que se tornou a norma para as ciências econômicas. Portanto a questão seria como o mercado passou a ser considerado objeto, para a economia, e não um conjunto de práticas elevadas a local de formação da verdade para a sociedade e o Estado, o que é determinado não pela reflexão ou pelas qualidades transcendentais de uma verdade em si, mas pelo direito ou pela imposição daquilo que é verdadeiro para aquela formação social. São as condições deste fenômeno a que alude Foucault quando diz preocupar-se com o regime de verificação e não com a verdade em si.

O que seria preciso fazer se quiséssemos analisar esse fenômeno, absolutamente fundamental a meu ver na história da governamentalidade ocidental, essa irrupção do mercado como princípio de verificação, [seria] simplesmente efetuar, relacionando entre si os diferentes fenômenos que eu evocava há pouco, a inteligibilização desse processo, mostrar como ele foi possível... Isto é, não se trata de mostrar o que de todo modo é uma tarefa inútil – que ele teria sido necessário, tampouco que é um possível um dos possíveis num campo determinado de possíveis. Digamos que o que permite tornar inteligível o real é mostrar simplesmente que ele foi possível. Que o real é possível: e isso a sua inteligibilização. Digamos de maneira geral que temos aqui, nessa história de mercado jurisdicional, depois veridicional, um desses incontáveis cruzamentos entre jurisdição e verificação que é sem dúvida um dos fenômenos fundamentais na história do Ocidente moderno. (FOUCAULT, 2008, p. 47)

A percepção da economia e do mercado como objetos “observáveis”³⁴ dá-lhes *status* de coisa real, existente independente ou anteriormente às práticas seguidas por um grupo social, e a elas determinante, vai em direção contrária do seu entendimento como regime de verdade – que só o compreende enquanto subordinado a essa demarcação do verdadeiro imposta no tecido social. Para esta visão, o mercado não é algo com existência no concreto, mas uma marca na realidade concreta, pois existe tão somente como práticas e regimes de verdade impostos sobre as pessoas (FOUCAULT, 2008). Não é um erro construído, nem uma ilusão, mas algo que existe enquanto imprime seu funcionamento através dessas práticas, que são, estas sim, reais, concretas (*ibid*). O momento da sua demarcação no real gera as categorias de verdadeiro e falso para as práticas e

³⁴ Obviamente, não queremos dizer observáveis como objetos materiais, ou palpáveis, mas a forma como a análise científica busca trata-los remete analogamente a esses objetos e a forma tradicionalmente denominada de científica de analisá-los.

escapa a um outro (qualquer) regime de verificação que dava anteriormente o tom do real:

O que não existe como real, o que não existe como pertencente a um regime de verdadeiro e falso é esse momento, nas coisas de que me ocupo atualmente, que assinala o nascimento dessa bipolaridade dissimétrica da política e da economia. A política e a economia, que não são nem coisas que existem, nem erros, nem ilusões, nem ideologias. É algo que não existe e no entanto está inscrito no real estando subordinado a um regime que demarca o verdadeiro e o falso. (FOUCAULT, 2008, p. 27)

Infere-se de Foucault que o regime de verificação instaurado com a economia de mercado foi responsável por transformar a noção de verdade daquela realidade social e já é possível reconhecer mudanças na definição de verdade hoje em dia em relação aos primórdios da economia de mercado. Nisto se insere a importância política da compreensão da economia como tal:

Só tem importância a determinação do regime de verificação que lhes permitiu dizer como verdadeiras e afirmar como verdadeiras algumas coisas que, aliás, hoje sabemos talvez não fossem tanto assim. E precisamente esse o ponto em que a análise histórica pode ter um alcance político. (FOUCAULT, 2008, p. 50)

A economia se pretende uma leitura alegadamente neutra da realidade sobre a qual se põe a investigar, que é a sociedade de mercado, a qual é entendida como objetiva, ou radicalmente exterior ao sujeito. Assim a teoria econômica se torna semelhante às ciências exatas e naturais, como se partisse de definições lógicas ou fatos consumados quando, na verdade, é permanente criação a partir da práxis da sociedade. De objeto o mercado passou ainda ao status de naturalizado, na imposição do reducionismo pela revolução marginalista, seguindo a intensificação das consequências do pressuposto de objetividade da revolução científica pelo positivismo. Para a economia, o mercado não é concebido em sua inteireza social e histórica, abstraídas suas condições objetivas de possibilidade e suas consequências sobre outras esferas que não as do escopo da economia. O mercado, nessa concepção, não pode ser reconhecido como organização ou ordem opressora, mas realidade social dada, acima de julgamentos morais. Para a economia enquanto ligada à ciência moderna e sua pretensão de objetividade, o mercado se torna uma hipótese transcendentalizada. Ainda que possa ser concebido como criação humana, o mercado adquire poderes independentemente daqueles que o criaram, configurando-se como uma alienação, como o objetivismo o é para o modelo de ciência moderna retratado no primeiro capítulo.

3.2. Ordem racional, natural e espontânea³⁵

É importante fazer a distinção entre as três formas de ordem do mercado propostas na história do pensamento econômico, a natural, a racional e a espontânea. Apenas as duas primeiras entram na crítica que propomos visto a influência da ciência moderna em incorporar o objetivismo como critério de validação de teorias. A última, a ordem espontânea, apesar de criticável a partir da suposição da desconexão entre conhecimentos e interesses, hipótese que trabalhamos nesta dissertação, afirma essa desconexão não pela afirmação do objetivismo, mas pela limitação da cognitiva do ser humano e será apenas qualificada pela sua importância histórica e teórica.

A ordem natural do mercado é uma ideia que defende a possibilidade do estabelecimento de uma ordem quando os indivíduos agem livremente buscando seus próprios interesses e não limitados à tradição ou ao poder da autoridade, ao invés do possível e esperado caos social. Foi a primeira a aparecer na história do pensamento econômico. Segundo Ganem (2012), Smith é original ao propor que a sociabilidade pelo mercado seria capaz de gerar tal ordem benéfica:

(...) [A] leitura pela ótica do mercado remete Smith diretamente à história das ideias e a sua importante contribuição na construção do ideário liberal. A solução da mão invisível, em que interesses privados ao invés de se chocarem produzem bem-estar social, se contrapõe e supera as formulações do contrato social para a explicação da emergência da ordem social liberal nascente. (GANEM, 2012, p. 145 e 146)

Como havia afirmado Heilbroner (1996), não era claro se tal arranjo institucional proveria a capacidade de estabelecer sozinho, sem o comando externo da autoridade ou da tradição, a subsistência da sociedade nem se sustentaria no tempo. A teoria de Smith comprova, a partir de seus supostos, entre eles a propensão natural a barganhar dos seres humanos, a capacidade de a economia de mercado se autodeterminar e se transformar numa esfera com relativa autonomia em relação à sociedade que a determina.

Smith pensa a sociedade como um moderno, isto é, como autoinstituinte, e a encara como desencantada (nos termos weberianos). Com isso, constrói uma solução em que a sociedade não será mais fundada sobre uma exterioridade, mas sobre ela mesma. Neste objetivo, Adam Smith torna-se

³⁵ Seguimos o recorte proposto por Ganem (2012), para as três ordens do mercado apreensíveis nas teorias econômicas.

um dos mais geniais representantes da modernidade: ele transforma a economia em centro explicativo da sociedade através da universalidade do desejo de ganho dos homens. (GANEM, 2012, p. 147)

A partir desse desincrustamento do econômico do tecido social, Smith abriu a possibilidade de perceber essa esfera como especialmente importante, ou mesmo como a única importante. Essa segunda opção das duas leituras possíveis do autor, salienta Ganem (2012), culminou no reducionismo dos fenômenos econômicos ao mecanismo de mercado. Os interesses (que o autor discutiu na *Teoria dos sentimentos morais*) se resumiriam no autointeresse e o indivíduo *smithiano* seria o prelúdio do *homo economicus*.

A leitura de Smith que leva em conta a continuidade entre a *Teoria dos sentimentos morais* e a *Riqueza das nações* mostra que a separação metodológica da economia, na definição do problema econômico como um campo separado, só ocorre a partir de reduções (GANEM, 2012). A ordem do mercado estabelecida é dada como se produto da razão.

No século seguinte, os neoclássicos levantam as fronteiras disciplinares necessárias para recortar o campo da economia, expulsando, do seu domínio, a moral e os valores. Neste objetivo asséptico de autonomizar a disciplina, os neoclássicos lançam as bases, na história do pensamento econômico, de uma economia que se pretende positiva, ideologicamente neutra e análoga à mecânica clássica (...). (GANEM, 2012, p. 150)

As tradições de pensamento que seguem o princípio racionalista estão conectadas à nomotética, a criação de leis gerais (*nomos*) que explicam fenômenos independente de seus contextos, uma vez que reduzidos aos seus princípios gerais. A metodologia é estática e essencialista: ainda que aspectos aparentes possam mudar, as essências dos fenômenos já estão dadas. É possível isolar a causa do fenômeno específico e estudá-la em profundidade, desconexa de uma análise da totalidade. O racionalismo construtivista é a forma de pensar que mais poderíamos associar a uma visão mais direta de naturalização do mercado. Isso porque parte da lógica formal para chegar à representação da sociedade organizada, como se necessariamente derivada de princípios abstratos e não históricos.

Para Hayek (2013a) a concepção de mundo do racionalismo construtivista é a aplicação dos princípios cartesianos às questões humanas, típica dos autores iluministas. Um dos primeiros exemplos é a teoria social de Hobbes (*ibid*). A mente cartesiana é ilimitada e a razão é uma dotação externa, cuja existência não é questionada. Essa é capaz de apreender todas as premissas fundamentais para

explicar os fenômenos de interesse e, através da lógica, determinar sistemas de causalidade e resultados finais. A ciência adquire um caráter progressista, no sentido de que, à medida que o tempo passa, mais informações são coletadas e mais conclusões são derivadas e acumuladas. A crença cartesiana na razão leva, segundo Hayek, à ilusão sinóptica: o conhecimento dos fatos relevantes para determinar causalidades e construir modelos de sociedade ideais é possivelmente acessado.

O racionalismo construtivista parte da dicotomia entre natural e artificial, herdada dos antigos gregos (HAYEK, 2013b). Há uma clara distinção entre aquilo que existe pela natureza (*phisei*), ou seja, independentemente da deliberação das mulheres e homens, e pela deliberação, ou *design*, dos seres humanos (*thesei*); há, respectivamente, a realidade objetiva e a subjetiva. Assim como o homem racional deteria o total controle de suas ações e dos resultados delas, uma vez que conhece todos os fatores relevantes para determiná-los e assim adequar os meios aos fins, também os fenômenos são interpretados antropomorficamente. O conceito de lei natural foi transformado por esses pensadores em leis derivadas de uma ordem racional, com premissas apreensíveis que determinam o processo causal. O princípio racionalista é fundamentalmente o mesmo para as metodologias baseadas na indução (o empirismo e o positivismo).

Contra as tentativas reducionistas da ciência, a partir do momento em que a economia passou a ser uma ciência nomotética na segunda metade do século XIX e, portanto, a recortar seus objetos de estudo e a propor leis gerais contexto-independente, temos a perspectiva evolucionária, da qual von Hayek é o principal expoente. Ele propõe o mercado como ordem espontânea. O conceito de emergência se aplica tanto à constituição de um fenômeno (uma instituição, uma estrutura produtiva) quanto às transformações a que ele está sujeito.

Segundo Hayek (2013a), somente no século XVIII, os filósofos morais do Iluminismo escocês atentaram para fenômenos que eram dependentes da ação humana sem terem sido concebidos através da razão, os fenômenos sociais complexos. Ao contrário das organizações, que são arranjos sociais hierarquizados e planejados racionalmente, cujos indivíduos que delas participam agem intencionalmente, buscando fins limitados, as ordens espontâneas são, ao contrário, autodeterminadas. Surgem fora do escopo do planejamento racional e não servem a

um propósito definido. Elas são sujeitas a processos evolucionários de transformação e adaptação que não podem ser apreendidos ou manipulados pela racionalidade. O autor destaca ainda duas diferenças práticas: enquanto os processos da organização servem de meio a um fim predeterminado, não há criatividade, a ordem não segue um fim intencional, está aberta à adaptação criativa num ambiente complexo e em constante transformação.

Estes pensadores (entre os quais, Hume, Ferguson e Smith), em contraste com o Iluminismo do Continente, não tomaram a dicotomia entre natural e artificial, ao menos não neste sentido. O fato de esses fenômenos complexos darem-se fora da dicotomia natural-artificial (ou instinto-razão) demonstra como as ações não são sempre guiadas pela razão e como esta é insuficiente para compreender toda a complexidade dos fenômenos. Deve haver, a partir dessas afirmações, um processo mais abrangente que aquele descrito pelos racionalistas para determinar as transformações sociais.

A observação de que os seres humanos realizam ações que lhes são indiferentes, ou ainda que vão contra seu interesse pessoal, mas causam estima moral, pois têm interesse público, levou Hume à conclusão de que a moral não era um produto da razão. A razão é “perfeitamente inerte” (HUME apud NORTON, 1993a, p.163, tradução nossa) e não poderia nos motivar a agir, a gerar desejos ou paixões, ou a experimentar os sentimentos de distinção moral; é puramente instrumental. Hayek afirma categoricamente: “David Hume clearly emphasized this point: our morality is not a product of our reason. (...) [H]e has outlined an evolutionary theory, which was then further developed by the Scottish philosophers...” (2013b, p. 252).

A mão invisível de Smith é um exemplo de fenômeno causado pelo homem, o qual não fazia, porém, parte das suas intenções. A economia foi a primeira ciência que tentou formalizar o mecanismo de adaptação das pessoas à estrutura da sociedade sempre em mutação, por conta desses processos incognoscíveis (HAYEK, 2013a). Os resultados da ação livre e autointeressada, assim como Mandeville previu em “The fable of the bees”, é o bem-estar de todos. Isso só é possível devido ao processo evolucionário em que os atores se esforçam para adaptar ao ambiente apesar de não dominarem todas as implicações de suas

ações e engendram uma ordem (e não uma organização) socialmente boa, de forma não racional.

Enquanto na Inglaterra o utilitarismo de Bentham significou uma volta das ciências sociais à tradição construtivista, no século XIX, no Continente, as escolas históricas da linguística e do direito mantiveram a tradição evolucionária iniciada pelos iluministas escoceses. Posteriormente, Maine reintroduziu-a na Grã-Bretanha e Menger e os antropólogos continuaram-na no Continente.

Hayek toma a posição dos evolucionistas, afirmando que nem as ações humanas, nem os fenômenos exteriores aos seres humanos, podem ser compreendidos totalmente pela razão. Ele afirma a impossibilidade do conhecimento completo dos fatos e resultados das ações, o que limita o poder da razão. Esta deixa de ser a panaceia para o conhecimento e a organização social e passa a ser um produto da evolução cultural na teoria do autor. O processo de evolução cultural de Hayek funciona da seguinte forma: as pessoas desenvolvem comportamentos variados, que se diferenciam dos comportamentos instintivos ou sociais já existentes; são selecionadas as práticas mais bem adaptadas ao ambiente, as quais são imitadas e se tornam dominantes; os grupos que adotam comportamentos que permitem a sua multiplicação e sobrevivência crescem relativamente frente aos outros e atraem forasteiros. Assim, a regra para sancionar comportamentos é a capacidade de permitir a multiplicação dos grupos de comportamentos que são selecionados.

As ações sociais, mesmo que guiadas pela razão, produzem resultados não intencionais, o que leva à conclusão da “imprevisibilidade da vida social” (MARIUTTI, 2014). Ao contrário da crença racionalista, o homem age *apesar* da ignorância dos motivos e implicações de suas ações.

A teoria evolução cultural possibilita a visão *ex post* de conjuntos de regras de comportamento que garantiram o sucesso da adaptação do homem ao ambiente natural e culturalmente em transformação. Essas regras provêm saberes não racionais, que ignoram a necessidade de conhecimento entre a causa e o efeito, e, ao mesmo tempo, são eficientes. Dessa forma, há uma superação da racionalidade limitada pelo uso desses conhecimentos dispersos, justamente porque não precisamos compreendê-los racionalmente para conseguirmos utilizá-los. Não é possível, a partir dessa visão, prever os possíveis desdobramentos das ações

tomadas ou quais regras e instituições serão as mais bem adaptadas num cenário futuro. Para Hayek, a forma de lidar com a complexidade do mundo não é pelo planejamento racional, mas pela prova concreta, na prática, da evolução espontânea dos hábitos e instituições.

A aglutinação de mais e mais pessoas em torno de um grupo, compartilhando seus hábitos e instituições, só é possível porque estes hábitos permitiram a subsistência de um grupo maior já que passaram por um processo de evolução e foram selecionados. Eles são necessariamente diferentes dos hábitos dos pequenos grupos coletivistas (HAYEK, 2013b). A “grande sociedade” não pode emergir a partir de comportamentos altruístas e solidários, que fazem sentido apenas quando há um propósito comum a ser perseguido. O que a distingue é exatamente a ausência de um propósito único e reconhecível como nos grupos primitivos.

A partir do momento em que a sociedade cresce e se torna complexa, deixando de coincidir os objetivos individuais com os da coletividade, a evolução cultural se torna mais decisiva para garantir a sobrevivência do grande número de pessoas. Assim, selecionando os arranjos institucionais mais adaptados a esse fim, a evolução cultural parte não dos instintos nem da razão, mas da moral. A lógica da emergência é circunscrita à própria emergência individual e, apesar de conectada sequencialmente aos fatos passados, a emergência não deriva sua lógica mais daí – é autodeterminada:

Ao longo do tempo, frente a circunstâncias específicas, novas características ou propriedades que não existiam antes podem emergir e, deste modo, dada a existência de um elemento novo capaz de se replicar, o sistema pode (Hayek usa uma palavra forte: tende) ficar mais complexo. Mas o ponto a ser destacado é que, após a sua emergência, as novas propriedades ou atributos do sistema perdem a sua conexão com as circunstâncias peculiares que determinaram a sua gênese (MARIUTTI, 2014, p. 9 e 10).

3.2.1. Defesa da sociedade de mercado

Cada afirmação de ordem do mercado parte do princípio de que ela possa ser defensável de alguma maneira, pois, ao ser identificada como uma ordem, essa institucionalidade serve a algum propósito da sociedade. Ao mesmo passo do processo de imposição dos mercados, entre os séculos XV e XVIII, surgiram autores nos campos da política e da moral que criaram teorias para legitimar as práticas do Estado em relação ao mercado e a partir dos quais as ideias liberais se desenvolveram inicialmente. Eles buscavam criar teorias sobre a “natureza humana”, que se transformaram em formas de respaldar a visão de mundo burguesa, a necessidade do controle social, a indispensabilidade do mercado. A institucionalidade do mercado era a expressão de traços naturais das pessoas, portanto algo externo à vontade e contra o qual não se deveria lutar. No entanto, é claro que tal naturalidade só poderia ocorrer a partir dos processos impositivos de criação de institucionalidades que não eram nada naturais.

Oblivious to history and cultural diversity these enthusiasts of evolutionary egoism fail to recognize the classic bourgeois subject in their portrait of so-called human nature. Or else they celebrate their ethnocentrism by taking certain of our customary practices as proof of their universal theories of human behavior. (SAHLINS, 2008, p. 2)

A ordem racional é a única que, podemos dizer, toma a ordem do mercado como necessária, uma vez que se afirma o *homo economicus* e a racionalidade como razão instrumental. As outras ordens defendem-no *ex-post* ou indiretamente, através de hipóteses não centrais à ontologia da teoria, adicionadas posteriormente, que acabam por concluir pela adequação da sociedade de mercado à realidade do período moderno.

Como vimos, Smith recorre à propensão natural a barganhar para mostrar como o mercado gera uma ordem próspera. Hayek defende a complexidade da sociedade de mercado, a qual está além das possibilidades de planejamento e da razão. Somente a emergência de grupos e princípios de regras aos quais as pessoas aderem de forma heterogênea e descentralizada é capaz de lidar com as incontáveis informações do todo complexo. O propósito pressuposto do sistema é garantir a vida do maior número de pessoas possível, o que só é possível pelo mercado numa sociedade tão extensa e complexa quanto a atual.

A defesa da ordem de mercado está posta na prática pelas visões teórico-políticas do liberalismo e neoliberalismo. O liberalismo está ligado à visão da ordem racional, que por sua vez parte de uma leitura possível da ordem natural, que foi aberta por Smith, e o neoliberalismo à ordem espontânea. Apesar dos traços de continuidade, que se expressam inclusive nos termos utilizados para designar essas duas concepções de mundo, o liberalismo e o neoliberalismo são bastante distintos. Central às duas visões políticas é a defesa do mercado como institucionalidade mais adequada às sociedades não reguladas pela tradição ou autoritarismo. O neoliberalismo, como caracteriza Eecke (*apud* PRADO, 2009), busca promover um Estado pró-ativo – ao contrário do Estado mínimo do liberalismo clássico – que intervenha fortemente na economia e nas instituições para garantir o funcionamento do mercado. Sobre a mesma distinção, Foucault resume brilhantemente:

O problema, em linhas gerais, do liberalismo do século XVIII - início do século XIX, era (...) demarcar entre as ações que deviam ser executadas e as ações que não deviam ser executadas, entre as áreas em que se podia intervir e as áreas em que não se podia intervir. Era a demarcação da *agenda/non agenda*. Posição ingênua aos olhos dos neoliberais, cujo problema não é saber se há coisas em que não se pode mexer e outras em que se tem o direito de mexer. O problema é saber como mexer. É o problema da maneira de fazer, é o problema, digamos, do estilo governamental. (FOUCAULT, 2008, p. 184)

Portanto, ainda que a intuição de uma ordem de mercado possa ser concebida como um processo científico ou neutro, hipótese que iremos questionar na próxima seção, as suas consequências para a situação político/prática da sociedade são bastante palpáveis e quase diretas a partir das teorias econômicas.

3.3. Os interesses constitutivos das ciências econômicas

Vejamos o caso da relação entre os interesses constitutivos do conhecimento e as ciências econômicas. Podemos delinear algumas características gerais para delas tirar conclusões sobre a pertinência, ou não, dos três tipos de interesses elencados por Habermas e descritos no capítulo anterior.

Tradicionalmente, considera-se o nascimento das ciências econômicas em 1776 com a publicação de *A riqueza das nações* de Adam Smith. Cerqueira (2004) e Andreoni (2013) afirmam que Smith admirava o trabalho de Newton e

propunha mesmo “(...) realizar para a filosofia moral e para os fenômenos sociais aquilo que Isaac Newton fizera no domínio da filosofia da natureza” (CERQUEIRA, 2004, p. 425). Isso mostra que os esforços intelectuais do início das ciências econômicas são tributários do paradigma de ciência moderna, e buscaram na visão de mundo e no método desta sua inspiração, “de que modo foi possível fundar na Modernidade um discurso econômico cuja autoimagem é a de um saber positivo, autônomo em relação à ética” (CERQUEIRA, 2004, p. 438). As transformações do mundo europeu moderno eram a principal inspiração para esses movimentos científicos:

Trata-se, em verdade, da continuação iluminista do movimento antropocêntrico da Revolução Científica Moderna; do qual partiram inúmeros autores no intento de descobrir métodos capazes de explicar a ordem física e a ordem social emergente neste momento histórico (ANDREONI, 2013, p. 37)

A separação entre conhecimentos e interesses também está posta, pois, para a economia como metodologia da ciência moderna. Numa tentativa de aproximação das ciências naturais, as quais são modelos para várias abordagens teóricas modernas, a economia afirma a objetividade de suas proposições, a neutralidade de seus conceitos e a isenção de opiniões e valores de sua análise. Assim como a crítica ao positivismo realizada por Habermas no capítulo anterior, a princípio, a afirmação da desconexão entre interesse e conhecimento parte da não reflexão do pensamento sobre ele mesmo. Ou seja, o interesse emancipatório não guiaria a reflexão sobre economia, tal como estabelecida historicamente.

Nos clássicos, contudo, é controversa a afirmação de uma naturalização do mercado, ao menos da sociedade de mercado. Por perceber outros arranjos sociais e institucionais possíveis, compreendemos que o interesse prático é preservado como guia desta ciência, na sua compreensão da história e da dimensão cultural das sociedades que são por eles analisadas.

Ainda que a vinculação da ciência em ascensão e o conceito de teoria tradicional não tivesse causado em Smith a falta de crítica em suas análises em relação ao mercado, ele ainda via nessa instituição, mesmo enquanto construção histórica não necessária, o funcionamento natural, como um sistema mecanizado. As regularidades e características observáveis desse sistema, uma vez colocado em funcionamento pelas sociedades, dependem de uma propensão inata dos seres

humanos e não de um arranjo institucional que impõe regras e práticas de comportamento, o qual também é uma construção sócio-histórica³⁶, para que funcione corretamente:

Se as vantagens da sociedade comercial derivam da divisão do trabalho, esta, por sua vez, não depende de “uma sabedoria humana qualquer, que preveria e visaria esta riqueza geral à qual dá origem”. Ao contrário ela é o resultado de uma propensão específica à natureza humana que não visa aquele fim, a tendência de satisfazer nossos interesses pessoais através da troca: “a propensão a barganhar, permutar ou trocar uma coisa pela outra” (WN I.ii.1; trad. modificada). (CERQUEIRA, 2004, p. 434)

A dimensão técnica do conhecimento econômico se dá na apreensão sensível de características uniformes nos fenômenos de mercado, que são abstraídas de seu contexto individual, para gerar sistemas de leis naturais, cujo modelo são as ciências empírico-analíticas.

No século XIX, com a evolução do pensamento econômico que seguiu, em parte, aquela do paradigma da ciência moderna rumo ao positivismo, ligada a nomes como Mill, Cairnes e, principalmente, à revolução marginalista, a economia se aproximou dos fundamentos epistemológicos do positivismo, radicalizando a noção de separação entre conhecimento teórico e interesses.

O positivismo e o utilitarismo constituem-se em desdobramentos mais intensos da concepção moderna de ciência, e propõe uma ideia definitiva de todas as coisas; não se busca mais o “porquê”, mas sim o “como”, por meio da descoberta e do estudo das leis naturais. Ou seja, se eleva ainda mais o patamar da utilização da causalidade mecânica como instrumento para entender [como] a vida e a imaginação subordinam-se à observação (...) (ANDREONI, 2013, p. 53 e 54)

A falácia economista de que falava Polanyi se completa com a forma de ciências econômicas defendida pelos marginalistas. No plano da teoria dos interesses constitutivos do conhecimento de Habermas, que dispensa o pressuposto de objetividade como critério indispensável para a ciência, essa evolução das ciências econômicas significou a intensificação do interesse técnico como guia da construção do conhecimento em economia. A redução dos fenômenos econômicos àqueles de mercado e da racionalidade humana à razão instrumental significa a falta de interesse na compreensão de fenômenos culturais e históricos, ou seja, a não interferência do interesse prático sobre o interesse técnico na economia neoclássica. Realidade social se torna apenas uma realidade manipulável e o conhecimento que

³⁶ Não entramos aqui no mérito de ser essa construção racional ou não (ou qual critério de racionalidade se está afirmando), mas apreendemo-la da forma do materialismo histórico, como produto da práxis.

a apreende, técnico. Não há autoreflexão do conhecimento ou possibilidade de emancipação dos constrangimentos que essa visão impõe através das próprias ferramentas do conhecimento tal como estabelecido.

CONCLUSÃO

A economia, como herdeira das tradições de pensamento ocidentais, pressupõe todas as condições de existência da filosofia dita moderna. Dessa forma, estas bases comprometem a capacidade da ciência econômica produzir uma crítica fundamental da sociedade de mercado. A economia capitalista, seu objeto de análise por excelência, continua a impor a abstração da mercadoria e o fetichismo sobre essa abstração, do qual se alimentam a opressão e a exploração de humanos e não-humanos submetidos ao poder das classes dominantes. A permanência na história do pensamento econômico da apreensão do mercado como objeto distanciada ou neutro é radicalmente contrária à compreensão da realidade social como produto da práxis humana e produtora dos sujeitos que irão produzir novas realidades ou reproduzir as relações sociais já existentes.

A busca por uma reforma ou reconstrução racional que frequentemente se apresenta pelos diversos paradigmas heterodoxos da ciência econômica é completamente inócua desse ponto de vista, pois a dissociação do teórico em relação ao prático não rompe com as concepções da teoria como desinteressada ou objetiva. A teoria crítica, ao contrário, propõe o reconhecimento de seus objetivos e suas limitações enquanto pertencente a uma estrutura de vida forjada no processo de autoformação e sobre a qual tem influência apenas contingenciada à aplicação prática. Por isso reconhecem seus propósitos legitimamente e, neles, seus esforços se direcionam à emancipação dos seres humanos das formas alienantes já existentes. A transformação radical dos modos opressores de organização da sociedade não é apenas critério de validação teórica, mas a condição *sine qua non* da existência da atividade intelectual crítica.

Concluimos que as ciências econômicas assim definidas se constituem como uma defesa do mercado como organizador da produção material social e locus de acumulação de capital e servem para sua legitimação perante a uma sociedade que vive as contradições inerentes desse processo. A economia, enquanto vê no mercado apenas um objeto ou uma ordem social neutros, concebe-o e a realidade social ligada a ele de forma parcial e potencialmente equivocada, legitimando não só

as visões de mundo que tem no mercado o criador de uma ordem social benéfica, inescapável ou mais bem adaptada à realidade social, mas também as doutrinas políticas que realmente o defendem na esfera política. Os economistas se isentam de discutir o mercado e mesmo as interações da ciência econômica com a estrutura da realidade como mecanismos de dominação (proposição de políticas econômicas e na formação da visão de mundo das pessoas). Na realidade, estão naturalizando os discursos a favor da sociedade de mercado, afirmando suas posições sobre eficiência, bem-estar social, crescimento econômico como obviedades e reproduzindo a posição dos grupos dominantes.

Esta dissertação reconhece-se enquanto restrita à categoria de um trabalho acadêmico e a limitação de suas possíveis contribuições ao plano teórico, e mesmo dentro deste plano, o baixíssimo potencial de impacto sobre outras mentes, resguardadas as realidades da academia e deste trabalho em si. No entanto, não temos como não propor uma saída óbvia diante da observação, tantas vezes já realizada, da complicada situação das ciências econômicas: a honestidade intelectual. O reconhecimento do lugar limitado da ciência nas estruturas de vida muito mais amplas e a percepção da dependência dessa em sua constituição em relação a estas, ainda que não revolucionários, servem como forma de não alienação daqueles que pensam a realidade social de forma crítica.

REFERÊNCIAS

- ALCOFF, Linda. Continental epistemology. In: DANCY, Jonathan; SOSA, Ernest; STEUP, Matthias. *A companion to epistemology*. Oxford: Blackwell, 2010.
- ALTHUSSER, Louis. Ideology and ideological state apparatuses. In: ALTHUSSER, Louis. et al. *On the reproduction of capitalism: ideology and ideological state apparatuses*. London: Verso, 2014
- ANDRADE, Rodrigo Costa de. O pensamento de David Hume. In: *Revista Multiface*, Belo Horizonte, v. 4, n. 1, p. 74-82, jan.-jun., 2010.
- ANDREONI, Rafael. *A concepção de mundo moderna e a natureza dividida da economia política*. 80 f. Monografia (Graduação) – UFRJ, Instituto de Economia, Rio de Janeiro, 2013.
- ARENDT, Hanna. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense, 2007.
- BAKHURST, David. Ideology. In: DANCY, Jonathan; SOSA, Ernest; STEUP, Matthias. *A companion to epistemology*. Oxford: Blackwell, 2010.
- BARROS, José D'Assunção. Os conceitos de 'modo de produção' e determinismo – revisitando as diversas discussões no âmbito do materialismo histórico. In: *Clio: Revista de Pesquisa Histórica*, v. 1, n. 28, Recife, 2010.
- BOYLAND, Thomas A.; GORMAN, Paschal, F. *Beyond rhetoric and realism in economics: towards a reformulation of economic methodology*. London: Routledge, 2006.
- CERQUEIRA, Hugo E. A. da Gama. Adam Smith e o surgimento do discurso econômico. In: *Economia*, v. 24, n. 95, p. 422–441, 2004.
- CERQUEIRA, Hugo E. A. da Gama. O discurso econômico e suas condições de possibilidade. In: *Síntese – rev. de filosofia*, v. 28, n. 92, p. 391-405, 2001.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: investigações de antropologia política*. Porto: Edições Afrontamento, 1979.

DEQUECH, David. Neoclassical, mainstream, orthodox, and heterodox economics. In: *Journal of Post Keynesian Economics*, v. 30, n. 2 279, 2007.

ENGELS, Friedrich. Introdução à "dialética da natureza". In: BARATA-MOURA, José. et al. *Obras Escolhidas em três tomos*. Tomo III. Lisboa: Editorial Avante. 1982.
Disponível em:
https://www.marxists.org/portugues/marx/1876/dialetica/int_dialetica.htm>. Acesso em: 11/05/2016.

FERNANDES, Florestan. Introdução. In: FERNANDES, Florestan (Org.). *K. Marx, F. Engels: história*. São Paulo: Ática, 1989.

FLECK, Amaro. O conceito de fetichismo na obra marxiana: uma tentativa de interpretação. In: *ethic@*, v. 11, n. 1, jun., Florianópolis, 2012. p. 141-158.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GANEM, Angela. O mercado como ordem social em Adam Smith, Walras e Hayek. In: *Economia e sociedade*, Campinas, v. 21, n. 1 (44), p. 143-164, abr., 2012.

GRAEBER, David. Fetishism as social creativity: or, fetishes are gods in the process of construction. In: *Anthropological Theory*, v. 5, n.4, p. 407-438, 2005.

HABERMAS, Jürgen. *Knowledge and human interest*. Boston: Beacon Press, 1972a.

HABERMAS, Jürgen. Knowledge and human interests: a general perspective. In: HABERMAS, Jürgen. *Knowledge and human interest*. Boston: Beacon Press, 1972b.

HABERMAS, Jürgen. Técnica e ciência como "ideologia". In: BENJAMIN, Walter. et al. *Textos Escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1975. (Coleção Os Pensadores)

HABERMAS, Jürgen. *Theory and practice*. Boston: Beacon Press, 1973.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. In: *cadernos pagu*, n. 5, 1995. p. 7-41.

HAYEK, Friedrich A. *Law, legislation and liberty: a new statement of the liberal principles of justice and political economy*. London: Routledge Classics, 2013a.

HAYEK, Friedrich A. The overrated reason. In: *Journal of the History of Economic Thought*, v. 35, n. 2, jun., 2013b.

HEILBRONER, Robert L. *A história do pensamento econômico*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Economistas)

HEILBRONER, Robert L.; MILBERG, William. *The Making of Economic Society*. Boston: Pearson, 2012.

HORKHEIMER, Max. Filosofia e teoria crítica. In: BENJAMIN, Walter. et al. *Textos Escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1975b. (Coleção Os Pensadores)

HORKHEIMER, Max. Teoria tradicional e teoria crítica. In: BENJAMIN, Walter. et al. *Textos Escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1975a. (Coleção Os Pensadores)

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. Emancipar. In: HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

JAPPE, Anselm. Alienação, reificação e fetichismo da mercadoria. In: *Limiar*, v. 1, n. 2, 1º semestre, 2014.

KOSÍK, Karel. *Dialética do concreto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

LAVILLE, Jean-Louis. Do século 19 ao século 21: permanência e transformações da solidariedade em economia. In: *Rev. Katál*, Florianópolis, v. 11, n. 1, jan./jun., 2008. p. 20-42.

LUKÁCS, György. As Bases Ontológicas do Pensamento e da Atividade do Homem. In: *Temas de ciências humanas*, nº 4, trad. de Carlos Nelson Coutinho, São Paulo: Livraria Editora de Ciências Humanas, 1978.

MARIUTTI, Eduardo B. *A transição do feudalismo ao capitalismo: um balanço do debate*. 200 f. Dissertação (Mestrado) – UNICAMP, Instituto de Economia, Campinas, 2000.

MARIUTTI, Eduardo B. *Notas sobre o pensamento de Hayek: seleção cultural, complexidade, emergência e tradição*. 13 f. Texto para discussão n. 246. Campinas: UNICAMP, Instituto de Economia, 2014.

MARX, Karl. *Capital: a critique of political economy*. Volume 1. London: Penguin, 1976

MARX, Karl. Para a crítica da economia política. In: MARX, Karl. *Para a crítica da economia política; Salário, preço e lucro; O rendimento e suas fontes: a economia vulgar*. São Paulo: Abril Cultural, 1982. (Coleção Os Economistas)

MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. Teses sobre Feuerbach. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MCCARTHY, Thomas. *The critical theory of Jürgen Habermas*. Cambridge: MIT Press, 1985.

NORTON, David Fate. An introduction to Hume's thought. In: Norton, David (Org.). *The Cambridge companion to Hume*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

NORTON, David Fate. Hume, human nature, and the foundations of morality. In: Norton, David (Org.). *The Cambridge companion to Hume*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993a.

OLIVEIRA, Tiago Luís Teixeira de. *A mudança nas ciências segundo Paul Feyerabend*. 142 f. Dissertação (Mestrado) – UFMG, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Belo Horizonte, 2011.

PAULA, João Antônio de. et al. *Conhecimento e interesse em economia*. 29 f. Texto para discussão n. 178. Belo Horizonte: UFMG/Cedeplar, 2002.

POLANYI, Karl. A economia como processo instituído. In: LEVITT, Kari Polanyi (Org.). *A subsistência do homem e ensaios correlatos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012d

POLANYI, Karl. A falácia economicista. In: LEVITT, Kari Polanyi (Org.). *A subsistência do homem e ensaios correlatos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012a.

POLANYI, Karl. *A grande transformação: as origens da nossa época*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.

POLANYI, Karl. O lugar das economias nas sociedades. In: LEVITT, Kari Polanyi (Org.). *A subsistência do homem e ensaios correlatos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012c

POLANYI, Karl. Os dois significados de econômico. In: LEVITT, Kari Polanyi (Org.). *A subsistência do homem e ensaios correlatos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012b.

PRADO, Eleutério. *Complexidade e práxis*. São Paulo: Plêiade, 2011.

PRADO, Eleutério. *Economia, complexidade e dialética*. São Paulo: Plêiade, 2009.

RICHARDSON, Alan. "That Sort of Everyday Image of Logical Positivism" Thomas Kuhn and the Decline of Logical Empiricist Philosophy of Science. In: RICHARDSON, Alan; UEBEL, Thomas (Org.). *The Cambridge companion to logical empiricism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

SAHLINS, Marshall. *The Western Illusion of Human Nature: with reflections on the long history of hierarchy, equality, and the sublimation of anarchy in the west, and comparative notes on other conceptions of the human condition*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2008.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Um discurso sobre as ciências*. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

SCHUMPETER, Joseph. History of economic analysis. In: SCHUMPETER, Elisabeth Boody (Org.). *History of economic analysis*. London: Routledge, 2006.

TOLSTÓI, Liev. *Anna Kariênina*, São Paulo: Cosac Naify, 2005.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Filosofia da práxis*. São Paulo: Expressão popular, 2007.

VEBLEN, Thorstein. Why is economics not an evolutionary science? In: *Quarterly Journal of Economics*, v.12, n. 3, p. 373-397, 1898. (Reproduzido em Cambridge Journal of Economics, v.22, n. 4, p. 403-414, 1998).

VIANA, Nildo. Naturalização e desnaturalização: o dilema da negação prático-crítica. In: *Revista Espaço Livre*, v. 8, n. 15, jan./jun., 2013.

WALLERSTEIN, Immanuel Maurice. *The modern world-system: capitalist agriculture and the origins of the European world-economy in the sixteenth century*. Nova York: Academic press, 1974.

ZIZEK, Slavoj. Introduction: The Spectre of Ideology. In: ZIZEK, Slavoj (Org.). *Mapping Ideology*. London: Verso, 1994.