

The background of the book cover is a dark blue or black color, densely populated with numerous colorful stick figures. These figures are drawn with thick, hand-painted lines in various colors including blue, yellow, pink, green, orange, and light blue. They are scattered across the entire surface, some standing upright, some with arms outstretched, and some in various poses, creating a vibrant and busy visual field.

Anthony Giddens

NOVAS REGRAS

DO MÉTODO

SOCIOLOGICO

T R A J E C T O S

2. ed.

gradiva

TRAJECTOS

1. ANTES DE SÓCRATES — INTRODUÇÃO AO ESTUDO DA FILOSOFIA GREGA
José Trindade Santos
2. HISTÓRIA DA FILOSOFIA — PERÍODO CRISTÃO
Fernand Van Steenberghe
3. A CONDIÇÃO PÓS-MODERNA
Jean-François Lyotard
4. METADIÁLOGOS
Gregory Bateson
5. ELEMENTOS DE FILOSOFIA DA CIÊNCIA
Ludovic Geymonat
6. DO MUNDO FECHADO AO UNIVERSO INFINITO
Alexandre Koyré
7. GEOGRAFIA HUMANA — TEORIAS E SUAS APLICAÇÕES
M. G. Bradford e W. A. Kent
8. OS GREGOS E O IRRACIONAL
E. R. Dodds
9. O CREPÚSCULO DA IDADE MÉDIA EM PORTUGAL
António José Saraiva
10. O NASCIMENTO DE UMA NOVA FÍSICA
I. Bernard Cohen
11. AS DEMOCRACIAS CONTEMPORÂNEAS
Arend Lijphart
12. A RAZÃO NAS COISAS HUMANAS
Herbert Simon
13. PRÉ-ÂMBULOS — OS PRIMEIROS PASSOS DO HOMEM
Yves Coppens
14. O TOMISMO
F. Van Steenberghe
15. O LUGAR DA DESORDEM
Raymond Boudon
16. CONSENSO E CONFLITO
Seymour Martin Lipset
17. MANUAL DE INVESTIGAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
Raymond Quivy e Luc Van Campenhout
18. NAÇÕES E NACIONALISMO
Ernest Gellner
19. ANGÚSTIA ECOLÓGICA E O FUTURO
Eurico Figueiredo
20. REFLEXÕES SOBRE A REVOLUÇÃO NA EUROPA
Ralf Dahrendorf
21. A SOMBRA — ESTUDO SOBRE A CLANDESTINIDADE COMUNISTA
José Pacheco Pereira
22. DO SABER AO FAZER: PORQUÊ ORGANIZAR A CIÊNCIA
João Caração
23. PARA UMA HISTÓRIA CULTURAL
E. H. Gombrich
24. A IDENTIDADE ROUBADA
José Carlos Gomes da Silva
25. A METODOLOGIA DA ECONOMIA
Mark Blaug
26. A VELHA EUROPA E A NOSSA
Jacques Le Goff
27. A CULTURA DA SUBTILEZA — ASPECTOS DA FILOSOFIA ANALÍTICA
M. S. Lourenço
28. CONDIÇÕES DA LIBERDADE
Ernest Gellner
29. TELEVISÃO, UM PERIGO PARA A DEMOCRACIA
Karl Popper e John Condry
30. RAWLS, UMA TEORIA DA JUSTIÇA E OS SEUS CRÍTICOS
Chandran Kukathas e Philip Pettit
31. DEMOGRAFIA E DESENVOLVIMENTO: ELEMENTOS BÁSICOS
Adelino Torres
32. O REGRESSO DO POLÍTICO
Chantal Mouffe
33. A MUSA APRENDE A ESCREVER
Eric A. Havelock
34. NOVAS REGRAS DO MÉTODO SOCIOLÓGICO
Anthony Giddens

ANTHONY GIDDENS

NOVAS REGRAS DO MÉTODO SOCIOLÓGICO

UMA CRÍTICA POSITIVA ÀS SOCIOLOGIAS
INTERPRETATIVAS

2.^a edição com nova introdução

REVISÃO CIENTÍFICA DE
A. MARQUES BESSA
ISCSP

gradiva

Título original inglês: *New Rules of Sociological Method*
 © Anthony Giddens, 1993
 Tradução: António Escobar Pires
 Revisão do texto: José Soares de Almeida
 Capa: Armando Lopes
 Fotocomposição: Gradiva
 Impressão e acabamento: Tipografia Lugo, L.^{da}
 Direitos reservados a: Gradiva — Publicações, L.^{da}
 Rua Almeida e Sousa, 21, r/c, esq. — Telef. 397 40 67/8
 1350 Lisboa
 1.ª edição: Maio de 1996
 Depósito legal n.º 99 830/96

316
 G453N
 2. ED.

14659

FBC
 1997/210718-7
 1997/09/05
 8576

Índice

Prefácio	7
Introdução à 2.ª edição	9
Introdução à 1.ª edição	25
1. Algumas escolas de teoria social e filosofia	37
A fenomenologia existencial: Schutz	38
Etnometodologia	48
A filosofia pós-wittgensteiniana: Winch	59
Resumo: o significado das sociologias interpretativas	67
Hermenêutica e teoria crítica: Gadamer, Apel, Habermas	70
2. Acção, identificação de actos e intenção comunicativa	87
Problemas de acção	88
Intenções e projectos	92
A identificação dos actos	95
A racionalização da acção	98
Significado e intenção comunicativa	103
3. A produção e reprodução da vida social	111
Ordem, poder, conflito: Durkheim e Parsons	111
«Voluntarismo»	113

SABIN 55

Biblioteca Central de
 Bibliotecários e
 Comunicação

N.º

316

Chamada :

G45.3N²
 2. ED.

N.º

Obra :

8576

Reservat :

14.659

Data :

05.09.97

O indivíduo em sociedade	114
Ordem, poder, conflito: Marx	117
A produção da comunicação como «significante»	121
Ordens morais de interacção	125
As relações de poder na interacção	128
Racionalização e reflexividade	132
A motivação da acção	134
A produção e reprodução da estrutura	136
Sumário	144
4. A forma dos relatos explanatórios	149
Dilemas positivistas	151
Últimos desenvolvimentos: Popper e Kuhn	155
Ciência e não ciência	158
Diferenciação da não ciência	158
Fundamentação epistemológica da ciência	159
O significado da falsificação	160
Paradigmas	162
Relativismo e análise hermenêutica	165
O problema da adequação	169
Conclusão: algumas novas regras do método sociológico	177
Notas	187

Prefácio

Este estudo é entendido apenas como parte de um projecto mais alargado. Entretanto, pode, é certo, ser visto como um trabalho auto-suficiente, pois aborda várias questões que, embora não analisadas de uma forma pormenorizada, são vitais para o meu projecto como um todo. Este envolve três objectivos a atingir. O primeiro consiste em fazer uma abordagem crítica ao desenvolvimento da teoria social no século XIX e sua subsequente integração em «disciplinas» institucionalizadas e profissionalizadas de «sociologia», «antropologia» e «ciências políticas» no decurso do século XX; o segundo, em levantar alguns dos principais temas do pensamento social do século anterior que frutificam nas teorias da formação das sociedades avançadas e submetê-los à crítica; o terceiro, em teorizar e, paralelamente, empreender a reconstrução de problemas levantados pelo carácter — sempre incómodo — das ciências sociais, no que toca ao «objecto de estudo» que essas «ciências» pressupõem: actividade social humana e intersubjectividade. Este livro é proposto como um contributo para a última destas três questões. Mas qualquer discussão extravasa os contornos desse limite conceptual e tem implicações no trabalho de outras áreas. Como projecto único, as três questões estão interligadas na tentativa de construir uma análise crítica do legado da teoria social do século XIX e princípios do século XX ao período contemporâneo.

Este livro aborda o «método» no sentido em que os filósofos sociais caracteristicamente empregam o termo — o sentido em que Durkheim o usa no seu livro *As Regras do Método Sociológico*, o que quer dizer que não é um guia de «como fazer pesquisa prática» nem oferece quaisquer propostas específicas de pesquisa. É, em primeiro lugar, um exercício de clarificação de questões lógicas. Pelo subtítulo, *Uma crítica positiva às sociologias interpretativas*, o leitor verá que não tem qualquer significado «positivista», pois é apenas usado no sentido de «compreensivo» ou «construtivo», sentido que se afasta da transposição do termo de Comte, que refere uma filosofia exacta das ciências sociais e naturais. Para as escolas de pensamento que aparecem no primeiro capítulo, o termo *sociologias interpretativas* é uma designação errónea, uma vez que alguns dos autores cujo trabalho é analisado estão ansiosos por afastar da «sociologia» aquilo que têm a dizer. Uso o termo somente porque não existe outro imediatamente disponível para agrupar conjuntos de textos que partilham pontos de vista semelhantes no que diz respeito à «acção significante».

A temática deste estudo assenta na necessidade de a teoria social incorporar um tratamento de acção como conduta racionalizada e reflexivamente ordenada por agentes humanos e compreender o significado da linguagem como meio prático pelo qual isto se torna possível. As implicações destas noções são profundas, mas o livro limita-se a fazer uma abordagem a algumas delas. Quem reconheça que a auto-reflexão, mediada linguisticamente, é essencial para a caracterização da conduta social humana deve saber que isso também é válido para a sua actividade enquanto «analista» social, «investigador», etc. Além disso, penso que é correcto dizer que as teorias produzidas em ciências sociais não são somente «quadros de referência» por direito próprio, mas constituem também intervenções morais na vida social, cujas condições de existência procuram clarificar.

Introdução à 2.^a edição

Não obstante terem já decorrido alguns anos desde o aparecimento deste livro, espero que ele não tenha perdido a sua relevância no tocante às questões actuais da teoria social. Em *Novas Regras* ponho em destaque um certo número de modelos da sociologia interpretativa, assim como algumas das principais tradições sociológicas. Quando redigi o livro, tomei-o, e continuo ainda a fazê-lo, como um «diálogo crítico» dos modelos de pensamento social e filosófico a que se refere, ou seja, um compromisso crítico com ideias que considero de essencial importância, mas que, por uma ou outra razão, não foram adequadamente analisadas nas perspectivas de que inicialmente resultaram. Alguns viram este tipo de estratégia como um eclectismo indevidamente equacionado, mas considero que esse diálogo crítico é a essência de um desenvolvimento conceptual enriquecedor em teoria social.

Novas Regras do Método Sociológico vai ao encontro de outras «críticas positivas» que procurei defender na elaboração dos princípios fundamentais da teoria da estruturação social. Em textos complementares que elaborei no mesmo período esbocei pequenas abordagens à análise social que foram postas de lado ou tratadas apenas ao de leve em *Novas Regras*. Tais abordagens abrangiam a *sociologia naturalista* — um termo que julgo preferível ao mais comum e ambíguo rótulo de *positivismo* — funcionalismo, estruturalismo e «pós-

-estruturalismo». No livro *The Constitution of Society* (1984) desenvolvi um esquema conceitual mais inteligível para a noção de estruturação do que o proposto em *Novas Regras*, sem, contudo, o suplantar¹. *Novas Regras* analisa particularmente as questões de acção, estrutura e transformação social; o seu ponto de incidência assenta na natureza da «acção» e nas implicações de uma análise da acção para a lógica das ciências sociais.

Desde a publicação de *Novas Regras* realizaram-se muitos debates sobre estes temas, mas, ao rever o livro, encontrei muito pouca matéria que possa ser alvo de abandono ou reformulação. O pensamento de Talcott Parsons continua a ter seguidores e a ser preponderante através dos textos de Niklas Luhmann e outros, mas já não desempenha o papel central que antes lhe era atribuído. As noções fenomenológicas já não são tão largamente difundidas, enquanto o pós-estruturalismo, nos seus diferentes aspectos, viu a sua importância acrescida e apareceu associado a concepções pós-modernistas. Não me parece, contudo, que estas mudanças alterem de alguma maneira os pontos de vista que desenvolvi neste estudo, que continua a manter-se válido.

Novas Regras angariou a sua quota-parte de críticas, umas positivas, outras de ímpeto mais destrutivo. Respondi a esse criticismo em diferentes locais, pelo que não retomarei aqui a mesma réplica. Seja-me permitido que me concentre apenas em duas questões: se a ideia de «dualidade da estrutura», vital para a teoria da estruturação social, associa níveis da vida social que devam ser tratados em separado; se a distinção entre «hermenêutica simples» e «hermenêutica dupla» das ciências sociais deve ser mantida. A literatura subsequente à publicação de *Novas Regras* contém muitas discussões acerca destes problemas. Tendo em vista simplificar a questão, refiro os pontos de vista de Nicos Mouzelis, no que respeita à primeira questão, e os de Hans Harbers e Gerard de Vries, no caso da segunda².

Muitos críticos aceitaram as objecções que formulei contra o conceito de estrutura tal como é vulgarmente usado em sociologia. Visto como «fixo» e, na visão durkheimiana, como «exterior» aos actores sociais, o conceito de estrutura aparece mais como um constrangimento à acção do que como um catalisador. Foi para fazer compreender este duplo carácter que introduzi a noção de dualidade

de estrutura. Quais são algumas das objecções que podem ser-lhe feitas? Incluem as seguintes:

1. Talvez os actores recorram rotineiramente às normas e aos recursos à sua disposição e assim os reproduzam no decurso da sua actividade diária. Não será, contudo, tal orientação para as normas e os recursos a única ou a predominante de que dispõem? Como Mouzelis coloca a questão, «os actores, por vezes, distanciam-se, eles próprios, das normas e recursos de forma a questionarem-nos, estabelecerem teorias acerca deles ou ainda, em especial, delinearem estratégias, quer tendo em vista a sua manutenção, quer a sua transformação»³;
2. Assim sendo, segue-se que a ideia da dualidade de estrutura não explica propriamente a constituição ou reprodução dos sistemas sociais. As normas e os recursos são reproduzidos não só no contexto do seu uso prático, como também quando os actores «se distanciam» deles de maneira a porem-nos em causa de uma forma estratégica. Quando tal sucede, o conceito da dualidade de estrutura é completamente inadequado. Em vez disso, talvez devêssemos falar de um *dualismo*, porque o indivíduo, o «sujeito», enfrenta as normas e os recursos como sendo «objectos» no ambiente social;
3. Estes comentários assentam directamente em distinções entre a micro e a macroanálise em ciências sociais. Embora não discutida directamente em *Novas Regras*, a diferenciação micro/macro, como é normalmente entendida, é algo que põe em causa. Se tentarmos, no entanto, sustentar posições críticas sem ela, o resultado será um reducionismo infundado. Os sistemas sociais têm muitas propriedades estruturais que não podem ser entendidas em termos de acção de indivíduos situados. A micro e a macroanálise não são, porém, mutuamente exclusivas; de facto, cada uma requer a outra, mas têm de ser mantidas separadas;
4. A ideia da dualidade de estrutura não pode abranger uma acção orientada para uma escala demasiado vasta, mas, pelo contrário, aplica-se num contexto de pequena escala. Pode, por exemplo, funcionar melhor quando se considera uma conversa diária entre duas pessoas na rua, mas não se ajusta a uma situação

onde, digamos, se reúna um grupo de chefes de Estado para tomarem decisões que afectam milhões. A primeira situação é, pode dizer-se, inconsequente nas suas implicações com ordens sociais mais vastas, enquanto a segunda as afecta de uma forma óbvia e directa. Na teoria da estruturação há uma «identificação» da actividade com «microssujeitos que, pelo uso rotineiro de normas e recursos, contribuem para a reprodução da ordem institucional. A macroacção é negligenciada, quer pelo tipo de acção que resulta da incumbência de posições de autoridade [...] quer também pelo tipo de acção resultante de uma capacidade variável de sujeitos individuais se unirem de forma a defenderem, manterem ou transformarem normas e recursos»⁴;

5. As noções durkheimianas de exterioridade e constrangimento precisam de ser sustentadas, embora talvez não da mesma forma que o próprio Durkheim as expressou. Há vários níveis ou graus envolvidos; o que é exterior e constrangedor para um indivíduo pode sê-lo em menor grau para outro. Este ponto interliga-se com os anteriores, por dar a entender que a vida social é hierárquica — mais do que falar «do indivíduo» em confronto com a «sociedade», deveríamos admitir a multiplicidade de níveis de organização social, com graus variáveis de disjunção entre eles.

Em resposta a estas observações, elucido o leitor de que me debrucei sobre as razões por que desenvolvi o conceito de dualidade de estrutura para pôr em causa dois tipos principais de dualismo. Um é aquele que se encontra entre as perspectivas teóricas preexistentes. As sociologias interpretativas, como as discutidas em *Novas Regras* e expostas noutros sítios, são «fortes na acção, mas fracas na estrutura». Vêem os seres humanos como agentes decididos, conscientes de si próprios enquanto agentes e encontrando razões para aquilo que fazem, mas têm poucos meios para lidarem com assuntos que assentam largamente em perspectivas funcionalistas e estruturais — problemas de constrangimento, poder e organização social em larga escala. Este segundo grupo de contribuições, por outro lado, embora «forte na estrutura», tem sido «enfraquecido na acção». Os agentes são tratados como inertes e incapazes — marionetas de poderes mais fortes do que eles.

Afastando-se deste dualismo de perspectivas teóricas, a análise desenvolvida em *Novas Regras* também rejeita o dualismo de «indivíduo» e «sociedade». Nenhum deles constitui um bom ponto de partida para uma reflexão teórica; em vez disso, a questão central incide sobre as *práticas reprodutivas*. É importante, contudo, ser claro acerca do que significa a rejeição do dualismo «indivíduo/sociedade». Categoricamente, tal não significa negar que haja sistemas sociais e formas de colectividade que tenham propriedades estruturais distintas, nem implica que essas propriedades estejam de algum modo «contidas» nas acções de cada indivíduo isoladamente. Para desafiar o dualismo indivíduo/sociedade é necessário insistir em que cada um deve ser *desconstruído*.

Considerando que o «indivíduo» tem existência corpórea, o seu conceito parece não se apresentar problemático. Todavia, tendo em atenção que o indivíduo não pode ser olhado simplesmente como um corpo, a noção de corpo torna-se complexa quando relacionada com a actividade individual. Falar de indivíduo é ter em mente também a ideia de agente, extravasando a simples noção de «sujeito»; a ideia de acção (como Talcott Parsons costuma frisar) é, inevitavelmente, o ponto central. No entanto — e isto é crucial —, a acção não é simplesmente uma qualidade do indivíduo, mas é igualmente a essência da organização social ou da vida colectiva. Muitos sociólogos, incluindo mesmo alguns dos que trabalham nos quadros da sociologia interpretativa, falharam ao não reconhecerem que a teoria social, não importando o grau «macro» das suas preocupações, requer um entendimento tão profundo da actividade e do agente como da percepção das complexidades sociais. É precisamente um entendimento desta ordem que *Novas Regras* procura levar a cabo.

O conceito da dualidade de estrutura aparece ligado à lógica da análise social; em si mesmo, ou por si, não oferece qualquer generalização acerca do binómio reprodução social/transformação. Este ponto é fundamental, pois de outra maneira uma análise estruturalista estaria realmente exposta à acusação de reducionismo. Dizer que a produção e reprodução da vida social são a mesma coisa implica *não* tomar posição acerca da estabilidade ou mudança em determinadas condições da actividade social. Além disso, deve realçar-se que nem do ponto de vista lógico, nem mesmo na nossa actividade diária, podemos abstrair-nos do fluxo da acção, quer ela contribua para as

mais rígidas instituições sociais, quer para as mais radicais formas de mudança social.

Uma vez estabelecidas estas matérias, passo a comentar os pontos 1 a 5. O ponto 1 contém um equívoco acerca do conceito da dualidade de estrutura e presume um conceito de reflexividade demasiado primitivo. Todos os actores são teóricos sociais, e têm de sê-lo para serem verdadeiros agentes sociais. As convenções a que se obedece na organização da vida social de modo algum podem ser vistas como «hábitos cegos». Um dos contributos determinantes da fenomenologia, em particular da etnometodologia, tem sido o de demonstrar (1) que a condução da vida social envolve continuamente a «teorização» e (2) que mesmo os hábitos mais rigorosos, ou as normas sociais mais inabaláveis, envolvem uma atenção reflexiva, contínua e pormenorizada. A rotinização é de elementar importância na vida social, mas todas as rotinas, em qualquer altura, são realizações potencialmente fracas e contingentes.

Em todas as formas de sociedade os indivíduos «autodistanciam-se» de normas e recursos, aproximam-se estrategicamente deles, e assim sucessivamente. Em alguns casos, por razões óbvias, é esta a condição dos modos de reprodução social mais regulares. Não obstante um contexto de acção ser tradicional, por exemplo, a tradição é cronicamente interpretada, reinterpretada e generalizada pelos mesmos meios com que se «manifesta». É óbvio que todos os momentos de atenção reflexiva fazem uso e reconstituem normas e recursos; repete-se que não pode haver uma saída para fora do fluxo de acção.

A forma de «distanciamento» que Mouzelis teorizou é particularmente evidente em circunstâncias sociais onde a influência da tradição foi atenuada. Podemos fazer aqui uma distinção útil entre a reflexividade, como uma qualidade da acção humana em geral, e a *reflexividade institucional*, enquanto fenómeno histórico. A reflexividade institucional diz respeito à institucionalização da atitude investigadora e calculista no tocante às condições generalizadas da reprodução do sistema; tanto estimula como reflecte o declínio da forma tradicional de fazer as coisas, estando também associada à criação de poder (entendida como capacidade transformadora). A expansão da reflexividade institucional está por detrás da proliferação de organizações em circunstâncias de modernidade, incluindo as organizações de âmbito geral⁵.

Quanto ao referido no ponto 2, devo reafirmar que a dualidade de estrutura «nada significa». Tem apenas valor explanatório quando consideramos algumas situações históricas concretas. A «dualidade» da dualidade de estrutura respeita à dependência da acção e da estrutura, entendida como asserção lógica, mas que não envolve certamente a fusão de um actor situado com a colectividade. Realmente, neste caso será preferível falarmos de uma hierarquia a mantermos a ideia de um dualismo: existem várias formas de interconexão entre indivíduos e colectividades. É por de mais evidente que cada actor situado enfrenta um ambiente de acção que possui, para ele ou ela, uma «objectividade» num sentido quase-durkheimiano.

No tocante aos pontos 3 e 4, a distinção entre micro e macroanálise não é a mais indicada em ciências sociais, pelo menos em alguns dos modos em que habitualmente é entendida. Será especialmente enganadora se for vista como um dualismo — onde as «microsituações» se adequam à noção de acção, enquanto as «macrossituações» dizem respeito às situações em que há inexistência de controle por parte do indivíduo⁶. O que é importante é ter em conta as ligações, assim como as disjunções, entre situações de co-presença e «conexões intermédias» entre indivíduos e colectividades de vários tipos. Não é somente o caso a que Mouzelis chama «macroacção» que é posto de lado na teoria da estruturação. Contudo, a «macroacção» não é, pelas razões que ele apresenta, o mesmo que a inexistência de co-presença: aqui o fenómeno de poder diferencial é normalmente central. Um pequeno número de indivíduos que se encontram pode estabelecer políticas com consequências bastante profundas. Este tipo de macroacção é ainda mais subtil do que Mouzelis faz crer, porque não é de forma alguma limitado a processos conscientes de tomada de decisão; os sistemas de poder em grande escala são reproduzidos tanto mais fortemente quanto mais as circunstâncias de interacção co-presente estão rotinizadas.

Quanto ao ponto 5, a vida social, particularmente em condições de modernidade, envolve múltiplos níveis de actividade colectiva. Longe de ser inconsistente com os pontos de vista expressos neste livro, tal observação está na mesma linha de orientação. «Exterioridade» e «constrangimento» não podem ser vistos, como Durkheim pensava, como características gerais dos «factos sociais». O «constrangimento» apresenta-se sob diversas formas, algumas das quais concernem de

novo ao fenómeno do poder diferencial. A «exterioridade» dos factos sociais não os define enquanto factos sociais, mas, em vez disso, dirige a atenção para diferentes propriedades/contextos/níveis dos ambientes de acção de indivíduos situados.

Na teoria de estruturação o conceito de «estrutura» presume o de sistema; são somente os sistemas sociais ou as colectividades que têm propriedades estruturais. Acima de tudo, a estrutura deriva de práticas regulares e, por essa razão, está intimamente ligada à institucionalização; a estrutura dá *forma* a influências totalizantes na vida social. Será, por fim, enganador tentar esclarecer o conceito da dualidade de estrutura por referência ao uso da linguagem? Será-lo-á de facto se olharmos a linguagem como uma entidade fechada e homogénea. Devemos conceber a linguagem como um conjunto de práticas diversas e fragmentadas, contextos e modos de organização colectiva. Como friso no texto, a ideia de Lévi-Strauss de que a «sociedade é como a linguagem» deveria ser fortemente combatida, mas o estudo da linguagem ajuda certamente a lançar luz sobre algumas das características básicas da actividade social como um todo.

Tudo isto foi já referido, mas os críticos podem continuar a sentir-se preocupados e insatisfeitos. Não existirá, por isso, uma longa distância entre as «práticas diárias», a interacção situada de indivíduos e as propriedades dos sistemas sociais em larga escala, mesmo que globais, que tanto influenciam a vida social moderna? Como poderia o primeiro elemento ser de alguma maneira o meio de reprodução das propriedades estruturais do segundo? Uma resposta a esta pergunta consistiria em dizer que, em resultado de tendências globalizantes actuais, há efectivamente muitos aspectos importantes em que as actividades diárias comunicam com influências exteriores globais, e vice-versa. Na economia global, as decisões locais de compra, por exemplo, efectam e servem para constituir ordens económicas que, por sua vez, actuam de novo sobre as decisões subsequentes. O tipo de comida que uma pessoa consome tem, globalmente, consequências para a ecologia global. A um nível menos circunscrito, a forma como um homem olha para uma mulher pode ser um elemento constitutivo de estruturas arraigadas de poder sexual. A reprodução/transformação dos sistemas globalizantes está presente em toda a variedade de decisões e actos diários.

Contudo, desconstruir a «sociedade» representa reconhecer o significado básico da diversidade, do contexto e da história. Os processos de reprodução social empírica cruzam-se uns com os outros de várias formas em relação à sua «extensão» espaço-temporal para a formação e distribuição de poder e para a reflexividade institucional. O momento apropriado para o estudo da reprodução social está no processo imediato da constituição de interacção, porquanto toda a vida social é uma realização activa; cada momento da vida social carrega a marca da totalidade. «A totalidade» não é, porém, uma «sociedade» abrangente e limitada, mas um composto de impulsos e de ordens totalizantes diversas.

Reflexividade institucional — esta noção liga a análise da modernidade à ideia mais generalizada da hermenêutica dupla. O carácter «duplo» da «hermenêutica dupla» implica uma vez mais a dualidade: as «descobertas» das ciências sociais não permanecem isoladas do «objecto de estudo» a que se referem, mas reintegram-no e remodelam-no constantemente. É de primordial importância enfatizar que o que está aqui em questão não é a existência de mecanismos de *feedback*. Pelo contrário, a intrusão de conceitos e as reivindicações de conhecimento assentes no universo de fenómenos que procuram descrever produzem um equívoco essencial. A hermenêutica dupla encontra-se desta forma intrinsecamente envolvida na natureza deslocada e fragmentada da modernidade vista enquanto tal, particularmente na fase da «alta modernidade»⁷.

Muitas implicações decorrem desta observação, mas quero considerar aqui a tese da hermenêutica dupla só do ponto de vista dos diferentes debates em filosofia e sociologia das ciências. Tais debates têm origem na observação, actualmente aceite, de que as ciências naturais têm características hermenêuticas. Como é analisada neste livro, a velha diferenciação entre *Verstehen* e *Erklären* tornou-se problemática; a ideia de que as ciências naturais lidam apenas e principalmente com conceitos generalizantes do tipo jurídico pertence a uma visão da actividade científica hoje em dia largamente abandonada. Como Karen Knorr-Cetina coloca a questão, «a investigação em ciências naturais assenta no mesmo tipo de lógica situacionista, e é marcada pelo mesmo tipo de raciocínio indicial, que costumamos associar ao carácter simbólico e interaccional do mundo social»⁸.

Essas conclusões foram obtidas mais em resultado de estudos sociológicos do que de interpretação filosófica. Assim, a experimentação, desde há muito considerada a pedra angular do conhecimento científico, tem sido estudada como um processo de translação e construção de informação contextual. Mas será isto a «hermenêutica simples», que pode ser diferenciada da hermenêutica dupla das ciências naturais? Alguns, incluindo Knorr-Cetina, dizem que não. Esta distinção, refere, depende de duas suposições: que os seres humanos possuem «actividade causal» inexistente na natureza; que no mundo social há meios distintos, apropriação consciente, para que a actividade causal se desencadeie. Nenhuma é justificada. A primeira assenta na noção pouco sofisticada de causalidade natural, pois também podemos dizer que os objectos no mundo natural possuem poderes causais. A segunda ignora o facto de haver mecanismos desencadeadores equivalentes, se não paralelos, para a recepção de informação no mundo da natureza.

Harbers e de Vries sugerem que estas visões antagónicas da hermenêutica dupla podem ser estudadas à luz da evidência empírica. Knorr-Cetina baseia a sua tese em estudos históricos e sociológicos das ciências naturais. Por que não considerar directamente a influência das ciências sociais em quadros mais alargados do conhecimento e da acção? De acordo com os autores atrás citados, a tese da hermenêutica dupla presume duas hipóteses: que, quando as interpretações de senso comum constitutivas do fenómeno social se tornam o objecto de mudança histórica, as interpretações oferecidas no âmbito das ciências sociais mudam correspondentemente, que os novos conceitos ou descobertas desenvolvidos em ciências sociais terão de ser defendidos não só no seio da comunidade sociológica, mas também em «fóruns de senso comum de leigos». A noção da hermenêutica dupla implica que, em contraste com o que se passa em ciências naturais, os sociólogos têm a obrigação «científica», e não só cívica, de apresentarem as suas ideias a uma audiência de leigos⁹. Harbers e de Vries examinam estas hipóteses, analisando os desenvolvimentos da educação na Holanda.

Os sociólogos empenham-se desde há muito em documentarem as oportunidades desiguais na educação. Desde os anos 50 até à presente data foram estabelecidos muitos projectos em diferentes países, tendo em vista descobrir quais os factores que influenciam essas desigual-

dades. O projecto holandês sobre talentos (*The Dutch Project on Talents*) foi um deles, um trabalho levado a cabo por um grupo de onze investigadores sociais. A ideia da pesquisa consistia em estudar a larga reserva de «talentos inaproveitados» que se supõe existir. Por outras palavras, pensou-se que muitas crianças provenientes dos meios mais pobres se qualificavam para níveis avançados de educação secundária, mas não eram encaminhadas para as escolas apropriadas. Os resultados não confirmaram essa expectativa. As crianças frequentavam escolas que iam de encontro às suas capacidades; a relativa baixa presença de crianças de níveis menos privilegiados não resultava de decisões mal encaminhadas acerca do tipo de escola depois da educação primária. Essas crianças já tinham ficado para trás na escola primária.

Estas conclusões foram à primeira vista aceites por muitas autoridades educacionais e a política governamental baseou-se nelas. Contudo, subsequentemente, outro investigador publicou um livro utilizando novos cálculos provenientes dos mesmos dados. Recordando a um conceito diferente de «talento», concluiu que a reserva de talentos raros existia de facto. O projecto inicial sobre talentos foi levado a cabo no quadro definitivo de suposições correspondentes à visão popular da «meritocracia». O segundo investigador combateu tais suposições e não só propôs uma visão diferente sobre a igualdade educacional, como ainda uma orientação prática diferente para reduzir as desigualdades. Os seus conceitos e descobertas contribuíram para a dissolução do «consenso meritocrático» que anteriormente existia. Por seu turno, a sociologia da educação produziu novas definições de pesquisa dos problemas e fragmentou-se num número de perspectivas opostas. Estas, por sua vez, foram encaminhadas de novo para debates públicos sobre questões de política educacional.

Harbers e de Vries sugerem que o seu estudo fornece um exemplo concreto da hermenêutica dupla: as atitudes públicas sobre a educação foram alteradas pelos processos de pesquisa social, que, por sua vez, ajudaram a alterar. Quando o «estilo teórico» do trabalho de pesquisa é coincidente com suposições amplamente sustentadas por leigos, eles referem que as posições de senso comum permanecem esquecidas por ambas as partes. Em tal situação, o investigador sociológico pode aparecer como um «cientista autónomo», muito semelhante ao cientista natural. Quando, porém, existe uma variedade de opiniões dis-

sidentes entre o público de leigos, as posições analíticas do fenómeno social têm de ser expostas e defendidas simultaneamente em diferentes areópagos. Harbers e de Vries concluem:

Os cientistas sociais estão dependentes do pensamento de senso comum de uma forma bastante diferente daquela que relaciona este com o conhecimento científico em ciências naturais. É certo, contudo, que neste tipo de ciências os conceitos, as metáforas, etc., podem ser adoptados de tradições não científicas, daqui decorrendo que o pensamento de senso comum pode ser um recurso e que as interpretações de senso comum impõem limites às ciências sociais, condicionando o seu desenvolvimento cognitivo, de acordo com os limites estabelecidos nas hipóteses que formulámos¹⁰.

Os pontos de vista de Harbers e de Vries têm sido criticados por William Lynch, que defende posições próximas das de Knorr-Cetina¹¹. As ciências sociais e as naturais não são, afinal de contas, tão diferentes, mas para constatarmos este facto devemos centrar mais a atenção nas ciências naturais do que nas sociais. Desta forma, uma interacção entre relatos do objecto e «respostas» do objecto ocorrem tanto no mundo social como no mundo natural. Na vida social os relatos dos actores são, por vezes, mesmo de uma forma habitual, «representados» — algumas pessoas que permanecem em silêncio são representadas por outras. O mesmo acontece nas ciências naturais, onde os cientistas ou leigos «falam» pelo mundo natural. Similarmente, a ordem causal da realidade natural é alterada pelas interpretações que lhe são impostas, porque que o mundo natural não é inerte, objecto pré-antecipado, mas é ele próprio «constituído» por interpretações que cientistas e leigos adiantam.

Consideremos o fenómeno das leis nomológico-dedutivas nas ciências naturais. Lynch diz que elas «não sustentam o mundo real». Pelo contrário, dependem de intervenções elaboradas que os cientistas fazem na ordem natural para determinarem sob que condições poderão ser entendidas como «vigentes». «Alargar» essas leis para fora do laboratório implica construir condições para que o seu comportamento enquanto leis possa «manifestar-se apropriadamente». Elas «dependem, para a sua aplicabilidade, de condições muito restritas que nunca se conseguem na plenitude e exigem, por isso, intervenção e manipulação para serem demonstradas»¹².

Se os cientistas naturais estão em condições de reclamarem maior autonomia do que os seus homólogos das ciências sociais, isso deve-se, em grande parte, à forma como uma cultura favorável às reivindicações científicas se desenvolveu nas sociedades modernas. Despendeu-se muito trabalho para assegurar que os cientistas naturais sejam menos responsáveis pelas suas escolhas epistemológicas do que os seus colegas das ciências sociais. Aplicando a hermenêutica dupla apenas às ciências sociais, reforça-se desta forma a tendência bem estabelecida para obscurecer o impacto prático e cognitivo que as ciências naturais têm sobre a vida dos indivíduos leigos na matéria. A hermenêutica dupla, aplicada especificamente às ciências sociais, proíbe o «exame empírico de limites impostos no passado por parte de não especialistas ao desenvolvimento das ciências naturais e, potencialmente, nega também posteriores intervenções em questões em que o público pode reclamar a sua quota-parte de intervenção»¹³.

Para testar a validade destas ideias é preciso percorrer algum do caminho proposto neste livro acerca do conceito da hermenêutica dupla — no respeitante não somente ao significado de *dupla*, mas também ao de *hermenêutica*. A ideia da hermenêutica dupla é em parte lógica e empírica. Todas as ciências sociais são irremediavelmente hermenêuticas no sentido de que serem capazes de descrever «o que alguém está a fazer» em determinado contexto significa saberem o que o agente ou agentes sabem e aplicam na constituição das suas actividades. Isto é ser capaz (em princípio) de «ir em frente» — conhecimento mútuo partilhado pelos participantes e pelos observadores científico-sociais. Aqui o elemento hermenêutico envolvido não tem paralelo nas ciências naturais, que não lida deste modo com agentes portadores de saber — mesmo no caso do mais elaborado comportamento animal.

Este é o lado lógico da hermenêutica dupla. Os actores leigos são seres portadores de conceitos, conceitos esses que participam constitutivamente naquilo que fazem; os conceitos das ciências sociais não podem manter-se isolados da sua potencial apropriação e incorporação no seio da actividade diária. A parte empírica diz respeito à reflexividade institucional, um fenómeno que, como observado previamente, se torna particularmente penetrante com a maturação da ordem social moderna. As ciências sociais estão profundamente envolvidas na reflexividade institucional da modernidade, se bem que

estejam longe de a esgotarem. Como fenómeno empírico, a reflexividade institucional adapta-se ela própria à pesquisa, se bem que, neste aspecto, tenham de ser colocadas algumas condições. Não há forma de estar totalmente afastado da reflexividade, uma vez que o observador científico-social, tornando os seus resultados públicos, perde o controle sobre eles. A ideia de mitigar a reflexividade institucional como meio de evitar a realização ou autonegação de profecias, como este livro claramente refere, apresenta-se como fútil não só porque a pesquisa não pode, por vezes, controlá-las, mas também porque elas são vistas mais como contaminações do processo de investigação do que como intrínsecas à relação entre as ciências sociais e o seu «objecto de estudo».

Existirá alguma virtude no tipo de estudo levado a cabo por Harbers e de Vries? Penso que sim, como estudo de caso de certos processos de reflexividade institucional, mas, do meu ponto de vista, não é necessária investigação empírica nova para documentar que a hermenêutica dupla existe de facto. A reflexividade institucional é tão central para a modernidade que pode ser oferecida uma quantidade inumerável de exemplos dela. A hermenêutica dupla é muito mais complexa e menos estreitamente limitada do que Harbers e de Vries assumem na sua formulação. Não existe necessariamente uma ligação entre a mudança de interpretações de senso comum do fenómeno social e ideias e teorias das ciências sociais. São possíveis muitas conexões e oposições entre estes dois aspectos. Do meu ponto de vista, as descobertas das ciências sociais têm de ser defendidas *vis-à-vis* àqueles cujas actividades cobrem, e face a outros também, mas isto é, em primeiro lugar, uma questão ético-política, resultado da reivindicação de «saber mais» do que os não especialistas sobre o modo como as coisas acontecem.

Estas considerações não resolvem a questão de saber se existe uma hermenêutica dupla nas ciências naturais. Se fosse esse o caso, deveríamos ter uma nova versão da «unicidade das ciências», ainda que uma que diferisse bastante da velha visão naturalista. Desde que *Novas Regras* foi escrito, surgiram rapidamente contributos etnometodológicos e construtivistas das ciências naturais, talvez afastadas dos seus limites excêntricos, mas elas contribuíram para a emergência de um entendimento sociológico sofisticado da ciência. Não creio, contudo, que comprometam os pontos aqui expostos. A «hermenêutica

simples» da ciência não deveria ser equiparada à sua autonomia relativamente às crenças e actividades de não especialistas. Aqui devemos insistir na distinção entre conhecimento recíproco e senso comum. As ideias científicas podem derivar de conceitos e crenças de senso comum, assim como podem pô-los em causa. Uma vez tais crenças actuam como catalisadores, outras como constrangimentos sobre as investigações das ciências naturais. Os conceitos e descobertas das ciências da natureza não permanecem separados do mundo social ou de intervenções conceptuais e tecnológicas que os seres humanos fazem na natureza. A hermenêutica das ciências naturais e as actividades conexas de construção de procedimentos de investigação não estão confinadas ao jogo interno de significados técnicos. A partir de Gödel sabemos que mesmo os sistemas mais formais da matemática presumem conceitos «externos», sendo, obviamente, a linguagem comum o meio pelo qual as discussões e procedimentos científicos são produzidos e levados a cabo. Não é certo que a tese da hermenêutica dupla, enquanto específica das ciências sociais, implique a proibição de interacções entre ciência e cultura leiga.

Contudo, a relação entre o cientista natural e o seu campo de investigação não é constituída nem mediada pelo conhecimento recíproco, na forma em que defini este termo — contrariamente às relações entre os próprios cientistas ou entre eles e o público não especialista. É por isso que a hermenêutica dupla tem uma relação particular com as ciências sociais. Não é afectada pelo facto de, quer no respeitante às ciências sociais, quer às naturais, algumas pessoas falarem por conta daquelas que permanecem em silêncio ou indiferentes. Nem é afectada pelo construtivismo, mesmo nos seus aspectos mais radicais, porque ninguém sugere que é o mundo natural que constrói interpretações de si próprio.

Uma consequência da hermenêutica dupla reside no facto de as descobertas e ideias originais das ciências sociais tenderem a «desvanecer-se» no grau em que vão sendo incorporadas nas componentes familiares das actividades práticas. Esta é uma das principais razões por que as ciências sociais não têm aplicações «tecnológicas» paralelas às ciências naturais e têm menos prestígio, de um modo geral, aos olhos do público do que o detido pelas ciências da natureza. Efectivamente, as ideias mais interessantes e motivadoras são precisamente as absorvidas nos meios não científicos — se bem que, dando

de novo ênfase a este ponto, com resultados possíveis muito variados. Superficialmente, a civilização moderna parece dominada quase na sua totalidade pelas ciências naturais; as ciências sociais são um parente pobre a quem dificilmente se dá atenção. Na realidade, o impacto das ciências sociais — entendido da forma mais ampla possível, como reflexão sistemática e informada sobre as condições da actividade social — é de importância primordial para as instituições modernas, que são impensáveis sem o seu contributo.

Ao rever o texto do livro, não pensei em fazer grandes alterações, nem adicionei substancialmente qualquer secção nova, antes me limitei a fazer alterações estilísticas e a modificar um ou dois parágrafos referentes a material que se encontra já bastante ultrapassado. Retirei cerca de metade das notas da 1.^a edição, mas não tentei actualizar as que ficaram; a bibliografia da 1.^a edição foi também omitida.

Introdução à 1.^a edição

Como as conhecemos hoje em dia, as ciências sociais foram marcadas pelos avanços espectaculares das ciências naturais e da tecnologia nos finais do século XVIII e no século XIX. Afirmo-o claramente, consciente das complexidades que tal encerra. Não seria certamente correcto dizer que o sucesso dos seres humanos ao dominarem aparentemente a natureza através da ciência, intelectualmente, e da tecnologia, materialmente, foi adoptado de ânimo leve como modelo pelo pensamento social. Durante o século XIX o idealismo na filosofia social e o romantismo na literatura, nas suas diversas correntes, mantiveram-se distantes dos pontos de vista matriciais das ciências naturais e normalmente expressavam grande hostilidade à difusão da máquina tecnológica. Na sua maior parte, os autores que partilhavam aquelas tradições eram tão cépticos quanto à possibilidade de criarem uma ciência da sociedade como descrentes quanto às reivindicações das ciências da natureza e os seus pontos de vista para pouco mais serviram do que para uma lança crítica em relação às obras, muito mais influentes, daqueles que pensavam na criação dessa ciência. Mencionar uma ou duas figuras isoladamente é um risco, mas penso que será razoável relevar Comte e Marx como as influências proeminentes sobre os desenvolvimentos subsequentes nas ciências sociais (usarei este termo em primeiro lugar para me referir à sociologia e à antropologia, mas poderá, por vezes, fazer referência à economia e à

história). A influência de Comte é fundamental a partir do momento em que, tal como foi projectada através das obras de Durkheim, a sua concepção do método sociológico pôde prontamente ser transposta e transparecer em alguns dos temas básicos da «sociologia académica» e da antropologia no século xx. Seguindo o desprezo desdenhoso de Marx por Comte, o marxismo insurge-se contra as correntes da teoria social próximas de Comte. A formulação de Comte da ideia de uma ciência natural da sociedade era, na realidade, muito sofisticada, como o leitor pode verificar por si próprio ao folhear apenas algumas páginas da *Philosophie positive*, mesmo que lhe falem as sutilezas (e, acrescentemos, algumas das dificuldades lógicas) do trabalho de Marx, informado por uma dialéctica hegeliana transposta. Tanto Comte como Marx escreveram à sombra dos triunfos das ciências naturais e ambos viam o alargamento da ciência ao estudo do comportamento humano em sociedade como um resultado directo da marcha progressiva do conhecimento humano em direcção à própria humanidade.

Comte consagrou essa ideia como doutrina. A «hierarquia das ciências» expressa não só uma ordem lógica das relações, como também uma ordem histórica. O conhecimento humano, em primeiro lugar, dissipa o manto de misticismo naquelas áreas da natureza mais afastadas do controle e envolvimento humanos, naquelas em que a humanidade não tem um papel enquanto sujeito: primeiro, a matemática; depois, a astronomia. Subsequentemente, o desenvolvimento da ciência aproxima-se cada vez mais da vida humana, passando pela física, pela química e pela biologia até à criação da sociologia, a ciência do comportamento humano em sociedade. É fácil verificar, mesmo antes de Darwin, como a teoria da evolução em biologia parecia preparar a plataforma para a explicação do comportamento humano de acordo com os princípios da racionalidade científica e apreciar o entusiasmo de Marx pelo livro *Origem das Espécies*, como contributo paralelo para aquilo que ele e Engels pensavam realizar no seu trabalho.

Um fim para o mistério e para a mistificação foi o que Comte e Marx identicamente anteciparam e por que lutaram por atingir nas suas obras. Se a natureza podia ser revelada como uma ordem secular, por que deveria a vida social humana permanecer enigmática? Talvez por haver apenas uma curta distância entre o conhecimento científico e o domínio tecnológico; com um conhecimento científico preciso das condições da própria existência social, por que não seriam as pessoas

racionalmente capazes de modelar o próprio destino? A visão marxista é ambígua, mas penso que algumas das versões do que Marx quer dizer podem ser reconciliadas sem dificuldade com este ensaio, pelo menos a nível ontológico. Refiro-me a essas versões de Marx que vêem o marxismo, não como uma ciência natural da sociedade que previu o colapso do capitalismo e a sua substituição pelo socialismo, mas como uma investigação cuidada no tocante às interconexões históricas entre a subjectividade e a objectividade na existência social humana. Mas, haja ou não fortes traços naturalistas nos escritos de Marx, e muitos haverá certamente, Marx pode ser catalogado, a par de Comte, como antecipador e conceptualizador de uma ciência da sociedade que pudesse reproduzir, no estudo da vida social humana, o mesmo tipo de clarificação sensacional e poder explanatório que o desfrutado pelas ciências da natureza. Por esta razão, as ciências sociais devem ser consideradas seguramente um fracasso. Face às certezas aparentes, ao sistema de leis precisas atingido na mecânica clássica, esse modelo válido para todas as ciências emergentes depois de Newton que no século xix era inquestionavelmente assumido como o objectivo a ser atingido, as descobertas nas ciências sociais não parecem impressionantes.

Isso não pode deixar de ser aceite hoje em dia por aqueles que nas ciências sociais abraçam o mesmo tipo de ideal. O desejo de estabelecer uma ciência natural da sociedade, com o mesmo tipo de estrutura lógica, que procure o mesmo tipo de realizações das ciências da natureza, continua proeminente. É claro que muitos daqueles que aceitam este tipo de raciocínio abandonaram, por variadas razões, a crença de que num futuro próximo as ciências sociais sejam capazes de alcançar a precisão ou o âmbito explicativo mesmo das ciências da natureza menos avançadas. Contudo, uma espécie de saudosismo pelo aparecimento de um Newton científico-social permanece actual, mesmo que hoje em dia sejam mais os cépticos face a essa possibilidade do que a alimentarem tal esperança. Mas aqueles que continuam à espera de um Newton não esperam apenas por um comboio que não chega, estão todos na estação errada.

É de primordial importância desvendar o processo através do qual as certezas das ciências naturais foram assaltadas no século xx. Isso derivou em larga medida da transformação interna da física e do afastamento das posições newtonianas pelas formulações de Einstein

sobre a relatividade, pela teoria da complementaridade e pelo «princípio da incerteza». Mas de igual significado, quanto mais não seja para o que este livro se propõe, foi o aparecimento de novas formas da filosofia das ciências. Poder-se-ão identificar duas correntes interligadas e com tendências opostas na filosofia das ciências nos últimos quarenta ou cinquenta anos, no despertar das perturbações vividas pela física clássica. De um lado — e isto não é de todo paradoxal — houve a tentativa para sustentar a reivindicação de que o conhecimento científico natural, ou uma sua caracterização particular, deveria ser visto como o exemplo de tudo quanto pudesse ser legitimamente reconhecido como «conhecimento». Se o famoso «princípio da verificação» se tivesse mostrado imediatamente incapaz de verificação e a tentativa radical para afastar a metafísica da esfera humana tivesse sido rapidamente abandonada, a influência do positivismo ou empirismo lógico teria saído fortificada, se não preponderante. Em décadas recentes esta ortodoxia foi desafiada com crescente sucesso. Neste desafio, os trabalhos de Karl Popper tiveram um papel *pivot*, se não inteiramente clarificador. Fossem quais fossem as suas ideias originais, a sua crítica da lógica indutiva e a sua insistência em que, embora as reivindicações de conhecimento em ciência tenham de começar algures, há um ponto onde têm de começar, são de decisiva importância não só para o seu próprio valor, mas como quadro de apoio para muitos contributos subsequentes.

Algumas dessas discussões em ciências naturais têm um significado imediato para os problemas epistemológicos nas ciências sociais. Mas, de qualquer forma, quero afirmar que as ciências sociais deviam afastar-se da sombra das ciências naturais, seja qual for o manto filosófico com que estas últimas possam estar cobertas. Com isto não quero dizer que a lógica e o método de estudo do comportamento social humano sejam inteiramente discrepantes dos aplicados ao estudo da natureza, algo em que seguramente não acredito, nem me proponho defender a visão expressa na tradição das *Geisteswissenschaften*, de acordo com a qual qualquer tipo de ciência social generalizante é logicamente posta de parte. Mas qualquer aproximação às ciências sociais que procure expressar a sua epistemologia e a sua ambição como directamente similares às das ciências da natureza está, nesses mesmos termos, condenada ao fracasso e só pode resultar num entendimento limitado da sociedade humana.

O fracasso das ciências sociais vistas como uma ciência natural da sociedade é não só manifesto na falta de um *corpus* integrado de leis abstractas, cujas circunstâncias de aplicação são conhecidas de forma precisa e que se coadunam com a aceitação de uma «comunidade profissional», como também é evidente na resposta do público não especialista. Concebidas como projecto por Comte e Marx, as ciências sociais deveriam ser reveladoras, afastar-se dos preconceitos obscuros dos primeiros tempos e substituí-los por um autoconhecimento racional. O que se afigura como «resistência» do público não especialista em relação às «descobertas» das ciências sociais é frequentemente o equivalente à oposição que tem sido por vezes provocada por teorias do mundo natural, por exemplo, a relutância em admitir que o mundo é esférico, e não plano. Mas este tipo de resistência é despoletado por teorias científicas ou descobertas que vão contra o senso comum (não quero debruçar-me aqui sobre a oposição de interesses às ideias científicas). No tocante às objecções que os membros não especialistas da sociedade frequentemente levantam às reivindicações da sociologia, passa-se justamente o inverso: é frequente dizer-se que essas «descobertas» nada acrescentam ao que era já conhecido — ou, pior ainda, que aparecem revestidas de linguagem técnica quando são perfeitamente familiares na terminologia diária. Há um hábito por parte dos que estão envolvidos nas ciências sociais de não tomarem em conta estas posições: afinal de contas, não têm as ciências naturais demonstrado por vezes que certas verdades que o povo toma como adquiridas, que ele «conheça», eram de facto erróneas? Por que não deveríamos simplesmente dizer que é tarefa das ciências sociais testar o senso comum, ver até que ponto os membros não especialistas da sociedade sabem realmente o que dizem saber? Contudo, sugiro que devemos seriamente tomar em conta as objecções, mesmo que no fim não sejam sustentáveis, porque, e em certo sentido não é de forma alguma de fácil exposição, a sociedade é o resultado das capacidades conscientemente aplicadas dos agentes humanos.

A diferença entre a sociedade e a natureza reside no facto de a segunda não ser um produto humano, não ser criada pela acção humana. Enquanto entidade pluripessoal, a sociedade é criada e recriada constantemente, se não *ex nihilo*, pelos participantes em cada um dos encontros sociais. A *produção da sociedade* é uma realização engenhosa, sustentada e «criada para acontecer» por seres humanos.

É de facto tornada possível apenas porque cada membro (competente) da sociedade é um teórico social prático; ao sustentar qualquer tipo de encontro, cada indivíduo usa as teorias e os conhecimentos sociais, normalmente de uma forma rotineira e pouco esforçada, sendo o uso destes recursos práticos precisamente a condição para a produção efectiva do encontro. Esses recursos (a que mais tarde chamarei genericamente «conhecimento mútuo»), *enquanto tais*, não são corrigíveis à luz das teorias dos cientistas sociais, mas são rotineiramente usados por eles no decurso das pesquisas que estejam a levar a cabo, ou seja, uma perspectiva dos meios usados pelos membros da sociedade para gerarem a interacção social é uma condição para a compreensão do seu comportamento por parte dos cientistas sociais, precisamente da mesma forma que o é para esses próprios membros. Enquanto isto é facilmente percebido por um antropólogo que visita uma cultura estranha e procura descrever o comportamento que aí observa, não é assim tão transparente para alguém que investiga o comportamento num quadro cultural familiar, tendendo sempre a tomar por garantido tal conhecimento recíproco.

Os desenvolvimentos recentes em sociologia, que estiveram em grande parte ligados a progressos anteriores no domínio da filosofia analítica e da fenomenologia, têm muito a ver com estas matérias. O facto de tal intercâmbio entre as ciências sociais e a filosofia ter ocorrido não constitui surpresa, já que o que distingue alguns dos pontos-chave nestas tradições filosóficas principais — nomeadamente a «fenomenologia existencial», a «filosofia da linguagem comum» e a filosofia mais recente de Wittgenstein — é um interesse novo pela acção, pelo significado e pela convenção no contexto da vida social humana. Neste momento a preocupação com os problemas da acção não é estranha às ortodoxias existentes nas ciências sociais. O termo *acção* na expressão *quadro referencial de acção* ocupa um lugar de primeiro destaque no trabalho de Talcott Parsons. Pelo menos, nos seus primeiros livros, Parsons pensou especificamente em incorporar um quadro «voluntarista» no seio da sua perspectiva. Mas este autor (assim como J. S. Mill) caminhou no sentido de identificar o voluntarismo com a «interiorização de valores» na personalidade e, desde logo, com a motivação psicológica («disposições de necessidade»). *Não existe acção no «quadro referencial de acção» de Parsons*, apenas comportamento, que é impulsionado pelas disposições de

necessidade ou pelos papéis a desempenhar. O palco está montado, mas os actores representam apenas de acordo com papéis que outros lhes redigiram. Tentarei mais adiante dar conta de implicações mais vastas deste último aspecto. Todavia, será de admirar que o público não especialista ache difícil identificar-se com tais teorias? Se bem que as obras de Parsons sejam neste aspecto bastante mais sofisticadas do que as de muitos outros, não figuramos nelas como agentes qualificados e concededores ou, por último, em algum grau senhores do nosso próprio destino.

A primeira parte deste livro consiste numa análise breve e crítica, uma espécie de viagem de Cook, às escolas proeminentes do pensamento social e da filosofia social. Há pontos semelhantes de conexão, ainda que pouco conhecidos, entre Heidegger e o mais recente de Wittgenstein ao nível mais abstracto da filosofia do ser e, no que diz respeito às ciências sociais, entre as figuras menores de Schutz e Winch. Existe uma diferença muito substancial entre os dois últimos: a filosofia de Schutz permanece ligada ao ponto de vista do ego, portanto à noção de nunca podermos atingir mais do que um conhecimento imperfeito e fragmentário de outrem, cuja consciência deve permanecer para sempre fechada para nós; para Winch, no seguimento de Wittgenstein, mesmo o conhecimento de nós mesmos é atingido através de categorias semânticas publicamente acessíveis. Ambos insistem, no entanto, ao formularem descrições do comportamento social, em que o que cientista social observador faz e pode realizar depende de tipificações, nos termos de Schutz, usadas pelos próprios membros da sociedade para descreverem ou avaliarem as suas acções; e cada um deles, e de forma diferente, sublinha o significado da reflexividade ou autoconsciência no comportamento humano. O que referem quanto a alguns aspectos não é muito diferente, e não será de forma alguma surpreendente que as suas obras tenham o mesmo tipo de limitações — limitações que penso serem partilhadas por muitos daqueles que escreveram sobre a «filosofia da acção», especialmente os que como Winch foram influenciados, acima de tudo, pelo mais recente de Wittgenstein. A «filosofia pós-wittgensteiniana» instalou-nos firmemente na sociedade, enfatizando quer o carácter multifacetado da linguagem, quer a forma em que está embebido nas práticas sociais. Contudo, essa filosofia limita-se a deixar-nos a esse nível. As normas que governam uma forma de vida são tomadas como um

parâmetro, em relação ao qual os modos de comportamento passam a ser «decifrados» e descritos. Mas ficam duas coisas por explicar: como pode empreender-se a análise da transformação das formas de vida no decorrer dos tempos; como podem as normas que governam uma forma de vida ser ligadas ou expressas nos termos das que governam outras formas de vida. Como alguns dos críticos de Winch sublinharam, como Gellner, Apel, Habermas, isto conduz-nos facilmente a um relativismo que se desfaz no ponto onde se iniciam algumas das questões básicas que confrontam a sociologia: os problemas de mudança institucional e a mediação de culturas diferentes.

É espantoso ver como frequentemente concepções que em certos aspectos se equiparam a essas «formas de vida» (jogos de linguagem) aparecem em escolas de filosofia ou de teoria social que têm pouca ou nenhuma conexão directa com as *Philosophical Investigations* de Wittgenstein: «realidades múltiplas» (James, Schutz), «realidades alternativas» (Castaneda), «estruturas linguísticas» (Whorf), «proble-máticas» (Bachelard, Althusser), «paradigmas» (Kuhn). Existem, obviamente, diferenças básicas entre os pontos de vista filosóficos que estes conceitos expressam e o tipo de questões que os seus autores tentaram desenvolver para os tornarem compreensíveis. Cada um deles assinala de alguma forma um movimento na frente de uma vasta corrente da filosofia moderna, longe do empirismo e do atomismo lógico na teoria do significado, mas não é difícil verificar como a ênfase em «universos descontínuos de significado» permite que o princípio da *relatividade* de significado e experiência se transforme num *relativismo* apanhado num círculo lógico viciado e incapaz de lidar com questões de significado e variância. No decurso deste estudo tentarei demonstrar como é isso possível e importante para sustentar o princípio da relatividade, rejeitando o relativismo. Isto depende da fuga à tendência que alguns, se não muitos, dos autores acabados de mencionar têm para tratarem os universos de significado como «contidos em si mesmos» ou não mediados. Como o conhecimento de si próprio é, desde as primeiras experiências da criança, adquirido através do conhecimento de outros (como G. H. Mead o demonstrou), desta forma a aprendizagem de um jogo de linguagem, a participação numa forma de vida ocorre no contexto da aprendizagem de outras formas de vida que são especificamente rejeitadas ou diferenciadas dela. Este tipo de análise é seguramente compatível com o pensamen-

to de Wittgenstein, apesar do que alguns dos seus seguidores possam ter feito com as suas ideias: uma «cultura» individualizada incorpora vários tipos de jogos de linguagem em níveis de actividade prática, rituais, jogos e arte, e familiarizar-se com essa cultura, como uma criança em crescimento ou um observador externo ou visitante, é ser capaz de entender as mediações desta, movendo-se entre linguagens de representação, instrumentalidade, simbolismo, etc. Em contextos bastante diferentes, Schutz fala do «choque» da movimentação entre «realidades» diferentes e Kuhn refere-se à apreensão de um novo «paradigma» como um repentino *Gestalt switch*. Não obstante tais transições repentinas, sem dúvida, ocorrerem, o membro comum da sociedade move-se de uma forma bastante rotineira entre diferentes ordens de linguagem e actividade, como o fazem os cientistas ao nível da reflexão teórica.

Parsons afirma que a ideia mais convergente e de maior significado no pensamento social moderno se refere à «interiorização de valores», como, independentemente, Durkheim e Freud a conceptualizaram; penso que pode defender-se melhor a noção da fundamentação social (e *linguística*) da reflexividade como sendo algo a que se acede independentemente a partir de diferentes perspectivas, como as de Mead, Wittgenstein e Heidegger — e no seguimento deste, Gadamer. Nas escolas de teoria social de tendência positivista a autoconsciência foi desde sempre vista como um entrave a minimizar; essas escolas tentaram substituir a observação externa pela «introspecção». A «incerteza» específica da «interpretação da consciência», quer pelo próprio, quer pelo observador, tem sido sempre de facto a fundamentação lógica principal para a rejeição de *Verstehen* por parte dessas escolas. Esta compreensão intuitiva e empática da consciência é vista por elas como uma simples fonte de *hipóteses* acerca do comportamento humano (um ponto de vista que é repercutido mesmo por Weber). Na tradição das *Geisteswissenschaften*, no século XIX e inícios do século XX, *Verstehen* era vista, acima de tudo, como um *método*, uma forma de estudo da actividade humana, e enquanto tal dependente do viver ou da «repetição» das experiências de outros. Tal ponto de vista, defendido por Dilthey e mais tarde de forma modificada por Weber, era certamente vulnerável aos entraves que lhe eram postos por opositores positivistas, desde que Dilthey e Weber, cada um à sua maneira, quiseram proclamar que o «método

de compreensão» contém material de tipo «objectivo» e, portanto, verificável intersubjectivamente. Mas aquilo a que estes autores chamam «compreensão» não é simplesmente um método elaborado para apurar o sentido do que outros fazem, nem requer um entendimento empático da sua própria consciência de algum modo misterioso e obscuro: *a compreensão é a verdadeira condição ontológica da vida humana em sociedade como tal*. Esta é a questão central do pensamento de Wittgenstein e de certas versões da fenomenologia existencialista; o conhecimento próprio está integralmente interligado à compreensão dos outros. No sentido fenomenológico, a intencionalidade não é algo que possa ser tratado como simples expressão de um inefável mundo interior de experiências mentais privadas, mas *necessariamente* como o uso de categorias comunicativas da linguagem, que, por sua vez, pressupõem formas de vida definidas. Compreender o que se faz apenas é possível através do conhecimento, ou seja, ser capaz de descrever aquilo que os outros fazem, e *vice-versa*. É mais uma questão de semântica do que uma questão de empatia; e a reflexividade, como a propriedade distintiva da espécie humana, está integral e intimamente dependente do carácter social da linguagem.

A linguagem é, acima de tudo, um sistema de sinais; mas não é simples ou mesmo originariamente uma estrutura de «descrições potenciais» — é um canal da actividade social prática diária. Como foi claramente esclarecido na fenomenologia existencialista posterior a Heidegger, a organização da «narratibilidade» é a condição fundamental da vida social; a produção de «significado» nos actos comunicativos é, assim como a produção da sociedade que ela decalca, uma realização engenhosa dos actores — realização essa que é tida como garantida, mas que foi apenas possível porque nunca foi plenamente garantida. O significado nos actos comunicativos, tal como é produzido pelos actores não especialistas, não pode ser compreendido apenas em termos de léxico, nem transcrito em estruturas conceptuais de lógica formal que não têm em conta a dependência de contexto. Esta é, sem dúvida, uma das ironias de alguns conjuntos de «medidas» supostamente exactas empregues nas ciências sociais e bastante hostilizadas pelo público porque tais categorias lhe parecem por vezes estranhas e impostas.

Neste estudo analiso algumas escolas de pensamento de teoria e filosofia sociais, desde a fenomenologia de Schutz até aos recentes

desenvolvimentos da filosofia hermenêutica e da teoria crítica. Tentarei tornar claro aquilo que fui buscar a essas escolas, se porventura for o caso, e procurarei indicar algumas das suas limitações. Contudo, este ensaio não tem em vista ser um trabalho de síntese e, à medida que for especificamente apontando correntes paralelas no pensamento social contemporâneo, não é meu objectivo procurar demonstrar um processo imanente de convergência que, por fim, estabeleça um quadro conceptual seguro para a sociologia. Existem algumas matrizes no pensamento social contemporâneo que não analisei de uma forma pormenorizada, mesmo sabendo que muito do que tinha para dizer assentava directamente nelas. Tenho em mente o *funcionalismo*, o *estruturalismo* e o *interaccionismo simbólico* — rótulos para um vasto conjunto de visões que são seguramente diferentes, mas possuem isoladamente certos temas próprios, centrais e distintos. Indicarei aqui, meramente a título de curiosidade, por que razão os argumentos desenvolvidos ao longo deste livro divergem das características dessas tradições da teoria social.

Há quatro aspectos em que direi que o funcionalismo, pelo menos como representado por Durkheim e Parsons, é na sua essência deficitário. Um deles já foi referido anteriormente: a redução da actividade humana à «interiorização de valores». O segundo: o erro concomitante em abordar a vida social como *activamente constituída* através das acções dos seus membros. O terceiro: o tratamento do poder como fenómeno *secundário*, com normas ou «valores» existindo em estado isolado como a faceta mais elementar da actividade social e, consequentemente, da teoria social. O quarto: o fracasso em ver como conceptualmente central o carácter *negociado* das normas, enquanto abertas a «interpretações» conflituais e divergentes em relação a *interesses* de igual espécie na sociedade. As implicações destes erros — penso — são de tal forma prejudiciais que minam qualquer tentativa para remediar quaisquer resquícios de funcionalismo que não tenha sido afectado, reconciliando-o com outras perspectivas de tipo diverso.

O uso do termo *estrutura* não tem maior ligação particular com o «estruturalismo» do que o termo *senal* com a semiologia. Quero definitivamente manter que a «estrutura» é um conceito necessário na teoria social do qual falarei depois. Mas quero distinguir a minha versão do conceito, quer da versão do funcionalismo anglo-americano, onde a «estrutura» aparece como um termo «descritivo», quer

da versão dos estruturalistas franceses, que o usam de uma forma redutora; devo dizer que ambos os tipos de aplicação da noção de estrutura conduzem ao apagamento conceptual do sujeito activo.

O interaccionismo simbólico é apenas a única dessas três escolas de pensamento que dão primazia ao sujeito enquanto actor hábil e criativo; na teoria social americana, particularmente, foi durante muitas décadas o único grande rival do funcionalismo. De uma forma significativa, a filosofia social de Mead foi construída à volta da reflexividade: a reciprocidade do «eu» e do «mim». Mas mesmo nas próprias obras de Mead a actividade *constitutiva* do «eu» não é sublinhada. É antes com o «ego social» que Mead está preocupado; e aquela ênfase tornou-se mais pronunciada nos trabalhos de muitos dos seus seguidores. Por esta razão, perdeu-se muito do possível impacto do seu estilo teórico a partir do momento em que o «ego social» pôde ser facilmente reinterpretado como o «ego socialmente determinado»; e daí que, a partir de então, as diferenças entre interaccionismo simbólico e funcionalismo se tenham tornado menos pronunciadas. Isto explica o motivo por que as duas correntes puderam convergir na teoria social americana, onde a diferenciação entre o interaccionismo simbólico — que desde Mead até Goffman careceu de uma teoria das instituições e da mudança institucional — e o funcionalismo se tornou tipicamente uma mera divisão de trabalho entre «micro» e «macrossociologia». Contudo, é minha intenção realçar neste estudo que o problema da relação entre a constituição (ou, como por vezes direi, a produção e reprodução) da sociedade pelos actores e da constituição desses actores pela sociedade de que são membros nada tem a ver com a diferenciação entre micro e macrossociologia; tal problema intersecta verticalmente qualquer divisão deste tipo.

Algumas escolas de teoria social e filosofia

Neste capítulo analisarei aquilo que inicialmente poderia parecer uma confusa diversidade de escolas de pensamento. Contudo, todas elas partilham temas comuns e têm certas interconexões bem definidas. Num sentido ou noutro, todas tratam problemas de linguagem e significado em relação à «compreensão interpretativa» da acção humana. Não terei qualquer interesse em analisar em pormenor as fontes intelectuais que ligam conjuntamente as tradições sobre as quais elas assentam. Podem distinguir-se prontamente, pelo menos, três dessas tradições. A que há mais tempo se estabeleceu é a das *Geisteswissenschaften* (ou «filosofia hermenêutica»), que na Alemanha recua até ao século XVIII. É, sem dúvida, rica e complexa, estruturada, enquanto corpo distinto de pensamento, pela centralidade atribuída à noção de *Verstehen* no estudo do comportamento humano e por uma contínua tónica na diferenciação radical entre os problemas das ciências sociais e os das ciências naturais. Max Weber foi profundamente influenciado por esta tradição, embora tenha sido ao mesmo tempo bastante crítico em relação a ela. Foi em grande parte através das suas obras que o termo *Verstehen* se tornou moeda corrente entre os cientistas sociais

no mundo de expressão inglesa. Não avaliarei aqui a versão da «sociologia interpretativa» de Weber, porque já se encontram disponíveis muitas análises críticas em obras publicadas, mas também porque encaro, como mais adiante se tornará claro, muitas das discussões de Weber sobre a interpretação e explicação da acção como obsoletas à luz de desenvolvimentos subsequentes na filosofia do método.

A segunda corrente de pensamento — talvez demasiado recente para ser encarada como tradição — é a que deriva da influência do Wittgenstein tardio. Mais firmemente baseado na filosofia anglo-saxónica, este tipo de pensamento pode ser francamente associado à «filosofia comum da linguagem» de Austin e aos seus desenvolvimentos posteriores. Poucos autores que perfilhavam os pontos de vista de Wittgenstein e de Austin continuaram ligados à hermenêutica de matriz europeia continental. Não obstante, parece claro que há pontos de sobreposição no respeitante a ambas as questões que vieram a lume e às formas de abordagem das mesmas.

A fenomenologia, a terceira das escolas de pensamento que figura proeminentemente neste capítulo, serviu em parte de intermediária entre as outras duas. A complicada ramificação de conexões pode ser brevemente traçada da seguinte forma: as obras de Schutz assentam fortemente nos escritos de Husserl; contudo, Schutz associa também este autor a Weber, estando desta forma indirectamente ligado à tradição das *Geisteswissenschaften*. Por seu turno, o trabalho de Garfinkel toma como ponto de partida o de Schutz e relaciona os pontos de vista deste com ideias adoptadas de Wittgenstein e de Austin. A obra *Philosophical Investigations* de Wittgenstein é o principal estímulo para o pensamento de Winch: como certos autores adiante referidos indicaram, existem muitas similaridades entre os pontos de vista de Winch e os desenvolvidos por Gadamer, figura central da filosofia hermenêutica contemporânea. O trabalho de Gadamer é ele próprio profundamente influenciado por uma ramificação da tradição fenomenológica, a representada por Heidegger.

A fenomenologia existencial: Schutz

É justo dizer que a fenomenologia só recentemente foi descoberta por autores de expressão inglesa nas ciências sociais; pelo menos foi

só mais ou menos nas últimas duas décadas que as obras de filósofos fenomenologistas atraíram atenções mais alargadas. Todavia, as obras de Husserl datam sensivelmente do mesmo período das de Weber, e Schutz escreveu o seu trabalho mais significativo com o objectivo de desenvolver temas destes dois pensadores aproximadamente na mesma altura em que Parsons publicou *The Structure of Social Action*¹. Falar de «fenomenologia» não é falar de um corpo de pensamento simples e unificado. Husserl teve vários seguidores importantes, mas poucos deles seguiram o mesmo caminho que ele percorreu. Contudo, não especificarei as diferenças entre as abordagens filosóficas de autores como Scheler, Heidegger, Merleau-Ponty ou Sartre, isto também para lembrar que a tradição fenomenológica internamente é consideravelmente diversificada.

O primeiro objectivo de Husserl, pelo menos nas suas obras iniciais, era o de estabelecer um esquema filosófico que transcendesse o conhecimento empírico. Toda a consciência é «intencional» no sentido que Brentano lhe atribuiu. É claro que isto não é o que vulgarmente queremos significar quando em inglês falamos de acção «consciente». Brentano tem em mente uma ideia que remonta à escolástica: esse carácter consciente tem sempre um objecto que o constitui. Consequentemente, a epistemologia implica a ontologia, o conhecimento implica o ser, o «objectivo» (embora não o «real») não tem significado, excepto o que a consciência quer dar-lhe ao dirigir-se a ele. O empirismo, com a sua noção central de «dados sensoriais», reconhece isto, mas é incapaz de demonstrar — como Husserl nota — como o pensamento se eleva do particular para o geral, de experiências específicas para a classificação abstracta. Um conceito abstracto não pode ser identificado com nenhum fenómeno ou objecto específico e não é de forma alguma a soma de um número definido de objectos e fenómenos. Há uma diferença absoluta entre um «ideal universal» e as suas «particularidades» concretas. A intencionalidade envolve um «acto de idealização» que é muito distinto do próprio objecto de atenção, sendo, consequentemente, este o foco de interesse de Husserl, uma vez que na *epoché* «pomos entre parênteses» todos os particulares empíricos, como se fôssemos capazes de penetrar na essência da consciência. Na pesquisa da fenomenologia transcendental, por conseguinte, o «mundo vivido» e a «atitude natural» — as assunções vulgares que fazemos acerca do mundo físico, acerca de

outras pessoas e de nós próprios na nossa vida diária — são conceitos tratados nas primeiras obras de Husserl como um bricabraque que tem de ser afastado para revelar a subjectividade na sua forma pura. Ao abrigo desta análise, dotada de meios para olhar a existência nos seus aspectos mais essenciais e livre de preconceitos, estamos, pois, em condições de reemergir para a conquista do mundo histórico real: somos capazes de reconstituí-lo em toda a sua dura complexidade.

O problema reside no facto de ele se recusar a ser reconstituído. Não me deterei neste ponto porque as dificuldades envolvidas são bem conhecidas e estimularam Husserl a rever algumas ideias nas suas últimas obras. Se nos evadirmos do mundo para um «reino auto-suficiente» da consciências, que não tem ponto de contacto com o mundo seja no que for, que meios teremos para filosoficamente validarmos a sua existência? Talvez a «atitude natural» não seja, afinal de contas, meramente uma lente que devemos pôr de parte de forma a penetrarmos na essência das coisas. Certamente nos seus últimos trabalhos Husserl começa a concentrar a atenção sobre o «mundo vivencial» e tenta diferenciar a «atitude natural» da adoptada em ciência, uma diferenciação que anteriormente tinha entregue aos ventos da *epoché* transcendental, tentando demonstrar que o segundo elemento não podia afastar-se do primeiro, apesar das suas pretensões em fazê-lo. Todavia, seria errado supor, como alguns comentadores o fizeram, que Husserl alterou radicalmente a posição anterior. A sua insistência sobre o «mundo vivencial» parece tê-lo aproximado mais da actualidade histórica, mas as suas tentativas de análise sobre ela permaneceram ao nível da filosofia transcendental: a existência mundana deveria ser constituída fenomenologicamente. O «problema» da intersubjectividade permanece intratável; continua difícil ver como podem outros (com efeito, mesmo o próprio «eu», como oposto ao «ego transcendental») ser vistos como algo mais do que apenas um outro projecto intencional de consciência.

Este ponto de vista está profundamente enraizado na filosofia ocidental desde que esta se afastou da dominação hierocrática, a busca da certeza — do conhecimento livre de pressuposições —, que é ao mesmo tempo uma tarefa necessária e uma tarefa que só pode ser realizada através do exame de consciência pessoal. Além disso, a reivindicação de que esta tem primazia sobre outros tipos de conhecimento, do mundo «exterior» ou de outros, tem como consequência que uma

luta desenfreada tenha de ser empreendida para esta conceder aos outros pouco mais do que uma existência nublada, indefinida ou epifenomenal. Daí que, para Husserl, a intencionalidade seja uma relação interna de sujeito e objecto e todo o método de redução fenomenológica, através do qual o ego, num acto mental imponente, é capaz de se desprender do mundo empírico, esteja dependente desde ponto de partida. Husserl desenvolveu a noção de intencionalidade como reacção ao que vislumbrou como premissas inaceitáveis em anteriores teorias de significado e experiência e, ao proceder desse modo, foi levado a abandonar conjuntamente a distinção entre sentido e referência em favor do significado conferido ao «acto de ideação». Muitos analistas debruçaram-se sobre esta questão e sugeriram que a formulação de intencionalidade em Husserl deveria ser modificada. Ryle comenta:

Como é, se não auto-evidente, de certa forma plausível dizer que o que sei ser o caso é-o, quer o conheça, quer não, uma fenomenologia que opere com este tipo de noção modificada de intencionalidade não seria, obviamente, obrigada a terminar num egocentrismo metafísico ou a proclamar uma prioridade sobre todos os outros ramos da filosofia, como a lógica ou a filosofia da física².

Contudo, a questão está em saber se isto continuará a ser uma verdadeira fenomenologia, uma interrogação que constitui algo mais do que águas passadas, porque muitos dos seguidores de Husserl renunciaram ao desejo de produzirem uma filosofia transcendente e voltaram-se com interesse para a experiência humana do «mundo vivencial»: um movimento da essência para a existência. De um modo importante isto arruína o sistema husserliano e fá-lo regressar ao ponto de partida, a descrição da experiência do próprio, como esquematizada por Brentano. Todavia, este Brentano estava mais preocupado com a psicologia do eu do que com o eu no mundo, que se tornou preocupação de Scheler e, mais propriamente, de Heidegger e Sartre. A forte inclinação para o irracionalismo, o resultado característico da associação do esquema de Husserl ao existencialista, é particularmente evidente na filosofia inicial de Sartre, a filosofia do indivíduo isolado, na qual «o nada assombra o ser»³. Contudo, isto não está de forma alguma totalmente ausente mesmo da tardia *Crítica da Razão Dialéctica*, um pensamento maciço, e Sartre faz muitos progressos

tendo em vista reconciliar a irracionalidade da existência humana com a irracionalidade da história ou a liberdade ontológica com a necessidade histórica.

Dos principais discípulos de Husserl, apenas Schutz começou e acabou a carreira almejando utilizar ideias fenomenológicas para solucionar os problemas preexistentes da sociologia e somente Schutz continuou ao longo da vida a manter uma posição verdadeiramente racionalista em que a fenomenologia podia e devia fornecer a base para uma ciência total do comportamento social. Embora Schutz faça a devida homenagem ao ego transcendente, o seu programa está de facto completamente devotado a uma fenomenologia descritiva da vida real. A intersubjectividade aparece não só como um problema filosófico, mas também sociológico (contudo, como direi mais tarde, nada esteja satisfatoriamente resolvido). As preocupações de Schutz recaem sobre a «atitude natural», invertendo a *epoché* de Husserl. A «atitude natural» não presume a suspensão da crença na realidade material e social, mas antes o oposto, a suspensão da dúvida de que algo é uma coisa diferente daquela que aparenta ser. Isto é a «*epoché* da atitude natural»⁴. No seu primeiro, e também mais básico, trabalho Schutz começa pela análise de Weber da noção de «acção significante», procurando demonstrar que, sendo em alguns aspectos uma noção correcta, precisa de ser complementada e alargada por um estudo da atitude natural, ou daquilo a que Schutz também chama diversamente «mundo do senso comum» ou «mundo do dia a dia». De acordo com Schutz, a concepção da acção social de Weber não «define de modo algum o primitivo», como ele pensava, mas é «um mero rótulo para uma área altamente complexa e ramificada que requer um estudo mais pormenorizado»⁵. Deixa duas questões em aberto. A primeira: qual é o sentido da frase de Weber em que na acção, em contraste com o «comportamento» reflexivo, o actor «atribui um significado» àquilo que faz? A segunda: na acção *social*, como experimenta o actor os outros como pessoas separadas, cada qual com experiências subjectivas próprias?

Schutz refere que Weber, relativamente à primeira questão, está enganado ao defender que por «observação directa» entendemos o significado daquilo que uma pessoa faz numa acção, como, por exemplo, cortar lenha: para designar essa actividade de «cortar lenha» é preciso tê-la já interpretado. É o «significado objectivo», algo que se refere à inserção do comportamento observado num contexto amplo

de interpretação. Além disso, a discussão de Weber sobre a acção dotada de significado não tem em conta o facto de a acção ser episódica e, no entender de Bergson, ter, do ponto de vista subjectivo do actor, uma duração: é uma experiência «que se vive». Porque erra ao dar atenção a este facto, Weber não se apercebe da ambiguidade na noção de acção, que pode referir-se tanto à própria experiência subjectiva como ao acto efectivamente realizado. É errado supormos que «ligamos» o significado à acção que estamos a viver, já que nos encontramos submersos na própria acção. A «ligação» do significado às experiências, que implica um olhar reflexivo para o acto pelo autor e por outros, é algo que apenas pode ser aplicado retrospectivamente, em relação a actos decorridos. Daí que seja mesmo errado dizer que as experiências estão intrinsecamente dotadas de significado: «apenas o já experimentado é significante, diferentemente daquilo que está a ser experimentado».

A categorização reflexiva dos actos depende da identificação do objectivo ou projecto que o actor procura obter: um projecto, uma vez alcançado, transforma o curso transitório da experiência num episódio terminado. A este respeito, Schutz critica Weber por não distinguir o projecto de uma acção — a sua orientação para um resultado futuro — do seu motivo «por que». Projectos, ou motivos «para», não têm significado explanatório em si próprios. Como Schutz explica este facto, referindo-se à acção de abrir o chapéu-de-chuva quando o tempo está húmido:

A intenção de abrir o chapéu não é a causa dessa acção, mas apenas uma antecipação imaginada. Reciprocamente, a acção tanto «completa» como «não completa» a intenção. Em contraste com esta situação, a percepção da chuva não constitui em si mesma uma intenção de qualquer espécie. Não tem qualquer «conexão» com o juízo «se me exponho à chuva, as minhas roupas ficam molhadas e isso é desagradável; tenho de fazer alguma coisa para prevenir essa situação». A conexão ou ligação é conseguida através de um acto intencional [NB: no sentido fenomenológico do termo] através do qual me volto para o complexo total da minha experiência passada⁶.

A noção de «relevância» é importante na obra de Schutz. Em qualquer decurso da acção podemos fazer a distinção entre «tema» e «horizonte»: o primeiro termo refere-se àqueles elementos subjectiva-

mente avaliados de uma situação ou acção relevante relativamente a uma intenção particular que nesse momento preciso é a preocupação do actor; o segundo diz respeito a aspectos da situação que são considerados irrelevantes para aquilo que o actor procura conseguir⁷. Schutz diz que o processo da vida quotidiana envolve sistemas de relevância em constante mudança de acordo com o entrelaçar ou sobreposição de hierarquias de intenções do agente: o fluxo das experiências vividas pode ser analisado em termos de séries sobrepostas de temas e horizontes. Assim, a intenção de acabar de ler um romance pode ser interrompida porque o leitor pausa o livro para ir trabalhar; o projectado acto de concluir o romance torna-se, pois, latente ou suspenso, mas permanece pronto a ser reactivado. «Estamos envolvidos numa relevância de facto e em muitas relevâncias tópicas marginais com camadas da nossa personalidade em diferentes níveis de profundidade⁸.»

De acordo com Schutz, a compreensão do comportamento de outros pode ser examinada fenomenologicamente como um processo de *tipificação* pelo qual o actor aplica esquemas interpretativos aprendidos para se aperceber do significado do que os outros fazem. O cerne da relação social reside na experiência directa do outro, ou seja, o «nosso relacionamento» e todas as outras noções de formas sociais que são aplicadas pelos actores na sua vida social diária derivam disto. Em qualquer encontro face a face o actor traz para a relação uma bagagem de «conhecimentos em mão», ou «conhecimentos de senso comum», nos termos dos quais tipifica o outro e é capaz de calcular a provável reacção dele às suas acções e de com ele sustentar uma comunicação. A «bagagem de conhecimentos» de um actor é tida como «adequada até situações futuras»; é uma «totalidade de «auto-evidências» que se alteram de situação para situação, postas em relevo num determinado momento através de um fundo de indeterminação». Os fundos de conhecimento são caracteristicamente pragmáticos. Na acção social diária o agente possui numerosas receitas para responder a outros, mas usualmente, se questionado por um observador, não pode explicar tal facto como constituindo «teorias» conscientemente formuladas⁹. Contudo, além do reino de «co-associados» das «relações do nós», os outros também aparecem na consciência dos actores como «contemporâneos», acerca de quem ouviram falar ou sabem alguma coisa, mas que não conheceram directamente, e, como «antecessores», as gerações que viveram antes de eles nascerem. Em muitos textos Schutz concentra a

atenção sobre as «relações do nós», dado que propõe que a partir da sua análise o significado dos reinos de contemporâneos e antecessores pode ser esclarecido. Diz que não existem contornos claros entre estes estados sociais: desvanecem-se em outros. De acordo com este autor, a bagagem de conhecimentos aplicada para dar sentido à conduta de outros constitui-se e opera dentro de diferentes «províncias limitadas de significado», ou de «realidades múltiplas». Constitui parte integrante da competência normal do actor social mover-se entre essas províncias de significado: por exemplo, ser capaz de se deslocar do mundo utilitário do trabalho para o reino do sagrado ou para a esfera do jogo. Contudo, tal transferência de atenções e de respostas é normalmente sentida pelo actor como um «choque» — uma disjunção entre mundos diferentes.

As relevâncias dos membros leigos da sociedade são encaminhadas para as tarefas práticas da vida social diária; por seu turno, as do observador social são puramente «cognitivas» ou «teóricas»¹⁰. Ainda de acordo com Schutz, o método da sociologia interpretativa consiste em estabelecer construções teóricas sobre «modos típicos» de comportamento para esclarecer princípios subjectivos de acção. Ele refere que «todas as ciências sociais», incluindo as «sociologias interpretativas [...] estabelecem como primeiro objectivo a maior clarificação possível sobre o que pensam do mundo social aqueles que nele vivem»¹¹. Os conceitos formulados nas ciências sociais obedecem ao «princípio da adequabilidade». Schutz designa estes conceitos por construções de segunda ordem, porque devem necessariamente remeter para as noções que os próprios actores usam para construírem um mundo social significativo. O postulado da adequação, como este autor o formula, estipula que os conceitos científico-sociais «devem ser construídos de tal forma que o acto humano executado por um actor individual no seio do mundo vivencial, da forma indicada por uma construção típica, deveria ser-lhe perceptível, assim como também para aqueles que o rodeiam, em termos de interpretação de senso comum da vida diária»¹².

Mencionarei mais tarde aquilo que penso serem as linhas de força da versão de Schutz sobre a fenomenologia existencialista; de momento debruçar-me-ei sobre as suas limitações.

Muita da discussão de Schutz acerca da intencionalidade, consciência do tempo e acção, por assim dizer, baseia-se directamente em

Husserl e, embora abandone o próprio programa epistemológico deste autor, mantém o cordão umbilical em relação à subjectividade do ego, o que caracteriza a fenomenologia transcendental elaborada por Husserl. Para Schutz, o mundo social é, «estritamente falando, o meu mundo», ou, como ele diz com uma veia mais técnica, o mundo «é apenas essencialmente algo que depende e se mantém na intencionalidade operativa de uma consciência do eu»¹³. Em consequência, os problemas que eram produzidos pela consciência intencional de Husserl na reconstituição do «mundo exterior», particularmente no respeitante à intersubjectividade, regressam para importunarem a fenomenologia de Schutz do mundo social. Tendo adoptado o ponto de partida da redução fenomenológica, Schutz é incapaz de reconstituir o mundo exterior como um mundo-objecto. Isto emerge claramente das suas noções imperfeitas de «contemporâneos» e de «antecessores», que têm um lugar na sua análise só idêntico àquele que ocupam na consciência do actor. Daí que «aquilo que à primeira vista possa parecer um relacionamento social entre mim próprio e um dos meus antecessores tornar-se-á sempre um caso de orientação de sentido único em relação aos outros por mim»¹⁴. Como exemplo de caso raro em que o comportamento dos antecessores pode influenciar directamente o dos sucessores, Schutz menciona apenas o testamento da propriedade! Todavia, como Durkheim correctamente sublinhou, as gerações anteriores legam bastante mais do que isso àquela que se lhes segue; no sentido transcendente do termo, o reino social não pode ser construído a partir da consciência intencional. Schutz reconhece, de facto, que isto se passa desta forma, mas não faz qualquer tentativa para confrontar o problema residual da intersubjectividade na sua exegese da obra de Husserl. Para levarmos por diante o estudo do mundo social, refere Schutz, devemos «abandonar o método estritamente fenomenológico»: neste aspecto temos aqui de «começar por aceitar a existência do mundo social»¹⁵.

Não obstante quão insatisfatória possa ter sido a análise de Weber sobre a «acção subjectivamente significante», ele estava pelo menos permanentemente consciente do significado para a análise sociológica das «consequências objectivas», desejadas ou não, que um determinado curso de acção pode ter para terceiros. Uma preocupação desta ordem não emerge no pensamento de Schutz, cuja orientação em relação a este assunto vai no sentido de clarificar as condições da acção, em vez das suas consequências; a tónica sistemática de Weber

nos diferenciais de poder encontra pouco eco naquilo que Schutz tem a dizer. Weber frisava, e estava inteiramente correcto ao fazê-lo, que a análise social deve abarcar muito mais do que a «clarificação do que é pensado acerca do mundo social por parte daqueles que nele vivem» — seja no tocante a efeitos desconhecidos da acção, seja às condições determinantes não mediadas pela consciência do actor.

A distinção de Schutz entre os motivos «para» e «porquê» é uma tentativa para reformular a diferenciação de Weber acerca do conhecimento directo e explanatório. Todavia, se Schutz consegue revelar alguns aspectos inadequados da análise de Weber, a sua, por seu turno, não consegue ser, em grande parte, mais satisfatória. Por conseguinte, os motivos «por que» apareceram para cobrir os seguintes exemplos de dois tipos: «quando um homem se torna assassino porque sobre a influência das suas companhias»¹⁶ e quando uma pessoa abre um chapéu porque segue o raciocínio «se me exponho à chuva desprotegido, fico molhado e isso é desagradável; a forma de evitar é abrir o chapéu, e é precisamente o que vou fazer»¹⁷. Contudo, o último exemplo refere-se a uma cadeia implícita de raciocínio prático; o mesmo não se passa com o primeiro, que, em vez disso, diz respeito aos efeitos do comportamento de terceiros sobre o do próprio agente. Pelo menos, uma das implicações consiste em somar à diferenciação entre aquilo a que Schutz chama motivos «para» e «porquê» a aplicação reflexiva das razões dos agentes na escolhas de linhas de comportamento específicas.

Finalmente, a formulação deste autor sobre o «postulado da adequação» é insatisfatória. De acordo com ele, os termos da teoria científico-social apenas serão «adequados» se o modo de actividade especificado por uma «construção típica» puder ser «compreensível para o próprio actor» nos termos dos conceitos deste. No entanto, o que isto significa não é claro. Se a afirmação significa apenas que os conceitos sociológicos, ainda que abstractos, devem, em última análise, ser confrontados com formas concretas de acção significante, isso é muito pouco esclarecedor. Se, por outro lado, a implicação é a de que os conceitos técnicos das ciências sociais devem ser capazes de ser convertidos em outros que possam ser compreendidos por aqueles a cujo comportamento se referem, torna-se difícil ver, quer porque seria tal considerado desejável, quer como poderia ser realizado — dado que, como o próprio Schutz sublinha, os interesses e,

assim, os critérios que guiam a formulação dos conceitos sociológicos são diferentes dos envolvidos nas noções diárias.

Não creio que seja útil colocar uma questão do tipo «quando 'pode' ou 'não pode' existir uma sociologia fenomenológica de uma forma inequívoca» só porque um tão largo espectro de autores chamou ao seu trabalho «fenomenológico» ou explicitamente se debruçou sobre a obra de Husserl. Penso ser correcto dizer que na obra de Schutz aparecem de novo algumas das mesmas objecções centrais que originariamente tinham sido feitas à fenomenologia transcendente de Husserl, embora de uma forma atenuada e diferente. Aí está incluído o problema de saber como é que a realidade «exterior» se constitui fenomenologicamente, quer no sentido do mundo natural, quer no da «factualidade» da realidade social, e o denominado «problema dos outros» (intersubjectividade), que de novo é manifesto, quer ao nível do ego transcendente, quer ao nível mais mundano de abarcar e entender a existência de colectividades como estruturas «supra-individuais».

Etnometodologia

Poderia argumentar-se sensatamente que a fenomenologia é uma espécie de filosofia em vias de morrer, apesar das influências das noções fenomenológicas em sociologia. Entre os filósofos europeus de matriz continental, o florescimento do existencialismo depois do pós-guerra — cujo sucesso foi sempre, em qualquer caso, uma coisa como *un succès de scandale* — foi muito rapidamente ultrapassado, o interesse voltou-se para outras áreas e desenvolveram-se novas perspectivas. Os filósofos britânicos e americanos sempre mantiveram a fenomenologia bastante à distância e na Grã-Bretanha, em particular, aquilo que correspondia à «fenomenologia existencialista», com as suas misturas de terminologia técnica complicada e a ansiedade de falsa moral, era a filosofia da linguagem corrente, que expunha toda a elegância pretensiosa e complacente dos cavalheiros ingleses, enjaquetados e provincianos. A «filosofia da linguagem corrente», enquanto associada, acima de tudo, a Austin e a outros filósofos do pós-guerra de Oxford e distinta da categoria mais vasta que é frequentemente

referida como «filosofia analítica», parece também ser hoje uma força em declínio, se não mesmo completamente esgotada. É, pois, notável que, tal como alguns cientistas sociais adoptaram a fenomenologia, outros pareçam continuar a tentar dar vida a outro corpo doente, ao orientarem a sua atenção para a filosofia da linguagem corrente. Na etnometodologia verificamos uma tendência para andar à volta destes dois pontos de vista filosóficos. Será tentador sublinhar que um esforço para animar, não uma, mas duas filosofias moribundas, e para as associar em conjunto dificilmente produzirá qualquer questão válida para as ciências sociais. Contudo, isto seria injusto: a etnometodologia é um contributo mais original e estimulante do que o assinalado pela descrição das correntes que lhe estão associadas.

Apesar de todas as diferenças de estilo das duas escolas filosóficas referidas no parágrafo anterior, e não obstante a sua quase completa falta de influência recíproca, pode ser plausivelmente afirmado que elas têm algo em comum. Ambas parecem convergir no estudo do mundo quotidiano, o mundo do público não especialista, como oposto ao do cientista. (Austin referiu-se uma vez ao seu trabalho, embora talvez de uma forma pouco cómoda, como «fenomenologia linguística».) A fenomenologia, pelo menos no seu aspecto não essencialista, insiste em que a «atitude natural» não deve ser desdenhada ou posta de lado da maneira habitual, comum às velhas tradições filosóficas, particularmente evidente nas filosofias positivistas. Pelo contrário, o senso comum é um repositório de ideias e de práticas para o qual tem de se olhar para rebater alguns dos muitos erros e extravagâncias de filósofos anteriores. Aqui há também um ponto de conexão importante entre as filosofias de Austin e de Wittgenstein, unificando a corrente geral da «segunda revolução» na filosofia britânica¹⁸.

No entanto, parece ter sido a obra de Schutz que forneceu o primeiro estímulo para o desenvolvimento das ideias iniciais de Garfinkel, embora este reconhecesse explicitamente uma dívida em relação a Parsons¹⁹. Uma boa indicação da influência de Schutz encontra-se num dos primeiros artigos de Garfinkel, no qual ele discute e tenta ampliar os pontos de vista de Schutz acerca da natureza da racionalidade no comportamento social. O argumento desse texto está baseado na separação que Garfinkel faz entre a «racionalidade da ciência» e a racionalidade do senso comum, ou a «atitude natural»²⁰. No respeitante aos pontos anteriores, ele refere o conjunto de matrizes

que estão implícitas na análise de Weber da acção racional, envolvendo a aplicação de critérios bem definidos de meios-fins para a explicação do comportamento social. Sob este prisma, a acção motivada é explicada em termos dos critérios do observador, que podem ser, e normalmente são, bastante discrepantes dos usados pelos actores na orientação do seu próprio comportamento. No entanto, como consequência, grandes áreas da actividade social humana aparentam ser «irracionais», parecendo as «acções racionais» apenas de significado marginal. Se pusermos de lado a ideia de que existe apenas um modelo de racionalidade que pode ser aplicado à interpretação do comportamento social, e se, em vez disso, falarmos de «racionalidades» diversas que podem ser empregues pelos actores, a acção racional não representará mais uma mera categoria residual. Seguindo a linha central de Schutz, Garfinkel enumera um número considerável dessas «racionalidades», que se apresentam como relevantes mais para os assuntos da vida prática diária do que para os que dizem respeito às ciências sociais. Por outro lado, os critérios de racionalidade que operam nas ciências sociais — por exemplo, esses conceitos deveriam ser adequadamente definidos, tão generalizadamente quanto possível, e «libertos de contexto» — não são aqueles que interessam aos actores não especialistas.

O actor não especialista, enquanto teórico social prático, manobra para ordenar a sua experiência de modo a sustentar a suposição de que o mundo (quer o natural, quer o social) é como parece ser — uma formulação misteriosa que num aspecto ou noutro vem frequentemente ao de cima nas obras de Garfinkel:

Fora do conjunto das possíveis relações entre as aparências de facto do objecto e o objecto em causa, como, por exemplo, o relacionamento de duvidosa correspondência entre os dois, uma pessoa espera que a pressuposta e indubitável correspondência seja aquela que é homologada. Ela espera que a outra pessoa empregue a mesma expectativa de uma maneira mais ou menos idêntica, e espera que, tal como ela espera que a relação valha para a outra pessoa, a outra pessoa espere que ela valha para ela²¹.

A atitude do observador científico-social é a oposta, pois envolve a suspensão da crença de que as coisas são como parecem, e não é influenciado (idealmente) pelas exigências pragmáticas que dominam

a «atitude natural». As duas atitudes, a do cientista e a do não especialista, não se confundem uma com a outra, pois são radicalmente discrepantes; assim se explicam as dificuldades enfrentadas na aplicação do tipo de modelo weberiano da sociologia interpretativa para a «compreensão» da acção social.

A vida social, tal como é vivida pelos actores, é, por conseguinte, para ser vista, não como uma série de débeis tentativas de elevação a níveis de racionalidade, tal como especificado pela «atitude científica», mas, pelo contrário, como uma série de realizações enganosas para as quais esses níveis são essencialmente irrelevantes. Enquanto o ponto de partida desta exposição pode ser a fenomenologia de Schutz, os resultados encaminham-se noutra direcção. Garfinkel não demonstra qualquer interesse em desenvolver o tipo de análise-motivo favorecido pelo autor anterior, mas está preocupado em saber como é realizada a «atitude natural», enquanto fenómeno, pelos actores na vida quotidiana. De acordo com Garfinkel, o propósito que sustenta a etnometodologia baseia-se no facto de «as actividades pelas quais os membros produzem e desenvolvem conjuntos organizados de actividades diárias serem idênticas aos procedimentos dos membros tendo em vista tornar esses conjuntos «reconhecíveis»». E acrescenta que as práticas sociais «são levadas a cabo e acontecem como fenómenos inseridos nas mesmas actividades ordinárias que, ao organizá-los, as descrevem»²². Isto afasta-o da fenomenologia, com a sua incidência cartesiana no primado (essencial ou existencial) da experiência subjectiva, para o estudo de «acções situadas» como formas linguísticas interpretadas «publicamente». Não é difícil reparar que o movimento é na direcção de Austin e das obras mais recentes de Wittgenstein, porque a noção de actos elucutórios, ou, como Wittgenstein diz, as «palavras são também actos»²³, servindo embora mais finalidades descritivas do que filosóficas, adequa-se muito bem às preocupações de Garfinkel.

Todavia, ao descrever as preocupações da etnometodologia, Garfinkel raramente procura fazer uso da terminologia usada pelos filósofos acima mencionados; em vez disso, usa os termos *indicialidade* (*indexicality*) e *expressão indicial* (*indexical expression*), retirados das obras de Bar-Hillel, e mais recentemente derivados de Peirce. Este autor criou originalmente a expressão *signo indicial* (*indexical sign*) para se referir ao facto de um sinal poder ter diferen-

tes significados em diferentes contextos — e as «mesmas» componentes semânticas poderem ser expressas por diferentes sinais, de acordo com o contexto (e *vice-versa*). De acordo com Bar-Hillel, mais de 90 % dos sinais-proposição declarativos que uma pessoa produz no decurso da sua vida são expressões indiciais: «É claro que muitas frases com verbos no passado são indiciais, para já não mencionar que contêm termos como *eu, tu, aqui, aí, agora, ontem e isto*²⁴.» Como ocorrem no discurso diário, refere Garfinkel, estes termos são a manifestação material de que a actividade social é organizada pelos seus membros como uma realização prática, mas para os observadores científico-sociais são apenas obstruções à descrição da actividade social. Muitas discussões formais acerca do método em ciências sociais tentam «remediar» as expressões indiciais e reformulá-las de forma a libertá-las do seu carácter indicial. Contudo, o uso destas expressões lexicais na linguagem diária implica que o actor esteja em condições de utilizar conhecimentos garantidos e pré-adquiridos, de modo a ser capaz de localizar o seu significado. Isto nunca é algo que seja tido como adquirido, mas dependente da reflexividade dos relatos dos actores: aqueles são elementos constitutivos daquilo que referem. A reflexividade é tomada como adquirida pelos actores sociais em relação a terceiros, e fazem uso desse conhecimento ao «levarem gradualmente a cabo» qualquer acto de comportamento social. «Os membros sabem, requerem, contam com e fazem uso dessa reflexividade para produzirem, realizarem, reconhecerem ou demonstrarem adequação racional para todos os propósitos práticos dos seus procedimentos e descobertas²⁵.» Em qualquer conversa entre duas ou mais pessoas, a «inteligibilidade» dos fenómenos é uma questão de «trabalho» mútuo da parte dos participantes, o que pode ser encarado como um conjunto de «práticas aparentes» pelas quais os «oradores situados em aspectos particulares do discurso dão a entender algo diferente daquilo que poderiam dizer em tantas palavras»²⁶.

Tal tipo de análise tem implicações importantes e claras para a linguística, onde foi bastante evidente durante muito tempo que a «semântica» não pode ser entendida em termos de propriedades estruturais da linguagem, considerada um sistema autoconstituído de «signos», «palavras» ou mesmo «frases». Este tema recebeu um ímpeto considerável das obras de Wittgenstein, Austin e Ryle e provocou o afastamento geral da tónica na teoria das descrições resumida por

Russel numa geração anterior — e pelas ambições de Carnap em «representar toda a realidade como um universo de estruturas lógicas». As ideias de Austin, em particular, pelo menos certas interpretações das últimas obras de Wittgenstein, inclinam-se para recomendar uma análise descritiva e pormenorizada do significado das palavras na linguagem corrente — principalmente para resolver, ou antes dissolver, algumas questões tradicionais da filosofia. Sejam quais forem os erros ou acertos das questões perenes e controversas das finalidades da filosofia, faz algum sentido propor, como Garfinkel refere, que os últimos trabalhos de Wittgenstein podem ser lidos como «o estudo da expressão dos filósofos» como fenómenos indiciais e [...] descrições desse fenómeno sem intenção de apontar um remédio»²⁷. Existem conexões óbvias entre este comentário, tal como se debruça sobre os objectivos da etnometodologia da forma como são definidos por Garfinkel, e o trabalho de filósofos da linguagem que chegaram à conclusão de que «a unidade da comunicação linguística não é, como geralmente foi suposto, o símbolo, a palavra ou frase, ou mesmo o testemunho desse símbolo, palavra ou frase, mas antes a produção ou emissão do símbolo, palavra ou frase na realização do acto de discurso»²⁸. Todavia, a maior parte desses filósofos e linguistas parecem continuar a tratar as formas de expressão linguística como o produto de actores individuais abstractos, ou, alternativamente, como se se referissem mais a regras ou convenções linguísticas igualmente abstractas do que a conversas temporariamente localizadas entre pessoas. Como os estudos de Garfinkel, Sacks, Schegloff e outros mais indicam, o significado da diferença pode ser profundo. Porque os significados transmitidos pelas formas de falar são usados no processo da conversa através do modo pelo qual o «trabalho de conversação» se faz *in situ*: os componentes da conversa são modos pelos quais a própria conversação, e desta forma o significado das formas de falar, é apresentada ou caracterizada.

Se isto sugere definitivamente que as ideias de Garfinkel podem ser relevantes para a linguística, qual será o seu relacionamento com os problemas da sociologia? Uma resposta que parece possuir uma grande atracção para Garfinkel reside no facto de se considerar que, assim como a filosofia deixa o mundo no mesmo estado em que se encontra, também a etnometodologia deixa a sociologia tal como ela está. Desta forma é-nos dito que «os estudos etnometodológicos

não estão direccionados para formular e desenvolver correctivos», que, «embora eles estejam orientados para a preparação de manuais sobre métodos sociológicos, não são *de forma alguma* suplementos a um «procedimento modelo», mas são diferentes dele», e que não «se ocupam de ou encorajam discussões abertas de teoria»²⁹. Estas afirmações parecem ter implícito um duplo sentido. Em primeiro lugar, que o objectivo da etnometodologia é o de fazer da inteligibilidade das práticas sociais uma entidade inteligível em si mesma, mas não tentar «remediar» as expressões indiciais ao jeito de teorias que tentem classificar e explicar essas práticas a um nível geral. Em segundo lugar, que os etnometodólogos não diferenciam, para o propósito do seu estudo, entre a sociologia que os membros não especialistas da sociedade produzem no decurso da sua vida quotidiana e a sociologia elaborada por cientistas sociais profissionais. Enquanto os últimos têm um «programa de cura» que é mais ambicioso do que o dos primeiros, as ciências sociais são uma realização prática idêntica a qualquer outra forma de descrição da actividade social e podem ser estudadas enquanto tal. No caso de isto poder parecer advogar simplesmente algum tipo de sociologia da sociologia, Garfinkel apressa-se a adiantar que existem diferenças de interesse irreconciliáveis entre aquilo a que chama «análise construtiva», ou sociologia ortodoxa, e a etnometodologia, aparentemente porque esta tem de se confinar ao estudo descritivo das expressões indiciais em toda a sua variedade empírica. Esta atitude é proclamada como uma das «indiferenças etnometodológicas».

Posto existirem claras diferenças entre os pontos de vista de Garfinkel e os daqueles autores que adoptaram o termo, a etnometodologia não pode ser imediatamente avaliada como um todo. Contudo, a atitude da «indiferença etnometodológica», sobre a qual alguns destes autores, incluindo o próprio Garfinkel, insistem, raramente é mantida com a *nonchalance* que pareceria simples de preservar se realmente nela existisse a divisão lógica que se proclama existir entre a etnometodologia e a sociologia. Isto dificilmente surpreende se recordarmos a importância que a obra de Schutz teve no desenvolvimento das ideias de Garfinkel, sobretudo pelo projecto afirmado de «reconstituir» a sociologia. As obras de Garfinkel estão realmente repletas de observações acerca da «análise construtiva» que dificilmente demonstram uma atitude de despreocupação em relação a isso. Nas obras

deste autor há regularmente resíduos notórios do programa de Schutz, por exemplo, a observação de que «o mundo familiar do senso cumum da vida quotidiana [...] exerce uma soberania estranha e obstinada sobre as pretensões dos sociólogos a arrajarem uma explicação adequada»³⁰. Em qualquer caso, devo dizer que a etnometodologia já não pode permanecer mais indiferente à sociologia do que esta a ela. Se isto não é imediatamente aparente, é porque, pelo menos em parte, alguns dos autores em causa, incluindo Garfinkel, misturam tipicamente toda uma série de questões que, embora por vezes se sobreponham, são logicamente separáveis umas das outras, o que inclui o problema da «racionalidade» na acção e na comunicação, a relação entre conceitos técnicos de não especialistas e o da «indicialidade».

Já indiquei como é que a noção de Garfinkel sobre o carácter «relevante» das práticas sociais emerge da sua discussão da racionalidade, e a sua rejeição da perspectiva de que é necessário, ou mesmo útil, tentar analisar as correspondências entre acções e normas de racionalidade, como Weber definiu. A chave para o ponto de vista que Garfinkel procura extrair da sua conclusão encontra-se no argumento de que enquanto um «modelo de racionalidade é necessário» em ciências sociais «para a tarefa de decidir sobre uma definição de conhecimento credível», não é preciso um «modelo de tal ordem» quando «se trata de questões da vida diária»³¹. Para a etnometodologia, a acção deve ser tratada apenas como «racional» precisamente na medida em que é susceptível de descrição; o postulado central da etnometodologia é, na verdade, aquele que estatui que as actividades que produzem os quadros da vida quotidiana são idênticas aos procedimentos dos actores que visam tornar inteligíveis esses mesmos quadros. Mas, enquanto isto pode ser o suporte de criação plausível da noção de «indiferença etnometodológica», a divisão nestes termos dos dois tipos globais de «racionalidade» não é logicamente defensável. Em primeiro lugar, certos elementos daquilo a que Garfinkel chama «racionalidades científicas» são necessários para darem uma relação da relevância das acções — isto é, tornar a sua inteligibilidade inteligível. Como explicarei com algum pormenor mais adiante, estes elementos devem ser ligados aos dos próprios actores não especialistas, ou o resultado será um relativismo irremediável. De facto, isto deve ser reconhecido de modo a poder defender-se o ponto totalmente válido — para expressar o que Schutz e Garfinkel têm a dizer em ter-

minologia diferente — de que a mediação de esquemas de significado é uma tarefa hermenêutica para a qual os critérios pelos quais as teorias e os conceitos científicos são julgados — precisão, generalidade, definição lexical fora de contexto — são normalmente irrelevantes. Em segundo lugar, identificar a racionalidade com a «inteligibilidade» separa a descrição de actos e comunicações de qualquer análise de comportamento motivado ou intencional, o empenhamento dos actores para realizar interesses específicos. Penso que isto explica o carácter peculiarmente vazio das exposições de interacções ou conversas que aparecem nas obras de Garfinkel e nas de outros autores por ele influenciados. O uso de expressões como *fazer* burocracia, *fazer* física nuclear, e tratá-las como «práticas engenhosas», «realizações práticas», etc., é, por assim dizer, enganador. «Fazer uma prática social» é muito mais do que torná-la útil, sendo precisamente este aspecto que lhe dá o carácter de uma *realização*.

Na medida em que a atitude da «indiferença etnometodológica» seja prosseguida, nada pode ser dito sobre a relação entre os relatos da acção de actores e de observadores. Para Garfinkel todos são tratados como «membros», incluindo os cientistas sociais; a sociologia é simplesmente o raciocínio sociológico prático dos sociólogos. Assim, podemos admitir que o cientista social está no seio e a par do mundo social que procura descrever e analisar de uma forma diferente do cientista natural. Não obstante existe uma particularidade inerente à visão de Garfinkel que demonstra não ser possível fugir ao confronto de questões impostas pela relação entre os relatos de actores e observadores. Isto será perfeitamente demonstrável se for sublinhado que a etnometodologia é em si mesma uma prática artificiosa, relatada pelos seus praticantes. Posto isto, seria possível tomar uma atitude de «indiferença etnometodológica» em relação aos membros-fazedores da etnometodologia; e tomar uma atitude de «indiferença etnometodológica»... Eis onde está o abismo!

A mesma dificuldade aparece nas obras daqueles que não querem afastar a «indiferença etnometodológica» em favor de uma tentativa para rectificar aquilo que é visto como falhas da «análise construtiva». Aqui o tema principal consiste em que os dados, em termos dos quais os sociólogos constroem as suas teorias e tentam verificá-las, dependem de «trabalho» anterior que é levado a cabo por actores não especialistas. A investigação de «campos» de pesquisa, como o estudo do

crime ou do suicídio, depende do conhecimento de senso comum ou de «expectativas de base» pelas quais os actores processam e definem o fenómeno como um fenómeno — como um «suicídio» ou um «acto criminoso». De acordo com este ponto de vista, digamos que o observador científico-social estuda as «expectativas de base», por exemplo, dos agentes envolvidos na polícia e nos tribunais, por forma a chegar a uma designação «válida» e «correcta» do fenómeno. Contudo, o abismo ainda está aberto, porque é admitido que o que membros e pesquisadores designam como «dados» e «descobertas» tem de ser entendido em referência às expectativas de base. Todavia, uma questão, obviamente, se levanta: que expectativas de base? Porque se as do observador, além das do actor, estão envolvidas, o resultado é um retrocesso ilimitado. Ao analisar as expectativas de base do actor, as do observador terão de ser analisadas por um segundo observador, que, por sua vez, fará também uso de expectativas de base nesse processo, e por aí adiante, indefinidamente. Não há necessidade de analisar este ponto mais demoradamente. As perplexidades não solucionadas nos trabalhos de alguns destes autores são demonstradas pelo carácter insustentável das conclusões a que eles chegaram, em particular aquela de que o fenómeno social «existe» apenas na medida em que o actor não especialista o identifica e classifica como «existente». Uma vez que a capa protectora da «indiferença etnometodológica» está lançada e a assimilação de realizações práticas com os procedimentos que as tornem inteligíveis se transformou mais numa proposição ontológica do que num modo simples de pôr entre parêntesis aspectos do mundo empírico, tal resultado parece inevitável.

Para ser capaz de extrair os elementos que são de importância e interesse real nas obras de Garfinkel, pelo menos de alguns daqueles por ele influenciados, é necessário submeter o círculo lógico em que a etnometodologia se encontra a análises filosóficas mais abrangentes. É claro que não seria correcto dizer que tanto Garfinkel como aqueles que pensaram aplicar alguma coisa daquilo que ele tinha para dizer sobre a reconstrução da «sociologia ortodoxa» não estejam conscientes dessa circularidade. Pelo contrário, parecem perfilhar a visão de que essa circularidade pode ser aplicada proveitosamente. Desta forma, Cicourel diz, daquilo a que chama a «triangulação indefinida», que «todo o procedimento que pareça «pôr em» evidência, portanto proclamar um nível de adequação, pode ser submetido ao mesmo tipo

de análise, que, por sua vez, produzirá, porém, outra combinação infinita de novas particularidades»³². Todavia, Cicourel elucida em que sentido é aqui usado o termo *evidência*, para desenvolver uma explicação filosófica acerca dessa reivindicação.

Em referência ao uso da «indicialidade» por parte de Garfinkel, aparecem problemas semelhantes sem resolução. A famosa sentença de Wittgenstein *Ein Ausdruck hat nur im Ströme des Lebens Bedeutung* («uma expressão só tem sentido no fluxo da vida») pode servir também para resumir em que sentido se encaminha o interesse de Garfinkel no tocante a este ponto. De acordo com ele, não é tarefa da etnometodologia «reparar» expressões indiciais:

Os aspectos indiciais [escreve] não são específicos das descrições do homem comum. São também familiares nas descrições dos profissionais. Por exemplo, a fórmula da linguagem natural, cuja «realidade objectiva dos factos sociais é o princípio fundamental da sociologia», é ouvida por profissionais, segundo a ocasião, como definição das actividades dos membros da associação como seu *slogan*, tarefa, objectivo, contributo, basófia, *slogan* de vendas, justificação, descoberta, fenómeno social ou limite à investigação³³.

Contudo, esta frase é também necessariamente autor-referencial, enquanto indicial por direito próprio, e, com certeza, o mesmo poderia ser dito no caso de qualquer declaração acerca de expressões indiciais que Garfinkel possa fazer e que devam, elas próprias, apresentar «características indiciais».

A dificuldade reside no facto de as expressões indiciais, como Garfinkel as caracteriza, não poderem ser redescritas, apenas «substituídas por». Deve notar-se que a «indicialidade», como este autor a usa, é uma expressão muito mais difusa do que a «expressão indicial» usada por Bar-Hillel. O ponto deste último é que muitas palavras estão dependentes, pelo seu sentido, de aspectos da situação imediata em que são proferidas. Garfinkel debruçou-se sobre este ponto a partir de ambos os extremos. Na sua terminologia, o «contexto» parece referir não só a localização dos actos de linguagem no tempo (enquanto conversas que decorrem), como também no espaço (como ocorrendo no seio de um cenário físico, em que os aspectos desse cenário, incluindo as expressões faciais, etc., são usados para formular o significado). Parece também referir-se à «localização contextual» dos dize-

res em conjuntos de regras tácitas. No entanto, incluir o último sentido do termo conjuntamente com os dois primeiros oblitera, pelo menos, um sentido em que a «expressão indicial» pode ser distinguida de expressões «livres de contexto» — uma distinção que Garfinkel parece querer reter, dado que nenhuma expressão pode ser «isenta de contexto» no terceiro sentido. A afirmação « $2 \times 2 = 4$ » está apenas isenta de contexto, isto é, «não indicial», nos dois primeiros sentidos; compreender o seu significado certamente pressupõe «localizá-la» tacitamente no seio do conhecimento de certas regras da matemática. A elaboração de Garfinkel, além do outro lado da conotação original da «expressão indicial», envolve a extensão do seu significado para compreender aquilo a que Austin chama a força «elocutória» e «perlocutória» dos discursos — referindo-se à ironia, à basófia, etc. Assim, a relação desses aspectos da realização das locuções com o seu «significado» é uma matéria controversa. Todavia, isto, com as complicações acima indicadas, tem, até certo ponto, de ser enfrentado directamente, ou, de outra forma, debatemo-nos com mais um clamor daquilo que um filósofo referiu como a «aborrecedora trivialidade de que «não podemos separar» o significado de uma palavra de todo o contexto em que ela ocorre»³⁴. No entanto, os problemas criados pelos aspectos contextuais da acção e significado não são certamente peculiares da etnometodologia e são enfrentados por outras escolas de pensamento que em seguida examino.

A filosofia pós-wittgensteiniana: Winch

Consideremos a seguinte afirmação: «É matéria de descoberta empírica que as pessoas têm certas formas de falar, dado que é apenas no contexto da linguagem que podemos afirmar compreender o que estão a fazer e por que estão a fazê-lo»³⁵.» A afirmação provém, não de um etnometodólogo, mas de um filósofo (Louch), num trabalho em que ataca depreciativamente as pretensões dos cientistas sociais em serem capazes de construir teorias do comportamento humano que sejam de alguma forma superiores às explicações que os actores não especialistas são capazes de dar das suas próprias acções. O autor argumenta que a explicação da acção humana é necessariamente de índole moral — seja esta procurada pelos próprios actores ou por

observadores «científico-sociais» sobre aquilo que eles fazem. Quando procuramos explicar um acto, tentamos encontrar os seus «fundamentos», ou seja, a «justificação» (moral) que uma pessoa tem para fazer aquilo que faz. Logo que compreendemos este facto, não temos mais necessidade de nos perguntarmos por que ocorreu o acto. Isto quer dizer que as ciências sociais, quando tentam ir além do estudo descritivo da acção, na linguagem dos actores não especialistas, são bastante retóricas. A antropologia, por exemplo, é uma «coleção de narrativas de viajantes sem significado científico particular», o mesmo sendo válido para a sociologia, exceptuando os casos em que estas narrativas são familiares «e, portanto, esses relatos se afiguram como desnecessários e pretensiosos»³⁶.

Os argumentos aqui avançados têm afinidades com os desenvolvidos por Winch, se bem que a avaliação que este faz dos objectivos e possibilidades das ciências sociais seja mais ambígua do que o julgamento radical que acabei de citar. Winch pensa também que os cientistas sociais têm pretensões que estão condenadas ao fracasso, porque elas confundem a verdadeira natureza das suas metas. De acordo com ele, as ocupações da sociologia são essencialmente de ordem filosófica. A reivindicação poderia inicialmente parecer misteriosa, mas encontramos-nos de facto em terreno bastante familiar, dado que a posição assenta na proposta de que a acção humana é «significante» de uma forma em que o não são os fenómenos do mundo natural. De acordo com Winch, aquilo que tem «significado» neste sentido «é *ipso facto* regido por normas». Winch dá-se a um trabalho duro para demonstrar a correspondência universal entre «comportamentos significantes» e comportamento «regido por normas». À primeira vista, refere, poderia parecer que apenas algumas formas de comportamento significantes são regidas por normas. As acções de um burocrata envolvem uma orientação relativamente às regras, mas não é tão fácil apercebermo-nos de como as de um rebelde social, que rejeita as normas de uma sociedade mais alargada, o fazem. Winch sustenta que o rebelde social segue uma forma de vida definitiva que está orientada em direcção a regras de forma não menos evidentes do que as de um conformista em sentido estrito. Para o comportamento ser «regido por regras», continua Winch a dizer, não é necessário que alguém que siga uma norma seja capaz de a formular conscientemente, se instado nesse sentido; o que interessa é saber «se

faz sentido distinguir entre uma forma correcta e errada de fazer as coisas em relação àquilo que o indivíduo faz».

Segundo Winch, são profundas as implicações de reconhecer que o comportamento «significante» é necessariamente orientado por um conjunto de regras e mostram que existe uma discrepância radical entre os métodos das ciências naturais e sociais. As «regularidades» que podem ser discernidas no comportamento humano não podem ser explicadas nos mesmos termos das que ocorrem no mundo natural. Weber estava certo ao sublinhar que a acção humana é usualmente «previsível», mas errado ao supor que a sua explicação pode assumir uma forma causal que é logicamente, se não em conteúdo, a mesma que caracteriza as ciências naturais. A «regularidade» nos fenómenos observados pressupõe critérios de identidade pelos quais os acontecimentos sejam classificados como sendo «do mesmo tipo». No comportamento social, estes critérios são necessariamente fornecidos por regras que expressam diferentes «formas de vida»: é só desta forma, por exemplo, que somos capazes de falar sobre duas acções como «fazendo a mesma coisa».

É óbvio que as ciências naturais se regem de acordo com regras, mas estas regulam as actividades do cientista natural em relação a um objecto de estudo independentemente dado. No caso das ciências sociais, aquilo que aqui está em estudo, assim como os nossos procedimentos para o estudar, são as actividades que se desenrolam de acordo com normas, e são as regras que regem as acções que investigamos que nos fornecem os critérios de identidade, e não as envolvidas nos nossos modos de proceder:

Assim, em princípio, é bastante errado comparar a actividade de um estudioso de uma forma de comportamento social, digamos, com a de um engenheiro que estuda o trabalho de uma máquina [...] Se vamos comparar o estudioso social com um engenheiro, faremos melhor se o compararmos com um estudante de engenharia, que tenta entender o que é a engenharia — ou seja, a actividade de engenharia. O seu entendimento do fenómeno social assemelha-se mais à compreensão das actividades dos colegas do que ao entendimento do engenheiro do sistema mecânico que estuda.

O estudo do comportamento social envolve necessariamente «fazer sentido» das acções observadas, e o observador apenas

poderá fazê-lo em termos de regras particulares às quais essas acções dizem respeito. Winch insiste em que isto não significa que o cientista social só tenha apenas de fazer uso dos conceitos do próprio actor. No entanto, os conceitos técnicos têm de estar sempre «logicamente ligados» (um termo de Winch) aos que, primeiramente, têm de ser «compreendidos», no caso de se aplicarem esses conceitos técnicos. Redescrição técnica não quer dizer explicação causal. Com efeito, adianta este autor, «se as relações sociais entre os homens existem apenas em e através das suas ideias [...] uma vez que as relações entre as ideias são internas, as relações sociais devem ser também um tipo interno de relações»³⁷. Isto é muito claramente ilustrado, considerando a conexão entre uma ordem dada por uma pessoa a outra e a acção de assentimento em relação a ela. De acordo com Winch, explicar o acto envolve especificar relações conceptuais entre as noções de «comando» e de «obediência» e, portanto, é bastante diferente de isolar a dependência causal entre dois fenómenos na natureza.

Depois da 1.ª edição de *The Idea of a Social Science*, Winch ampliou os pontos de vista aí expostos³⁸. As questões levantadas são obviamente manifestas na sua forma mais rígida quando investigamos «formas de vida» que são muito diferentes das nossas. Como exemplo, Winch toma a tão falada análise de Evans-Pritchard da magia e feitiçaria entre os Azande, fenómeno que parece particularmente estranho aos que foram ensinados no contexto da cultura europeia. Sabemos, por assim dizer, admite Evans-Pritchard, que a crença dos Azande na influência da magia na cura de doenças ou da feitiçaria para o seu aparecimento está errada. Todavia, a tarefa consiste em mostrar como é que as práticas mágicas, a feitiçaria e a adivinhação oracular sobrevivem face ao facto de não oferecerem os resultados que os Azande julgam possuir. Seguindo o pensamento de Winch, esta questão não pode ser colocada legitimamente em primeiro lugar na forma em que Evans-Pritchard a formula. A magia e a feitiçaria são centrais e intrínsecas à cultura zande, e desta forma têm de ser entendidas de uma maneira completamente diferente de crenças e práticas similares, na medida em que continuam a existir na nossa própria cultura. É apenas no contexto da sua própria cultura que podemos falar dessas actividades como «irracionais» ou mesmo como «certas» ou «erradas».

Discutindo por que somos forçados a chegar a este tipo de conclusão, Winch cita a análise dos jogos de Wittgenstein. As regras de um jogo especificam um universo de significado que pertence à própria esfera do jogo. Agora suponhamos que num jogo particular uma pessoa pode ganhar sempre através de um simples estratagema; quando a atenção de outros jogadores se apercebe desse facto, deixa de ser um jogo. Não podemos dizer que nos apercebemos de que «não era realmente um jogo»; a questão é que o outro parceiro nos ensinou um jogo *novo*, dotado de regras diferentes das do anterior. «Agora vemos algo de diferente», diz Wittgenstein, «e não podemos continuar a jogar ingenuamente»³⁹. Ao tentar interpretar as práticas zande nos termos das ideias ocidentais de «compreensão científica», o observador está a cometer um erro de categoria paralelo ao de tentar compreender as regras de um jogo por meio de assunções baseadas nas regras de outro. As implicações relativistas deste tipo de análise são evidentes; Winch procura ladeá-las especificando certas constantes em relação às quais as diferentes culturas podem ser interpretadas. Tendo rejeitado a «racionalidade científica», debruça-se sobre aquilo que designa por «noções limitativas», que são pressupostas pela «própria concepção real da vida humana». Estas «noções limitativas» — referentes ao nascimento, morte e relações sexuais — «estão inevitavelmente integradas na vida de todas as sociedades humanas que se conhecem, de forma que nos fornecem uma chave para a fixação do olhar no caso de nos encontrarmos confusos acerca da orgânica de um sistema ou de instituições que nos são estranhos»⁴⁰.

A recepção crítica do trabalho de Winch está já bem desenvolvida em literatura secundária, pelo que não tentarei fazer muito mais do que reformular alguns dos pontos-chave desenvolvidos pelos seus críticos. Em primeiro lugar, o tratamento que Winch dá à «acção significativa» enquanto equivalente ao comportamento «regido por regras» não se aguenta.

1. A noção de «norma» tem demasiada aplicação na análise de Winch e não é adequadamente explicada. De acordo com ele, devemos demonstrar se um determinado modo de comportamento é regido por normas, e dessa forma «significante», por referência ao facto de fazer ou não sentido dizer se existe uma forma «certa» e uma «errada»

de o fazer. Todavia, como MacIntyre interroga, existirá uma forma certa ou errada de sair para dar um passeio? Ele conclui que não, embora quiséssemos sustentar que optar por um passeio ao fim da tarde é uma actividade «significante»⁴¹. No entanto, em contraste com aquilo que MacIntyre refere, preferiria dizer que existem de facto dois sentidos em que os critérios de fazer qualquer coisa de uma forma «certa» ou «errada» podem ser aplicados em relação a uma actividade, como ir dar um passeio, e isto representa um sinal do fracasso da análise de Winch em não fazer esta distinção. Um desses sentidos é aquele em que a *expressão linguística* «ir dar um passeio» poderá ser correcta ou incorrectamente aplicada a um modo particular de comportamento — isto abrangeria a questão de ajuizar se ser empurrado num carrinho de criança contará correctamente como «ir dar um passeio». O segundo sentido refere-se às avaliações morais sobre o que é certo ou errado e às sanções que lhe estão associadas — o sentido de passear no meio de uma auto-estrada pode ser visto como uma infracção à lei.

2. Winch emprega o termo *norma* de uma forma muito elástica, mas é evidente que muito do que tem para dizer está instruído por um modelo de convenções ou regras linguísticas em que a conformidade é essencialmente não problemática. Isto tem duas consequências. Em primeiro lugar, Winch nunca chegou a colocar a questão «regras de quem?». A linguagem, como argumentarei mais tarde, expressa assimetrias de poder; as normas sociais, especialmente as morais, são frequentemente *impostas* como obrigações no seio dos sistemas de dominação. Em segundo, há mais do que um tipo de orientação que os actores podem desenvolver face a normas sociais: conhecer o «significado» de uma acção é muito diferente da incumbência de pô-la em prática. Winch não faz uso da escala de variação entre o compromisso moral e a avaliação cognitiva implícita no «comportamento segundo as regras», o que mais uma vez está ligado ao significado do poder na vida social.

3. Desta forma, Winch tende a confundir o significado da acção com a sua ocorrência. Segundo ele, existe uma «relação intrínseca» entre um acto de comando e um acto de obediência a esse comando. Todavia, isto passa-se apenas desta forma ao nível do «significado» ou da inteligibilidade da acção — o que *significa* usar as expressões linguísticas *comando*, *obediência*, etc. O seguimento das regras no

sentido da ocorrência factual de um acto de obediência a um comando, como Weber muito correctamente frisa, não é explicado pela identificação da inteligibilidade de «obediência».

4. O reconhecimento deste último ponto deita por terra a tentativa de Winch para criar um caso lógico de modo a excluir a possibilidade de análises causais nas ciências sociais na base de que as acções apenas «expressam ideias» e a relação entre as ideias é mais conceptual do que causal. Talvez possa ser correcto sustentar que a explicação do porquê da obediência de alguém a um comando não possa ser expressa como um exemplo da lei da causalidade, mas este é já um outro tipo de assunto.

5. O contributo de Winch noutro aspecto mais importante exagera as diferenças entre as ciências sociais e naturais, porque não desenvolve a razão por que as «questões dos porquês» em relação à observação da natureza, quer pelos técnicos, quer pelos não especialistas, são frequentemente orientadas para problemas de inteligibilidade. Desta forma, a pessoa que questiona «por que ficou o céu tão claro assim de repente?» pode aceitar como resposta apropriada «foi um relâmpago».

Na tentativa para explicar o comportamento social, Winch não deseja argumentar que o observador social deve confinar o seu vocabulário ao usado pelos próprios actores não profissionais. Todavia, deixando de lado alguns comentários, nenhuma indicação é dada acerca da relação que existe entre os conceitos leigos e técnicos, nem fica mais claro por que devem os segundos ser chamados assim. As diferentes culturas têm tantos «jogos de linguagem», tão diversos, que devem ser entendidos nos seus próprios termos, e as actividades do cientista social ao examinar essa diversidade cultural, assegura Winch, consistem em saber como usar o conhecimento da linguagem de forma a entender uma conversa, e não como aplicar generalizações científicas de maneira a compreender como uma peça de maquinaria funciona. As implicações deste ponto de vista, embora não sejam extraídas com pormenor, desmentem a afirmação do autor de que a sua análise elucida apenas aquilo que os cientistas sociais já fazem. Uma das coisas que os sociólogos e antropólogos presentemente fazem consiste em tentarem estabelecer generalizações sobre diferentes sociedades que dependem de semelhanças que não são, e talvez não possam sê-lo, formuladas nos termos empregues pelos membros des-

sas mesmas sociedades, porque eles estão direccionados, quer para a elaboração de comparações que não podem ser expressas nesses termos, quer para explicar por que existem em primeiro lugar. Contudo, tais tentativas são aparentemente excluídas pela visão de Winch, que parece rejeitar abertamente a possibilidade de fazer tais comparações.

O facto de a esse respeito existirem dificuldades lógicas inerentes à visão de Winch é indicado pelo afastamento custoso de um relativismo em plena expansão ao falar de certas «noções limitativas» que existem em todas as sociedades humanas. Isto encaminha-se no sentido de se referir a universais biológicos, que de alguma forma têm um certo papel em toda a existência humana e colocam exigências que têm de ser adaptadas ou enfrentadas por qualquer forma de organização social. Mas esta tese, embora convenientemente rodeada de qualificações, é precisamente do tipo que Winch deseja julgar como ilegítima. O que é suposto fazer-se em referência a tais universais é elucidar os aspectos mais confusos das instituições alheias: isto fornece-nos um recurso, seja de que natureza for, nas nossas tentativas para esclarecermos as relações internas que são «expressas» dentro do sistema de ideias nessas instituições. Contudo, às ideias que se reportam à construção em rocha que é suposto fazermos podemos contrapor que são elas mesmas prisioneiras do mesmo jogo de linguagem e podem representar algum tipo de «exigências inevitáveis» da existência humana, de maneira que nada têm a ver com *aquilo* que poderíamos encarar do ponto de vista da vida da cultura ocidental como universais biológicos.

O trabalho de Winch constituiu um contributo para uma torrente de trabalhos por parte de filósofos britânicos a partir da década de 60, em que as influências das obras mais recentes de Wittgenstein se manifestariam de forma prolongada, afectando os problemas de acção e significado com a explicação em termos de «intenções», «razões», «motivos», etc. O significado do trabalho de Winch deriva talvez menos da sua originalidade específica do que do facto de incidir explicitamente sobre a questão das ciências sociais. Os trabalhos de muitos daqueles que expressam pontos de vista similares ou decalcados dos de Winch, como Anscombe, Peters, Melden, Kenny e outros, foram notavelmente desprovidos de qualquer ênfase. Onde quer que se centrassem, para além da filosofia, dirigiam-se especialmente mais para a psicologia do que para as ciências sociais (ou talvez como poderá dizer-se, outro tipo de ciências sociais), particularmente para os problemas «do behavio-

rismo». O ímpeto que estava por detrás desta preocupação era inequivocamente um produto dos temas de *Philosophical Investigations*, com a sua muito citada observação de que «na psicologia existem métodos experimentais e *confusão conceptual*». Esta relativa negligência pelas ciências sociais parece um tanto estranha. Porque é um dos elementos importantes e reais «da filosofia pós-wittgensteiniana» que, e tal como Winch põe a questão,

A elucidação filosófica da inteligência humana e as noções a ela associadas requerem que essas noções sejam colocadas no contexto das relações entre os homens em sociedade. Na medida em que possa ter havido uma revolução genuína na filosofia nos anos recentes, talvez se tenha dado ênfase a esse facto, bem como às profundas implicações das suas consequências, algo que pode ser observado no trabalho de Wittgenstein⁴².

Ipse dixit. Nisto consiste, quer a força, quer a fraqueza, da «revolução filosófica». Imediatamente após esta afirmação Winch cita Wittgenstein: «o que tem de ser aceite, o dado, são — assim poderá dizer-se — formas de vida». O aforismo resume as novas direcções de interesse em filosofia e ao mesmo tempo circunscreve-as rigorosamente. Tendo descoberto as «convenções» ou «regras» sociais e percebido que muitos dos processos de intercâmbio entre o indivíduo e o mundo circundante derivam e expressam-se no comportamento social, o filósofo toma as formas de vida social como dadas e, por assim dizer, como «bases» para atacar os problemas da filosofia. As regras estabelecidas delimitam a área de investigação e, enquanto o comportamento dos actores é retratado como cheio de propósitos e convincente, as origens das «convenções» são deixadas envoltas em mistério, mesmo talvez como necessariamente inexplicáveis; elas não aparecem como «negociadas», como resultado da acção humana, mas antes como o pano de fundo contra o qual essa acção se torna inteligível.

Resumo: o significado das sociologias interpretativas

Este é um ponto útil no qual podem resumir-se as contribuições e limitações da versão fenomenológica de Schutz, a etnometodologia,

e as tentativas de Winch para aplicar as ideias extraídas de *Philosophical Investigations* aos problemas da sociologia. Existem, no entanto, diferenças óbvias entre os três tipos de análise. Os trabalhos de Schutz encontram-se justamente próximos do programa fenomenológico originalmente elaborado por Husserl; embora Schutz abandone a fenomenologia transcendental, fá-lo mais de uma forma arbitrária do que pela defesa de um caso racional. Desta forma, a sua obra manifesta uma tensão insolúvel entre a fenomenologia enraizada na experiência do ego e um ponto de vista radicalmente diferente que se inicia com a existência de um mundo intersubjectivo, que é a pré-condição do entendimento próprio por parte do sujeito particular. Neste aspecto mais básico, a obra de Schutz marca em menor grau a transformação da fenomenologia, tal como recebida de Husserl, do que as obras de Heidegger, Gadamer, Ricoeur e outros. Nas obras destes autores, a fenomenologia essencial aproxima-se consideravelmente perto do ponto de vista independentemente desenvolvido nas últimas obras de Wittgenstein e adoptado por Winch, de acordo com o qual o entendimento próprio só é considerado possível através da apropriação pelo sujeito das formas linguísticas publicamente disponíveis⁴³.

Garfinkel segue de perto, quer o pensamento de Schutz, quer o de Wittgenstein, não por forma a estabelecer uma descrição filosófica da lógica das ciências sociais, mas de modo a criar seqüências práticas de estudos de pesquisa. Dado que o seu principal interesse é o encorajamento desses estudos, a base filosófica da etnometodologia permanece por esclarecer, deixando quaisquer desenvolvimentos a este nível para outros. Na obra de Garfinkel podem encontrar-se dois temas ou incidências opostos que não são reconciliáveis entre si. Por um lado, existe um esforço no sentido de um naturalismo bastante directo, manifestado na tentativa para fornecer descrições, «soluções ocasionais isentas», de expressões indiciais. Por outro lado, existe uma percepção daquilo que os que seguem a tradição das *Geisteswissenschaften* tomaram familiar como «círculo hermenêutico»: não é possível qualquer descrição isenta de «interpretação» à luz de conjecturas.

Embora tão divergentes quanto possam sê-lo no tocante a alguns aspectos, as três escolas de pensamento acima mencionadas têm bastante em comum. Elas chegam conjuntamente às conclusões que se seguem, cada uma das quais considero ser realmente de profunda importância para qualquer avaliação da natureza do método socioló-

gico. Em primeiro lugar, *Verstehen* deve ser tratado, não como uma técnica de investigação peculiar para o cientista social, mas como genérica para toda a interacção social como tal — nas palavras de Schutz —, «a forma particular de experimentação na qual o pensamento de senso comum toma conhecimento do mundo sócio-cultural»⁴⁴. Em segundo, daqui deriva directamente que, de uma forma geral, os investigadores sociais devem tentar usar o mesmo tipo de recursos a que os actores não especialistas recorrem ao tentarem dar sentido ao comportamento, que é sua finalidade analisar ou explicar, e *vice-versa*, que a «teorização prática» do público não especialista não pode simplesmente ser dispensada pelo observador como um obstáculo à compreensão «científica» do comportamento humano, mas é um elemento vital pelo qual esse comportamento é *constituído* ou «manifestado» pelos actores sociais. Em terceiro, os *stocks* de conhecimento, rotineiramente usados pelos membros da sociedade para criarem um mundo social significante, dependem do conhecimento, amplamente tomado como adquirido ou implícito e pragmaticamente orientado, ou seja, o «conhecimento» que o agente raramente é capaz de expressar de forma proposicional e em relação ao qual os ideais de ciência — precisão na formulação, exaustão lógica, definição lexical bem definida, etc. — não são relevantes. Em quarto lugar, os conceitos empregues pelo cientista social estão ligados a ou dependem de um entendimento anterior dos usados pelo público não especialista na manutenção de um mundo social significante.

Cada uma destas conclusões requer correcções e clarificação posterior, o que procurarei fornecer ao longo deste livro. Além disso, o desenvolvimento de tais temas no trabalho destes vários autores está limitado por insuficiências características nos seus pontos de vista. Em primeiro lugar, cada um lida com a acção mais como significado do que enquanto *praxis* — o envolvimento dos actores na realização prática de interesses, incluindo a transformação material da natureza através da actividade humana. Em segundo, em parte como consequência da primeira, nenhum reconhece a centralidade do poder na vida social. Mesmo uma conversa passageira entre duas pessoas é uma relação de poder para a qual os participantes podem trazer recursos desiguais. A produção de um mundo social «ordenado» ou «inteligível» não pode ser simplesmente entendida como um trabalho de colaboração levado a cabo por *iguais*: significados que são produzidos

para «contar» expressam assimetrias de poder. Em terceiro, as regras ou normas sociais são susceptíveis de interpretação diferencial; a interpretação diferencial dos «mesmos» sistemas de ideias liga-se ao âmago de lutas baseadas em divisões de interesses — por exemplo, as que se verificaram entre católicos e protestantes e que figuram na história da cristandade ocidental.

Nenhuma das três escolas até agora analisadas tem muito para oferecer acerca dos problemas históricos e de transformação social. Será, portanto, de alguma importância voltar a outra tradição que combina um interesse geral em tais matérias com idêntica incidência sobre questões de significado, comunicação e acção na vida social.

Hermenêutica e teoria crítica: Gadamer, Apel, Habermas

A apropriação por parte de Dilthey da expressão *ciências morais* de J. S. Mill constituiu a origem do conceito das *Geisteswissenschaften*; ainda hoje este termo não tem correspondente no vocabulário inglês. Enquanto adoptava a tradução do termo de Mill, Dilthey procurava não obstante questionar de forma profunda os pontos de vista de Mill na lógica e na metodologia das ciências do comportamento humano. A tradição de pensamento em que Dilthey se insere e na qual tem uma influência formativa tanto precede a invenção do termo que surgiu para a designar como contrasta muito marcadamente com as escolas filosóficas que dominaram no mundo de expressão inglesa desde Mill a esta parte. As origens da filosofia hermenêutica na era moderna são talvez muito apropriadamente atribuídas a Schleiermacher; todavia, iniciativas anteriores a este autor na tentativa de encontrar um «programa geral» para a hermenêutica podem remontar a Herder e Friedrich Wolf. Assim, parte da tradição do pensamento que arranca destes autores chega, através de Dilthey, a Heidegger e Gadamer na filosofia germânica mais recente, mas as perspectivas associadas às *Geisteswissenschaften* permaneceram, em larga medida, alheias aos pensadores de língua inglesa, com excepção de um ou dois autores de filosofia da história (sendo Collingwood o mais notável). Desta forma será particularmente importante notar que alguns filósofos e pensadores sociais germânicos contemporâneos influenciados pela hermenêu-

tica, como Apel e Habermas (conjuntamente com o francês Ricoeur), admitiram uma convergência de pensamento entre as correntes contemporâneas na filosofia hermenêutica e o corte com o empirismo lógico assinalado nas obras anglo-saxónicas pelos filósofos «pós-wittgensteinianos». Por exemplo, tanto Apel como Habermas analisaram explicitamente o trabalho de Winch e, ainda que seus críticos, tentaram demonstrar que os pontos de vista aí desenvolvidos, e mais extensivamente os temas de *Philosophical Investigations*, chegam independentemente a conclusões paralelas àquelas que se tornaram centrais na hermenêutica.

Contudo, tal não sucedeu sem uma mudança bastante maior na própria tradição hermenêutica, que separa os trabalhos dos mais recentes autores dos seus predecessores do século XIX. Em comum com a filosofia pós-wittgensteiniana, isto envolve uma apreciação revista da natureza da linguagem e da sua significação na vida social; como Gadamer polidamente põe a questão: *Verstehen its sprachgebunden* («a compreensão está ligada à linguagem»)⁴⁵. A «hermenêutica inicial» de Schleiermacher, Dilthey e outros procurava estabelecer a base de uma discrepância radical entre o estudo do comportamento humano e a ocorrência de fenómenos na natureza, sustentando que a primeira pode (e deve) ser *entendida* pela apreensão da consciência subjectiva desse comportamento, enquanto a segunda pode apenas ser *explicada* casualmente «a partir do exterior». No contraste entre *Verstehen* (compreender) e *Erklären* (explicar), a ênfase é posta na «reencenação» (*Nacherleben*) psicológica ou reconstrução imaginativa (*Nachbilden*) da experiência do outro, que é pedida ao observador que deseja estudar a vida social humana e a história.

Este tipo de concepção de *Verstehen*, tal como exposto por Droysen, Dilthey (especialmente nas primeiras obras) e, numa versão mais qualificada, por Weber, foi submetido a ataques por numerosos críticos de orientação positivista. A maior parte destes críticos sustentaram que o método de compreensão intepretativo poderia ser um útil coadjuvante das ciências sociais, como fonte de «hipóteses» sobre o comportamento, embora tais hipóteses tivessem de ser confirmadas por outras descrições menos impressionistas do comportamento. Por exemplo, de acordo com Apel, a «operação de *Verstehen* faz duas coisas: liberta-nos de um sentido de apreensão em relação ao comportamento que é desconhecido ou inesperado e é uma fonte de «incen-

tivos» que nos ajuda na formulação de hipóteses»⁴⁶. Dadas as premissas de Dilthey e de Weber, talvez seja difícil resitir à força deste tipo de crítica, uma vez que, e apesar de cada um deles, especialmente Dilthey, desejar insistir bastante nas diferenças entre os estudos do ser humano e das ciências da natureza, ambos quiseram frisar que as primeiras são capazes de produzir resultados de «validade objectiva» comparável aos das segundas. Os pontos de vista de Dilthey, numa forma modificada, não se encontram desprovidos de defensores; no entanto, o principal impulso do pensamento hermenêutico, no seguimento da publicação da obra de Gadamer, *Wahrheit und Methode* (1960), encaminhou-se noutro tipo de direcção.

A versão de Gadamer de *Verstehen* realça que a compreensão, tal como é entendida, por exemplo, na interpretação das acções de pessoas no passado, não é uma matéria subjectiva, «mas antes uma entrada noutra tradição, onde passado e presente constantemente se medeiam um ao outro»⁴⁷. A «compreensão» continua a ser vista por Gadamer, como o era por Dilthey, como profundamente diferente da «explicação» dos fenómenos na natureza; contudo, o primeiro rejeita a noção de que ela depende de uma «reencenação» psicológica das experiências das pessoas, cujo «significado» das acções é compreendido; em vez disso, sustenta que depende do intercâmbio entre dois quadros de referência ou de diferentes enquadramentos culturais. Aquilo que diferencia os objectos (sujeitos) cujo comportamento é estudado nas *Geisteswissenschaften* é o facto de, em princípio, o observador poder, e, na verdade, em certo sentido dever, entrar em diálogo com eles por forma a compreender como agem. Por exemplo, compreender um texto de um período histórico remoto ou de uma cultura muito diferente da nossa é, de acordo com Gadamer, essencialmente, um processo criativo, no qual o observador, através da sua incursão num modo estranho de existência, enriquece o seu próprio conhecimento pela tentativa de análise das perspectivas de outros. *Verstehen* não consiste em colocar-se «dentro» da experiência subjectiva do autor do texto, mas em compreender a arte literária através da apreensão da «forma de vida» que lhe dá significado, para usar um termo de Wittgenstein. A compreensão é atingida pelo discurso; *Verstehen* está, por conseguinte, separada do individualismo cartesiano, em que foi baseada por Dilthey (de novo particularmente nas suas obras iniciais), e, em vez disso, é relacionada com a linguagem, como

meio da intersubjectividade e como a expressão concreta das «formas de vida», ou do que Gadamer designa por «tradições».

Ao desfazer-se da ideia de «reviver» como ponto fulcral para a hermenêutica, Gadamer abandona também a procura de conhecimento «objectivo» na forma em que Dilthey e Weber o expressaram (embora não como «verdade»); toda a compreensão se insere na história e é compreensão dentro de quadros particulares de referência, tradição ou cultura. De acordo com a noção de círculo hermenêutico, que Gadamer adopta de Heidegger, tal como este o define, «qualquer interpretação que seja um contributo de compreensão deve desde logo ter compreendido aquilo que vai ser interpretado»⁴⁸. Toda a compreensão requer algumas medidas de pré-compreensão pelas quais mais compreensão se torna possível mais tarde. Ler um romance, por exemplo, implica compreender cada capítulo particular como unidade a que se acede em termos de uma tomada de consciência progressiva e mais completa de todo o enredo do livro; por outro lado, a compreensão da trama global do romance é aprofundada pela apreensão de sequências particulares, e isto enriquece o entendimento global, que, por seu turno, ajuda a produzir uma apreciação mais alargada dos acontecimentos específicos que são descritos à medida que a obra se desenvolve. Gadamer assinala que a compreensão das manifestações intelectuais humanas (obras de arte, textos literários) por meio do círculo hermenêutico não deve ser vista como «método». Antes é o processo ontológico da expressão humana em operação em que, através da mediação da linguagem, a «vida intervém na própria vida». Segundo as palavras de Gadamer, a compreensão de uma linguagem «não inclui o procedimento de interpretação». Compreender uma linguagem é ser capaz de «viver nela» — um princípio «que é válido tanto para as línguas vivas como para as mortas». O problema hermenêutico é desta forma não uma questão do domínio exacto da linguagem, mas antes a compreensão correcta das coisas que são realizadas (*geschieht*) por meio da linguagem⁴⁹.

O *Wahrheit und Methode* de Gadamer encerra com uma afirmação do alcance compreensivo da hermenêutica, que não mais se confina às *Geisteswissenschaften*, mas se alarga a todas as formas de investigação. Não pode haver investigação, desde a mais casual conversa aos instrumentos das ciências naturais, que esteja livre de pressuposições que expressam o quadro da tradição dentro do qual o pensa-

mento é possível. Refere este autor que isto não quer significar que esse quadro deva ser visto como imune à crítica e à revisão; antes pelo contrário, na vida diária, nas artes literárias ou nas ciências sociais e naturais, está permanentemente num processo de transformação, permanecendo sempre o verdadeiro material do nosso pensamento e acção. A hermenêutica é, sob este aspecto, «uma forma universal de filosofia», e «não simplesmente a fundamentação metodológica das ditas ciências humanas»⁵⁰.

As afinidades entre algumas das principais temáticas do pensamento de Gadamer e as das últimas obras de Wittgenstein são notáveis, visto que *Philosophical Investigations*, embora escrito em alemão, não parece influenciado pelas fontes intelectuais onde Gadamer bebe. Se existe uma forma maior em que os últimos escritos de Wittgenstein dão sequência ao seu *Tractatus*, ela manifesta-se no respeitante ao princípio de que os limites da linguagem são o limite do mundo; Gadamer ecoa isso ao dizer que «o ser manifesta-se na linguagem»⁵¹. Para Gadamer, assim como para o pensamento mais avançado de Wittgenstein, a linguagem não é em primeiro lugar e acima de tudo um sistema de signos ou representações que de alguma forma «representa» objectos, mas uma expressão do modo humano de «estar no mundo». Apel procurou demonstrar com algum pormenor que essas afinidades são já manifestas em Heidegger. Todavia, conjuntamente com Habermas, indica que a filosofia de Gadamer fornece também uma fonte de aproximação crítica à obra de Wittgenstein e mais particularmente à tentativa de Winch para aplicar as ideias decorrentes dela à lógica das ciências sociais. Como Apel faz questão de frisar, Winch usa, assim como Dilthey cerca de sete ou oito décadas antes, a *Logic* de Mill como uma concepção polémica contra a qual desenvolve os seus próprios pontos de vista⁵². Ao empreender tal processo, continua Apel, Winch atinge uma posição que o coloca próximo da teoria hermenêutica, mas o carácter do seu pensamento, de cariz não histórico, impede-o de desvendar as suas implicações de uma forma suficientemente ampla. Tal como o seu mentor, ele pára no sítio onde começam de facto os interesses principais da hermenêutica, ou seja, no contacto entre as diferentes «formas de vida» e os «jogos de linguagem». Como outro comentador o expressou: «De acordo com o modelo de Winch, as dificuldades de uma sociologia interpretativa da linguagem revelam, em última análise, o

limite da própria filosofia da linguagem de Wittgenstein: é o limite para lá do qual a hermenêutica se situa e que Wittgenstein não ultrapassou»⁵³. De acordo com Apel, os pontos de vista de Winch resultam num relativismo insustentável porque ele falha ao reconhecer que existe sempre uma tensão, assim como uma reciprocidade, entre três «momentos» dos jogos de linguagem — entre o «uso da linguagem», «as formas práticas de vida» e «a compreensão do mundo». Desta maneira, a cristandade ocidental tanto forma uma unidade — um único sistema cultural — como está ainda num diálogo interno e externo constante, que constituiu a fonte das suas mudanças ao longo dos tempos. O diálogo que é estabelecido quando duas culturas se encontram não é diferente em qualidade daquele que está implícito em qualquer tradição vital ou «forma de vida», que está constantemente a «transcender-se».

Habermas fez um uso considerável do trabalho de Gadamer nas suas próprias obras, que estão orientadas para a ligação da hermenêutica a outras formas de análise em ciências sociais. Enquanto existe um importante sentido em que a «interpretação» à luz de pressuposições (teóricas) é necessária a todas as formas de investigação nas ciências naturais ou sociais, é igualmente importante enfatizar, segundo ele, que o estudo da actividade humana não pode ser puramente hermenêutico — conclusão a que tanto Gadamer como Winch chegaram. A tese da «universalidade da hermenêutica» apenas poderia ser sustentada se os seres humanos fossem totalmente transparentes a si próprios num mundo de perfeita racionalidade hegeliana. De facto é necessário resistir à «pretensão à universalidade» relativamente à explicação do comportamento humano por parte das duas principais e rivais tradições da filosofia: a hermenêutica e o positivismo. Cada qual aspira a englobar toda a área do comportando humano e a encaixá-la no seu esquema lógico particular. De acordo com os filósofos hermenêuticos, toda a acção humana tem de ser «compreendida» e é refractária ao tipo de explicação nomológica que caracteriza as ciências da natureza; por outro lado, aos olhos dos filósofos de linha positivista a forma lógica das ciências naturais aplica-se também, de um modo geral, às ciências sociais. Contudo, para Habermas as ciências sociais são tanto hermenêuticas como nomológicas (quase naturalistas), tendo estes dois tipos de perspectiva de ser também complementados por um terceiro — a teoria crítica.

mento é possível. Refere este autor que isto não quer significar que esse quadro deva ser visto como imune à crítica e à revisão; antes pelo contrário, na vida diária, nas artes literárias ou nas ciências sociais e naturais, está permanentemente num processo de transformação, permanecendo sempre o verdadeiro material do nosso pensamento e acção. A hermenêutica é, sob este aspecto, «uma forma universal de filosofia», e «não simplesmente a fundamentação metodológica das ditas ciências humanas»⁵⁰.

As afinidades entre algumas das principais temáticas do pensamento de Gadamer e as das últimas obras de Wittgenstein são notáveis, visto que *Philosophical Investigations*, embora escrito em alemão, não parece influenciado pelas fontes intelectuais onde Gadamer bebe. Se existe uma forma maior em que os últimos escritos de Wittgenstein dão sequência ao seu *Tractatus*, ela manifesta-se no respeitante ao princípio de que os limites da linguagem são o limite do mundo; Gadamer ecoa isso ao dizer que «o ser manifesta-se na linguagem»⁵¹. Para Gadamer, assim como para o pensamento mais avançado de Wittgenstein, a linguagem não é em primeiro lugar e acima de tudo um sistema de signos ou representações que de alguma forma «representa» objectos, mas uma expressão do modo humano de «estar no mundo». Apel procurou demonstrar com algum pormenor que essas afinidades são já manifestas em Heidegger. Todavia, conjuntamente com Habermas, indica que a filosofia de Gadamer fornece também uma fonte de aproximação crítica à obra de Wittgenstein e mais particularmente à tentativa de Winch para aplicar as ideias decorrentes dela à lógica das ciências sociais. Como Apel faz questão de frisar, Winch usa, assim como Dilthey cerca de sete ou oito décadas antes, a *Logic* de Mill como uma concepção polémica contra a qual desenvolve os seus próprios pontos de vista⁵². Ao empreender tal processo, continua Apel, Winch atinge uma posição que o coloca próximo da teoria hermenêutica, mas o carácter do seu pensamento, de cariz não histórico, impede-o de desvendar as suas implicações de uma forma suficientemente ampla. Tal como o seu mentor, ele pára no sítio onde começam de facto os interesses principais da hermenêutica, ou seja, no contacto entre as diferentes «formas de vida» e os «jogos de linguagem». Como outro comentador o expressou: «De acordo com o modelo de Winch, as dificuldades de uma sociologia interpretativa da linguagem revelam, em última análise, o

limite da própria filosofia da linguagem de Wittgenstein: é o limite para lá do qual a hermenêutica se situa e que Wittgenstein não ultrapassou»⁵³. De acordo com Apel, os pontos de vista de Winch resultam num relativismo insustentável porque ele falha ao reconhecer que existe sempre uma tensão, assim como uma reciprocidade, entre três «momentos» dos jogos de linguagem — entre o «uso da linguagem», «as formas práticas de vida» e «a compreensão do mundo». Desta maneira, a cristandade ocidental tanto forma uma unidade — um único sistema cultural — como está ainda num diálogo interno e externo constante, que constituiu a fonte das suas mudanças ao longo dos tempos. O diálogo que é estabelecido quando duas culturas se encontram não é diferente em qualidade daquele que está implícito em qualquer tradição vital ou «forma de vida», que está constantemente a «transcender-se».

Habermas fez um uso considerável do trabalho de Gadamer nas suas próprias obras, que estão orientadas para a ligação da hermenêutica a outras formas de análise em ciências sociais. Enquanto existe um importante sentido em que a «interpretação» à luz de pressuposições (teóricas) é necessária a todas as formas de investigação nas ciências naturais ou sociais, é igualmente importante enfatizar, segundo ele, que o estudo da actividade humana não pode ser puramente hermenêutico — conclusão a que tanto Gadamer como Winch chegaram. A tese da «universalidade da hermenêutica» apenas poderia ser sustentada se os seres humanos fossem totalmente transparentes a si próprios num mundo de perfeita racionalidade hegeliana. De facto é necessário resistir à «pretensão à universalidade» relativamente à explicação do comportamento humano por parte das duas principais e rivais tradições da filosofia: a hermenêutica e o positivismo. Cada qual aspira a englobar toda a área do comportando humano e a encaixá-la no seu esquema lógico particular. De acordo com os filósofos hermenêuticos, toda a acção humana tem de ser «compreendida» e é refractária ao tipo de explicação nomológica que caracteriza as ciências da natureza; por outro lado, aos olhos dos filósofos de linha positivista a forma lógica das ciências naturais aplica-se também, de um modo geral, às ciências sociais. Contudo, para Habermas as ciências sociais são tanto hermenêuticas como nomológicas (quase naturalistas), tendo estes dois tipos de perspectiva de ser também complementados por um terceiro — a teoria crítica.

O encontro psicanalítico, ou pelo menos uma versão de tipo ideal do mesmo, foi tratado nas suas primeiras obras como um exemplo das relações entre a interpretação hermenêutica, a explicação nomológica e a teoria crítica; segundo Habermas, enquanto «exemplo tangível único da incorporação pela ciência da auto-reflexão metódica»⁵⁴. A psicanálise é em primeiro lugar interpretativa, visto que é propósito do analista entender as verbalizações do analisado para explicar o seu significado (oculto) — um propósito que é conseguido através do diálogo. Todavia, a teoria e as práticas psicanalistas não permanecem no nível hermenêutico; é um objectivo essencial do psicanalista sondar além das descrições da experiência oferecidas pelo analisado por forma a explicar causalmente a razão por que são representações distorcidas ou contêm material oculto que se tornou inacessível à consciência. No processo de terapia psicanalítica, o analista move-se constantemente de um nível, ou quadro de referência, para outro, isto para «explicar» o que está por detrás do autoconhecimento distorcido do indivíduo. Nas obras originais de Freud, esta necessária «separação» entre o hermenêutico e o nomológico não foi explicitamente reconhecida enquanto tal: por esta razão se dá a confusão de termos como *energia*, usado em analogia a forças físicas, com aqueles (símbolo, etc.) que se referem a categorias significantes. Habermas afirma que o que liga e contrabalança ainda os momentos hermenêuticos e nomológicos do encontro psicanalítico reside no impulso emancipatório que é seu estímulo. Se bem sucedida, a terapia psicanalítica transfere processos inconscientes, que levam a pessoa a comportar-se de forma não submetida ao seu controle voluntário, para modos conscientes de acção que estão submetidos ao seu domínio racional. A psicanálise, ao promover um autoconhecimento mais alargado, tem a tarefa importante de libertar as pessoas de factores de pressão que dirigem a sua actividade sem a mediação da consciência.

Nos primeiros trabalhos de Habermas, a divisão das ciências sociais em empírico-analíticas (nomológicas), hermenêuticas e críticas, integra-se numa série de classificações mais alargadas que ligam a epistemologia das ciências sociais ao seu objecto concreto de estudo. A separação tripartida já mencionada corresponde a três tipos de «interesse cognitivo» que respeitam aos seres humanos na sua relação com o mundo social e natural. O conhecimento nomológico está em primeiro lugar orientado para um desejo de controle ou domínio técnico de um conjunto de relações causais. (Habermas diz que este tipo de

conhecimento nunca é «neutral», sendo precisamente esta a tendência expressa de uma certa forma pelas filosofias positivistas para o ver como protótipo de todo o conhecimento, o que cria uma forma encoberta de legitimação das estruturas de dominância — este é um tema que liga a obra deste autor às da «geração mais velha» dos filósofos de Frankfurt e mesmo ainda a Lukács.) Por outro lado, a hermenêutica está orientada para a compreensão da participação dos actores numa «forma de vida» intersubjectiva e, por conseguinte, para melhorar a comunicação humana ou o autoconhecimento. A teoria crítica está ligada a um «interesse de emancipação» porque procura ultrapassar cada um dos anteriores tipos de interesses considerados separadamente, procurando libertar os indivíduos da dominação: não só da dominação de outros, mas também da dominação de forças que não entendem ou controlam (incluindo forças que são em si criações humanas).

No tocante às ciências sociais, estes três tipos de interesses «constitutivos do conhecimento» estão muito ligados a algumas das principais distinções conceptuais substantivas elaboradas por Habermas. Uma das preocupações da análise social tem de se centrar na *acção racional intencional* (o conceito de *Zweckrationalität* de Weber), que Habermas designa simplesmente por «trabalho» ou «labor» e que se refere «tanto à acção instrumental como à escolha racional das suas conjunções». A acção instrumental depende do conhecimento nomológico, formado através da observação empírica ou da experiência; esse tipo de conhecimento esclarece também decisões técnicas na escolha racional de estratégias. A acção racional intencional tem de ser conceptualmente distinguida da «interacção», que se refere à comunicação intersubjectiva e ao simbolismo regulado por normas consensuais (ou «regras», na terminologia de Winch) e que é expresso nos termos da linguagem comum. Os significados em contexto que caracterizam a interacção diária têm de ser apreendidos hermeneuticamente tanto pelo observador científico-social como pelos participantes. Todavia, o observador pode fazer uso — assim como os participantes o fazem normalmente — do carácter reflexivo do discurso: o facto de a linguagem comum ser a sua própria metalinguagem. No tocante às noções de «trabalho» e de «interacção», pode acrescentar-se a da avaliação do comportamento humano à luz de padrões da razão, tal como especificados pelos trabalhos da teoria crítica. Tais padrões de racionalidade têm certamente de ser diferenciados da forma

técnica da racionalidade intencional, mas, segundo Habermas, estão tão fortemente inseridos na «história», como o está a racionalidade intencional. O progresso do autoconhecimento humano move-se no sentido de libertar os indivíduos da sujeição à causalidade (na qual o seu comportamento aparece apenas como mais outra série de fenómenos «na natureza») pelo alargamento do âmbito da «acção livre».

Com a sua tónica na centralidade da linguagem, especialmente do diálogo no seio e entre as «comunidades de língua», a filosofia de Gadamer aproxima, sem dúvida, a hermenêutica das principais escolas da filosofia moderna. Podemos, a este respeito, concordar com Ricoeur quando este diz que «a linguagem é o terreno comum de encontro das investigações de Wittgenstein, da filosofia linguística inglesa, da fenomenologia que emerge do pensamento de Husserl, das investigações de Heidegger, dos trabalhos da escola bultmanniana e das outras escolas da exegese do Novo Testamento, das obras de história comparativa de religião e antropologia respeitantes ao mito, ao ritual e à crença — e finalmente da psicanálise»⁵⁵. O contributo de Gadamer distancia os seus pontos de vista dos expressos no início da tradição das *Geisteswissenschaften*. Ao pôr em destaque o carácter «disponível» do significado através de expressões linguísticas partilhadas, é capaz de abandonar o «individualismo metodológico» das obras iniciais de Dilthey (e de Weber). Existe, no entanto, indubitavelmente um ponto de convergência — não totalmente explorado — entre a hermenêutica e a crítica do empirismo clássico surgida na filosofia das ciências, na medida em que ambas procuram rejeitar as filosofias que se preocupam com os «pontos de partida». Ricoeur põe de novo esta questão rigorosamente quando se pronuncia sobre a necessidade de encontrar uma «terceira via» na filosofia como parte da sua crítica sobre a fenomenologia transcendental. De facto, a filosofia transcendental contribuiu com uma ilusão para a filosofia, nomeadamente o objectivismo, no qual o eu está «perdido e esquecido no mundo»; no entanto, Husserl substituiu-o por uma segunda ilusão, a da revelação reflexiva do sujeito.

Se as obras de Gadamer evitam com sucesso algumas das dificuldades da primeira fase da filosofia hermenêutica, criam, contudo, outras. Algumas delas foram já examinadas de uma forma bastante exaustiva por Habermas. Uma descrição puramente hermenêutica das ciências sociais coloca fora de questão a possibilidade — que efectivamente é uma necessidade — de analisar o comportamento social em

termos tais que vão além dos dos actores situados em tradições particulares e que são de explicação significativa em relação a eles. Todavia, igualmente importantes são os problemas criados pelo próprio modelo de diálogo, tal como Gadamer o elabora. Este autor argumenta que a hermenêutica é «uma disciplina que garante a verdade»⁵⁶. Mas isto significa que a verdade é inerente ao ser, o erro fundamental da fenomenologia existencialista, o que Gadamer não conseguiu corrigir com o seu apelo à dialéctica. Betti comentou que, enquanto a exposição hermenêutica de Gadamer poderia garantir muito bem a unidade interna de matérias interpretativas de, digamos, uma obra de literatura ou da acção de indivíduos noutra período histórico ou cultura alheia, fracassa como não problemática para qualquer questão mais profunda sobre a «exactidão» de tais interpretações. Ainda de acordo com este autor, existem quatro premissas na hermenêutica, das quais Gadamer trata apenas as três primeiras, a saber: o objecto tem de ser entendido nos seus próprios termos, isto é, enquanto sujeito («a autonomia hermenêutica»); tem de ser entendido dentro do contexto («coerência significativa»); tem de se adaptar àquilo a que Betti chama a «factualidade» da experiência do interpretador («pré-compreensão»). Porém, existe um quarto elemento envolvido, que, embora sustente os outros três, não aparece na obra de Gadamer. É o da «equivalência de significado» (*Sinnadäquanz des Verstehens*), ou seja, a interpretação do produto ou acção humana é «adequada» às intenções do seu originador.

Betti não se encontra sozinho ao fazer este tipo de crítica aos pontos de vista de Gadamer, assunto que aqui ampliarei. Segundo Gadamer, a hermenêutica não é um método e não pode fornecer descrições que possam ser consideradas «correctas» ou «incorrectas» nos termos do «que um autor quer comunicar» através de um texto. O significado de um texto não reside no intento comunicativo do seu criador, mas na mediação que é estabelecida entre esse trabalho e aqueles que o «compreendem» a partir do contexto de uma tradição diferente. Para Gadamer, e no seguimento de Heidegger, «a linguagem transmite o seu próprio significado»: como uma das iluminações crípticas de Heidegger o revela, «*Ihr Sprechen spricht für uns im Gesprochenen*» («o discurso dos outros fala por nós no que foi falado»). Um texto escrito é desta forma distintamente diferente de um discurso, que pressupõe tanto um sujeito falante como outro a quem as palavras são dirigidas. Um obra de arte literária é significativa em si mesma e em relação a terceiros e

assume o «ser autónomo» da linguagem enquanto tal. A circunstância de se redigir é básica para o fenómeno hermenêutico: o texto ganha uma existência própria, separada da do autor.

Visto que a compreensão de um texto é uma mediação criativa das tradições, será também um processo inacabado: jamais pode ser «completado», isto porque estão continuamente a aparecer novos significados na leitura do trabalho no seio de novas tradições. O encanto deste é evidente. Tratar a compreensão como uma actividade produtiva não limitada por nenhum critério de exactidão interpretativa no respeitante às intenções do autor no seu trabalho, parece à primeira vista, digamos, lidar com as numerosas e diferentes «leituras» de Marx, feitas ao longo de gerações, desde os finais do século XIX. No entanto, a dificuldade que este tipo de visão coloca é igualmente óbvia: a adopção de uma interpretação em lugar de outra coloca-se como uma questão arbitrária. Os debates académicos sobre a análise das obras de Marx para ilustrar o mesmo ponto parecem ser a esta luz apenas um esforço inútil.

Gadamer está preocupado em evitar este tipo de «niilismo»: para ele a «verdade» existe na fecundidade da autoclarificação onde a mutualidade das tradições seja explorada e um apelo à conformidade com as tradições serve para ajudar a afastar leituras alternativas entre aqueles que operam a partir dela. Todavia, este tipo de leitura não é capaz de lidar com comparações de leituras feitas a partir de tradições diferentes; nem sequer pode ainda discernir-se como poderá resistir a diferentes versões da *mesma* «tradição» aplicadas à compreensão de textos, dado que parece presumir-se que as tradições são internamente unificadas e coerentes (como Winch faz com a expressão *formas de vida*). À luz de tudo isto, é importante seguir Betti quando sublinha a necessidade de reconhecimento da autonomia do objecto — o texto como uma criação situada do seu autor — sem renunciar à importância do que Gadamer tem a dizer. Por um lado, existe uma diferença entre a tentativa de tentar compreender aquilo que um autor quer dizer através do que escreve e a forma como o texto é recebido pelos contemporâneos a quem se dirige e, por outro, a compreensão do significado do texto à luz das circunstâncias actuais.

O reconhecimento desse tipo de diferença restabelece a hermenêutica como método. Gadamer sustenta que a «compreensão» não deveria ser confundida com a «interpretação». Ler um romance não requer um processo de interpretação; o romance absorve o leitor de uma forma

pré-reflexiva. Ao afastar o «método», a discussão da hermenêutica de Gadamer segue de uma forma bem pronunciada as pisadas do anticien-tismo de Heidegger, mas comporta algumas afinidades com determinadas perspectivas da filosofia das ciências — nomeadamente com a incitação de Feyerabend ao «abandono do método». No entanto, a importância destas ideias não se fixa na negação do método no seu conjunto, mas nas implicações para a sua reconstrução. A hermenêutica, desejo afirmá-lo, não encontra a sua linha central de problemas na simples compreensão de textos escritos, mas na mediação de quadros de significado em geral. Além disso, existem duas ordens de problemas hermenêuticos cuja conexão é vital para os delinear e que abarcam, quer as ciências sociais, quer as naturais. Uma diz respeito ao carácter pré-reflexivo da experiência, seja na forma de carácter pré-interpretado da realidade social, seja na forma de carácter «impregnado da teoria» da observação em ciências da natureza (que não são totalmente descontínuos). Neste sentido, é bastante seguro afirmar que ler um romance ou falar com um transeunte ocasional na rua não são actividades interpretativas, mas são integrais, para o «curso da vida» que esses fenómenos constituem; as pressuposições, em termos das quais tais actividades «fazem sentido», são deduzidas de uma forma tácita. Contudo, mesmo os intercâmbios diários da vida quotidiana não são na sua totalidade pré-reflexivos e (como se torna claro na etnometodologia) a aplicação reflexiva de «procedimentos descritivos» é bastante crucial para a sua continuidade: em tal tipo de situação os actores sociais competentes partilharam métodos de interpretação social, aplicando-se o termo *etnometodologia* de uma forma bastante apropriada. O «método» não se apresenta, assim, como peculiar às ciências sociais e naturais enquanto tais; contudo, é essencial para elas, embora os critérios de avaliação das «descobertas» nas segundas sejam em parte discrepantes dos procedimentos fundamentais da vida diária.

Há um contraste importante e instrutivo entre a hermenêutica textual, enquanto representada por Gadamer, e as análises de significado feitas por recentes filósofos anglo-saxónicos. Enquanto Gadamer procura marginalizar as intenções dos actores na compreensão dos textos, alguns filósofos de expressão inglesa tentaram uma explicação do «significado» directamente em termos de intenções (v. capítulo 2). De forma significativa, talvez poucos desses filósofos estivessem preocupados com o que está envolvido na compreensão de textos

escritos. Afirmarei mais tarde que as teorias «intencionalistas» do significado são, tal como se apresentam, tão insustentáveis como as suas simétricas na fenomenologia hermenêutica, que postula que a «linguagem fala». Para simplificar: se uma corrente está próxima do «idealismo subjectivo», a outra aproxima-se do «idealismo objectivo». A primeira está intimamente ligada a descrições subjectivistas de acção e também de significado — se bem que não derivadas directamente da influência de Wittgenstein.

Gadamer apoia-se fortemente em Heidegger ao supor «que aquilo que um autor quer comunicar» não pode ser recapturado, como se existisse um abismo ontológico entre o presente e o passado: o ser está no tempo, a distância temporal é uma diferenciação do ser. Embora, ao acentuar a mediação das tradições através do diálogo, Gadamer vá, com certeza, além dos limites da discussão wittgensteiniana dos jogos de linguagem, o seu ponto de vista parece reproduzir em certos aspectos-chave a paralisação wittgensteiniana do impulso crítico. O distanciamento de tradições, e conseqüente inefabilidade daquilo que se passou, exclui a possibilidade de as submeter à crítica. Isto é o que Habermas tenta conseguir.

Não é minha intenção apresentar qualquer tipo de análise compreensiva da formulação da teoria crítica de Habermas no seu trabalho mais tardio, pelo que abordarei apenas alguns dos aspectos da sua noção de «competência comunicativa» — principalmente em relação àquilo a que chama comunicação «normal» em confronto com a «deturpada». A ideia de competência comunicativa é apresentada como conceito paralelo, não obstante distinto, da «competência linguística» de Chomsky. A versão deste é «monológica» e encaminha-nos apenas para as margens da comunicação enquanto fenómeno intersubjectivo, que não pode esclarecer adequadamente; as unidades semânticas, ou «significados», não são meros aspectos abstractos do equipamento linguístico dos indivíduos, mas são produzidas intersubjectivamente em interacção ou diálogo. Para gerarem significados na interacção, os oradores não têm apenas de ser «competentes» no sentido (monológico) que Chomsky lhes atribui, mas têm de dominar os quadros sociais que transformam o domínio da linguagem em compreensão dos outros: «produzir uma situação de comunicação potencial de linguagem comum pertence por si mesmo à competência geral do orador ideal»⁵⁷.

Habermas distingue dois aspectos gerais da linguagem comum que são básicos para a competência da comunicação: o primeiro, e seguindo a linha de Austin, é o domínio da ampla variedade de realizações que caracterizam as formas de expressão como «encorajadoras», «noticiosas», «exigentes», etc.; o segundo, os chamados *deictic elements* (isto é, as expressões indiciais no sentido de Bar-Hillel), como *eu, tu, aqui*, etc., que caracterizam as relações entre os oradores, ou a sua relação com a «situação» da comunicação. O domínio destes elementos pode ser expresso como uma série de «constituintes universais do diálogo», isto é, aspectos universais de situações de fala, que tornam possível o entendimento por ambas as partes na comunicação. Tais universos incluem:

1. Pronomes pessoais e seus derivados, que fornecem um sistema de referência em interacção. Isto envolve, acima de tudo, o domínio da reflexividade do «eu» e do «tu»: eu sou «eu» para ti, mas reconheço que tu és também «eu» para ti, enquanto és simultaneamente «tu» para mim;
2. *Deictic terms* (ou expressões indiciais) de tempo, espaço e substância — usados para constituírem um sistema simbólico de referência e desta forma situarem o discurso;
3. Terminologias de tratamento, saudação, interrogação, resposta ou «discurso referenciado» indirecto, todas elas são realizações que caracterizam metalinguisticamente o acto de discurso enquanto tal (nas palavras de Garfinkel, «organizam os quadros cujos aspectos descrevem»);
4. Termos «existenciais» que diferenciam as formas de ser. Estas são expressões que, aparecendo como aspectos constitutivos das situações de discurso, as caracterizam, presumindo distinções entre a essência e a aparência (este trabalho é feito pela «aceitação», «demonstração», «denúncia», etc.), entre o ser e a aparência (a diferenciação entre os mundos público e subjectivo: «reivindicação», «afirmação», «dúvida», etc.) e entre o ser e a obrigação («obediência», «recusa», «aviso», etc.).

No «diálogo puro» Habermas propõe — isto é, abstraindo dos elementos não linguísticos no contexto dos actos de discurso que ocorrem sempre em quaisquer circunstâncias de comunicação — que

podemos elaborar um modelo perfeito de compreensão mútua. Isto é possível quando existe uma simetria completa entre os participantes, de modo que a «comunicação não será impedida por constrangimentos que não derivem da sua própria estrutura». Tal simetria tem três aspectos principais: o atingimento do «consenso amplo» consegue-se somente através do exame racional de argumentos; a compreensão mútua e completa do outro; e o reconhecimento mútuo do direito autêntico de o outro tomar o papel que desempenha no diálogo como um parceiro igual e pleno. Isto encaminha de novo Habermas para uma preocupação com a «verdade» nas normas de interacção comunicativa. Ele afirma, tendo em parte como pano de fundo um argumento de Strawson, que a verdade não deve ser olhada como aquilo que garante a «objectividade» da experiência, mas como «a possibilidade de corroboração argumentativa da reivindicação de verdade»⁵⁸. Visto que para Habermas a «verdade» decorre do discurso racional, está directamente dependente da avaliação da comunicação como «não neurótica» (ao nível da pessoa) e «não ideológica» (a nível do grupo). A verdade não é uma propriedade das afirmações, mas da argumentação numa suposta situação ideal de discurso.

Os trabalhos de Habermas, sob muitos aspectos, subsumem muito daquilo que interessa às escolas de pensamento que inicialmente analisei, utilizando livremente tanto a fenomenologia existencialista como a filosofia pós-wittgensteiniana, mas com a consciência clara de que o seu objectivo é limitado. Não obstante, aquilo que Habermas oferece não serve como uma estrutura de análise adequada para os problemas que desejo discutir neste livro. Isto em certa medida porque a principal finalidade da sua obra é criar uma estrutura para a teoria crítica, na tradição da filosofia social de Frankfurt, e isso atravessa os temas que procuro analisar, mas também por causa daquilo que tomo como sendo verdadeiras dificuldades básicas da sua visão. Deixem-me apresentar as minhas objecções.

Em primeiro lugar, Habermas está bastante certo ao sugerir que as ciências sociais fundem os esforços hermenêuticos e nomológicos, mas tendem a operar com o modelo excessivamente simples das ciências da natureza, que são descritas de uma forma tradicional — e mesmo até positivista. De facto, Habermas raramente discute as ciências da natureza de uma forma directa, referindo-se a elas principalmente em relação às formas de reivindicação de conhecimento

ou de «interesse cognitivo» no controle técnico a elas associado (mas também associado a outras disciplinas). É importante frisar que *existe* uma universalidade para a hermenêutica: as teorias científicas constituem molduras de significado, tal como o fazem outros «jogos de linguagem». A «explicação» nas ciências da natureza assume várias formas, como acontece em outras esferas de investigação. As «questões do porquê» nas ciências naturais não estarão certamente sempre orientadas para leis gerais, nem as respostas a elas envolverão necessariamente qualquer referência a esse tipo de leis: tal como no respeitante à acção humana, o acto de «compreender» — isto é, tornar algo «inteligível» no seio de um quadro de significado — consiste, por vezes, em «explicar», ou seja, oferecer uma descrição que «adequadamente» resolva um emaranhado de relações (v. capítulo 4).

Em segundo lugar, Habermas parece seguir muitos dos filósofos do pós-wittgensteinianismo, ao assimilar o «significado» à interpretação da acção intencional, de modo que a caracterização ou interpretação dos actos depende logicamente da identificação dos propósitos com que foram tomados. Mas isto diz respeito a todo o tipo de problemas lógicos e sociológicos e, como tentarei desmonstrar em pormenor mais adiante, é um elemento unificador das abordagens à teoria social que estão nominalmente opostas umas às outras, como, por exemplo, as de Winch e Parsons.

Em terceiro lugar, a diferenciação que Habermas faz entre «trabalho» (labor) e «interacção» para ambiguamente ao longo das linhas limítrofes da filosofia antropológica e da sociologia. A distinção parece derivar da oposição abstracta entre «interesse no controle técnico» e «interesse na compreensão». Mas a simetria lógica do esquema neste plano tende a deitar por terra a sua aplicação ao nível mais mundano da análise social. De acordo com Habermas, «trabalho» e «interacção [...] acompanham racionalmente padrões de reconstrução que são logicamente independentes uns de outros»⁵⁹. Enquanto tal servidão da razão instrumental da compreensão mútua pode ser defensável em relação à lógica de reivindicações divergentes do conhecimento, não será certamente assim em relação à análise do próprio comportamento social. Como quer que seja definido, no sentido abrangente de *praxis* ou no sentido mais estrito da transformação da natureza pela actividade humana, o trabalho não é infundido (excepto talvez num estado de alienação) somente pela razão instru-

mental, nem é a interacção orientada simplesmente para a compreensão mútua ou «consenso», mas para a realização de fins que frequentemente se excluem. As fraquezas das posições de Habermas aqui notadas parecem reflectir-se na sua teoria crítica, que, construída à volta do modelo de um «diálogo idealizado» simétrico, parece tomar como seu tema central a realização do consenso a que se chega através do debate racional, mas não foi clarificado como se relaciona com as circunstâncias em que as lutas, ou dominação exploradora, são orientadas para a distribuição de *recursos escassos*.

Em quarto lugar, a invocação da psicanálise por Habermas como um exemplo de teoria e prática para as ciências sociais no seu todo tem uma atracção definitiva, porque parece incorporar cada um dos aspectos para que ele chama a atenção: a mediação da «interpretação» pela «explicação», incluindo o desejo de alargar a autonomia racional do analisado através do diálogo com o analista. Existem, porém, ainda dificuldades óbvias em relação a este aspecto que Habermas reconhece⁶⁰. A psicanálise parece um modelo pobre para a teoria crítica, posto que a relação entre o analista e o paciente é, afinal de contas, marcadamente enviesada e mesmo até autoritária; contudo, uma vez mais, Habermas utiliza apenas uma versão «idealizada». Mais relevante é o facto de a terapia psicanalista ser um encontro entre *pessoas individuais*, voluntariamente juntas, em que a hermenêutica e a análise nomológica aparecem apenas como forma de descobrir *motivos* escondidos. Embora importante, tudo isto fornece-nos poucas pistas para interligarmos a explicação da acção humana com as propriedades estruturais das instituições sociais.

Não quero afirmar que a análise feita nas secções precedentes seja exhaustiva: pretendo apenas usá-la como um ponto de apoio no qual assentará o desenvolvimento do resto deste estudo. Entre as questões importantes levantadas pelas várias tradições ou escolas de pensamento que examinei, mas não solucionadas de forma adequada por nenhuma delas, encontram-se as seguintes: problemas de actividade e da caracterização da acção; problemas de comunicação e análise hermenêutica; problemas de explicação da acção no quadro do método sociológico. O resto do livro procura uma explicação mais pormenorizada do que acaba de ser mencionado.

2

Acção, identificação de actos e intenção comunicativa

Grande parte dos escritos de filósofos britânicos e americanos, frequentemente influenciados pelo trabalho das obras mais tardias de Wittgenstein, ainda que críticos deste, abordaram a «filosofia da acção». Apesar do carácter volumoso desta literatura, o seu impacto foi bastante fraco. Tal como tratada pelos autores anglo-americanos, a «filosofia da acção» partilha principalmente as limitações do pós-wittgensteinianismo no seu todo, mesmo quando os autores em questão não são discípulos próximos de Wittgenstein e se afastam substancialmente, pelo menos, de alguns dos seus pontos de vista, particularmente a falta de preocupação com a estrutura social, com o desenvolvimento institucional e a mudança. Esta lacuna representa mais do que uma legítima divisão de trabalho entre os filósofos e os cientistas sociais; é uma fraqueza que se enraíza profundamente nas análises filosóficas do carácter da acção humana. Todavia, uma razão mais imediata para a natureza confusa da recente literatura na filosofia da acção é a falha em destringir várias questões que precisam claramente de ser distinguidas entre si. Estas são a formulação do *conceito de acção ou actividade*, as interconexões entre o conceito de

acção e o de *intenção ou finalidade*, a *caracterização (identificação)* dos tipos de acto, a significância de *razões e motivos* em relação à actividade e a natureza dos *actos comunicativos*.

Problemas de acção

É óbvio que o público não especialista, no decurso da sua vida, se refere constantemente ou faz uso de noções de actividade de uma forma ou de outra — mas é importante frisar que apenas em certas circunstâncias ou contextos (por exemplo em tribunais) é provavelmente capaz de apresentar ou de estar interessado em fazer relatos do como e porquê da sua acção em termos abstractos. As pessoas normalmente decidem sobre a «responsabilidade» pelos resultados e monitorizam em função deles o seu comportamento, tal como baseiam as suas respostas em relatos/justificações/desculpas apresentadas por outros. Uma avaliação diferente e uma reacção ao comportamento de uma pessoa são consideradas não apropriadas quando alguém «não pôde evitar o que aconteceu». Uma pessoa que fica doente, por exemplo, pode fazer, com sucesso, exigências de cuidados pouco usuais a outras pessoas e retirar-se dos seus deveres normais. Adoecer é uma coisa que não pode ser evitada (se não universalmente, pelo menos na cultura ocidental). Todavia, diferentes respostas apresentar-se-ão como apropriadas se se considerar que um indivíduo «não está realmente doente», ou simplesmente «finge» a doença, para receber a simpatia de outros ou fugir às responsabilidades que lhe são devidas. Que os limites entre estas situações não estão bem delimitados, é demonstrado pelo carácter ambíguo da hipocondria, que pode ser vista por alguns como algo que o próprio sujeito pode evitar e por outros como algo por que o indivíduo não pode ser considerado responsável. Na medida em que se considere a «hipocondria» uma síndrome médica, os médicos podem estabelecer, é certo, linhas de divisão diferentes das aceites por outros. Tais ambiguidades ou indistinções do comportamento pelo qual os agentes são considerados responsáveis, e desta forma potencialmente abertos à possibilidade de lhes serem pedidas justificações, e que reconhecem «como fora do seu controle» sustentam várias formas de manobras ou estratégias pelos quais as pessoas tanto procuram escapar a sanções que impendem sobre o que

fazem como reciprocamente reivindicam um resultado particular como sendo uma realização de si mesmas.

Na teoria legal, uma pessoa pode ser considerada responsável por um acto, mesmo quando esse indivíduo não se aperceba do que estava a fazer ou de que tencionava infringir qualquer tipo de lei. A pessoa será vista como culpada se for considerado que «deveria saber», como cidadão que é, que aquilo que fez é ilegal. É claro que pode acontecer que a ignorância lhe permita escapar à sanção na sua totalidade ou obter uma redução na pena individual (quando, por exemplo, se sustente que não está em posição de saber «o que qualquer pessoa competente deveria saber» — se for diagnosticada como «mentalmente doente», ou, de uma forma mais incerta, sendo visitante de um país, não poderá esperar-se que esteja familiarizada com as suas leis). Neste aspecto, a teoria legal representa uma formalização das práticas diárias, onde confissões de que uma pessoa é ignorante de uma determinada consequência daquilo que fez permitirão necessariamente escapar à sanção moral: existem certas coisas que «se espera que todos conheçam» ou que pessoas de determinada categoria «devem conhecer». Pode ser-se culpabilizado por qualquer coisa que se fez sem intenção. Na vida diária tendemos a seguir a equação «agente» = «responsabilidade moral» = «contexto de justificação moral». Desta forma, é fácil verificar por que alguns filósofos supuseram que o conceito de agente deve ser definido em termos de justificação moral e, por conseguinte, unicamente por normas morais.

Todavia, os filósofos apelaram de uma forma mais habitual a uma noção mais abrangente de convenção ou norma ao falarem da distinção entre «acções» e «movimentos». Peters, por exemplo, cita o caso da assinatura de um contrato. Isto, refere, é um exemplo de uma acção porque pressupõe a existência de normas sociais; existe um abismo lógico entre afirmações do tipo «ela selou um contrato» e «ela apertou a mão de outro», visto que a primeira, enquanto descritiva de uma acção, está enquadrada dentro de uma norma legal, enquanto o mesmo não se passa com a segunda!. No entanto, isto não é completamente convincente. Na tentativa de explicarmos o que o agente representa, estamos, presumivelmente, interessados em diferenciar não apenas afirmações que se referem de alguma maneira à efectivação de uma norma que estatui a forma como «uma pessoa assina o contrato», mas

também outras, como «ela escreveu com uma caneta», de outras, como «a sua mão fez movimentos ao longo do papel».

Um tema de muitas obras filosóficas é aquele que afirma que os «movimentos» podem, sob certas condições — normalmente os que estão relacionados com convenções ou regras particulares —, «contar» ou ser «redescritos» como acções, e *vice-versa*, que qualquer acção pode ser «redescrita» como movimento ou série de movimentos (salvo talvez para acções que têm o carácter de contenção). Isto implica que existam dois modos ou linguagens alternativos de descrição em cujos termos o mesmo comportamento possa ser referido. Algumas leituras de Wittgenstein sobre «o que existe?» entre o levantar do braço e o levantamento do braço para cima sacraliza prontamente este tipo de conclusões. Todavia, constituirá uma visão errada se for tomada para significar que existem dois modos alternativos, e *igualmente correctos*, de descrever o comportamento, porque referir um acto como sendo um «movimento» será querer dizer que é mecânico, que é qualquer coisa que «acontece a» alguém, e será no mínimo errado descrever uma fracção do comportamento desta forma se for qualquer coisa que alguém «faz acontecer», ou *produz*. Seria útil anular o contraste entre acções e movimentos: a própria unidade de referência para uma análise da acção tem de ser a *pessoa*, o ente actuante. Existe uma matéria mais alargada ligada a isto. Se usarmos a terminologia dos «movimentos», tenderemos a supor que as descrições expressas sob essa forma representam uma linguagem de observação de uma forma que as «descrições da acção» não o fazem. Isto quer dizer que seremos levados a presumir que, enquanto os movimentos podem ser observados e descritos directamente, as descrições de acções envolvem processos mais alargados, a inferência ou a «interpretação» (por exemplo, interpretar um movimento à luz de uma regra). Porém, não existe realmente qualquer base para semelhante presunção. Seguramente observamos as acções tão imediatamente como notamos («involuntariamente») os movimentos; cada um envolve, igualmente, a «interpretação», se significar que as descrições do que é observado têm de ser integradas em expressões que pressupõem termos teóricos (divergentes).

Um grande número de filósofos entendeu que o conceito de acção está centrado essencialmente no de intenção, que deve referir um «comportamento intencional». Uma presunção de tal ordem manifes-

ta-se em dois aspectos: (1) em relação ao conceito de acção genericamente; (2) no tocante à caracterização de *tipos de acção*. Todavia, nenhuma destas perspectivas aguenta a investigação. No que diz respeito ao ponto (1), é suficiente salientar que a noção de intenção implica logicamente a de acção, e desta forma a pressupõe, ao contrário do que poderá passar-se numa situação inversa. Como exemplo do tema fenomenológico da intencionalidade, poderá dizer-se que um actor não pode «tencionar», tem de tencionar fazer qualquer coisa. É claro que, no entanto, e como toda a gente admite, existem muitas coisas que as pessoas fazem e que são possíveis através da sua actividade, mas que não fazem intencionalmente. O caso de identificação de actos será analisado com mais pormenor subsequentemente; aqui devo apenas afirmar categoricamente que a caracterização de tipos de acção não poderá considerar-se logicamente derivada da intenção nem da noção de acção enquanto tal. Contudo, devemos ser cuidadosos ao separarmos a questão do carácter geral do agente da caracterização do tipo de actos, o que é salientado por Schutz, mas é ignorado em muitas das obras anglo-saxónicas sobre a filosofia da acção. A acção é um fluxo contínuo de «experiências vividas»; a sua categorização em sectores distintos ou «bocados» depende de um processo reflexivo de atenção sobre o actor ou do olhar de um terceiro. Contudo, na primeira parte deste capítulo não me incomodei em seguir uma diferenciação estrita; de ora em diante referir-me-ei à identificação de «elementos» e «segmentos» de acções enquanto *actos*, distinguindo-os da «acção» ou do «agente», termos que usarei para me referir genericamente ao processo do comportamento quotidiano. A ideia de que existem «acções básicas», manifestada em várias formas de literatura filosófica, é um erro que deriva do facto de não se observar a distinção entre acções e actos. Falar do «levantar do braço» é na mesma medida a caracterização de um acto como a «dádiva de uma bênção»; aqui verificamos outro resíduo da oposição errada entre acção e «movimento»².

Definirei a acção como o *fluxo de intervenções causais, efectivas ou contempladas de seres corpóreos no processo contínuo dos acontecimentos do mundo*. A noção de actividade interliga-se directamente com o conceito de *praxis*, e, quando falo de tipos regularizados de actos, quero falar de *práticas* humanas como uma série contínua de «actividades práticas». Analiticamente, é inerente ao conceito de

acção que (1) uma pessoa «possa ter agido de outra forma» e (2) que o mundo, enquanto constituído por um fluxo de fenómenos em processo independente do agente, não condicione um futuro predeterminado. O sentido atribuído à expressão «poderia ter feito de outra forma» é manifestamente difícil e controverso, sendo esses aspectos explorados em várias secções deste livro. Todavia, é evidente não serem paralelas locuções usuais como «não tenho escolha», etc., portanto com o «constrangimento» social ou «obrigação» de Durkheim. A situação de um homem que se encontra obrigado a permanecer no escritório num dia de sol devido aos deveres da sua ocupação não é a mesma daquele que se vê forçado a ficar em casa por ter quebrado ambas as pernas. O mesmo é válido para a abstenção, que envolve a contemplação de um possível curso de acção — que é refreado. No entanto, existe uma diferença significativa. Enquanto um fluxo contínuo de actividade pode, o que frequentemente acontece, implicar a antecipação reflexiva de cursos de acção futuros, tal não é necessário para o próprio conceito de acção. Contudo, a abstenção pressupõe a consciência cognitiva de cursos de acção possíveis: não será o mesmo que simplesmente «não fazer» coisas que poderiam ter sido feitas.

Intenções e projectos

Usarei os termos *intenção* e *propósito* como equivalentes, se bem que no inglês corrente se reconheçam distinções entre os dois. Nesse uso «propósito», ao contrário de «intenção», não é um termo totalmente intencional no sentido fenomenológico: falamos de uma pessoa que age «com propósito», ou «propositadamente». «Propósito» parece um termo ligado à «resolução» ou à «determinação» de uma forma em que não está a intenção, implicando, pois, que tendamos a usar o primeiro termo para nos referirmos a ambições a longo prazo, enquanto o termo *intenção* está mais confinado às práticas diárias³. No entanto, usarei o termo *projecto* para me referir a essas ambições (como, por exemplo, escrever um livro).

É errado presumir, como o fizeram alguns filósofos, que só aqueles tipos de actos que os próprios actores tendem a questionar nas suas vidas diárias podem ser considerados propositados. Desta forma, tem por vezes sido afirmado que, desde que não perguntemos usualmente

a alguém que nos diga qual era a sua intenção, por exemplo, de pôr sal no seu prato, não podemos dizer que tal comportamento seja intencional. Mas podemos estar muito inclinados a fazer tais perguntas quando uma pessoa polvilha a comida com pó-de-talco e alguém de outra cultura, onde esse costume é estranho, questiona qual é o propósito de pôr sal na comida. Se não nos encontramos inclinados a levantar este tipo de questões, isso não se deve certamente ao facto de não fazer sentido colocar tal tipo de perguntas, mas porque já conhecemos, ou assim o admitimos, qual é o propósito que se atribui ao facto de pôr sal na comida. As formas mais mundanas do comportamento diário podem muito apropriadamente ser qualificadas de intencionais. É importante sublinhar este ponto, dado que de outra forma poderia ser tentador supor que a rotina ou o comportamento habitual podem não ser dotados de propósitos (como Weber tentou fazê-lo). Contudo, nem intenções nem projectos deveriam ser equiparados a orientações *sustentadas conscientemente* com vista a um fim — como se um actor devesse estar ciente de um fim que procurasse atingir. Muito do fluxo de acção que constitui o comportamento diário é, neste sentido, pré-reflexivo. Todavia, o propósito pressupõe o «conhecimento». Definirei como «intencional» ou «dotado de propósito» *qualquer acto que o agente sabe (acredita) que pode manifestar um resultado esperado ou qualidade particular e no qual este conhecimento é usado pelo actor por forma a produzir esta qualidade ou resultado*. Note-se, contudo, que isto pressupõe a resolução de um problema a ser abordado mais tarde: aquele que diz respeito à natureza da identificação dos actos.

Alguns pontos a avançar:

1. Para que a acção seja propositada os agentes não têm de ser capazes de formular os conhecimentos que aplicam como uma proposição abstracta, nem tem de se verificar que tal «conhecimento» tenha de ser válido;
2. O propósito não se limita certamente à acção humana. Não penso que seja útil ou apropriado defender que o conceito possa ser desenvolvido para cobrir qualquer tipo de sistema homeostático. Não obstante, muito do comportamento animal é dotado de propósito de acordo com a conceptualização que expus;

3. O propósito não pode ser adequadamente definido como dependente, como alguns (por exemplo, Toulmin) sugeriram, da aplicação de «procedimentos aprendidos»⁴. Enquanto pode ser considerado como verdadeiro que todo o comportamento dotado de propósito, da forma em que faço uso do termo, envolve «procedimentos aprendidos» (conhecimento que é aplicado para assegurar resultados), existem também respostas, como, por exemplo, reflexos condicionados, que são aprendidas, mas não dotadas de propósito.

A separação do propósito da acção pode ser mostrada de duas formas: os agentes podem conseguir as suas intenções, aquilo que pretendem fazer, mas não através da sua actividade, e os actos intencionais trazem a lume, de uma forma característica, toda uma série de consequências, que são vistas bastante legitimamente como feitos dos actores, mas que não eram de facto pretendidos por eles. O primeiro caso é de pequeno interesse: significa apenas que o resultado tencionado advém através de algum acontecimento afortunado e inesperado, e não por intermédio da intervenção do próprio agente. Contudo, o segundo é de grande significado para a teoria social. As «consequências não desejadas de actos intencionados» podem assumir variadas formas. Uma é quando a ocorrência pretendida não é alcançada e, em vez disso, o comportamento do actor produz outro resultado ou resultados que podem aparecer, quer porque o «conhecimento» aplicado como «meio» é errado ou irrelevante para o resultado que é procurado, quer porque o actor está errado acerca das circunstâncias que são tomadas para desencadear o uso de tal «meio».

Outra das formas acontece quando a realização daquilo que se pretendia traz também, por arrastamento, um conjunto de outras consequências. A pessoa que acende a luz para iluminar um quarto talvez alerte também um ladrão⁵. Alertar o ladrão foi coisa que uma pessoa fez, embora não fosse algo que estivesse na sua intenção. Os exemplos que predominam na literatura filosófica acerca do que foi também chamado o «efeito acordeão» da acção são deste tipo simples. Primeiro, note-se que a «conclusão» da cadeia apresenta-se como arbitrária (se «alertar o ladrão» foi qualquer coisa que o actor «fez», «fazer o ladrão fugir» foi também algo que ele fez?); em segundo, tais exemplos não ajudam a iluminar aqueles aspectos ou consequências inesperados da

maior relevância para a teoria social, isto é, os que estão envolvidos no que mais tarde designarei por *reprodução da estrutura*.

O «efeito de acordeão» da acção não é o mesmo que aquele a que pode chamar-se *a hierarquia dos propósitos*, expressão pela qual quero significar a interligação ou entrelaçamento de diferentes propósitos e projectos. Um acto pode ser relevante para um número de intenções que o actor tem ao empreendê-lo; um projecto comporta todo um conjunto de modos intencionais de actividade. Escrever uma frase numa folha de papel é um acto que se reporta também directamente ao projecto de escrever um livro.

A identificação dos actos

É geralmente aceite por muitos estudiosos do comportamento humano que este tem «significados», ou é «significante», de uma forma que não acontece em relação às ocorrências do mundo natural. Todavia, uma simples formulação deste tipo não é suficiente, porque se apresenta como evidente que o *mundo natural* se afigura como significativo para nós — e não apenas aqueles aspectos da natureza que foram naturalmente transformados e «humanizados». Procuramos, e normalmente conseguimos tornar o mundo natural «inteligível», tal como fazemos em relação ao mundo social — tanto mais que no Ocidente cultivar o terreno desta inteligibilidade assenta precisamente no carácter «inanimado» da natureza, tal como determinado pelo funcionamento de forças impessoais. Supõe-se, por vezes, que existe um tipo de corte radical entre o que é perguntado em questões que procuram uma clarificação da inteligibilidade de um acontecimento e o que é requerido naquelas que procuram uma avaliação explanatória, particularmente causal, desse acontecimento. E, obviamente, existem diferenças. No entanto, não são tão nítidas como podemos ser levados a crer. Responder a uma questão, como «o que foi este súbito clarão?», através do «significado» do fenómeno — «relâmpago» — é ao mesmo tempo localizá-lo num esquema de referências perfeitamente etiológicas. A identificação de um fenómeno como «a ocorrência de um relâmpago» tem como dado adquirido pelo menos a compreensão rudimentar de um pano de fundo relevante e causal — um de tipo diferente do proposto por uma resposta do género «uma mensagem do

Grande Espírito». Os quadros de significado pelos quais podemos compreender os fenómenos nunca são puramente «descritivos», mas estão intimamente entrelaçados em esquemas explicativos mais perfeitos, e cada um não pode ser claramente desligado do outro: a inteligibilidade de tais descrições depende destes laços assumidos. A inteligibilidade da natureza e dos fenómenos naturais é conseguida pela construção e manutenção de quadros de significado a partir dos quais os esquemas interpretativos, pelos quais a experiência diária é assimilada e «manuseada», derivam. Isto é verdade tanto para o público em geral como para os cientistas, sendo, contudo, em cada um dos casos um erro sério exagerar a unidade interna desses quadros (v. capítulo 4). A compreensão de descrições geradas no seio de quadros de significado divergentes — a sua *mediação* — em relação ao mundo natural é desde já um problema hermenêutico.

A diferença entre o mundo social e o natural reside no facto de o último não se constituir ele próprio como «significante»: os significados que tem são produzidos pelos seres humanos no decurso da sua vida prática e em consequência do seu esforço para o compreenderem ou explicarem. Por outro lado, a vida social — de que esse esforço faz parte — é *produzida* pelos seus actores, precisamente nos termos da sua constituição e reconstituição activas de quadros de significado pelos quais organizam a sua experiência⁶. Os esquemas conceptuais das ciências sociais expressam, assim, uma *hermenêutica dupla*, reportando-se quer à observação e explicação dos quadros de significado envolvidos na produção da vida social pelos actores não especialistas, quer à sua reconstituição em novos quadros de significado inseridos em esquemas conceptuais e técnicos. Lidarei com algumas das questões complicadas criadas por este aspecto em pontos posteriores deste livro. Todavia, será útil salientar nesta conjuntura que a hermenêutica dupla das ciências sociais as coloca num aspecto básico numa posição bastante diferente da das ciências naturais. Os conceitos e teorias produzidos nas ciências da natureza passam de forma bastante regular para o discurso geral e são apropriados como elementos dos quadros de referência diários. Todavia, é claro que isto não é relevante para o mundo natural em si; a apropriação de conceitos e teorias técnicos elaborados por cientistas sociais pode transformá-los em elementos constitutivos do verdadeiro «objecto» para cuja caracterização foram concebidos e por este meio *alterar* o contexto da sua

aplicação. Esta relação de reciprocidade entre o senso comum e a teoria técnica é um aspecto peculiar, mas de interesse eminente, das investigações sociais.

O problema da caracterização dos tipos de acção levanta-se imediatamente contra as dificuldades postas pela hermenêutica dupla, pelo que deverei, em primeiro lugar, concentrar-me principalmente na identificação dos actos no seio dos quadros conceptuais quotidianos e voltar mais tarde (no último capítulo) à relação entre estes e os conceitos técnicos das ciências sociais.

Os questionários que suscitaram as identificações do significado dos fenómenos na natureza, seja entre observadores em geral ou entre cientistas, não são de tipo unitário: aquilo que se perguntam em «o que está a acontecer?» é relativo, em primeiro lugar, aos interesses que estimulam o inquérito e, em segundo lugar, ao nível ou tipo de conhecimento desde já possuído pelo inquiridor (cf. Wittgenstein sobre as definições ostensivas). O objecto ou fenómeno existe ou acontece, mas a sua caracterização requerida num questionário (não é importante verificar se é uma questão posta pelo próprio investigador ou por um terceiro) está dependente das duas considerações acima formuladas. A resposta à questão «que tens aí?» pode ser, em algumas circunstâncias, «um livro»; noutra contexto poderá ser «o novo livro de X» ou «um objecto de uma massa determinada e definida». Todas podem ser caracterizações verdadeiras, mas não existe nenhuma que seja apropriadamente correcta e as demais erradas: tudo depende das circunstâncias em que se faz o inquérito.

O mesmo é sustentável em relação a inquéritos orientados mais para a identificação de actos humanos do que para as ocorrências naturais ou objectos. Nem sombra de problema veio a lume pela tendência dos filósofos em presumirem que a questão «o que está X a fazer?» tem uma resposta unitária ou que todas as respostas têm uma forma lógica similar. (A este respeito não se passa definitivamente o mesmo que em relação à pergunta «o que tenciona X fazer?») Porque depressa se torna evidente que existem muitas respostas possíveis a essa questão: pode dizer-se que alguém está a «fazer uma aplicação de metal em madeira», «a cortar troncos», «a fazer o seu trabalho», «a divertir-se», etc. Como todos estes exemplos são identificações de actos, o filósofo então ou olha para o que todas elas têm em comum ou procura demonstrar que apenas algumas delas são identificações «correctas» ou «válidas» de

actos e que as outras não são⁷. Contudo, todas estas identificações podem ser descrições bastante correctas do que está a acontecer — dependendo, contudo, do contexto em que o inquérito é formulado, apenas algumas delas serão «apropriadas». Será escolhida *aquela* que é precisamente uma das habilidades mais subtis que os actores não especialistas dominam como característica rotineira da sua participação na, e produção activa da, interacção diária (e que são capazes de manipular para produzirem humor, ironia, etc.).

É evidente que as suposições sobre a finalidade estão tão fortemente interligadas às nossas caracterizações dos actos como as crenças sobre os aspectos causais das forças impessoais o estão às nossas caracterizações dos fenómenos naturais. No entanto, apenas uma classe muito restrita de identificações de actos pressupõe logicamente que o tipo de realização deve ser intencional — como o «suicídio». A maior parte do actos não têm este aspecto, isto é, não podem ser feitos não intencionalmente. É claro que indagar sobre o comportamento de um agente que procura não só caracterizar a sua inteligibilidade, mas penetrar nas «razões» ou «motivos» individuais daquilo que faz, tem certamente de envolver uma decisão sobre aquilo que tencionava fazer.

A racionalização da acção

A linguagem corrente tende a esbater as distinções entre as questões dos «quês» e dos «porquês». No contexto apropriado, alguém poderá perguntar «por que se deu aquele repentino clarão no céu?», ou então «que foi aquele repentino clarão no céu?», como tipos equivalentes de interrogações; a resposta «foi um relâmpago» poderá ser aceitável em ambos os casos. Do mesmo modo, as identificações de actos servem por vezes como respostas adequadas para os porquês que se referem ao comportamento humano. Uma pessoa que não se encontra familiarizada com os procedimentos militares britânicos, ao ver um soldado levar rigidamente a mão à testa, poderá perguntar «que está ele a fazer?» ou «por que está a fazer aquilo?»; ser informada de que essa é a forma de continência nas forças armadas britânicas pode ser suficiente para clarificar as suas dúvidas — isto é, supondo que a pessoa já se encontra suficientemente familiarizada com o que são as «forças armadas», «soldados», etc.

As distinções entre «propósitos», «razões» e «motivos» são também imprecisas no discurso diário; estes termos são muitas vezes bastante intermutáveis. «Qual era o seu propósito ao fazer aquilo?» pode ser equivalente a «que razão tinha para fazer aquilo?», ou ainda «que motivo tinha para fazer aquilo?». Muitos daqueles que escreveram sobre a filosofia da acção estão interessados em chegar a diferenças mais claras entre estes conceitos do que as aplicadas no uso diário; todavia, as distinções a que chegaram de forma alguma coincidem. Não obstante, algumas delas são necessárias; as que me proponho agrupar aqui desenvolvem a definição de propósito ou intenção, que já estabeleci. O comportamento dotado de propósito envolve a aplicação do «conhecimento» de forma a produzir um resultado particular ou séries de resultados. Para ter a certeza, este é o conhecimento que é *aplicado*. Porém, a especificação de que as acções de um agente são intencionais envolve necessariamente estabelecer quais são os parâmetros de conhecimento que ele aplica. Anscombe expressa isto dizendo que o que é intencional «sob descrição de um» não o é sob a de outro. Por exemplo, um homem pode saber que estava a ver uma tábua, mas não sabia que estava a ver a tábua de Smith⁸. Visto que é analítico para o conceito de um acto intencional que o agente «saiba» o que está a fazer, não poderá dizer-se nestas circunstâncias que tenha visto intencionalmente a prancha de Smith, mesmo pensando-se que a viu de propósito e que esta era mesmo a de Smith. Isto apresentar-se-ia desta forma mesmo que o actor se tenha esquecido temporariamente de que a prancha pertencia a Smith na altura em que estava a vê-la e se lembrasse mais tarde. Os seres humanos podem indicar-nos, directa ou inadvertidamente, através daquilo que dizem, com limites mais ou menos definidos, quais de entre os seus actos podem ser correctamente designados como dotados de propósito e aqueles em que isso não acontece; é muito mais difícil saber onde podem ser estabelecidos tais limites no caso do comportamento animal, uma situação onde se tem de inferir o «conhecimento» que o animal aplica.

Os termos *intenção* e *propósito*, postos de uma forma simplista, são antes de mais enganadores, ou assim podem tornar-se com facilidade, visto que implicam que o fluxo de actividade da vida dos actores possa ser claramente dividido em feixes de resultados pretendidos. Uma pessoa apenas em raras circunstâncias tem na sua mente

um «fim» bem definido, que organiza as energias inequivocamente numa direcção — por exemplo, quando um indivíduo está empenhado em ganhar um jogo que, enquanto é jogado, lhe absorve completamente a atenção. Neste sentido, os adjectivos *intencional* e *propositado* são mais precisos do que as suas formas nominativas. O conteúdo quotidiano da acção propositada consiste numa «monitorização» *bem sucedida e contínua, por parte do actor, da sua própria actividade*; é indicativo do domínio casual do curso dos acontecimentos diários que os actores normalmente tomam como adquiridos. Indagar sobre os propósitos do actor acerca do que faz é inquirir sob que formas, ou em que aspectos, uma pessoa monitoriza o seu envolvimento no curso dos fenómenos em questão. A actividade da vida de cada um não consiste num alinhar de séries de propósitos ou projectos discretos, mas antes num fluxo contínuo de actividades com finalidade, em interacção com outras e com o mundo natural; um «acto propositado», como identificações de acto em geral, é apenas apreendido reflexivamente pelo actor ou isolado conceptualmente por outro agente. É nestes termos que aquilo que referi como «hierarquia de propósitos» tem de ser entendido; os agentes humanos são capazes de monitorizar as suas actividades como fluxos concorrentes variados, a maior parte dos quais (como diz Schutz) estão «em *stasis*» em qualquer ponto temporal, mas de que o actor está «consciente», no sentido de que pode trazê-los à mente como relevantes para um fenómeno ou situação particular que surja.

O que é válido para «intenções» e «propósitos» aplica-se também às «razões»; isto é, será realmente apropriado falar da *racionalização da acção* face aos conhecimentos prévios da orientação reflexiva do comportamento por parte do agente? Inquirir sobre a razão de um acto é dividir conceptualmente o fluxo da acção, que destrói um alinhamento de séries de «razões» descontínuas, ao contrário do que acontece em relação à série de «intenções». Referi que o comportamento propositado pode ser perfeitamente entendido como a aplicação do «conhecimento» para assegurar determinados resultados, fenómenos ou qualidades. Inquirindo sobre a racionalização desse comportamento, direi que *será inquirir (1) sobre a ligação lógica entre várias formas de actos ou projectos propositados e (2) sobre os «fundamentos técnicos» do conhecimento que é aplicado como «meio» nos actos propositados para assegurar resultados específicos.*

Apesar da sobreposição entre as noções de «propósito» e de «razão» no uso diário, é útil na análise sociológica separar os vários estratos de inquérito que os actores não especialistas fazem sobre as actividades de terceiros. Onde o comportamento de um actor, «aquilo que está a fazer», é estranho, outro irá, acima de tudo, procurar tornar inteligível o seu comportamento, caracterizando-o de uma forma significativa, apesar de poder ficar satisfeito por saber aquilo que o outro está a fazer e desejar perguntar qual o seu propósito ao fazê-lo, ou se o fez de uma forma de todo intencional (o que poderá alterar a sua caracterização inicial do acto, particularmente na atribuição de responsabilidade moral: desta forma, «matar» pode tornar-se «assassinato»). Todavia, poder-se-á querer penetrar mais no assunto, ir aos «fundamentos» daquilo que o actor fez, o que significa inquirir acerca da *integração lógica e do conteúdo empírico* da sua monitorização das suas actividades.

As «razões» podem, assim, ser definidas como princípios base da acção, que os agentes «têm à mão» como elementos de rotina da sua monitorização reflexiva do próprio comportamento. Seja-me permitido apresentar um exemplo de Schutz: «abrir um chapéu de chuva» é a caracterização de um acto; a intenção da pessoa ao fazê-lo pode expressar-se na ideia de «querer permanecer seca», manifestando-se a razão dada para isso na consciência de que colocar um objecto de forma adequada por cima da cabeça a manterá afastada da chuva. Deste modo, um «princípio de acção constitui uma explicação do porquê de um «meio» particular ser o «correcto», «próprio» ou «apropriado» para se conseguir um determinado resultado, como especificado por uma identificação particular de um acto. A expectativa da racionalização «da eficiência técnica» na monitorização reflexiva do comportamento é complementada pela expectativa da consistência lógica no seio daquilo que previamente referi como «hierarquias de propósito»: é uma característica fundamental da racionalidade da acção, porque aquilo que é um «fim» (propósito) em relação a uma identificação de um acto poderá ser também um «meio» num projecto mais alargado. Na vida diária as razões dos agentes, sejam ditas directamente ou inferidas por outros, são claramente aferidas como «adequadas» em relação aos parâmetros do senso comum — ou aquilo que é convencionalmente aceite em contextos de acção particulares e definidos.

Serão as razões causas? Esta é uma das questões mais efusivamente debatidas na filosofia da acção. Aqueles que defendem uma resposta

negativa argumentam que a relação entre a razão e a acção é «conceptual». Não há maneira, afirmam, de descrever o que são as razões sem as referir ao comportamento que racionalizam; porque não há dois conjuntos independentes de fenómenos ou estados — isto é, «razões» e «acções» —, não pode subsistir qualquer questão acerca da existência de algum género de relação causal que os interligue. Por outro lado, alguns autores que desejaram criar um caso para a potência causal das razões procuraram uma forma de estabelecer a sua separação, enquanto fenómenos, do comportamento a que se reportam. A questão depende, obviamente, e de uma forma substancial, da noção de causalidade; penso que seria correcto dizer que a maior parte das contribuições para o debate têm sido feitas, explicitamente ou de outro modo, a partir da estrutura de análise da causalidade de Hume. É impossível uma discussão mais pormenorizada sobre a lógica da análise causal no âmbito deste trabalho, pelo que afirmarei aqui dogmaticamente a necessidade de ter em conta uma teoria da *causalidade do agente* de acordo com a qual a causalidade não pressuponha «leis» de conexão invariável (se é isto, verifica-se o reverso), mas antes (1) a *interligação necessária* entre causa e efeito e (2) a ideia de eficácia causal. O facto de a acção ser causada pela monitorização reflexiva do agente das suas intenções relativamente quer aos desejos, quer à apreciação das exigências do mundo «exterior», fornece uma explicação suficiente da liberdade do comportamento para as necessidades deste livro; desta forma, não oponho liberdade à causalidade, mas antes a «causalidade do agente» à «causalidade dos fenómenos». Assim, o «determinismo» em ciências sociais refere-se a qualquer esquema teórico que reduza a acção humana somente à «causalidade fenomenal»⁹.

Já argumentei que falar de «razões» pode ser enganador e que a racionalidade do comportamento é um aspecto fundamental da monitorização intrínseca do comportamento reflexivo dos actores humanos como seres dotados de propósitos. Agora, na conceptualização destas matérias que desenvolvi, ser dotado de propósito é ser necessariamente intencional, no sentido fenomenológico — isto é, estar «logicamente» ligado às descrições de «actos propositados» —, mas a racionalização da acção não o é, já que se refere aos princípios básicos sobre os quais esses actos assentam. A racionalização do comportamento expressa a fundamentação causal da actividade ao ligar propósitos às condições da sua realização no curso da *praxis* da vida diária. Mais do que dizer sim-

plesmente que as razões são, ou poderão ser, causas, será mais correcto referir que a racionalização é a expressão causal dos fundamentos da finalidade do agente no *autoconhecimento* e no *conhecimento dos mundos social e material*, que são o ambiente do ente actuante.

Empregarei o termo *motivação* para referir as *vontades* que desencadeiam a acção. A conexão da motivação com elementos afectivos da personalidade é directa e é reconhecida no uso diário; os motivos têm frequentemente «nomes» — medo, inveja, vaidade, etc. — e são ao mesmo tempo considerados os «nomes» das emoções. Tudo aquilo que até agora abordei é considerado «acessível» à «consciência» do actor, não no sentido de que pode conceber teoricamente a forma como faz aquilo que faz, mas considerando que não dissimula, no sentido de que o seu testemunho, enquanto propósito e razão do seu comportamento, é a fonte de evidência mais importante, se não necessariamente a mais conclusiva, o que não é sustentável no caso da motivação. O termo, como é utilizado, abrange quer os casos de quando o actor está consciente das suas vontades, quer as situações em que o seu comportamento é influenciado por fontes não acessíveis à sua consciência; desde Freud, temos de contar com a probabilidade de que a revelação dessas fontes possa ser activamente impedida pelo agente. A noção de *interesse* está próxima da de motivo; os «interesses» podem ser definidos simplesmente como quaisquer resultados ou fenómenos que facilitam a realização das vontades do agente. Não existem interesses sem desejos, mas, considerando que as pessoas não estão necessariamente conscientes dos seus motivos para agirem de uma forma específica, não estarão tão-pouco conscientes dos seus próprios interesses numa dada situação. Nem é certo que os indivíduos actuem inevitavelmente de acordo com os seus interesses. Além disso, seria errado supor que as intenções são sempre convergentes com os desejos: uma pessoa pode tencionar fazer e fazer, o que não deseja fazer e pode querer coisas pelas quais não tenciona instigar qualquer curso de acção para as conseguir¹⁰.

Significado e intenção comunicativa

Até aqui preocupei-me apenas com problemas do «significado» das tarefas. Quando em linguagem corrente nos referimos a uma

acção dotada de finalidade, falamos frequentemente daquilo que uma pessoa «quer fazer», assim como, e em referência às formas de falar, falamos sobre aquilo «que queremos dizer». Posto isto desta forma, parece, porém, um pequeno passo para a proposição, ou para a assunção, de que «querer dizer qualquer coisa» no que se faz é o mesmo que «querer dizer qualquer coisa» no que se diz. Aqui as noções de Austin sobre os actos elocutórios e as forças elocutórias fizeram talvez tanto mal como bem. Austin encontrava-se impressionado com o facto de que dizer qualquer coisa nem sempre é afirmar simplesmente qualquer coisa. A afirmação «com este anel te desposo» não é a descrição de uma acção, mas a essência da própria acção (de casar). Se, em tais circunstâncias, querer dizer qualquer coisa no que se diz é, *ipso facto*, querer dizer algo no que se faz, parecerá que pode pensar-se que existe uma forma de significado única e soberana que não implica qualquer diferenciação entre as acções de fazer e de dizer. No entanto, não é assim, porque, virtualmente, todas as formas de expressão, exceptuando exclamações involuntárias, gritos de dor ou de êxtase, têm um carácter comunicativo. Alguns tipos de comunicação verbal, incluindo expressões rituais, como «com este anel te desposo», são proclamativos na forma, mas isso não afecta a questão. Em tais casos, a elocução é a um tempo quer um «acto significativo» em si mesma, quer um modo de comunicação de uma mensagem ou de um significado em relação a terceiros: o significado talvez seja neste caso qualquer coisa desta ordem: «a união do casamento é aqui selada e confirmada» como entendida pelo par nupcial e os outros presentes no cenário.

O significado das expressões enquanto «actos comunicativos» (se é que têm significado) pode, assim, em princípio, ser sempre diferenciado do significado da acção ou da identificação da acção enquanto acto particular. Um acto comunicativo é qualquer coisa em que os propósitos ou um dos propósitos do actor estão ligados à tarefa de passar informação para outros. É certo que tal «informação» não tem de ser somente de tipo proposicional, mas pode ser inserida numa tentativa de persuadir ou influenciar outros de maneira que estes respondam de uma forma particular. Assim, como a elocução pode ser apenas quer um acto — qualquer coisa que se «fez» —, quer um «acto comunicativo», então qualquer coisa que se «fez» pode ter também intenção comunicativa. Os esforços que os actores fazem para criarem

tipos específicos de impressões em outros a partir de pistas que coordenam as acções que «emitem» estão bem analisados nas obras de Erving Goffman, que se interessou por comparar e contrastar essas formas de comunicação com as transmitidas através das elocuições. Porém, e de novo, isto não nos afasta do ponto: cortar madeira e outras formas diversas de acção não são actos comunicativos neste sentido. Em suma, existe uma diferença entre compreender o sentido do que alguém está a fazer quando leva a cabo um afazer (incluindo dizer expressões rituais em cerimónias de casamento) e compreender o sentido da forma como outros dão significado ao que o próprio sujeito diz ou faz nos seus esforços para comunicar. Já sublinhei que, quando os actores ou cientistas sociais formulam os porquês sobre as acções, podem também perguntar «o que» é a acção ou então pedir uma explicação do «porquê» da inclinação do actor para orientar o seu comportamento de uma determinada maneira. Podemos formular esses porquês acerca das elocuições, mas, quando queremos saber por que disse um homem qualquer coisa em particular, em vez de saber por que fez algo em particular, estamos a inquirir sobre a sua *intenção comunicativa*. Podemos perguntar o que queria dizer, o primeiro tipo de porquê, ou podemos formular qualquer coisa, como «que o impeliu a dizer-me aquilo numa situação em que sabia que me embaraçaria?».

Apenas alguns aspectos específicos da intenção comunicativa nas elocuições foram explorados por Strawson, Grice, Searle e outros. A tentativa de escapar às mais velhas teorias do significado, representada pelos estudos mais tardios de Wittgenstein e pela concentração que Austin faz nos usos instrumentais das palavras, teve, indubitavelmente, algumas consequências positivas. Existe uma convergência óbvia entre o trabalho recente na filosofia da linguagem e as ideias desenvolvidas nas gramáticas transformacionais por Chomsky e pelos seus seguidores. Ambos vêem o uso da linguagem como realização criativa e habilidosa. Porém, em algumas obras filosóficas a reacção contra a afirmação de que todas as elocuições têm alguma forma de conteúdo proposicional levou a uma ênfase igualmente exagerada em que o «significado» parece ser encarado como esgotado pela intenção comunicativa.

Concluindo esta secção, quero agora demonstrar que o trabalho dos autores mencionados no início do parágrafo anterior leva-nos de novo a considerações a que Schutz e Garfinkel dão grande proeminên-

cia: o papel da «compreensão de senso comum» na interacção social humana, ou aquilo que mais tarde referirei como *conhecimento mútuo* tomado como adquirido. A análise mais influente sobre o significado enquanto intenção comunicativa («significado não natural») é a fornecida por Grice. Na sua formulação original, este autor sugere o ponto de vista de que a afirmação de que um actor *S* «quer dizer isto e aquilo pela expressão *x*» pode ser usualmente expressa como «*S* pretende que a elocução *x* produza um efeito sobre um ou mais parceiros, de forma que estes reconheçam que era essa a sua intenção». Todavia, isso não funciona como parece, como sublinhou posteriormente Grice, porque poderia incluir casos que não seriam exemplos de significado (não natural). Uma pessoa pode descobrir que em qualquer altura que faz um certo tipo de exclamação outra colapsa em agonia e, uma vez feita a descoberta, repete intencionalmente o efeito; contudo, se, quando a primeira pessoa faz a exclamação, a outra se manifesta da forma descrita, tendo reconhecido a exclamação, e associa a esta a sua intenção, não deveríamos dizer que a exclamação «significa» alguma coisa. Assim, Grice chega à conclusão de que o efeito que *S* pretende produzir «deve ser qualquer coisa que em certo sentido está inserida no controle da audiência ou que em algum sentido da «razão» o reconhecimento da intenção que está por trás de *x* é para a audiência uma razão e não meramente a causa»¹¹.

Ambiguidades e dificuldades diversas foram expostas neste âmbito pelos críticos. Uma delas refere-se ao facto de parecer enveredar-se por um retrocesso infinito em que aquilo que *S*₁ pretende produzir como efeito sobre *S*₂ depende do que *S*₁ ambicione que *S*₂ reconheça como sua intenção para que, por sua vez, leve *S*₁ a reconhecer que a sua intenção de fazer com que *S*₂ reconheça a sua intenção [...] Na sua análise mais tardia Grice defende que tal retrocesso não criará problemas particulares, porque em qualquer situação de facto a recusa ou incapacidade de um actor em prosseguir ao longo da linha do conhecimento regressivo de intenções imporá limites práticos¹². Não obstante, isto não é muito satisfatório, visto que o problema de retrocesso se apresenta como lógico; penso que o retrocesso apenas pode ser torneado pela introdução de um elemento que não figura directamente no debate de Grice. Este elemento consiste precisamente na «compreensão de senso comum» detida pelos actores no seio de ambientes culturais partilhados — ou, para adoptar uma terminologia diferente,

aquilo a que um filósofo chamou o «conhecimento mútuo». (Ele diz de facto que o fenómeno não tem qualquer nome que seja aceite e, portanto, tem de lhe atribuir um¹³.) Há muitas coisas que um actor admite ou toma como adquiridas que qualquer outro agente competente sabe quando ele lhe dirige uma expressão, e esse actor tomará também como adquirido que o outro sabe que ele admite isso como um facto. Creio que isto não será introduzir outro retrocesso interminável do tipo «saber que outro sabe que, por sua vez, o primeiro sabe que os outros sabem [...]». O retrocesso interminável de «saber que outros sabem que o sujeito sabe [...]» só ameaça em circunstâncias estratégicas, como num jogo de póquer, em que as pessoas envolvidas tentam manobrar-se e adivinhar-se mutuamente: e aqui reside um problema prático para os actores e que se apresenta mais do que lógico para intrigar o filósofo ou o cientista social. A «compreensão de senso comum», ou conhecimento mútuo, relevante para a teoria da intenção comunicativa envolve, em primeiro lugar, «aquilo que qualquer actor competente pode esperar saber (acreditar) sobre as propriedades dos actores competentes, incluindo o próprio sujeito e os outros, e, em segundo, que a situação particular em que o actor se encontra num determinado espaço temporal, e o outro ou outros a quem é dirigida uma expressão, em conjunto, integram exemplos de um tipo específico de circunstância para a qual a atribuição de formas de competência definidas é consequentemente apropriada.

Esta visão foi fortemente animada pela ideia de que, como Grice e outros mais referiram, a intenção comunicativa é a forma fundamental de «significado», no sentido de que, se for dada boa conta dela, permitirá que compreendamos os significados (convencionais) dos tipos de expressão. Por outras palavras, o «significado *S*» (o que o autor quer dizer ao dizer uma expressão) é a chave para a explicação do «significado *x*» (o que uma marca ou um símbolo específico significam)¹⁴. É minha intenção negar que isto seja assim. O «significado *x*» é ao mesmo tempo sociológica e logicamente anterior ao «significado *S*». Sociologicamente prioritário, porque a estrutura das capacidades simbólicas, necessária para a própria existência da maior parte dos propósitos humanos, como aqueles que são expressos por qualquer pessoa individual, pressupõe a existência de uma estrutura linguística que medeia as formas culturais. Logicamente prioritário, porque qualquer análise que comece pelo «significado *S*» não pode

explicar a origem das «compreensões de senso comum» ou do conhecimento mútuo, mas tem de assumi-los como adquiridos. Isto pode tornar-se claro olhando para certas obras filosóficas que se aproximam muito da teoria do significado de Grice, apresentando insuficiências similares¹⁵.

Este tipo de análise, particularmente observado nos seus aspectos essenciais, expõe-se da seguinte forma: o significado de uma palavra na comunidade linguística assenta nas normas ou convenções que prevalecem nessa comunidade, como em «a palavra é convencionalmente aceite para significar *p*». Uma convenção pode ser entendida como a resolução de um problema de coordenação, tal como este é definido na teoria de jogos. Num problema de coordenação, em que duas ou mais pessoas têm um fim em comum que desejam alcançar, cada um tem de seleccionar entre séries alternativas, meios reciprocamente exclusivos. Os meios seleccionados não têm significado em si mesmos, salvo se, combinados com os escolhidos pelo outro ou outros, servirem para alcançar o que é reciprocamente desejado; as respostas mútuas dos actores estão em equilíbrio quando existe uma equivalência de resultados, independentemente *dos* meios que forem usados.

Suponhamos que dois grupos de indivíduos vão formar uma comunidade num novo território e que um está habituado a conduzir pela esquerda e o outro pela direita. O problema de coordenação reside em alcançar um resultado em que todos diariamente conduzam pelo mesmo lado da estrada. Existem duas séries de equilíbrio que representam resultados bem sucedidos: quando toda a gente conduz pelo lado direito da estrada e quando toda a gente o faz pelo lado esquerdo; assim, nos termos da questão inicial, enquanto problema de coordenação de acções, cada uma delas é igualmente «bem sucedida». O significado do que acaba de ser dito parece indicar que a intenção comunicativa pode interligar-se à convenção, visto que os actores envolvidos num problema de coordenação — pelo menos na medida em que se autoconduzem «racionalmente» — agirão todos de uma maneira que esperam que os outros esperarão que eles ajam.

No entanto, esta visão, enquanto dotada de uma certa simetria formal que não deixa de ser atraente, é enganadora como descrição da convenção em geral e como teoria dos aspectos convencionais do significado em particular. Isto é sociologicamente insuficiente e penso que logicamente insustentável — pelo menos no último aspecto e na

medida em que se concentra nas convenções significativas. Em primeiro lugar, parece evidente que algumas espécies de normas ou convenções não envolvem quaisquer problemas de coordenação. Por exemplo, na nossa cultura é convencional que as mulheres usem saias e os homens não o façam, mas os problemas de coordenação estão associados apenas a estilos convencionais de vestir e, relativamente a questões como a que se liga ao facto de as mulheres actualmente usarem cada vez mais calças, em vez de saias, criam uma dificuldade na diferenciação de sexos, de modo que a realização de fins mutuamente desejados no relacionamento sexual pode estar comprometida! Mais importante, mesmo das convenções que possa dizer-se que envolvem problemas de coordenação, os fins e as expectativas daqueles que são parte integrante das convenções são caracteristicamente definidos *pela* aceitação da convenção, mas não poderá dizer-se que as convenções são um resultado alcançado por esses fins e expectativas. Os problemas de coordenação, enquanto problemas dos *actores* (mais do que para a tentativa do observador científico-social para compreender como é realizada concretamente a coordenação das acções dos membros), surgem apenas nas circunstâncias que já sublinhei: quando as pessoas tentam quer adivinhar, quer fazer conjecturas acerca daquilo que os outros vão fazer, tendo à sua disposição a informação de que os outros tentam também fazer a mesma coisa no que respeita igualmente às suas acções. Porém, na maioria das circunstâncias da vida social os actores não têm de fazê-lo (conscientemente), em larga medida, *por causa* da existência de convenções, nos termos das quais os modos «apropriados» de resposta são tidos por adquiridos; isto aplica-se às normas em geral, mas de forma particular às convenções significativas. Quando uma pessoa diz qualquer coisa a outra, o seu objectivo não é coordenar a sua acção com a dos outros, mas comunicar com a outra de uma certa maneira pelo uso *de* símbolos convencionais.

Neste capítulo esbocei três argumentos principais: primeiro, nem o conceito de acção nem o de identificação do acto têm logicamente alguma coisa a ver com intenções; segundo, o significado das «razões» no comportamento humano pode ser melhor compreendido se for encarado como sendo o «aspecto teórico» da monitorização reflexiva do comportamento que cada um dos actores não especialistas espera

que o outro sustente, de forma que, instado a dizer por que agiu assim, seja capaz de apresentar uma explicação fundamentada do acto; terceiro, a comunicação do significado na interacção põe problemas de certa forma separáveis dos que dizem respeito à identificação do significado em actos não comunicativos.

Nos próximos dois capítulos preocupar-me-ei em usar e em apoiar-me nas conclusões a que cheguei neste, que oferecem uma base preparatória para a reconstrução da lógica do método científico-social. É apenas preparatória porque, tal como se apresenta, o que até aqui disse não começa a lidar com o que na minha discussão crítica precedente individualizei como sendo algumas das dificuldades básicas da «sociologia interpretativa» — a incapacidade de lidar com problemas de organização institucional, poder e luta, como aspectos integrais da vida social. Assim, no próximo capítulo tentarei incorporar algumas das contribuições das diversas escolas de pensamento previamente analisadas no quadro de um esquema teórico satisfatório para tratar estes problemas. Contudo, uma necessidade preliminar a tudo isto é um breve exame das razões por que não se verifica ainda uma reconciliação de tal ordem nessas tradições estabelecidas da teoria social, que colocam no frontispício as questões de análise institucional: a «sociologia académica ortodoxa» de Durkheim e Parsons e a contradição que teve origem nas obras de Marx. Esta questão será tratada já de seguida.

3

A produção e reprodução da vida social

Ordem, poder, conflito: Durkheim e Parsons

O tratamento que Durkheim dá ao conceito de «exterioridade» dos factos sociais e ao «constrangimento» que eles exercem sobre o comportamento do actor foi uma tentativa para elaborar uma teoria da relação entre a acção e as propriedades das colectividades sociais. Quando, inicialmente, introduziu estas noções em *As Regras do Método Sociológico*, Durkheim não conseguiu separar o sentido ontológico geral de que o mundo físico tem uma existência independente do sujeito pensante e pode influenciar causalmente o seu comportamento a partir das propriedades constrangedoras da organização social. Mais tarde, no entanto, veio clarificar esta tomada de posição, de facto já fortemente enraizada nas suas primeiríssimas obras, de que os fenómenos sociais são na sua essência de carácter moral. As sanções «utilitárias», que influenciam o comportamento humano de uma maneira «mecânica», são distintas das sanções morais, cujo conteúdo é específico para o universo moral a que se reportam (*a consciência colectiva*); ele chegou a sustentar que a adesão a ideais morais não é unicamente constrange-

dora, mas sim a verdadeira *fonte* do comportamento dotado de finalidade. Neste último aspecto, uma interligação trifacetada se depreende: *social-moral-intencional*. Esta é a chave da sociologia de Durkheim, embora se confunda com a tendência para ver alguns propósitos como «egocêntricos», baseados em impulsos orgânicos e resistentes à sua incorporação no universo social dos imperativos morais¹.

Ainda que a visão que propõe possa ser abordada como «valores interiorizados», não é de forma alguma exclusiva das suas obras; pelo contrário, aparece em muitos locais diferentes e, com frequência, nos trabalhos daqueles cujos pontos de vista são aparentemente bastante distintos e até mesmo directamente opostos aos deste autor. O núcleo de axiomas fundamentais pode ser expresso na forma que se segue: o mundo social é diferenciado do mundo da natureza essencialmente em razão do seu carácter moral («normativo»). Esta é uma separação muito radical, porque os imperativos morais não estão em relação de simetria com os princípios da natureza e, assim, não podem de forma alguma ser derivados deles; a «acção», afirma-se, pode ser vista como um comportamento que é orientado para normas ou convenções. Este teorema pode levar-nos em direcções divergentes, dependendo de a análise se concentrar sobre os motivos ou propósitos do actor ou de a sua ênfase ser colocada, como faz Durkheim, sobre as próprias normas enquanto propriedades das colectividades sociais. Os filósofos pós-wittgensteinianos seguiram inevitavelmente o primeiro caminho, aproximando-se do estudo do comportamento intencional por meio da assimilação dos conceitos de comportamento «significativo» e de comportamento «regido por regras», deixando inexplicada a origem das regras a que se referem (assim como ignorando o seu carácter enquanto *sancionado*). O mesmo caminho foi seguido por numerosos dos recentes escritores que, embora não sejam eles próprios filósofos, foram influenciados pelos pontos de vista professados pelos seguidores de Wittgenstein. Desta forma, num desses textos é-nos dito que «os motivos [com que o autor quer dizer, na minha terminologia, «propósitos»] são uma via para um observador atribuir relevância ao comportamento por forma que ele possa ser reconhecido como outro exemplo de *acção ordenada normativamente*», ou ainda que «o motivo é uma regra que mostra pictoricamente o carácter social do próprio acto»².

Já indiquei alguns dos defeitos inerentes a este tipo de raciocínio, pelo que será apropriado tentar compará-los agora com a insuficiência

da sua visão nominativamente antagónica, ou seja, a proposta por Durkheim — e seguida posteriormente em aspectos importantes por Parsons. A fundamentação de Parsons em Durkheim para a formulação do seu «quadro referencial de acção» é explícita e reconhecida. O tema principal de *The Structure of Social Action* é o da imaneente convergência de pensamento entre Alfred Marshall, Pareto, Durkheim e Weber. Parsons identifica um paralelismo entre o tratamento que Weber dá à acção e a preocupação de Durkheim com a obrigação moral (interiorizada), paralelismo que aplica para fornecer uma resolução geral sobre o «problema da ordem em Hobbes». A forma como Parsons coloca e procura resolver o problema hobbesiano tem duas séries principais de consequências, cujas implicações desejo analisar e que envolvem: (1) a tese de que o «voluntarismo» pode ser incorporado na teoria social através do axioma que afirma que os «valores» formam, quer as componentes motivacionais da acção, quer o núcleo central de elementos do *consenso universal*, que é a condição da estabilidade social; (2) a presunção de que o conflito de interesses na vida social se centra na relação entre o «indivíduo» (actor abstracto) e a «sociedade» (comunidade moral global) — um ponto de partida que leva, como acontece em Durkheim, directamente à visão de que a dissidência (crime, rebelião, revolução) deve ser conceptualizada como «desvio» e vista como falta de adesão motivacional às normas consensuais.

«Voluntarismo»

O trabalho mais antigo de Parsons estava orientado para a reconciliação do «voluntarismo», supostamente inerente à abordagem metodológica de Weber (e, de um ângulo diferente, prefigurada em Pareto), com a ideia da exigência funcional do consenso moral³. A noção de «valor», como é representada nas obras de Parsons, desempenha um papel-chave no «quadro referencial de acção» porque se apresenta como o conceito básico que liga as disposições de necessidade de personalidade (valores interiorizados) ao consenso cultural (por meio das expectativas normativas de papel ao nível do sistema social). «Um sistema concreto de acção», refere Parsons, «é uma estrutura integrada de elementos de acção em relação a uma situação determinada. Isto significa essencialmente que a integração de elementos motivacionais e culturais ou simbólicos aparece conjugada num certo tipo de sistema ordenado»⁴.

Uma vez apreciado o significado desta ideia, não se torna difícil verificar por que motivo, como alguns sublinharam, o «voluntarismo», que aparece como proeminente na obra inicial de Parsons, *The Structure of Social Action*, parece esbater-se na sua posição mais madura em *The Social System* e escritos subsequentes. Como Parsons apresenta o conceito na sua primeira obra, o voluntarismo é contraposto ao «positivismo», referindo-se este às formas de teoria social do século XIX, que pensavam descartar-se de todas as referências ao sujeito activo como actor moral, e o voluntarismo às formas de teoria social que colocavam o sujeito no lugar central. O uso do termo *voluntarismo* sugere a ideia de que Parsons quereria tentar elaborar na sua análise a concepção do actor como agente criativo e inovador. Para este autor, os mesmos valores que compõem o *consenso universal*, tal como incorporado pelos actores, são precisamente os elementos motivadores da personalidade. Contudo, se estes são os mesmos «valores», que alavanca se arranjará para o carácter criativo da acção humana como nominalmente pressuposta pelo termo *voluntarismo*? Parsons interpreta este conceito como referindo-se unicamente aos «elementos de um carácter normativo»⁵; a «liberdade do sujeito activo» fica assim reduzida — e muito claramente na teoria mais amadurecida de Parsons — às disposições de necessidade da personalidade. No «quadro referencial de acção», a «acção» entra no cenário apenas no contexto de uma afirmação de que as análises sociológicas do comportamento precisam de ser complementadas com análises psicológicas dos «mecanismos de personalidade». O sistema é de cariz determinista⁶. Visto não existir aqui lugar para a capacidade criativa do sujeito ao nível do actor, surge assim uma fonte principal de dificuldades na explicação das origens das transformações das próprias matrizes de valores institucionalizadas — um problema que o sistema teórico de Parsons (e também o de Durkheim) partilha com Winch, e este com pontos de vista diferentes sobre a filosofia de acção, já que ambos têm de tratar as matrizes de valores («normas») como dados.

O indivíduo em sociedade

A resolução que Parsons dá ao problema da ordem reconhece, obviamente, a existência de tensões ou conflitos na vida social. Eles

derivam de três possíveis conjuntos de circunstâncias, mas de alguma forma cada um deles centra-se na noção de *anomia* — que é tão fulcral para o pensamento de Parsons como o foi para o de Durkheim. Um deles é a ausência de «padrões de valores imperativos» em algumas esferas da vida social; o segundo é a falta de «articulação», como Parsons a formula, entre as disposições de necessidade dos actores e um determinado «padrão de orientação de valores»; o terceiro verifica-se quando os elementos «condicionais» da acção, tal como apercebidos pelo actor, são erradamente especificados. Já foi dito muitas vezes que o esquema teórico de Parsons não dá lugar a conflitos de interesses. De facto, o seu verdadeiro ponto de partida é a existência de conflitos de interesses, já que o teorema da integração de propósitos e valores é a base principal para a resolução que propõe para a «problemática da ordem de Hobbes», definida precisamente nos termos da reconciliação de interesses diversos e divergentes. Já disse em outros sítios que a «problemática de Hobbes» não tem na história do pensamento social o significado que Parsons reclamou para ela⁷, mas, no entanto, será importante que aqui sejam examinadas as suas debilidades analíticas. A questão não consiste em o sistema de Parsons (e o de Durkheim) não atribuir qualquer papel ao conflito de interesses, mas em que ofereça uma teoria específica e defeituosa para ele, de acordo com a qual a colisão de interesses existe na medida em que, e apenas na medida em que, a ordem social não consegue responder aproximadamente aos propósitos dos vários membros de uma colectividade com a integração dos padrões de valores num consenso internamente simétrico. Na sua concepção, o «conflito de interesses» nunca se torna qualquer coisa mais do que uma colisão entre os propósitos dos actores individuais e os «interesses» da colectividade. Sob tal perspectiva, o poder não pode ser tratado como uma componente problemática de grupos de interesses divergentes incorporados na acção social, já que o emaranhado de interesses é tratado em primeiro lugar, e acima de tudo, como uma questão da relação entre o «indivíduo» e a «sociedade».

A este respeito, os pontos de vista de Durkheim são mais complexos do que os pontos de vista incorporados em *The Social System*, pelo menos num aspecto importante. Durkheim sustentou que existem dois modos essenciais pelos quais os interesses dos actores os levam a divergir dos imperativos morais da *consciência colectiva*, embora não

consiga completamente a clarificação da relação entre eles. Um deles assenta sobre o papel organicamente determinado dos impulsos ego-cêntricos, que é concebido para estar em constante tensão com as exigências morais da sociedade ou o segmento socializado da personalidade dualista do actor. O outro é o esquema familiar da falta de adequação anómica dos propósitos dos actores às normas morais estabelecidas. O tratamento que Durkheim dá à anomia reconhece em certo grau o conflito de interesses na medida em que a «desregulamentação» anómica deriva de uma situação em que os actores têm aspirações definidas que não são «realizáveis» (uma larga estrada mais tarde desenvolvida por Merton), em vez de provir de um vácuo moral, uma ausência de normas morais que se imponham às acções⁸. Não obstante tal possibilidade, que poderia ser ligada à análise daquilo que Durkheim refere como a «divisão forçada do trabalho», por conseguinte à análise do conflito de classes, ela permanece amplamente inexplorada nas obras de Durkheim e desaparece de vista em todo o esquema teórico de Parsons, já que este autor define a anomia como a «antítese polar da institucionalização plena» ou o «completo colapso da ordem normativa». Embora a interpretação de Parsons acerca do desenvolvimento do pensamento de Durkheim expressa em *The Structure of Social Action* seja, em meu entender, enganadora⁹, aquela ênfase, sem dúvida, liga intimamente o trabalho destes dois autores, unificando assim uma tradição dominante em sociologia. Sob este prisma, o «problema da ordem» depende da centralidade de uma tensão que é suposto existir entre «egoísmo» e «altruísmo»: um problema de reconciliação entre os interesses sectoriais de actores individuais com a moralidade social, a *consciência colectiva* ou o «sistema comum de valores». Dada semelhante orientação à teoria social, é impossível analisar satisfatoriamente os interesses que intervêm entre as acções dos indivíduos e a comunidade global em toda a sua extensão, os conflitos que estão implícitos neste aspecto e os alinhamentos de poder com que estão entrelaçados.

A interpretação característica da «ordem» como consenso moral aparece muito cedo nos escritos de Parsons e é atribuída a Weber e também a Durkheim. Desta forma, ao comentar a sua tradução da discussão que Weber faz da ordem legitimada (*Ordnung*), Parsons sublinha que «é evidente que por 'ordem' Weber quer aqui significar sistema *normativo*. O padrão para o conceito de 'ordem' não é a

'ordem da natureza', tal como acontece na lei da gravitação¹⁰.» Quer Weber queira, quer não, significar isto, o «problema da ordem» para Parsons é certamente de regulamentação normativa, um problema de *controle*. O problema para o qual as formulações de Parsons se apresentam como solução não será, na sua generalidade, equivalente à famosa interrogação de Simmel «como é a sociedade possível?», que mantém o seu significado se o «problema da ordem» apresentado por Parsons for abandonado, como defendo que deve ser. Se o termo *ordem* tem de ser usado, penso que deveria sê-lo no sentido — e nos comentários de Parsons sobre Weber acima mencionados fica implícito que é inapropriado para as ciências sociais — de sinónimo amplo para «padrão» ou para antítese de «caos».

Ordem, poder, conflito: Marx

Na procura de uma alternativa a este tipo de teoria, tendemos a olhar para o marxismo, com a sua tónica aparentemente ubíqua sobre o processo, o conflito e a mudança. Duas formas de relação dialéctica podem ser distinguidas no movimento da história nas obras de Marx. Uma é a dialéctica entre a humanidade e a natureza; a outra é a dialéctica de classes. Ambas estão ligadas à transformação da história e da cultura. Os seres humanos, diferentemente dos animais inferiores, não são capazes de existir num estado de mera adaptação ao mundo material. O facto de os primeiros não possuírem um sistema implantado de respostas instintivas forçam-nos a um intercâmbio criativo com aquilo que os rodeia, de tal forma que têm de procurar dominar o seu ambiente, mais do que ajustarem-se simplesmente a ele, tal como se lhes apresenta; assim, os seres humanos mudam eles próprios ao alterarem o mundo que os rodeia num processo contínuo e recíproco. Todavia, esta «antropologia filosófica» geral (que não era original para Marx, em particular na forma como foi expressa nas suas primeiras obras, pouco mais faz do que injectar a «inversão feuerbachiana» do esquema hegeliano) permanece latente nas obras posteriores de Marx (com a excepção parcial de *Grundrisse*, em que a reformulação destas ideias continua fragmentária). Consequentemente, pouca coisa pode ser encontrada em Marx no tocante à forma de análise sistemática ou à elaboração da noção fundamental de *praxis*.

Encontramos afirmações como «a consciência é [...] desde o início um produto social e permanece como tal ao longo da existência humana» e, mais especificamente, «a linguagem é tão velha como a consciência, a linguagem é a consciência prática que existe também para outros homens [...] a linguagem, como a consciencialização, resulta apenas da carência, da necessidade, do relacionamento com outros homens»¹¹. Mais do que explorar as implicações destas proposições, Marx estava fundamentalmente interessado em deslocar-se directamente para a tarefa da interpretação histórica do desenvolvimento de tipos particulares de sociedade por meio dos conceitos de modos de produção, divisão do trabalho, propriedade privada e classes, concentrando-se, obviamente, na crítica da economia política e na transformação optativa do capitalismo pelo socialismo.

A discussão de Marx do interesse material, do conflito e do poder foi levada a cabo neste contexto e reflecte algumas das ambiguidades das fontes intelectuais em que assenta. No seio da ordem capitalista é suficientemente claro que as duas principais classes, a capitalista e a assalariada, têm interesses divergentes (quer no sentido mais estrito da apropriação dos rendimentos económicos, quer no sentido mais profundo de que os interesses da classe trabalhadora fomentam a incipiente socialização do trabalho, chocando com a entrincheirada defesa da propriedade privada por parte da classe dominante), o que implica que o conflito de classes, latente ou manifesto, seja endémico na sociedade capitalista e que esta condição, ou antagonismo, seja mais ou menos directamente controlada ou estabilizada através da actividade do poder político ou do Estado. Contudo, a superação do capitalismo marca a superação de classes, dos seus conflitos de interesses e do próprio «poder político». Neste último aspecto, poderá apontar-se sem dificuldade a influência residual da doutrina de Saint-Simon: a ideia de que a administração dos seres humanos por outros cederia passo à administração dos homens sobre as coisas. A noção de Marx sobre a superação do Estado é por certo amplamente mais sofisticada do que aquela, como é evidente nas observações que faz nas suas primeiras críticas de Hegel e nos comentários mais tardios sobre a *Comuna* e no *Programa de Gotha*. Todavia, as classes, os seus interesses de classe, o conflito de classes e o poder político são para Marx, num sentido básico, contingentes, no que diz respeito à existência de um determinado tipo de sociedade (sociedade de classes), e,

como raramente analisa «interesses», «conflito» e «poder» fora do contexto de classe, deixa por esclarecer como esses conceitos se relacionam com a sociedade socialista. Os interesses e os conflitos de classe podem desaparecer na sociedade socialista, mas que acontecerá às divisões e conflitos de interesses que não estão especificamente ligados aos de classe? Existem afirmações nas primeiras obras de Marx que poderiam ser lidas como indicando que a chegada do comunismo assinalaria o fim de todas as formas de divisões de interesses. Devemos certamente presumir que o autor não sustentava essa visão, mas a ausência de qualquer coisa mais do que alusões difusas acerca destas matérias torna impossível dizer alguma coisa mais concreta acerca delas. Podemos, porém, sublinhar que Marx recusou aprofundar mais pormenorizadamente a questão da sociedade do futuro com base em que tal especulação degeneraria num socialismo utópico, já que não é possível antever a forma de organização social que caracterizaria a sociedade baseada em princípios tão diferentes dos existentes, e, similarmente, talvez possamos dizer que os conceitos desenvolvidos no seio de um determinado tipo de sociedade — o capitalismo — não seriam apropriados para a análise de outro — o socialismo. Não obstante estes argumentos, não se resolve o ponto principal, o de que as únicas análises convincentes de conflito e poder em Marx ligam-se especificamente aos interesses de classes. Deste ponto de vista, as obras de Marx não fornecem uma alternativa elaborada às principais tradições de pensamento social, cuja «antropologia filosófica» se centra nos conceitos de valor, norma ou convenção.

O que se segue assenta na ideia fundamental da *produção e reprodução da vida social*, que certamente se afigura consistente com a ontologia marxista da *praxis*. Segundo Marx: «Tal como os indivíduos expressam a sua vida, assim são. Desta forma, aquilo que são coincide com a sua produção, seja com *aquilo* que produzem, seja como o produzem¹².» No entanto, a «produção» tem de ser entendida num sentido bastante alargado, e para particularizarmos as suas implicações teremos de ir bem para lá daquilo que se encontra disponível nas obras de Marx.

A produção ou constituição da sociedade é uma realização elaborada dos seus membros, mas uma realização que não acontece sob condições totalmente pretendidas ou compreendidas por eles. A chave

para entender a ordem social — no sentido mais geral do termo que acima diferenciei — não é a «interiorização de valores», mas as relações de mudança entre a produção e a *reprodução* da vida social pelos seus actores constituintes. Contudo, *toda a reprodução é necessariamente produção*: a semente de mudança está em todo o acto que contribui para a reprodução de qualquer forma «ordenada» de vida social. O processo de reprodução começa e depende da reprodução das circunstâncias da existência humana, ou seja, a reprocriação das espécies e a transformação da natureza. Marx diz que os seres humanos poduzem, em intercâmbio com a natureza, as suas actividades «livremente», no sentido paradoxal de que são activamente *forçados* a transformar o mundo natural para nele viverem, já que lhes falta um aparelho instintivo que lhes forneça uma adaptação mais mecânica ao seu ambiente material. Mas o que acima de tudo diferencia os seres humanos dos animais é o facto de serem reflexivamente capazes de «programar» o seu ambiente e, desta forma, controlar o lugar que nele ocupam; e tal só se torna possível pela linguagem, que é o principal *meio das actividades humanas práticas*.

Analicamente, quais serão as principais condições com relevância para a reprodução das estruturas de interacção? Podem ser discutidas como apresentando os seguintes tipos: as qualidades constitutivas dos actores sociais; a racionalização dessas qualidades como formas de actividade; os aspectos inexplicados de grupos de interacção que promovem e permitem o exercício de tais capacidades, que podem ser analisados em termos de *elementos da motivação*, e aquilo a que chamarei a *dualidade da estrutura*.

Nas secções seguintes deste capítulo desenvolverei os meus argumentos relativamente à linguagem, não por ser muito útil olhar a vida social como alguma espécie de linguagem, um sistema de informação, ou seja o que for, mas porque a linguagem, enquanto forma social, exemplifica alguns aspectos — e apenas alguns — da vida social no seu todo. A linguagem pode ser estudada pelo menos sob três aspectos da sua produção e reprodução, cada um dos quais é característico da produção e reprodução da sociedade no seu aspecto mais geral. A linguagem é «dominada» e «falada» pelos actores; é utilizada como meio de comunicação entre eles; tem propriedades estruturais que em certo sentido são constituídas pela forma de falar de uma «comunidade de língua ou colectividade». No tocante ao aspecto da sua produção

enquanto série de actos discursivos por um locutor individual, a linguagem é (1) uma capacidade, ou uma série complexa de capacidades, detida por cada pessoa que «conhece» a língua, (2) usada para «fazer sentido», literalmente, como arte criativa de um sujeito activo, (3) qualquer coisa que *é feita*, realizada pelo locutor, mas sem conhecimento perfeito de como o faz. Ou seja, o indivíduo parece ser apenas capaz de oferecer uma descrição fragmentária acerca das capacidades que são exercidas ou de como são exercidas.

Na sua faceta como *meio de comunicação na interacção*, a linguagem envolve o uso de «esquemas interpretativos» para fazer sentido não apenas daquilo que os outros dizem, mas também do que querem significar; implica a constituição de «sentido» enquanto realização intersubjectiva de compreensão mútua, num fluxo de troca, e o uso de pistas contextuais, enquanto propriedades do conjunto, como parte integrante da constituição e compreensão do significado. Considerada como estrutura, a linguagem não é «possuída» por nenhum locutor em particular, mas pode ser conceptualizada apenas como característica de uma comunidade de locutores; pode ser concebida como um conjunto abstracto de regras que não são aplicadas de uma forma mecânica, mas empregues de um modo produtivo pelos locutores que são membros de uma comunidade de língua. Desta forma, quero dizer que a vida social pode ser tratada como um conjunto de *práticas reproduzidas*. Seguindo a abordagem trifacetada acima mencionada, as práticas sociais podem ser estudadas, em primeiro lugar, do ponto de vista da sua constituição como séries de actos «desencadeados» pelos actores, em segundo, como constituindo formas de interacção, envolvendo a comunicação de significado, em terceiro, como constituindo *estruturas* que pertencem às «colectividades» ou «comunidades sociais».

A produção da comunicação como «significante»

A produção da interacção tem três elementos fundamentais: a sua constituição como «significante»; a sua constituição como ordem moral; a sua constituição como a operação de relações de poder. De momento continuarei a diferir as minhas considerações sobre os dois últimos, mas apenas porque se apresentam como especialmente im-

portantes para garantir um tratamento pormenorizado e, afinal de contas, estes elementos têm de ser reunidos, pois, ainda que possam ser analiticamente separados, na vida social apresentam-se, contudo, engenhosa e estreitamente entrelaçados.

A produção da interacção como significante depende antes de tudo da «captação» mútua na intenção comunicativa (Austin), em que a linguagem, sendo o meio fundamental, não é certamente o único. Em toda a interacção existe um interesse constante e uma habilidade para revelar modos de entendimento do comportamento do outro, além da captação da intenção comunicativa — por exemplo, na compreensão dos motivos. A subtileza da produção diária da interacção pode aparecer facilmente como um mero incómodo periférico se os modelos idealizados de diálogo, enquanto «compreensões recíprocas perfeitas», forem tratados como qualquer coisa mais do que apenas um possível mundo de filosofia. Merleau-Ponty refere que «a vontade de falar é precisamente a mesma que querer ser compreendido»¹³. Todavia, conquanto isto se aplique presumivelmente como afirmação do filósofo, nas situações diárias de interacção a vontade de falar é também por vezes a vontade de enganar, baralhar, desapontar, ser mal interpretado.

É essencial que qualquer análise adequada da interacção enquanto produto das capacidades constitutivas dos actores reconheça que a sua «significância» é contínua e activamente negociada e não é meramente a comunicação de significados desde já estabelecidos: encaro este facto como sendo, em substância, a diferenciação que Habermas faz entre a «linguística» e a «capacidade comunicativa». Já sublinhei que a interacção é temporária e espacialmente situada. Contudo, isto não será mais do que um truísmo sem interesse se não reconhecermos que é utilizada habitualmente pelos actores na produção da interacção. A antecipação de respostas dos outros medeia a actividade de cada actor em qualquer momento específico, sendo aquilo que se passou antes submetido a revisão à luz da experiência subsequente. Desta forma, como sublinha Gadamer, a vida social prática apresenta ontologicamente as características do «círculo hermenêutico». O binómio «contexto/dependência», nas várias formas em que possa ser interpretado, é exactamente encarado como fundamental para a produção de significado na interacção, e não apenas como um obstáculo à análise formal.

Em relação às teorias de descrições definidas, os filósofos discutiram frequentemente a ambiguidade de frases como «A quer casar com alguém que os seus familiares desaprovam». Porém, é importante verificar que tais discussões podem tornar-se totalmente enganadoras se colocadas como tentativas para isolar uma estrutura lógica abstracta da comunicação de significado na interacção. Aqui a «ambiguidade» é entendida como inserida no contexto e não deve definitivamente ser confundida com o sentido de que uma dada palavra ou frase pode ter em certas circunstâncias para lá daquele que é expresso por um locutor específico num momento determinado. A frase acima referida não será, provavelmente, ambígua se foi expressa, por exemplo, no decurso de uma conversa em que quem figura nos planos de casamento de A já foi mencionado, ou, alternativamente, se no decurso da conversa foi tornado claro para os participantes que A estava determinado a escolher uma esposa que pudesse ser alvo de objecções por parte dos pais, embora não tivesse então em mente ninguém em particular. Por outro lado, uma afirmação que fora de contexto pode parecer muito ambígua, como «A espera ansiosamente casar-se amanhã», pode, de facto, ser ambígua se, por exemplo, for expressa como insinuação suficientemente sarcástica para que um ouvinte possa duvidar daquilo que o orador «quer ou não dizer». Humor, ironia e sarcasmo, todos dependem de algum modo de possibilidades abertas de discurso enquanto elementos identificados das qualidades pelas quais a interacção se constitui como significante¹⁴.

Enquanto tais qualidades envolvem certamente «conhecimento», que, em princípio, é capaz de ser expresso na forma de proposição, a sua saturação pelos aspectos temporal e espacial do contexto de comunicação não pode ser, evidentemente, tratada só nestes termos. Tomemos um caso de Ziff. É por vezes sustentado pelos linguistas que o significado de uma frase como «a caneta que está na mesa é de ouro», quando usada no contexto diário, poderia ser expresso em linguagem formal como uma série de afirmações conhecidas implicitamente pelos participantes e descrevendo características contextuais «relevantes»¹⁵. Assim, a referência exacta poderia ser indicada substituindo «a caneta na mesa» por «a única caneta existente na mesa na sala da frente do n.º 10 de Downing Street às 9 horas da manhã do dia 29 de Junho de 1992». Todavia, como sublinha Ziff, semelhante tipo de frase não torna explícito o que era conhecido pelos participantes

na situação e que a expressão foi dita e compreendida ou usada por eles para produzir a compreensão recíproca da frase. Um ouvinte poderia ser capaz de compreender o que foi dito e a própria referência da frase sem estar consciente de quaisquer elementos adicionais trazidos a lume pela outra frase mais extensa. No entanto, seria errado supor que, se a comunicação diária tivesse de ser expressa em termos de frases tão longas como as referidas, haveria um acréscimo de precisão ou perda de ambiguidade. A primeira frase, expressa num contexto específico, nem é imprecisa nem ambígua, ao passo que o uso de frases mais longas poderia acarretar mais indeterminação e incerteza, posto que alargaria o âmbito do que deveria ser «conhecido» em comum para realizar a comunicação de significado.

O uso da referência aos aspectos físicos do contexto é, sem dúvida, fundamental para sustentar um mundo intersubjectivamente «consensual» no qual ocorrem muitas formas da interacção diária. No entanto, a «consciência de um ambiente sensorial imediato», como elemento utilizado na produção de interacção, não pode ser radicalmente separada do fulcro central do conhecimento mútuo utilizado para criar e sustentar encontros de indivíduos, já que a interacção é categorizada e «interpretada» à luz desse conhecimento. Uso a expressão *conhecimento mútuo* para referir genericamente «conhecimentos» tidos como adquiridos, que os actores assumem que os outros possuem enquanto considerados membros «capazes» da sociedade e dos quais se faz uso para manter a comunicação na interacção. Isto inclui o «conhecimento tácito» no sentido que Polanyi lhe atribui: o conhecimento mútuo é tipicamente «configurativo»¹⁶. Mesmo os intercâmbios verbais mais correntes pressupõem e fazem uso de um conjunto difuso de conhecimentos na captação da intenção comunicativa. Uma pessoa pergunta a outra «queres jogar ténis?», ao que a segunda responde «tenho trabalho a fazer». Qual será a conexão entre a pergunta e a resposta¹⁷? Para captar o que foi dito, «por implicação», não é apenas necessário saber o que quer dizer «jogo» e «trabalho», enquanto elementos lexicais, mas sim ter ideia de elementos de conhecimento das práticas sociais, muito menos formulados, mas que fazem da segunda expressão uma resposta (potencialmente) *apropriada* à primeira. Se a resposta não é particularmente misteriosa, é porque é mutuamente «sabido» que o trabalho toma geralmente precedência sobre a diversão, quando ambos colidem no preenchimento do tempo

de uma pessoa, ou algo do género. O modo como o inquiridor «deixa ou não passar a resposta» como «adequada» depende, obviamente, de uma variedade de circunstâncias particulares inerentes à situação em que a pergunta é formulada.

O conhecimento mútuo é aplicado na forma de *esquemas interpretativos* pelos quais os contextos de comunicação são criados e mantidos em interacção. Tais esquemas interpretativos («tipificações») podem ser analiticamente vistos como séries de regras geratrizes para a captação da força elocutória das expressões. O conhecimento mútuo apresenta-se como «conhecimento de base», no sentido em que é tomado como adquirido e em grande parte permanece inarticulado; por outro lado, não é parte desse «conhecimento de base», no sentido em que é constantemente actualizado, exibido e modificado pelos membros da sociedade no decurso da sua interacção. Por outras palavras, o conhecimento tido como adquirido nunca é plenamente tomado nesse sentido, tendo a relevância de alguns elementos particulares aquando de um encontro de ser «demonstrada» e, por vezes, o actor de lutar por ela; o conhecimento básico não é apropriado, pronto a ser usado pelos actores, mas é produzido e reproduzido novamente por eles como parte da continuidade das suas vidas.

Ordens morais de interacção

Os elementos morais da interacção ligam-se integralmente à sua constituição, quer como significantes, quer como conjunto de relações de poder. Cada uma destas conexões deve ser vista como igualmente básica. As normas figuram de uma forma importante nas obras daqueles que tomaram um lugar fortemente naturalista na teoria social (especialmente Durkheim) e nas dos que foram os seus críticos mais fervorosos. Embora Durkheim tenha elaborado os seus pontos de vista originais nas últimas obras, tendeu, no entanto, sempre a sublinhar o significado das normas como *constrangedoras* ou obrigatórias: para serem abordadas através da noção de *sanções*. Por outro lado, Schutz, Winch e outros estavam mais preocupados com as qualidades que as normas «conferem» ou «permitem». Desejo argumentar que todas as normas se apresentam tanto como *constrangedoras* como *potencializa-*

doras. Proponho também a distinção entre «normas» e «regras», conceitos que são casualmente usados como sinónimos por muitos dos filósofos pós-wittgensteinianos; quanto às regras morais ou normativas, tratá-las-ei como subcategoria da noção mais abrangente de «regra», a qual desejo ligar à noção de «estrutura».

A constituição da interacção como ordem moral pode ser entendida como a actualização de *direitos* e ordenação de *obrigações*. Existe nisto uma simetria lógica que, contudo, pode de facto ser quebrada. Quer dizer, aquilo que é o direito de um participante numa determinada situação aparece como a obrigação de outro em responder de forma «apropriada», e *vice-versa*, mas esta ligação pode ser cortada se uma obrigação não é reconhecida ou respeitada, e nenhuma sanção pode efectivamente ser-lhe imputada. Deste modo, na produção da interacção todos os elementos normativos têm de ser tratados como séries de *reivindicações*, cuja realização está dependente da actualização bem sucedida das obrigações por meio de respostas de outros participantes. As sanções normativas são, assim, essencialmente diferentes (como Durkheim reconheceu) das ligadas à transgressão de prescrições técnicas ou utilitárias, que envolvem aquilo a que von Wright chama *anankastic propositions*¹⁸. Em prescrições como «proibido beber água contaminada» a sanção que está implícita (o risco de ficar envenenado) resulta «automaticamente» da execução do acto: depende da relação causal que reveste a forma dos fenómenos naturais.

Contudo, ao fazer esta distinção, Durkheim negligenciou um aspecto vital, o de que as normas podem ser abordadas de uma forma «utilitária» pelos participantes na produção da interacção, que deve ser conceptualmente ligado ao carácter contingente da realização de reivindicações normativas. Isto quer dizer que uma imposição normativa poderá ser reconhecida como obrigatória, não porque um actor a que se aplica como obrigação aceite este carácter obrigatório enquanto comando, mas porque esse actor antecipa e quer evitar as sanções que lhe seriam aplicadas no caso de inconformidade. Deste modo, em relação à perseguição dos seus interesses, o actor poderá abordar as exigências morais exactamente da mesma forma com que encara as prescrições técnicas; em cada caso o indivíduo poderá também «calcular os riscos» envolvidos em cada acto particular em termos de poder escapar às sanções. É um erro elementar supor que

a existência de uma obrigação moral implica necessariamente uma adesão a ela.

Visto que as sanções que se seguem às transgressões das exigências morais não se manifestam com a mesma inevitabilidade mecânica dos fenómenos da natureza, mas envolvem reacções de terceiros, existe assim algum «espaço livre» para o transgressor, se como tal for identificado, para *negociar* o carácter da sanção em que incorrerá. Esta é uma das formas em que a produção de uma ordem normativa está em íntima relação com a produção do significado: seja qual for a transgressão, será potencialmente negociável, influenciando a forma como é caracterizada ou identificada no tipo de sanção que lhe será aplicada. Este é um aspecto familiar e formalizado nos tribunais, mas invade também toda a área da constituição moral, pois manifesta-se na vida diária.

As sanções podem ser facilmente classificadas a um nível abstracto, distinguindo-se se os recursos que são mobilizados para as sanções são «internos»: ou seja, se envolvem elementos da personalidade do actor, ou «externos», isto é, se assentam em aspectos do contexto da acção. Cada um destes poderá ser categorizado mais extensivamente, tomando em conta se os recursos que o agente sancionador é capaz de mobilizar são «positivos» ou «negativos» em relação aos desejos do actor que é alvo da sanção. Assim, a actualização das sanções «internas» poderá assentar sobre uma vinculação moral positiva do actor ou, negativamente, sobre a ansiedade, o medo ou a culpa; a actualização das sanções «externas» poderá apoiar-se em ofertas de recompensa ou, por outro lado, poderá afastar a ameaça do uso da força. Obviamente, em situações reais de interacção várias destas influências poderão operar em simultâneo, mas nenhuma sanção «externa» poderá ser efectiva a menos que traga à cena uma de carácter «interno»: uma recompensa apenas poderá ser entendida como indo de encontro aos anseios da pessoa.

A «interpretação» das normas e a sua capacidade para oferecer uma «interpretação» fiável aos participantes na interacção estão ligadas a formas subtis do cumprimento de exigências morais. O facto de não se querer ver este aspecto ou enunciar as suas implicações está implícito em alguns defeitos característicos tanto do funcionalismo de Durkheim e Parsons como da filosofia wittgensteiniana. A coordenação moral da interacção é assimetricamente interdependente da sua

produção enquanto dotada de significado e da sua expressão de relações de poder. Isto implica dois aspectos, também eles associados mutuamente: (1) a possibilidade de confronto de diferentes «visões do mundo» ou, menos macroscopicamente, definições do que é; (2) a possibilidade de confronto entre entendimentos divergentes de normas «comuns».

As relações de poder na interacção

Quero sublinhar que a noção de «acção» está *logicamente ligada à de poder*. É, em certa medida, reconhecido pelos filósofos, que falam de «pode», «é capaz de» ou de «poderes» em relação à teoria da acção. Todavia, tais discussões raramente são relacionadas, se é que é o caso, pelos autores, com o conceito de poder em sociologia. A conexão de «acção» a «poder» poderá ser determinada de uma forma simples. A acção envolve intrinsecamente a aplicação de «meios» para alcançar resultados, tornados possíveis através da intervenção directa de um actor no decurso dos fenómenos, sendo a «acção intencionada» uma subclasse daquilo que o actor faz ou evita fazer; o poder representa a capacidade de um agente para mobilizar recursos que tornem possíveis esses «meios». Em sentido mais geral, o poder refere-se à *capacidade transformadora* da acção humana, pelo que, a partir daqui, em atenção ao emprego claro deste termo, devo usar o segundo e reservar o primeiro para um uso mais restrito e relacionado de «poder», que abaixo explicarei mais pormenorizadamente.

A capacidade transformadora da acção humana é posta em lugar de destaque por parte de Marx, sendo o elemento-chave para a noção de *praxis*. Todos os sistemas de teoria social tiveram de lidar de alguma forma com isto — com a transformação da natureza e o carácter impacientemente automodificador da sociedade humana. Todavia, em muitas escolas de pensamento social a capacidade transformadora da acção é concebida como um dualismo, um contraste abstracto entre o mundo neutral da natureza, por um lado, e o mundo da sociedade humana «impregnado de valorações», por outro. E em tais escolas, particularmente as ligadas ao funcionalismo, com a tónica na «adaptação» social a um «meio ambiente», uma análise da historicidade é facilmente abandonada. Apenas nas tradições liga-

das à filosofia hegeliana e (em certas versões) ao marxismo foi a capacidade transformadora da acção considerada o ponto central da análise social enquanto automeciadora do processo de trabalho. Como expressa Lowith, o trabalho é «um movimento de mediação [...] uma destruição modeladora e «formadora», por conseguinte positiva, do mundo que nos é apresentado pela natureza»¹⁹. Parecem restar poucas dúvidas sobre o facto de esta ênfase mais alargada se apresentar como fundamental nos trabalhos mais maduros do pensamento de Marx, embora não significativamente elaborados; em *Grundrisse* encontramos sublinhado, em linguagem que ecoa de perto a sua imersão no «rio de fogo», que «o trabalho é a chama modeladora e vivificante; representa a impermanência das coisas, a sua temporalidade ou, por outras palavras, a sua formação no decurso do tempo»²⁰. Contudo, Marx vai-se preocupando cada vez mais, não com o trabalho enquanto capacidade transformadora da acção, mas com a sua deformação enquanto «ocupação» na divisão do trabalho no sistema capitalista-industrial, e o poder, tal como indiquei preliminarmente, enquanto envolvido no intercâmbio social entre as pessoas, é analisado mais como propriedade específica das relações de classe do que enquanto aspecto da interacção social em geral.

O «poder», no sentido geral da capacidade transformadora da actividade humana, é a capacidade de um actor intervir numa série de fenómenos de modo a alterar o seu curso; como tal é o «posso» que faz a mediação entre as intenções ou vontades e a realização momentânea efectiva dos resultados procurados posteriormente. O «poder», no seu sentido mais estrito e relacional, é uma propriedade da interacção e pode ser definido como a capacidade para assegurar resultados, cuja realização depende da actividade de *outros*. É neste sentido que alguns têm poder «sobre» outros: é o poder como *dominação*. Alguns pontos fundamentais têm de ser aqui adiantados:

1. O poder, quer no seu sentido mais amplo, quer no mais restrito, refere-se às *capacidades*. Ao contrário da comunicação de significado, o poder não se manifesta apenas quando é «exercido», mesmo que em última instância não haja outro critério pelo qual possa demonstrar-se o poder que os actores detêm. Isto é importante porque podemos falar do poder como estando «armazenado» para ser utilizado em futuras ocasiões;

2. A relação entre poder e conflito apresenta-se como contingente: como formulei, o conceito de poder, em ambos os sentidos, não implica logicamente a existência de conflito. Esta afirmação vai contra certos usos ou maus usos daquilo que talvez seja a mais famosa formulação de «poder» na literatura sociológica, aquela que é feita por Max Weber, para quem o poder é «a capacidade de um indivíduo realizar a sua vontade, mesmo contra a oposição de outros»²¹. A omissão do termo *mesmo* em algumas interpretações desta definição é significativa; assim se caminha para a situação em que o poder pressupõe o conflito, já que o poder existe apenas quando a resistência de outros tem de ser ultrapassada e a sua vontade subjugada²²;
3. Mais do que o conceito de poder enquanto tal, é o conceito de «interesse» que se reporta directamente a conflito e solidariedade. Se o poder e o conflito existem por vezes conjuntamente, não é porque um implique logicamente a existência do outro, mas porque o poder está ligado à prossecução de interesses que podem não ser coincidentes entre as partes. O quero dizer é que, enquanto o poder é um aspecto de todas as formas da interacção humana, a divisão de interesses o não é;
4. Isto não implica que as divisões de interesses possam ser ultrapassadas em qualquer sociedade real e será certamente necessário resistir à ligação entre «interesse» e as hipotéticas «situações da natureza».

O uso do poder na interacção pode ser entendido em termos de recursos ou facilidades que os participantes detêm e mobilizam, como elementos, para a sua produção, dirigindo, assim, o seu curso. Estes incluem, portanto, as capacidades pelas quais a interacção é constituída como significante, mas também quaisquer outros recursos que o participante seja capaz de empregar de forma a influenciar ou controlar o comportamento de outros, incluindo a posse de «autoridade» e a ameaça do uso da «força». Seria descabido tentar delinear aqui uma tipologia elaborada sobre os recursos do poder. A minha única preocupação neste ponto é a de oferecer um esquema conceptual generalizado que integre a noção de poder na análise teórica desenvolvida neste capítulo. Todavia, aquilo que se torna necessário fazer é associar de novo esta análise do poder à produção de significado na interacção.

Isto poderá ser conseguido de uma forma melhor voltando brevemente ao «quadro referencial da acção» de Parsons, ou mais especificamente às críticas que lhe foram dirigidas por muitos dos que foram influenciados pela etnometodologia. Tal crítica tomou, *grosso modo*, a seguinte forma: diz-se que na teoria de Parsons o actor é programado para agir em resultado de valores «interiorizados», enquanto disposições de necessidade da personalidade (em conjugação com as «condições» não normativas da acção). Os actores são caracterizados como bonecos não pensantes da sua própria cultura e a sua interacção com terceiros é vista mais como o emanar dessas disposições de necessidade do que, como verdadeiramente o é, como séries de realizações sofisticadas. Penso que está certo; todavia, aqueles que expressaram este ponto de vista falharam ao não explorarem mais pormenorizadamente as suas consequências. Segundo Garfinkel, será o mesmo que dizer que estiveram apenas interessados na «relevância», na organização cognitiva da comunicação e no quadro da comunicação. Tudo é tratado como o resultado do «trabalho» mútuo dos actores, mas como se fosse sempre o comportamento colaborante de *pares*, cada um contribuindo de forma igual para a produção da interacção, cujos únicos interesses residiriam no suporte de uma aparência de «segurança ontológica» pela qual o significado é constituído. Assim poderá ser traçada a forte influência residual do problema da ordem de Parsons, mas despido do seu conteúdo volitivo e reduzido a um diálogo desencarnado.

Como contraposição a estes pontos, devemos sublinhar que a criação de quadros de significado ocorre *como a mediação das actividades práticas* e em termos de diferenciais de poder de que os actores são capazes de fazer uso. Isto é fundamental para a teoria social, que deverá ter em conta como uma das suas tarefas-chave a acomodação mútua do poder e das normas na interacção social. *A elaboração reflexiva dos quadros de significado é caracteristicamente desequilibrada em relação à detenção do poder*, quer em resultado de formas linguísticas superiores ou de capacidades dialécticas que uma pessoa usa no diálogo com outra, quer por força da detenção de tipos relevantes de «conhecimento técnico», da mobilização da autoridade ou «força», etc. «Aquilo que passa por realidade social» está em relação imediata com a distribuição do poder — não apenas aos níveis mais mundanos da interacção diária, mas também ao nível de culturas

e ideologias globais, cuja influência poderá ainda ser sentida em todas as esferas da vida social quotidiana²³.

Racionalização e reflexividade

Já sublinhei que em muitas escolas tradicionais do pensamento social a reflexividade é tratada simplesmente como uma banalidade, cujas consequências tanto podem ser ignoradas como minimizadas na medida do possível. Isto é verdadeiro tanto no tocante à metodologia, onde a «introspecção» é grosseiramente condenada como sendo contrária à ciência, como no respeitante à representação conceptual do próprio comportamento humano. No entanto, nada é mais fulcral e distintivo da vida humana do que a monitorização reflexiva do comportamento que é esperado dos outros por parte de todos os membros «competentes» da sociedade. Nas obras de todos os pensadores sociais que não reconhecem isto como essencial existe um paradoxo singular por vezes apontado pelos seus críticos: o reconhecimento da sua alta «competência» enquanto actores envolve justamente aquilo que é suprimido nas análises que oferecem do comportamento dos outros.

Nenhum actor é capaz de monitorizar exaustivamente o fluxo da acção e, quando instado a explicar por que fez determinada coisa num tempo e espaço particulares, poderá optar por responder que foi por «razão nenhuma», sem de forma alguma comprometer a sua aceitação como «competente» pelos outros. Porém, isto só se aplica àqueles aspectos da interacção diária que são tidos como triviais, e não ao que é considerado importante no comportamento de um agente e em relação ao qual esse actor espera em qualquer momento ser capaz de fornecer razões, se é que lhe são pedidas (não considerarei aqui em que medida isto poderá aplicar-se fora do domínio da cultura ocidental). Visto que fornecer razões obriga o actor a arranjar uma descrição verbal do que poderá só implicitamente guiar o seu comportamento, existe uma linha estreita entre a «racionalização», tal como refiro o termo, e a «racionalização» que significa fornecer falsas razões após o fenómeno. O fornecimento de razões está embrenhado na avaliação da responsabilidade moral dos actos e, desta forma, encaminha-se facilmente para a dissimulação ou embuste. Contudo, reconhecer isto não é o mesmo que sustentar que todas as razões são

simplesmente «explicações fundamentadas» apresentadas pelos actores acerca do que fazem à luz de cânones de responsabilidade admitidos, ignorando se são ou não de alguma maneira incorporadas nas suas realizações.

Existem dois sentidos em que as razões podem ser sustentadas pelos actores como «válidas», não sendo o entralaçar disto de pequenas consequências na vida social. Um respeita à medida em que as razões afirmadas por um actor expressam a orientação que uma pessoa imprime ao que faz; o outro, até que ponto a sua explicação se ajusta ao que é geralmente reconhecido nesse meio social particular como comportamento «razoável». Por seu turno, este último aspecto depende de padrões de crença mais ou menos amplamente integrados a que os actores se reportam para extrair explicações fundamentadas do comportamento de cada um. Aquilo a que Schutz chama a «base de conhecimento», que os actores detêm e aplicam na produção da interacção, cobre de facto dois elementos analiticamente separáveis. Há aquilo a que genericamente chamei «conhecimento mútuo», que se refere aos esquemas interpretativos pelos quais os actores constituem e compreendem a vida social como significativa, mas este pode ser diferenciado daquilo a que chamo «senso comum», que pode ser entendido como compreendendo um corpo de conhecimento teórico mais ou menos articulado, usado para explicar por que motivo as coisas são como são e acontecem como acontecem nas esferas social e natural. As crenças de senso comum sustentam tipicamente o conhecimento mútuo que é trazido para qualquer encontro entre os participantes; estes dependem, basicamente, da estrutura de «segurança ontológica» fornecida pelo senso comum.

O senso comum não se apresenta de forma alguma simplesmente como carácter prático — «como conhecimento de livro de receitas». Deriva e responde, normalmente num grau substancial, à actividade dos «peritos», que dão o contributo mais directo para a racionalização explícita da cultura. Por «peritos» entendem-se todos aqueles que têm autoridade, por direito privilegiado de pertença, nos domínios de conhecimento especializado — padres, mágicos, cientistas, filósofos. O senso comum é, em parte, certamente a sabedoria acumulada do público leigo; mas as crenças de senso comum, apenas enquanto assim consideradas, reflectem e dão corpo às perspectivas desenvolvidas pelos peritos. Como Evans-Pritchard sublinha, o indivíduo na

cultura europeia vê a chuva como o resultado de «causas naturais» que poderão ser explicadas pelo meteorologista, mas não será capaz de oferecer qualquer coisa mais do que uma explicação rudimentar desse teor; por seu turno, um zande busca as origens da chuva no seio de uma ordem cosmológica diferente²⁴.

A realização da acção por meio do senso comum é um fenómeno de grande importância para a sociologia, já que os próprios cientistas sociais poderão afirmar que é perito quem possa fornecer um «conhecimento» autorizado. Assim, isto levanta a questão de saber em que sentido é que os «stocks de conhecimento», que os actores empregam para constituírem ou fazerem acontecer a própria sociedade que é objecto de análise, serão corrigíveis à luz da pesquisa e de teorias sociológicas. Sem prejuízo de discussões posteriores acerca da questão a um nível abstracto, devemos em primeiro lugar considerar dois aspectos a partir dos quais o comportamento dos actores poderá ser pouco claro para eles próprios: o primeiro, no respeitante à motivação; o segundo, no respeitante às propriedades estruturais dos conjuntos sociais.

A motivação da acção

Seria errado supor que os tipos de explicação que os actores procuram e aceitam na observação do comportamento dos outros estão limitados à racionalização do comportamento, ou seja, a presunção daquilo que o actor entende do que faz e por que o faz. Como já mencionei, correntemente, as «razões» não são claramente diferenciadas dos motivos: poder-se-á perguntar «que razão tinha para fazer y?» como equivalente a «que motivo tinha para fazer y?». Não obstante, é ponto assente que inquirir sobre os motivos de alguém para agir de uma certa forma é potencialmente procurar elementos no seu comportamento de que ele pode não estar consciente. É por este motivo que penso que a expressão *motivos inconscientes* não exerce uma violência particular sobre a linguagem corrente, enquanto *razões inconscientes* parece ser menos aceitável. Assim, o uso que faço de «motivação», como referindo-se aos desejos de que um actor pode ou não estar consciente, ou para os quais poderá apenas ser alertado após a realização do acto para o qual os motivos específicos apontam, adapta-se de facto muito proximamente ao uso corrente.

A motivação humana pode ser concebida correctamente como *hierarquicamente* ordenada, tanto num sentido desenvolvimentista como em termos da distribuição dos desejos, num determinado momento da vida de uma pessoa. Uma criança não é um ser dotado de reflexividade: a capacidade para a monitorização das suas actividades está fundamental e firmemente implícita no domínio da linguagem, embora isto não exclua a possível validade da tese de Mead, que afirma que a reflexividade está no seu nível mais primário baseada na reciprocidade das relações sociais, na interacção da criança com outros membros do grupo familiar. Assim, embora uma criança de tenra idade possa conhecer algumas palavras, que servem como signos na interacção com terceiros, não atinge um comando alargado de capacidades linguísticas ou o domínio das confusões de terminologia indicial do «eu», «mim» e «tu» até atingir os 2 ou 3 anos de idade. Apenas quando isso ocorre se espera que alguém seja capaz de atingir os rudimentos da capacidade de monitorizar o seu comportamento de uma forma semelhante ao do adulto. Se a criança não nasce como um ser reflexivo, nasce com desejos, uma série de necessidades orgânicas para a provisão das quais depende de outros e que medeiam o seu envolvimento crescente num mundo social definido. Assim, o primeiro período de «socialização» poderá implicar o desenvolvimento da capacidade para a «gestão de tensões», pela qual a criança se torna activamente capaz de adequar os seus desejos às exigências e expectativas de terceiros.

Considerando que os modos de gestão dos desejos orgânicos são a primeira e num sentido importante a mais abrangente adequação que a criança faz ao mundo, parece legítimo supor que um «sistema de segurança básico» — ou seja, um nível primitivo de gestão de tensões enraizado em necessidades orgânicas — permaneça fulcral para o desenvolvimento da personalidade futura; e, considerando que estes processos ocorrem, acima de tudo, antes de a criança adquirir a perícia linguística necessária para monitorizar a sua aprendizagem conscientemente, parecerá também razoável sustentar que eles quedam «sob» o limiar daqueles aspectos do comportamento que, aprendidos mais tarde e em conjugação com a monitorização reflexiva dessa aprendizagem, serão facilmente verbalizados — ou seja, «tornados conscientes» — por crianças mais velhas ou adultos. Até a aprendizagem mais precoce da criança é entendida de uma forma enganadora, mesmo

quando concebida como simples «adaptação» a um mundo exterior preconcebido; a criança é desde os primeiros dias de vida um ser que modela activamente as formulações da sua interacção com terceiros e que, possuindo desejos que de certa forma podem colidir com os deles pode envolver-se em conflitos de interesses com eles.

O facto de os desejos humanos serem hierarquicamente ordenados, envolvendo na matriz um «sistema de segurança básico», amplamente inacessível à consciência do actor, não é, obviamente, uma afirmação incontroversa, mas do género que em larga medida coincide com a tónica geral da teoria da psicanálise, embora não implique um compromisso com elementos mais pormenorizados do esquema teórico e terapêutico de Freud.

A manutenção de um quadro estrutural de «segurança ontológica» é, como todos os outros aspectos da vida social, uma realização contínua de actores não especialistas. A segurança ontológica é rotineiramente fundamentada na produção de modos de interacção em que o conhecimento mútuo requerido para sustentar a interacção é «não problemático» e, desta forma, pode seguramente ser «tomado como adquirido». As «situações críticas» existem quando tal fundamentação rotineira é radicalmente deslocada e quando, conseqüentemente, as capacidades constitutivas normais dos actores não se articulam mais com as componentes motivacionais da acção. A «segurança do ser», que é amplamente tomada sem interrogações em muitas formas quotidianas da vida social, é, por conseguinte, de dois tipos conexos: a manutenção de um mundo *cognitivamente* ordenado do «eu» e do «outro» e a manutenção de uma ordem efectiva de gestão de desejos. As tensões e as ambivalências na motivação podem derivar de qualquer destas fontes, bem como ser analisadas como conflitos em e entre «camadas» de estratificação de desejos.

A produção e reprodução da estrutura

O verdadeiro *locus* da distinção que Weber faz entre «acção» e «acção social» reside na diferenciação da acção em relação a actos realizados com qualquer espécie de intenção comunicativa, sendo esses actos a condição necessária da interacção. A mutualidade da orientação neste aspecto pode ser vista como uma característica

definidora da interacção, podendo qualquer outra coisa — por exemplo, a adoração de uma pessoa por uma estrela de cinema desconhecida da sua existência — ser um caso limite da acção. Dois pontos têm de ser aqui estabelecidos e mais tarde amplamente desenvolvidos:

1. A intenção comunicativa, ou seja, a produção de «significado» neste sentido, é apenas um elemento da interacção; como indiquei, é igualmente importante que toda a interacção seja também uma *relação de poder e de moral*;
2. As colectividades «consistem» em interacções entre os membros, ao contrário do que acontece com as estruturas; contudo, qualquer sistema de interacção, desde um encontro casual até uma organização social complexa, pode ser analisado estruturalmente.

Uma abordagem à análise da estrutura em sociologia pode ser feita pela comparação do que neste momento designarei por «discurso» (acção e interacção) com a «linguagem» (estrutura), sendo esta uma «propriedade» abstracta de uma comunidade de locutores. Isto não se apresenta como *analogia*: não estou a afirmar definitivamente que a «sociedade é como a linguagem». (1) O discurso é «localizado», seja espacialmente, seja temporalmente, ao passo que a linguagem é, como Ricoeur defende, «virtual e intemporal»²⁵. (2) O discurso pressupõe uma matéria, ao passo que a linguagem é especificamente desprovida de matéria — mesmo que exista apenas na medida em que é «conhecida» e produzida pelos locutores. (3) O discurso reconhece potencialmente sempre a presença de outro. A sua relevância, enquanto facilitando a intenção comunicativa, é fundamental, mas é também o meio pretendido, como Austin o define, de toda a hoste de outros efeitos «elocutórios»; por outro lado, a linguagem (natural), enquanto estrutura, não é nem um produto pretendido de um qualquer sujeito, nem está orientada em relação a outro. Em suma, generalizando, as práticas são as acções situadas de um sujeito e podem ser examinadas em função de resultados esperados e envolver uma orientação para assegurar uma resposta ou conjunto de respostas de um ou mais parceiros; por outro lado, a estrutura não tem localização espaço-temporal definida e pode ser caracterizada pela «ausência de

um sujeito», não podendo ser esquematizada em termos de uma dialéctica sujeito-objecto.

Em muitas versões daquilo que acabou por se designar por «estruturalismo», particularmente nas obras de Lévi-Strauss, a «estrutura» não é vista como um conceito descritivo: é discernida no mito através da aplicação de regras de transformação que penetram o nível das aparências. A influência deste ponto de vista na linguística saussuriana é bem conhecida e, embora o seu alcance na dissecação das mitologias se apresente como brilhante, carrega as limitações das suas origens na incapacidade para confrontar questões da génese e temporalidade do significado. Lévi-Strauss estava aparentemente preparado, pelo menos em determinada altura, para aceitar a apresentação que Ricoeur faz dos seus pontos de vista como «um kantianismo sem sujeito transcendental», desautorizando esta perspectiva como criticismo. Subsequentemente, recuou nesta posição, mas parece continuar despreocupado com a «colocação entre parênteses do sujeito activo»²⁶.

No «funcionalismo», desde Spencer e Durkheim, passando por Radcliffe-Brown e Malinowsky, até Parsons e seus seguidores, a «estrutura», por outro lado, é usada de formas descritivas e em vias amplas e sem exame; é a «função» que é chamada para papel explicativo. A introdução da noção de função, enquanto elemento explicativo, na sociologia de Durkheim exclui a temporalidade das principais áreas de análise social, na medida em que a história (e causalidade) foi separada da função. Já argumentei algures que Durkheim era mais um pensador histórico do que é geralmente reconhecido hoje em dia²⁷. Uma razão para frequentemente não o reconhecer provém da separação que metodologicamente introduziu, separando história — acontecimentos no tempo — e função, que seria incapaz de reconciliar. Olha-se em vão para qualquer análise sistemática da mudança social em Durkheim que esteja teoricamente ligada às suas análises funcionais da integração moral: a mudança aparece apenas como um esquema abstracto de tipos de sociedade numa hierarquia evolutiva.

É certo que estas tónicas reaparecem nas obras de Parsons e devem também ser consideradas as inadequações do funcionalismo com origem em Durkheim que, de uma forma característica do pensamento social de meados do século XIX, se debruçou sobre as «analogias

orgânicas». Não farei qualquer tentativa para discorrer sobre a evolução do conceito de função nas mãos de Merton, etc., já que me proponho abandonar completamente a noção. A separação da função (relações entre as «partes» de um «todo») da serialidade (acontecimentos no tempo), que Durkheim pensava ter feito, não pode ser sustentada; uma relação funcional não pode ser mesmo estabelecida sem a referência implícita à temporalidade. Por analogia, a partir da fisiologia, em que se baseia a análise de Durkheim, podemos dizer que o coração está numa relação funcional com o resto do corpo, contribuindo para toda a manutenção da vida do organismo, mas o que essa afirmação dissimula é a série de fenómenos no tempo: o bombear do sangue pelo coração através das artérias fornece oxigénio a outras partes do corpo, etc. *Uma estrutura pode ser descrita «fora de tempo», mas o mesmo não se passa em relação ao seu «funcionamento».* Em fisiologia, as afirmações expressas nos termos das relações funcionais podem sempre, em princípio, ser transcritas em termos de ligação causal sem resíduos: as propriedades causais do fluxo do sangue, etc. O interesse primordial da «análise funcional» não tem realmente nada a ver com o «todo» e as «partes», mas está no postulado da *homeostase*. Contudo, isto é prontamente reconceptualizado como um problema de *reprodução* da estrutura: como na substituição constante das células da pele numa fisionomia que — através deste processo específico — mantém a sua identidade estrutural.

Tem de se clarificar que no uso de «estrutura» em teoria social não estão necessariamente implícitos os fracassos tanto do funcionalismo como do estruturalismo, apesar da associação terminológica que a eles é feita: nenhuma escola de pensamento é capaz de apreender adequadamente a constituição da vida social enquanto produção de sujeitos activos. É o que procurarei fazer através da noção de *estruturacão*, enquanto verdadeiro local explanatório da análise estrutural. Estudar a estruturacão é uma tentativa para determinar as condições que governam a continuidade e a dissolução das estruturas ou tipos de estrutura. Posto isto de outra forma: *inquirir sobre o processo de reprodução é especificar as conexões entre «estruturacão» e «estrutura».* O erro característico da filosofia da acção consiste em tratar apenas do problema da «produção», não desenvolvendo desta forma qualquer conceito sobre a análise estrutural; por outro lado, a limitação do funcionalismo e do estruturalismo consiste em ver a «repro-

dução» como um resultado mecânico, em vez de a encarar como um processo constitutivo activo, realizado e constituído pelas acções dos sujeitos activos.

A estrutura não é um «grupo», «colectividade» ou «organização»: estas realidades têm propriedades estruturais. Os grupos, colectividades, etc., podem e devem ser estudados como sistemas de interacção, assim restando poucas dúvidas de que os conceitos teóricos de sistema possam ser aplicados de forma proveitosa em ciências sociais. A teoria dos sistemas penetrou apenas de uma forma superficial no vocabulário das ciências sociais, pelo que é essencial tornar clara a diferença entre ela e as noções tradicionais de sistemas homeostáticos, como, por exemplo, os utilizados no funcionalismo. Os efeitos recíprocos tendentes a estabelecer o equilíbrio, da forma como possam estar envolvidos em sistemas mecânicos e orgânicos, não constituem exemplos próprios de intervenção. As diferenças são actualmente de três ordens:

1. As tendências de equilíbrio que operam através de efeitos recíprocos fazem-no «cegamente», e não através de centros de controle, por meio dos quais as entradas e saídas são mutuamente avaliadas e coordenadas;
2. A noção de homeostase pressupõe uma interdependência estática das partes e está apta a conceber a mudança no sistema apenas em termos de um esforço para o equilíbrio *versus* um esforço para a desintegração (a função *versus* disfunção, num «balanço líquido de consequências funcionais», segundo Merton), e não em termos de autotransformação interna do sistema;
3. Nos sistemas homeostáticos de «interdependência funcional» cada relação funcional é normalmente vista como equivalente a todas as outras: contudo, nos sistemas sociais é vital reconhecer a existência de graus de interdependência, já que as relações de interdependência são sempre, onde quer que seja, também relações de poder.

Já antes indiquei que a estrutura «não tem objecto». A interacção é constituída pelo e no comportamento dos sujeitos; a *estruturacção*, enquanto reprodução de práticas, refere-se abstractamente ao pro-

cesso dinâmico pelo qual as estruturas se constituem. Por *dualidade de estrutura* quero dizer que a estrutura social tanto é constituída pela actividade humana como é ainda, ao mesmo tempo, o *verdadeiro meio* desta constituição. Ao esquematizarmos as linhas sobre a forma como isto acontece, poderemos de novo considerar o caso da linguagem. Esta existe enquanto «estrutura», sintáctica e semântica, apenas na medida em que existam alguns tipos de consistência naquilo que as pessoas dizem nos actos discursivos que realizam. Deste ponto de vista, referir as regras da sintaxe, por exemplo, é referir também a reprodução de «elementos idênticos»; por outro lado, tais regras geram também a totalidade dos actos de discurso que constituem a linguagem falada. É este aspecto dual da estrutura, quer enquanto inferido da observação dos actos humanos, quer operando como meio pelo qual esses actos se tornam possíveis, que tem de ser explicitado através das noções de estruturacção e reprodução.

A dualidade da estrutura na interacção social pode ser representada da seguinte forma:

INTERACÇÃO (MODALIDADE) ESTRUTURA	↑ ↓	Comunicação Esquema interpretativo Significação	Poder Meios Dominação	Moralidade Norma Legitimação
---	--------	---	-----------------------------	------------------------------------

Aquilo que designo por «modalidades» refere-se à mediação da interacção e da estrutura no processo social de reprodução; os conceitos da primeira linha referem-se às propriedades da interacção, enquanto os da terceira são caracterizações da estrutura. A comunicação de significado na interacção envolve o uso de esquemas interpretativos através dos quais é fornecido significado pelo qual os participantes atribuem sentido àquilo que cada um diz e faz. A aplicação de tais esquemas cognitivos no quadro do conhecimento mútuo depende e assenta numa «ordem cognitiva» que é partilhada por uma comunidade, mas, enquanto assente em tal ordem cognitiva, a aplicação de esquemas interpretativos *reconstitui* ao mesmo tempo essa ordem. O uso do poder na interacção envolve a aplicação de meios pelos quais os participantes se tornam aptos a gerar resultados ao afectarem o comportamento de outros; os meios assentam tanto numa ordem de dominação como, ao mesmo tempo, ao serem aplicados, reproduzem essa forma de dominação. Finalmente, a constituição moral da interac-

ção envolve a aplicação de normas que decorrem de uma ordem legitimada, embora através dessa mesma aplicação a reconstituam. Tal como a comunicação, o poder e a moralidade são elementos integrais da interacção, de modo que a significação, a dominação e a legitimação são propriedades apenas analiticamente separáveis da estrutura.

As estruturas de significação podem ser analisadas como sistemas de *regras semânticas* (ou convenções); as que dizem respeito à dominação, como sistemas de *recursos*; as que se referem à legitimação, como sistemas de *regras morais*. Em qualquer situação concreta de interacção, os membros da sociedade usam tudo isto como modalidades de produção e reprodução, embora mais como um conjunto integrado do que como três componentes distintas. Quando relativas a uma totalidade das colectividades, como um *sistema* integrado de regras semânticas e morais, podemos falar da existência de uma cultura comum. Os modos pelos quais os actores usam as regras semânticas e morais na constituição da interacção podem geralmente ser tratados na forma da análise que Wittgenstein fez da obediência às regras. Quer dizer, conhecer uma regra não significa estar apto a fornecer uma formulação abstracta dela, mas saber aplicá-la a circunstâncias novas, o que implica ter conhecimento acerca dos seus *contextos* de aplicação. Porém, temos de ser cuidadosos em reconhecer os limites dos jogos de analogias que são usados para expressar a fusão dos jogos de linguagem e das formas de vida em *Philosophical Investigations* e que têm sido depois frequentemente empregues por tantos filósofos da acção. As regras dos jogos são usualmente de tipo distinto. Os limites em que são aplicadas — a «esfera do jogo» — são típica e claramente delimitados e inquestionáveis. No entanto, constituem um todo unificado em que são mais ou menos racionalmente coordenadas entre si. Existem algumas outras práticas sociais, nomeadamente rituais e cerimoniais, que tendem também a ter um carácter «fechado» (Huizinga, Caillois e outros sublinham que o sagrado manifesta similaridades próximas das do jogo) e não geram muita mudança no seu seio precisamente por estarem à margem dos interesses comuns da vida diária. Todavia, muitos sistemas de regras não poderão ser assumidos desta forma. São menos unificados, sujeitos a ambiguidades crónicas de «interpretação», a sua aplicação e uso são contestados, uma questão de luta, e, em processo constante, submetidos a transformação contínua no curso da produção e reprodução da

vida social. Daqui a importância de examinar a organização dos recursos que, ao nível da interacção, os actores são capazes de usar como sanções e que, ao nível de integração estrutural, suportam ideologias divergentes.

Os processos de estruturação ligam a *integração estrutural* ou *transformação* das colectividades ou organizações enquanto sistemas à *integração social* ou *transformação* da interacção ao nível do mundo social. No entanto, é importante reconhecer que as formas de integração da interacção não são necessária e directamente paralelas aos sistemas que servem para reproduzir. Assim existe uma necessidade de diferenciar *conflito* de *contradição*. A noção de conflito está intimamente ligada à de «interesse» (embora não necessariamente, uma vez que os actores podem equivocar-se sobre onde estão os seus interesses), que, logicamente, pressupõe a noção de «aspirações», que os actores trazem para a interacção. O conflito, no sentido de luta activa levada a cabo num quadro de choque de interesses, é uma propriedade da interacção. A contradição, por outro lado, pode ser entendida como uma qualidade estrutural da colectividade e como tendo uma relação contingente com a noção de conflito. A contradição pode ser conceptualizada como a oposição entre «princípios» estruturais, por exemplo, entre a localização fixa do trabalho, característica do feudalismo, e a mobilidade do trabalho, estimulada pelos mercados capitalistas emergentes em certo período da história europeia. Contudo, para evitar tratar a contradição como equivalente à «incompatibilidade funcional» é essencial reconhecer que tais «princípios» comportam sempre, implícita ou explicitamente, a distribuição reconhecida de interesses ao nível da integração social — por exemplo, que uma certa categoria de actores (empresários) têm interesse em promover a mobilidade do trabalho, enquanto outros (senhores feudais) têm interesses opostos. Porém, a ocorrência do conflito ao nível da integração social não produz necessariamente contradições de sistema e a existência de contradição não é inevitavelmente expressa como guerra aberta.

Falar de «estrutura» e de «estruturação» em análise social não equivale a falar de *modo coisificado*, que tem de ser tratado como fenómeno do mundo social dos actores não especialistas. No modo coisificado as colectividades figuram na linguagem dos seus membros como entidades que não são produzidas pelas próprias pessoas, mas

como objectos estranhos na natureza e, desta forma, deslocados do seu carácter *enquanto* produtos humanos. A terminologia de estrutura e de estruturação reconhece a distinção entre a objectificação (*Vergegenständlichung*) e a coisificação. Não conseguir observar tal distinção é a marca característica do idealismo na teoria social. A dissolução da coisificação está, evidentemente, ligada à possibilidade de tomada de consciência (cognitiva) pelos actores de que as estruturas são produtos seus. Estas duas implicações, que decorrem da transcendência das formas coisificadas de pensamento, são, contudo, facilmente confundidas. Uma confusão desta ordem concede credibilidade à crítica social racionalista: a tese de que a tomada de consciência das condições de vida social conduz *ipso facto* à obtenção de controle.

Sumário

Alguns comentários breves acerca dos temas deste capítulo poderão ser úteis. Começo por sugerir alguns aspectos em que a sociologia de Durkheim e o «quadro referencial de acção» de Parsons, embora dirigidos para muitas das questões que são abordadas neste estudo, são insatisfatórios. Embora Parsons empregue o termo, o seu esquema falha no desenvolvimento de uma teoria da acção, tal como defini a noção; permite a divisão de interesses na vida social apenas em termos de uma oposição do «indivíduo» à «sociedade», vista esta como uma comunidade moral; as origens do conflito social são localizadas, assim, nas imperfeições das obrigações morais, que ligam a motivação dos actores individuais aos «valores centrais» de que depende a estabilidade social. As obras de Marx parecem oferecer uma estrutura de análise bastante diferente, em que o poder, a divisão de interesses e a luta aparecem como aspectos principais, mas, em razão da sua concentração na crítica da economia política do capitalismo, a que devotou o seu trabalho durante toda a sua vida, nunca tentou regressar aos problemas gerais de ontologia que o preocuparam nos primórdios da sua carreira intelectual. Consequentemente, as obras de Marx oferecem apenas uma ampla orientação preliminar em relação aos problemas específicos que desejo analisar e à sua abordagem às noções de *praxis* e à capacidade transformadora do trabalho humano.

A produção da sociedade, já antes argumentei, é sempre e em toda a parte uma realização engenhosa dos seus membros. Embora isto seja reconhecido por cada uma das escolas da sociologia interpretativa que analisei na primeira parte deste livro, elas não conseguiram reconciliar de uma forma bem sucedida tal ênfase com a tese igualmente essencial, dominante em muitas das escolas deterministas de pensamento social, de que, se os seres humanos fazem a sociedade, não o fazem meramente sob as condições da sua própria escolha. Por outras palavras, é fundamental complementar a ideia de produção da vida social com a de reprodução social. O discurso e a linguagem oferecem-nos úteis conjuntos de pistas para conceptualizarmos os processos de produção e reprodução social — não porque a sociedade seja como a linguagem, mas, pelo contrário, porque a linguagem enquanto actividade prática é tão importante para a vida social que em *alguns* aspectos básicos pode ser tratada como exemplificando os processos sociais em geral. O discurso (acção) pressupõe um sujeito (actor) e os actos discursivos estão situados contextualmente — assim como o diálogo entre locutores (interacção). O discurso e o diálogo são ambas realizações complexas daqueles que os produzem; por outro lado, saber como produzi-los não é certamente, e em definitivo, o mesmo que ser capaz de especificar tanto as condições que tornam possível a sua produção como as consequências inesperadas que instrumentalmente podem acarretar. Considerada nos termos das suas propriedades estruturais — e isto é crucial —, a linguagem (natural) é a condição da geração de actos de discurso e da realização do diálogo, mas também a consequência inesperada da produção do discurso e da realização do diálogo. Esta *dualidade de estrutura* é o aspecto mais importante dos processos de reprodução social, que, por seu turno, podem, em princípio, ser sempre analisados como um processo dinâmico de *estruturação*. Analiticamente, podem ser diferenciados três elementos de produção das formas de interacção: toda a interacção envolve comunicação (tentada), a operação de poder e relações morais. As modalidades pelas quais estes «se manifestam» na interacção através dos actores participantes podem também ser tratadas como meios pelos quais se reconstituem as estruturas.

Pelo termo *estrutura* não quero referir-me, como convencionalmente acontece no funcionalismo, à análise descritiva das relações de interacção que «compõem» as organizações ou colectividades, mas

aos sistemas geradores de regras e recursos. As estruturas existem «fora do espaço e do tempo» e têm de ser tratadas para propósitos de análise como especificamente «impessoais», mas, enquanto não existir uma razão pela qual os aparelhos teóricos, que foram desenvolvidos para a análise do comportamento dos sistemas abertos, não devam ser aplicados à estrutura das colectividades, é essencial reconhecer que as estruturas existem apenas enquanto comportamento reproduzido de actores situados com intenções e interesses definidos. Desta forma, por exemplo, a identificação da «contradição» ao nível da integração de sistema é apenas possível porque pressupõe implicitamente o reconhecimento da oposição de interesses ao nível das formas situadas de interacção: é precisamente isto o que separa a noção de contradição da de «incompatibilidade funcional», tal como formulada na teoria funcionalista. Para evitar equívocos talvez seja preferível realçar dois pontos:

1. Dizer que a estrutura existe «fora do espaço e do tempo» é apenas afirmar que não pode ser tratada como realização situada de sujeitos concretos, que tanto serve para constituir como é constituída por tais realizações, que não se considera que não tenha história interna;
2. O conceito de reprodução não tem maior conexão especial com o estudo da «estabilidade» social do que a que possui com a «mudança» social. Pelo contrário, ajuda a superar a divisão entre «estática» e «dinâmica», tão característica do funcionalismo, desde Comte até à era moderna. Cada acto que contribui para a reprodução da estrutura é também um acto de produção, um novo empreendimento, e enquanto tal pode iniciar a mudança pela alteração dessa estrutura, ao mesmo tempo que a reproduz — assim como o significado das palavras muda no e através do seu uso.

O conceito de motivação é importante para a teoria social sob três aspectos. Em primeiro lugar, os elementos motivacionais podem operar como condições causais desconhecidas da acção — ou seja, como impulsos inconscientes, inacessíveis à monitorização reflexiva da racionalização do comportamento. Em princípio, a relação entre tais elementos e uma racionalização contínua do comportamento por parte

de um actor deve ser olhada como plástica, como oferecendo a possibilidade do desenvolvimento revelatório da autocompreensão. Em segundo lugar, os motivos geram interesses definidos. Enquanto a noção de «interesse» tem de ser entendida amplamente, como referindo-se a qualquer curso da acção que facilita o alcançar de aspirações, o sentido mais significativo na análise social é o de «interesse social», onde a resposta dos outros serve como meio para o prosseguimento de interesses particulares. Em terceiro, a teoria da motivação é imediatamente relevante para a da reprodução da estrutura. Contudo, como tentei demonstrar no início deste capítulo, a tese da correspondência dos motivos com a «interiorização» de valores consensuais, como Parsons a formulou, é uma versão inadequada dessa teoria. E é assim por duas razões:

1. Deriva da «problemática da ordem de Hobbes», a qual, teorizando um estado de natureza em que a mão de cada pessoa se ergue contra a dos demais, está apenas em condições de lidar com a divisão de interesses na sociedade na medida em que estes representem uma divisão entre os interesses dos actores individuais e os da comunidade social no seu todo;
2. O empenhamento motivacional numa dada «ordem» torna-se equivalente à adesão moral a essa «ordem», afastando desta forma a preocupação com tal acomodação a ela como sistema de dominação que os dois expressam e que é reproduzida por assimetrias de poder na interacção social.

A forma dos relatos explanatórios

No século XIX a filosofia social e a teoria social positivistas estavam em ascendente, se é que o positivismo pode ser referido para significar duas coisas: a primeira, a convicção de que todo o «conhecimento», ou tudo aquilo que é para ter em conta como tal, é capaz de ser expresso em termos que se refiram de uma forma imediata a qualquer realidade ou a aspectos dessa realidade que possam ser apreendidos através dos sentidos; a segunda, a crença de que os métodos e a forma lógica da ciência, tal como resumida na física clássica, podem ter aplicação no estudo do fenómeno social. Nas obras de Comte e Marx, identicamente, a ciência da vida social devia completar a libertação do espírito humano de dogmas e crenças costumeiros e não examinados. Já falei da erosão da crença no conhecimento científico no século XX enquanto exemplo de todo o conhecimento e do escalonamento das culturas humanas de acordo com a sua progressão para o racionalismo científico. Com a suavização, ou perda, da convicção de que o conhecimento científico é a mais elevada forma de conhecimento e a única que merece o esforço de o alcançar, reapareceu uma reavaliação de crenças e modos de acção tradicionais e costumeiros, antes amplamente ignorados como um conjunto de hábitos de não pensar e de preconceito cego.

Em filosofia, um dos resultados foi uma separação significativa entre duas correntes de pensamento nas décadas de 20 e 30. Por um lado, o positivismo lógico surgiu como a defesa mais radical que alguma vez tinha sido desenvolvida sobre o *status* privilegiado do conhecimento científico. Por outro lado, na fenomenologia e na filosofia da linguística, a autoridade do senso comum foi ressuscitada e posta no lugar cimeiro, quer como tópico, quer como recurso para o estudo. Os filósofos fenomenologistas fizeram a crítica das ciências naturais, argumentando que as suas reivindicações de conhecimento eram secundárias e dependentes das premissas ontológicas da atitude natural. A filosofia da linguística, por outro lado, não gerou qualquer crítica dessa espécie, mas tendeu antes a demarcar-se da filosofia das ciências, insistindo em que existe uma disparidade lógica entre o mundo social e o mundo da natureza, confinando as suas atenções ao primeiro. Tanto a fenomenologia como a filosofia da linguística culminam com uma crítica das ciências sociais, embora sob o ponto de vista da «atitude natural».

A defesa técnica do senso comum pelos filósofos da fenomenologia e da «linguagem comum», na medida em que está orientada para a explicação dos problemas das ciências sociais, converge para aquilo que pode ser visto como a verdadeira atitude de senso comum em relação a esses problemas. De acordo com semelhante ponto de vista, pode afirmar-se que as descobertas das ciências sociais, especialmente as da sociologia, não foram consideráveis, já que mais não podem fazer do que redescrever aquilo que deveríamos já conhecer enquanto participantes da vida social — assim, tal como Louch, um filósofo que já antes citei, põe a questão, os relatos sociológicos acerca do comportamento social devem «afigurar-se como desnecessários e pretensiosos». Esta ideia é normalmente recusada de uma forma quase casual pelos próprios cientistas sociais, que apresentam duas razões para essa rejeição. A primeira é a de que, mesmo que fosse certo que a sociologia apenas «descreve» ou redescreve aquilo que os actores já conhecem das suas acções, nenhuma pessoa específica pode possuir um conhecimento pormenorizado de algo para lá do sector da sociedade em que participa, continuando, assim, em aberto a tarefa de elaborar um corpo explícito e compreensivo de conhecimento que apenas é conhecido de forma parcial pelos actores não especialistas. Contudo, outros iriam mais além, adiantando que em caso algum é verdade

serem os seus esforços apenas caracteristicamente descritivos; o seu objectivo é corrigir e melhorar noções usadas pelos próprios actores na interpretação das suas acções e das de terceiros. Penso que é assim. Todavia, em face das críticas desenvolvidas nas sociologias interpretativas discutidas no capítulo 1, a afirmação requer uma elucidação pormenorizada. Tal esclarecimento enfrenta uma exposição de problemas epistemológicos de considerável complexidade.

Dilemas positivistas

Comte cunhou a expressão *filosofia positiva* e o termo *sociologia*, estabelecendo desta forma uma conjunção que, se não serviu para realizar as reformas sociais práticas que tinha em mente, consolidou, não obstante, uma tradição intelectual que teve uma grande dose de influência na sociologia. A tese de que pode existir uma «ciência natural da sociedade», quaisquer que sejam as diferenças entre o comportamento humano e as ocorrências na natureza, envolvendo esquemas explicativos da mesma forma lógica que os estabelecidos nas ciências naturais, tem sido defendida de diversas maneiras. A obra de Durkheim *Regras do Método Sociológico* talvez permaneça como a expressão mais grosseira de tal visão, pelo que será válido caracterizar brevemente a estrutura de análise do método indutivo que advoga. De acordo com este autor, o objecto da sociologia consiste em construir teorias sobre o comportamento humano indutivamente, com base em observações feitas anteriormente sobre esse mesmo comportamento: tais observações, feitas sobre as características exteriormente «visíveis» do comportamento, são necessariamente «pré-teóricas», já que é a partir delas que as teorias são criadas.

Entende que tais observações não têm uma ligação particular às ideias que os actores possuem sobre as suas acções e as de terceiros; incumbe ao observador fazer todos os esforços possíveis para manter as obrigações afastadas das noções de senso comum sustentadas pelos próprios actores, isto porque estas não se baseiam frequentemente nos factos. Na apresentação que Durkheim faz deste ponto de vista, o cientista social é instruído a formular os seus conceitos no início da pesquisa e a afastar-se daqueles que são correntes na vida diária. Os conceitos da actividade diária, diz Durkheim, «expressam unicamente a impres-

são confusa das multidões»; «se seguirmos o uso comum», continua Durkheim, «arriscamo-nos a diferenciar aquilo que deveria ser associado ou a associar aquilo que deveria ser diferenciado, confundindo, assim, as afinidades reais das coisas e, por conseguinte, apreendendo erradamente a sua natureza». As investigações que o cientista social faz têm de lidar com «factos comparáveis», cujas «afinidades naturais» não podem ser identificadas com o «exame superficial, que dá azo à terminologia comum». Aparece ao longo da obra de Durkheim a afirmação de que existem «afinidades naturais» discrimináveis nos objectos (físicos ou sociais), que são preexistentes e determinam aquilo que o observador faz ao descrevê-los e classificá-los. Aquilo a que isto nos conduz de facto é à classificação por decreto — que de forma não surpreendente confundiu muitos dos seus leitores. Assim, por exemplo, tendo afastado as noções de senso comum de suicídio como irrelevantes para as suas análises, Durkheim esforçou-se por estabelecer uma nova definição do fenómeno com o objectivo de «determinar a ordem dos factos que deveriam ser estudados sob a designação de suicídio».

As ideias abordadas em *Suicídio* estão, por conseguinte, supostamente baseadas na formulação inicial da natureza do suicídio, definido como «todos os casos de morte que resultam directa ou indirectamente de um acto positivo ou negativo da própria vítima, que sabe que irá produzir esse resultado»¹. Porém, tem sido argumentado pelos críticos que tal definição não é passível de ser aplicada. Uma razão que se avança para isso reside no facto de Durkheim ter sido incapaz de observar as distinções implícitas na própria formulação, porque, virtualmente, todas as suas análises envolvem o uso de estatísticas sobre o suicídio e, assim, parece improvável que os responsáveis oficiais que elaboraram essas estatísticas entendessem por «suicídio» precisamente aquilo que Durkheim propôs que o termo queria significar. A crítica mais radical, também feita por alguns dos autores mencionados no capítulo 1, postula que um conceito de «suicídio» com capacidade para ser utilizado na análise social deveria ser construído fora das descrições pormenorizadas dos conceitos relevantes de senso comum usados pelos próprios actores. Agora quero afirmar que o problema da «adequação», envolvendo as relações entre a linguagem diária e as metalinguagens científico-sociais, é uma questão de importância fundamental. Contudo, não serve qualquer fim útil a suposição de que possamos simplesmente substituir as «afinidades

externas» entre os fenómenos sociais, que Durkheim concebeu, por idealizações. Enquanto esta visão é muito diferente em substância do tipo de programa durkheimiano, na sua forma lógica é-lhe bastante similar. Porém, as duas visões admitem que as ciências sociais têm de ter por base descrições da «realidade», que são essencialmente «pré-teóricas». No caso dos autores influenciados pela fenomenologia, trata-se de uma «realidade» mais composta por ideias do que por características externas do comportamento. Uma vez que tenhamos averiguado o que «é» a realidade — por exemplo, o suicídio enquanto definido como fenómeno pelos membros da sociedade —, estaremos supostamente em posição de construirmos generalizações sobre essa base, embora existam algumas diferenças de opinião consideráveis sobre que tipos de generalizações poderão fazer-se.

As questões aqui envolvidas, na medida em que possam dizer respeito a matérias gerais da epistemologia, podem ser esclarecidas por referência a um debate de longa data sobre a categoria de «afirmações observacionais» na filosofia das ciências naturais. Aquilo a que Feigl chamou a visão «ortodoxa» das ciências naturais, tal como foi formulada por aqueles que foram influenciados pelo positivismo lógico, pode expressar-se aproximadamente da seguinte forma: as teorias científicas são sistemas hipotético-dedutivos; a criação de teorias envolve vários níveis de diferenciação conceptual — ao mais alto nível, os postulados abstractos a que não pode dar-se uma definição precisa em termos do seu conteúdo empírico, mas apenas das suas relações lógicas com outros postulados. Os conceitos contidos nas generalizações teóricas são distintos dos termos da linguagem da observação, que se referem ao «campo» sensorial de observação enquanto dado na experiência. Por conseguinte, têm de existir regras de correspondência que especifiquem as relações entre a linguagem da observação e a linguagem da teoria². De acordo com tal visão, assim como também para as variantes mais recentes do empirismo, os «dados» da experiência obrigam-nos a aceitar modos definidos de descrição e classificação do mundo da «realidade exterior». Isto implica duas afirmações: é exequível e necessário procurar algum tipo de princípios fundamentais do conhecimento científico que sejam «certos»; tais princípios têm de estar localizados em alguma área da experiência que possa ser descrita ou categorizada numa linguagem que seja teoricamente neutral.

A questão da fundamentação do conhecimento empírico ocupou os filósofos ocidentais desde Descartes e foi igualmente prosseguida nos tempos modernos, quer por empiristas, quer por fenomenologistas. Ambos forneceram respostas que pressupõem essencialmente uma relação passiva entre o sujeito e o objecto: no primeiro caso, o cerne da questão centra-se na experiência dos sentidos; no segundo, assenta em idealizações que são vistas como distintas da experiência, que, por sua vez, informam. Os primeiros, tendo localizado o seu «ponto de partida» na experiência sensorial, encontram dificuldades em explicar a natureza das categorias teóricas, que não se encontram em qualquer relação visível de isomorfismo com os dados sensoriais, e daí que se torne necessário introduzir regras de correspondência que interliguem o conteúdo da experiência com o conteúdo das categorias. Isto nunca foi satisfatório, uma vez que a natureza das regras de correspondência se manifestou uma ilusão. A outra visão, tendo localizado a fundamentação do conhecimento nas categorias ideais que se apresentam imediatamente disponíveis para o ego, encontra a dificuldade inversa — a de reconstituir o mundo da própria experiência sensorial.

Cada uma das reivindicações mencionadas no parágrafo anterior pode ser discutida. Muitas das escolas tradicionais de filosofia avançaram na suposição de que a escolha de um «ponto de partida» é decisivamente importante para o conhecimento científico, já que os fundamentos determinam o carácter de tudo aquilo que assenta sobre eles. Todavia, não podem existir princípios de conhecimento que sejam inabalavelmente seguros, que não estejam impregnados de teorias. A ideia de «linguagem protocolar» — tal como Quine uma vez expôs, «um meio de informação simples caprichosamente desprovido de imaginação» — assenta no que Popper sarcasticamente rotula de «teoria do contentor»: a mente humana é tratada como se fosse um tipo de contentor, vazio à nascença, para o qual corre material através dos nossos sentidos e onde este se acumula³. Sustenta-se que toda a experiência imediata é, por conseguinte, recebida como dados sensoriais. Existem muitas objecções a isto, como Popper indica na sua crítica devastadora. As afirmações que se referem à «observação sensorial» não podem ser expressas numa linguagem de observação teoricamente neutral; a diferenciação entre aquela e a linguagem teórica é de índole relativa, enquadrando-se num sistema conceptual preexistente.

Últimos desenvolvimentos: Popper e Kuhn

No mundo de expressão inglesa (onde os desenvolvimentos parcialmente convergentes em França, via obras de Bachelard, Canguilhem e outros, não se tornaram bem conhecidos)⁴ as obras de Popper posicionam-se, por um lado, numa tensão peculiar em relação ao positivismo lógico — tanto na sua formulação original no seio do círculo de Viena como na subsequente correcção e elaboração por parte de Carnap, Hempel e outros nos Estados Unidos — e, por outro, em relação «à mais recente filosofia das ciências» (Kuhn, Lakatos e Feysabend)⁵. Embora tal facto não pareça ter sido completamente reconhecido a tempo pelos próximos do círculo de Viena, parece claro que *The Logic of Scientific Discovery*, na sua versão original, cortou radicalmente com os dogmas do positivismo lógico. Em vez da tentativa de redução do significado à verificação, Popper substituiu os temas geminados do estabelecimento dos critérios de demarcação — que separam a ciência de outras formas de crença ou investigação — e o significado da falsificação no seio de uma estrutura de análise lógico-dedutiva. Da junção destes dois temas decorre toda a arremetida da filosofia das ciências de Popper, com a sua tónica na ousadia e na ingenuidade na inovação científica e no significado do racionalismo crítico entre o corpo profissional de cientistas.

A recepção crítica do trabalho de Popper está neste momento bastante desenvolvida, em resultado das contribuições de Kuhn e outros e dos debates que essas críticas estimularam e também em consequência da controvérsia das obras de Popper na Alemanha⁶. A filosofia das ciências de Popper rompeu substancialmente não apenas com o positivismo lógico, mas também com as concepções tradicionais da ciência que tendiam a tratar o método científico em termos do confronto do cientista individual com a matéria de análise, propondo o reconhecimento da ciência como empreendimento colectivo, uma institucionalização da razão crítica. No entanto, precisamente por causa desta última tónica, o trabalho de Popper preparou também o caminho para Kuhn e os desenvolvimentos subsequentes na filosofia das ciências, que de uma forma substancial se afastaram dos pontos de vista de Popper.

A receptividade das obras de Kuhn nas ciências sociais foi curiosa. O termo *paradigma* foi levantado por muitos autores, mas aplicado

um tanto livremente como sinónimo de «teoria» ou no sentido mais restrito que Merton uma vez deu ao termo⁷. Alguns desses autores concluíram então, examinando a sociologia, que esta não tem um paradigma único e universalmente aceite. No entanto, isto dificilmente é esclarecedor, já que uma das coisas que levaram Kuhn a formular em primeiro lugar a noção de paradigma e a aplicá-la ao desenvolvimento das ciências naturais foi a sua percepção dos desacordos profundamente enraizados sobre as premissas básicas que lhe pareciam caracterizar as ciências sociais, mas não as naturais — excepto em determinadas fases principais de transformação⁸. (Será de algum interesse, e talvez não seja de todo irrelevante, sublinhar que um esforço para diferenciar o conhecimento científico de certas tradições nas ciências sociais — nomeadamente o marxismo e a psicanálise — fornece também o ímpeto orientador à filosofia das ciências de Popper⁹.) O significado do conceito de «paradigma», no sentido que Kuhn lhe atribui, é o que se refere a uma série de conhecimentos verdadeiramente básicos e tidos como adquiridos que dão forma ao quadro de comportamento de «ciência normal». Contudo, tomado no contexto do seu uso em *The Structure of Scientific Revolutions*, o conceito trouxe à superfície um conjunto de problemas epistemológicos principais que, em larga medida, são partilhados pelas ciências naturais e sociais e se apresentam como logicamente primordiais aos aspectos que podem dividi-los.

Antes de regressar a matérias específicas das ciências sociais, vou concentrar-me sobre esses problemas gerais da epistemologia, incluindo, em particular, os que se encontram centrados na «incomensurabilidade» e no relativismo.

Existem, pelo menos, dois aspectos em que o trabalho de Kuhn, conjuntamente com as obras subsequentes dos autores influenciados por ele, introduz dificuldades básicas em relação às posições de Popper:

1. A formulação de Kuhn de «ciência normal» sugere que o desenvolvimento da ciência, fora de certas «fases revolucionárias» de mudança, depende mais da suspensão da razão crítica — tomar como adquirido um conjunto de proposições epistemológicas — do que da «revolução permanente» e imanente da razão crítica que está no âmago da filosofia das ciências de Popper. As questões que separam Kuhn e Popper neste ponto

dizem respeito menos à questão de saber ou não se a «ciência normal» existe do que à de saber se a sua existência facilita ou inibe positivamente o «progresso» científico. Para Kuhn, a suspensão da razão crítica, no tocante às premissas que sustentam os paradigmas, é uma condição necessária para o sucesso das ciências naturais; para Popper, a «ciência normal» é uma subversão das normas de intercâmbio crítico, unicamente às quais a ciência deve o seu carácter distintivo quando contrastada com o dogma ou o mito;

2. As obras de Kuhn e outros demonstram que os cientistas, por vezes, tanto ignoram como «clarificam» resultados de experiências ou observações que são mais tarde geralmente reconhecidos como inconsistentes com — ou como falsificando — teorias aceites. Tais resultados podem ser vistos como compatíveis com a teoria quando são produzidos inicialmente, mas aparecem como irreconciliáveis com ela a pessoas que posteriormente se debruçam sobre eles; são assim reconhecidos como inconsistentes com a teoria na sua fase corrente de desenvolvimento, mas «postos de lado» enquanto capazes de explicação em termos de versão revista da teoria numa data subsequente.

As dificuldades que são, pois, apresentadas para a noção de falsificação na filosofia das ciências de Popper contactam directamente com questões levantadas por Winch (e há gerações por Lévy-Bruhl) e respeitantes às semelhanças e diferenças entre a ciência ocidental e as práticas mágicas ou religiosas em sociedades não industrializadas. Como Evans-Pritchard demonstrou tão brilhantemente, a feiticearia zande possui uma cosmologia que é capaz de lidar imediatamente com aquilo que — em relação a um estranho — podem parecer factos «não confirmados». Se uma pessoa procura através de meios mágicos injuriar ou matar outra e esta permanece da melhor saúde, a explicação para o facto de assim acontecer está imediatamente disponível: algo desconhecido «correu mal» naquela ocasião particular em que o oráculo foi consultado; o ritual de encantamento não foi cumprido de forma perfeita e correcta; a segunda pessoa gozava de acesso a uma magia mais forte do que a primeira e era capaz de tornar os esforços da outra ineficazes. Então em que sentido, se é que existe algum, a

ciência ocidental é capaz de reclamar um entendimento do mundo mais baseado na «verdade» do que o azande, que talvez opere simples e unicamente com uma cobertura cosmológica (leia-se «paradigma») diferente da da ciência?

Ciência e não ciência

Ao responder a esta questão, é vital separar um número de problemas, talvez relacionados, mas logicamente distintos: (1) como pode a ciência ser diferenciada da não ciência — em particular a religião e a magia ao nível da organização social; (2) a fundamentação da ciência epistemologicamente; (3) o significado da falsificação enquanto princípio de procedimento científico; (4) a mediação de paradigmas no contexto do desenvolvimento da ciência.

Diferenciação da não ciência

É evidente das discussões das cosmologias africanas que a especificidade da organização social da ciência ocidental não é facilmente caracterizável. As referidas cosmologias são internamente capazes de fornecer «análises descritivas», consistentes e compreensivas, dos fenómenos do mundo e poderão dar lugar a algum tipo de autocritica e à revisão das afirmações de conhecimento que geram. Se é um dado adquirido que muita da ciência ocidental se aproxima daquilo que Kuhn designa por «ciência normal», envolvendo afirmações em larga medida tidas por garantidas, em que «resolver enigmas» faz parte da ordem do dia, e que a ciência, como a religião e a magia, está orientada numa parte substancial em direcção a fins práticos que ajudam a gerar formas definidas de tecnologia, então as actividades de cientistas e feiticeiros parecem antes de mais assemelhar-se de perto. Assim, será importante sublinhar esse paralelismo; a sua apreciação ajudará a deitar por terra o tipo de arrogância intelectual face a outros tipos de reivindicações de conhecimento que o positivismo lógico demonstrou nos seus primeiros anos. Porém, isto é bastante diferente de glosar sobre as diferenças que separam a religião e a magia da ciência (na medida em que possa ser legítimo fazer generalizações de uma forma tão simplista, ignorando a diversidade das

cosmologias tradicionais). Comentarei estes problemas apenas de uma forma breve.

Vejam algumas das diferenças que separam a ciência ocidental da maioria dos tipos de religiões e práticas mágicas. Em primeiro lugar, a ciência opera de acordo com uma visão do mundo que trata os acontecimentos na «natureza» como o resultado de forças impessoais. Mesmo assim, a própria palavra *força* parece ter inicialmente origens religiosas, e não é pouco comum encontrar conceitos de força impessoal (*mana*) em religiões ou sistemas mágicos; todavia, a maioria deles envolvem também deuses personificados, espíritos e demónios. Em segundo, a ciência institucionaliza a exibição pública, no seio de comunidades profissionais, dos modos pelos quais as teorias são formuladas e as observações feitas. Os ideais pelos quais o empreendimento científico é legitimado, envolvendo o debate livre e o teste crítico, podem não coincidir com a prática efectiva. Mas tanto os ideais como as práticas estão a alguma distância mesmo das formas mais liberais de religião ou magia. Nestas as disputas doutrinárias ocorrem certamente de uma forma frequente. Todavia, a religião e a magia raramente procuram a autotransformação racional na base da recepção crítica de observações documentadas. Este aspecto central e legitimador da ciência torna-se por vezes um dogma, mas é algo que está ausente de muitas doutrinas religiosas. Finalmente, com frequência, a religião e a magia envolvem, embora não universalmente, formas de actividade que são estranhas à ciência ocidental, como a adoração de um cerimonial normalizado, a propiciação e o sacrifício.

Fundamentação epistemológica da ciência

Contudo, comparações sociológicas desta ordem não são de relevância imediata para a fundamentação epistemológica da ciência — o chamado «problema de base». As dificuldades da posição de Popper são bem conhecidas. Como encontraremos uma base racional para o racionalismo crítico? A solução habitualmente apresentada para esta questão — uma sujeição à razão crítica pode ser fundamentada de uma forma auto-referencial, se essa sujeição for vista em si mesma como aberta ao debate racional e, por conseguinte, à possibilidade da sua rejeição — dificilmente será adequada. Em face de tais tentativas, temos de reconhecer que qualquer iniciativa para fundamentar o

racionalismo da ciência na lógica da própria ciência se insere num círculo lógico. No entanto, este só será apenas um círculo vicioso se o seu fecho for visto mais como um ponto final na inquirição do que como um começo. Não existe *maneira alguma* de justificar maior apego à racionalidade científica do que, digamos, por exemplo, à feitiçaria zande, fora de premissas e de valores que a própria ciência pressupõe e que foi absorvendo, historicamente, na sua evolução na cultura ocidental. Quer tal empenhamento envolva o «salto para a fé» kierkegaardiano ou possa, alternativamente, ser abordado dentro de uma estrutura de teoria crítica, isso levanta questões de grande complexidade que estão fora do âmbito de discussão deste livro.

O significado da falsificação

A crítica que Popper faz da lógica indutiva na filosofia das ciências desenrola-se, na sua versão original, de acordo com o esquema que se segue. A lógica indutiva está intimamente ligada ao empirismo e ao tipo de modelo do método científico descrito por Bacon. A observação paciente dos acontecimentos no mundo revela regularidades que, tendo sido verificadas por repetidos testes empíricos, são então afirmadas como leis universais. Ainda que esta noção de verificação das leis esteja sujeita a uma notória dificuldade: seja qual for o número de testes levados a cabo, não pode dizer-se que a lei se verifique sempre, já que permanece sempre a possibilidade de que a observação $n + 1$, seguindo séries finitas, seja inconsistente em relação a ela. A convicção de que o conhecimento científico é o tipo de conhecimento mais seguro que podemos alcançar encontra-se, por conseguinte, confrontada com a impossibilidade lógica de alguma vez se verificarem conclusivamente leis científicas. Abandonando a ideia de indução, Popper tentou libertar-se também da perspectiva que postula que a ciência se baseia na disciplina neutra de reunir cuidadosamente factos e substituiu-a pela tese de que a ciência avança, acima de tudo, através da conjectura ousada e corajosa de hipóteses «implausíveis» que estão imediatamente abertas à falsificação potencial.

Para Popper, a resposta crítica demonstrou conclusivamente que a «falsificação» não pode ser sustentada na sua forma original. De acordo com um famoso exemplo do autor, a lei universal de que «todos os cisnes são brancos» jamais pode ser verificada, atendendo

a que isso implicaria aceder à população total e cisnes, quer no passado, no presente ou no futuro, mas pode ser falsificada pela descoberta de um único cisne preto. Contudo, a questão não é tão simples. A descoberta de um cisne preto poderia não falsificar a lei: um cisne que tivesse sido pintado de preto, ou que se tivesse sujado em fuligem, não seria qualificado como um exemplo falsificador¹⁰; nem seria qualificada, se isso fosse possível, a descoberta de um animal preto nascido da união de um cisne com uma águia preta, já que, provavelmente, não contaria como «cisne», mesmo que com ele se assemelhasse em muitos aspectos importantes. O que estes exemplos demonstram é que «todos os cisnes são brancos» pressupõe teorias das origens dos tipos de cor e da forma biológicas das aves. Aquilo que «conta» como observação falsificada depende, de algum modo, do sistema teórico ou do paradigma em que a descrição daquilo que é observado assenta e de tais sistemas teóricos serem capazes de fornecer tipos de conciliação para os exemplos aparentemente falsificadores que mencionei previamente.

Assim sendo, poderá perguntar-se se, desprovido da simplicidade que dá ao argumento muita da sua atracção e poder lógico, o falsificacionismo na filosofia das ciências deverá ser abandonado em favor de um regresso a estruturas de análise mais tradicionais de verificação e de lógica indutiva. A questão afigura-se difícil porque a ideia da falsificação nas obras de Popper está intimamente associada ao seu racionalismo crítico (tanto na filosofia social como também na filosofia das ciências). Farei apenas os seguintes comentários:

1. É de importância fundamental defender o corte com o empirismo no tocante à negação da teoria livre da linguagem de observação, sem olhar às dificuldades que isso possa criar para a fórmula de classificação;
2. A tese de que a ciência é — ou deveria esforçar-se por ser — ousada, inovadora, retendo sempre um cepticismo radical, essencial em relação às suas descobertas, que em qualquer altura aparecem como firmemente estabelecidas, é ainda igualmente fundamental. Trarei posteriormente os argumentos de Kuhn para este debate;
3. O «falsificacionismo simples» terá, por conseguinte, de ser substituído por um mais «sofisticado» — que Lakatos afirma

de facto encontrar nas obras de Popper, embora não muito convincentemente¹¹. A formulação de Lakatos da problemática «degenerativa» versus «progressiva» talvez seja o tratamento mais adequado destas questões levantadas na literatura contemporânea da filosofia das ciências. O desenvolvimento de um novo programa de pesquisa em ciência será «progressivo» se for mais compreensivo, se prever e explicar «factos novos» e se resolver inconsistências ou «espaços em branco» na matéria que substitui. O esquema revisto de falsificacionismo de Lakatos partilha, contudo, as limitações alargadas da filosofia das ciências de Popper, à qual está ligado, porque não oferece qualquer indicação de como os critérios do que é tido como uma «alteração progressiva dos problemas» terão eles próprios de ser epistemologicamente fundamentados.

Paradigmas

O uso que Kuhn faz de «paradigma» e algumas das dificuldades a que nos conduz, ainda que nominalmente confinadas à história e filosofia das ciências, partilham claramente certos elementos em comum com noções desenvolvidas antes noutras tradições filosóficas divergentes: «jogos de linguagem» (Wittgenstein), «realidades múltiplas» (James, Schutz), «realidades alternativas» (Castaneda), «estruturas de linguagem» (Whorf), «problemáticas» (Bachelard, Althusser). Cada uma é usada para mostrar de algum modo que os significados dos termos, expressões ou descrições têm de ser apreendidos hermenêuticamente, ou seja, em relação àquilo a que genericamente chamarei *quadros de significado*. Todavia, o princípio da relatividade de significado, expresso desta forma, ameaça automaticamente descair para o relativismo ou *convencionalismo radical*, por exemplo, na forma que Winch que lhe dá na tentativa de se servir de Wittgenstein para compreender culturas alheias. Kuhn afastou-se consistentemente das implicações relativistas da sua análise do desenvolvimento da ciência, mas sem descrever com sucesso como é que os processos da transformação do paradigma podem ser compatibilizados com um modelo de «progresso» científico. Tendo em conta que os paradigmas são sistemas fechados de premissas epistemológicas, que se sucedem uns aos outros por processos de mudança revolucionária, como será

alguém capaz de racionalmente julgar um paradigma em relação a outro? Isto será, evidentemente, uma duplicação das dificuldades que se levantam a partir da coexistência de jogos discretos de linguagem na filosofia pós-wittgensteiniana.

Vou concentrar-me agora sobre os problemas criados por *The Structure of Scientific Revolutions*, de Kuhn, mas muito daquilo que tenho para dizer acerca disto aplica-se, num nível mais amplo, a questões comparáveis levantadas pelas obras de autores como os acima mencionados. Em primeiro lugar, Kuhn exagera nessa obra sobre a unidade interna dos paradigmas¹². A noção de «paradigma» (notoriamente enganosa) refere-se a suposições tidas como adquiridas e não examinadas partilhadas por comunidades de cientistas que confinam a sua atenção a solucionar problemas de pequeno alcance dentro dos limites dessas suposições. Todavia, enquanto muitos cientistas, particularmente os de tendência empírica, podem ser classificados como «cientistas normais» em qualquer período do desenvolvimento científico, os quadros em que trabalham são frequentemente e talvez de forma usual matéria de divisão profundamente enraizada entre escolas teóricas rivais — mesmo que tal divisão não tenha cronicamente expressão como controvérsia articulada. As matérias em questão entre as escolas rivais estão normalmente enraizadas em diferenças ontológicas e epistemológicas de longa data que aparecem e reaparecem tanto na história da filosofia como na das ciências naturais. Isto leva-nos à diferenciação dos paradigmas, enquanto molduras da teoria científica, de outros tipos de «formas de vida»: um cepticismo potencial que face às reivindicações da ciência é, num sentido fundamental, construído na ordem legítima da organização social da ciência — mesmo que não constantemente aceite —, mas não é um aspecto das cosmologias religiosas. Por outro lado, é importante sublinhar que um erro similar de tónica, um exagero da unidade interna das formas de vida, caracteriza a análise de Winch. Os temas doutrinários que tornam possível falar de «cristandade» como de uma cosmologia religiosa singular foram também submetidos a diferenças profundamente marcadas e a lutas de interpretação.

Em segundo, o desenvolvimento da ciência está constantemente enlaçado e é afectado pelas influências e interesses sociais que nominalmente se situam fora da própria ciência. Kuhn tende a argumentar como se as influências «exteriores» viessem a campo apenas durante

fases de mudança «revolucionária». Mas a autonomia institucional da ciência, enquanto razão crítica, não é claramente mais do que parcial: os dogmatismos, assim como as inovações que dão novo fôlego à teoria científica, são condicionados por normas e interesses diferentes daqueles que são internos à autolegitimação da ciência. Dizer isto não é sugerir que a validade das teorias científicas possa ser reduzida aos interesses que podem ter contribuído em parte para as gerarem — o erro clássico na velha «sociologia do conhecimento». Todavia, este ponto necessita de ser realçado — menos urgentemente talvez no tocante ao contributo de Kuhn para o desenvolvimento das ciências naturais do que em relação às filosofias que geraram trabalhos como os de Winch e que estão profundamente submersas nas tradições idealistas. O significado da hermenêutica apenas poderá ser adequadamente alcançado se for despido das tradições do idealismo filosófico que o geraram.

Em terceiro, exagerar a unidade interna dos paradigmas significa que esses mesmos paradigmas tendem a ser tratados por Kuhn como «sistemas fechados»¹³. Isto conduz a uma dificuldade característica ao lidar com a variação de significado entre os paradigmas, que uma vez mais duplica a tendência manifesta a um nível mais geral nos trabalhos de vários dos autores que previamente referi. Como será possível passar de um quadro de significado para outro se são universos separados e fechados sobre si mesmos? Tal como se apresenta, o problema é insuperável, mas apenas porque, e em primeiro lugar, se apresenta indevidamente colocado. Os quadros de significados aparecem discretamente, desta forma: () () (). Em vez disso, devemos colocar como *ponto de partida que todos os paradigmas* (leia-se «jogos de linguagem», etc.) *são mediados por outros*. Isto passa-se assim tanto ao nível do desenvolvimento sucessivo dos paradigmas em ciência como na aprendizagem do actor para «encontrar o seu caminho» no seio desse mesmo paradigma. Enquanto a física de Einstein quebra profundamente a de Newton, tem, no entanto, ao mesmo tempo continuidades directas em relação a ela; se o protestantismo difere em formas fundamentais do catolicismo, o conteúdo do primeiro não pode ser totalmente entendido à parte da sua relação com o segundo, enquanto sua crítica. O processo de aprendizagem de um paradigma ou jogo de linguagem, enquanto expressão de uma forma de vida, é também um processo de aprendizagem sobre aquilo que ele não é, ou

seja, aprender a mediá-lo com outro, em contraste com o qual os postulados do paradigma em questão são clarificados. Este processo encontra-se por vezes envolto em disputas sobre a interpretação, que resultam da fragmentação interna das estruturas conceptuais e da fragilidade das fronteiras que separam o que é «interno» do quadro do que é «externo» a ele, isto é, pertencente a quadros de significado separados ou rivais.

Relativismo e análise hermenêutica

Se esta análise for aceite, não existirá qualquer dificuldade lógica apresentada pelo *relativismo ao nível do significado*, ou seja, aquela forma de relativismo tendente a derivar de uma superênfase no carácter «fechado» dos quadros de significado, em que a translação de significados de um quadro para outro se apresenta logicamente impossível. Ao nível do significado, o relativismo pode ser parcialmente separado do *relativismo de critério*: por isso quero dizer que diferentes quadros de significado expressam «realidades» distintas, cada uma das quais forma um universo específico de experiência que é logicamente equivalente a qualquer outro e que, portanto, não pode ser racionalmente avaliado em relação a qualquer outro, mas tem de ser aceite como «dado». Cada uma destas formas de relativismo gera paradoxos; cada um deles produz o círculo em que todo o conhecimento se move, mais num círculo vicioso do que frutuoso — envolvendo sempre pressuposições, mas sendo capaz de as esclarecer através do conhecimento elaborado que sobre elas detém. Tenho como axiomático que nem o relativismo ao nível do significado nem o relativismo de critério são capazes de responder às objecções às suas próprias premissas. Ou seja, não há maneira de os expressar que não seja a autonegação na forma de todas as reivindicações universais da fórmula de que «todo o conhecimento é relativo». Familiar e banal como é, parece-me uma objecção muito mais conclusiva ao relativismo do que aquela que sublinha que nos nega a possibilidade de fazermos aquilo que podemos fazer — transposto de uma linguagem para outra, analisar criticamente os padrões de outras culturas, falar de «falsa consciência», etc. A possibilidade de fazermos este tipo de coisas deriva precisamente da rejeição do carácter autonegador da

posição relativista que se inicia com uma reivindicação universal e acaba apenas com a descoberta de que todo o conhecimento se move num círculo.

Para transcender então o relativismo de critério será necessário sustentar a distinção entre *sentido e referência* no respeitante aos quadros de significado. A mediação dos quadros de significado é um problema hermenêutico, quer diga respeito à relação entre paradigmas no seio da ciência, quer à compreensão de períodos históricos distantes ou de culturas alheias. A análise hermenêutica requer atenção relativamente à *autenticidade* dos quadros de significado mediados: este é o caminho necessário para a compreensão de outras formas de vida, ou seja, gerar descrições acerca delas que estejam potencialmente disponíveis para aqueles que não participaram directamente nelas. Todavia, a autenticidade ao nível do significado tem ser distinguida da validade das proposições acerca do mundo que são expressas como crenças dentro de quadros de significado particulares. Isto é a distinção que fiz anteriormente entre o conhecimento recíproco e o senso comum. O entendimento da feitiçaria zande por um ocidental é um problema hermenêutico que envolve a mediação de quadros de significado; semelhante entendimento é uma condição para, e portanto exclui logicamente a possibilidade de, digamos, comparar a validade de uma teoria da doença com base nos germes com a teoria de que essa doença pode ser induzida por rituais de feitiçaria.

Não quero sugerir que estes comentários ajudem a resolver a forma de como a «verdade» deve ser entendida ou que impliquem uma adesão a uma teoria de correspondência. Popper defende uma versão do modelo da concepção de verdade de Tarski. Mas existem várias dificuldades, talvez insuperáveis, em relação a essa visão e que estão muito relacionadas com o significado das divergências entre quadros de significado. A teoria de Tarski demonstra supostamente a possibilidade de fazer uma afirmação na metalinguagem acerca da correspondência de um objecto de linguagem com um estado factual de coisas do tipo «s será verdadeiro se, e apenas se, for s». No entanto, a aplicação desta noção, mesmo que não seja representada como *critério* de verdade, parece pressupor a existência de uma linguagem de observação neutral na qual as afirmações expressas em dois quadros de significado diferentes (paradigmas ou teorias) possam ser formuladas na afirmação *s*¹⁴.

No caso de a questão precisar de ênfase, deveria repetir-se que a avaliação de teorias rivais sobre a doença, nos termos da ciência ocidental, não é, nem poderá ser, autojustificadora: a adesão à ciência não pode ser racionalmente justificada nos termos desses critérios que definem a racionalidade do método científico enquanto tal. Argumentos que apelem ao «poder cognitivo» superior da ciência não resultarão, excepto enquanto documentando o sucesso *histórico* da ciência e tecnologia ocidentais na destruição material de outras culturas.

A mesma análise da filosofia das ciências mais não faz do que fornecer uma abordagem inicial à lógica e à epistemologia das ciências sociais. Podemos aceitar que em sociologia, tal como nas ciências naturais, não existem observações ou «dados» isentos de teoria, que um esquema de «falsificacionismo sofisticado» oferece uma aproximação inicial (mas não totalmente adequada) aos problemas da verificação e que a concepção de perspectivas teóricas mais importantes ou a mediação dessas perspectivas, independentemente da reserva do termo *paradigma* para as ciências naturais, são tarefas hermenêuticas. Mas, além disso, temos de levantar uma série de questões que decorrem das profundas diferenças que separam as ciências sociais das naturais. A sociologia, ao contrário das ciências naturais, posiciona-se no seu «campo de estudo» a um nível de relação sujeito/sujeito, e não a um do tipo sujeito/objecto; lida com um mundo pré-interpretado, em que os significados desenvolvidos pelos sujeitos activos entram de facto na constituição ou produção desse mesmo mundo; a construção da teoria social envolve desta forma uma hermenêutica dupla que não tem paralelo em lado algum; por fim, o *status* lógico de generalizações é de uma maneira muito significativa distinto dos que se referem às leis científico-naturais.

Antes de nos debruçarmos sobre estes problemas convém que liguemos de uma forma rápida a hermenêutica à discussão da racionalidade na filosofia anglo-americana. As crenças sustentadas por membros de culturas alheias — por exemplo, que um ser humano possa ser um corvo simultaneamente — forneceram tradicionalmente uma fonte de preocupação para os antropólogos. Lévy-Bruhl, pelo menos na fase inicial da sua carreira, sustentava que o «pensamento primitivo» é «pré-lógico», porque não reconhece o princípio da contradição: pois não será puramente autocontraditório sustentar que um ser humano pode ser um ser humano e simultaneamente um corvo? Mas tal crença

não é notoriamente diferente de crenças que provêm de fontes mais próximas de nós: por exemplo, que o pão repartido na comunhão é o corpo de Cristo e o vinho é o seu sangue, ou que um sistema finito da matemática pode abarcar o conceito de infinito, ou que o aumento da velocidade diminui a passagem do tempo. A questão assenta no facto de a mediação de quadros de significado não poder ser tratada nos termos das premissas da lógica formal, impostos como conjuntos de relações «necessárias» que todo o pensamento racional deve observar. A lógica formal não trata da metáfora, da ironia, do sarcasmo, da contradição deliberada e de outras subtilezas de linguagem, enquanto actividade prática. Consideremos uma afirmação do género «está a chover, mas não creio que esteja». Será que é necessariamente autocontraditória? A resposta é negativa: pelo menos em certos contextos não existe nada de particularmente invulgar em uma pessoa dizer qualquer coisa muito próxima desta. Um agricultor que ao levantar-se verifique que está a chover após uma longa seca poderá dizer «está a chover, não acredito!». Ou uma mulher que observe uma chuvinha poderá comentar para outra «na verdade, isto não é chuva». Assim, poderá responder-se, quando o agricultor diz que não acredita, que é uma forma irónica de dizer que de facto acredita e que existe uma compreensão implícita na segunda circunstância («isto é apenas uma chuva menor, comparada com as monções que vi nos trópicos»). Todavia, esta é precisamente a questão: o que se aplica em miniatura a tais situações aplica-se também, por exemplo, mais macroscopicamente nos processos em que se tentam compreender as crenças de uma cultura alheia¹⁵.

Os critérios para o estabelecimento de metalinguagens teóricas — precisão, abstracção, etc. — são distintos dos das formas quotidianas e de outros tipos de linguagem não científica. Todavia, existe alguma plausibilidade em sustentar que a metáfora tem um papel importante na criação de paradigmas inovadores. Tornar-se familiarizado com um novo paradigma é apreender um novo quadro de significado em que as premissas familiares são alteradas: os elementos do novo esquema são apreendidos através da alusão metafórica em relação aos antigos. A metáfora tanto produz como expressa aquilo a que Schon chama um «deslocamento de conceitos»: a conexão de quadros desiguais numa forma que inicialmente se apresenta como «invulgar». Por conseguinte, a metáfora talvez esteja no centro das inovações de linguagem, de modo que existe uma poética essen-

cial na sucessão de teorias científicas que reflecte e explora os usos metafísicos da linguagem natural.

Continua a ser necessária uma clarificação destes temas. A questão não reside no facto de a hermenêutica poder dispensar as noções de identidade e contradição, mas em os modos por que são expressas no seio de quadros de significado divergentes terem de ser apreendidos contextualmente, como elementos práticos de formas de vida específicas. Consideremos a forma de falar de um esquizofrénico. Afastar essa forma de falar como não *autêntica* poderá ser a abordagem característica de um psiquiatra comportamentalista. Todavia, se a forma de falar de um esquizofrénico é uma forma transposta do discurso comum, como alguns reclamam, o pensamento e a acção do esquizofrénico podem ser entendidos como um autêntico quadro de significado, estabelecendo, assim, a possibilidade de diálogo entre o esquizofrénico e o terapeuta.

Contudo, aquilo que se aplica às consistências no interior dos quadros de significado aplica-se também às *inconsistências e significados contestados ou controversos*, ou seja, estes também têm de ser compreendidos hermeneuticamente.

O problema da adequação

As ciências sociais não são o único campo de diligências cujo objecto é «compreender» o comportamento humano; partilham uma aspiração igual com a literatura e a arte. É claro que as formas artísticas e literárias não são, sem frequência, inspiradas pela natureza e por fenómenos naturais em que a actividade humana não desempenha papel algum. Contudo, a maior parte dos casos em que a natureza entra apresenta-se humanizada: como intercâmbio entre a actividade humana e o meio ambiente. É um facto que a arte, em qualquer forma de cultura, está, acima de tudo, preocupada com o ser humano, com o seu lugar no universo, a sua relação com os deuses e os espíritos, com as características da condição humana. Tais retratos da vida humana estão ligados à capacidade reflexiva dos seres humanos para reconstruírem imaginativamente experiências que não são as suas e para desenvolverem uma relação emocional e, deste modo, melhorarem o conhecimento de si próprios. Isto recorda-nos a proximidade

das conexões entre a arte e as ciências sociais, que são basicamente de duas ordens. Em primeiro lugar, ambas lançam mão dos recursos do conhecimento recíproco por forma a desenvolverem um diálogo pelo qual o auto-entendimento do leitor possa ser ampliado por meio de novas percepções de outros. Em segundo, tanto a arte como as ciências sociais estão, por necessidade, profundamente envoltas numa mediação criativa das formas de vida. Como a arte não está limitada pela exigência de fornecer uma descrição «verídica» de coisa alguma da realidade, são-lhe concedidos poderes criativos negados às ciências sociais, em razão do seu próprio cariz, aqui residindo uma tensão definitiva entre as duas. As análises sociais científicas também raramente são capazes de veicular o impacto dramático que pode esperar-se da literatura imaginativa e do simbolismo poético. Todavia, o significado disto não deve ser exacerbado. Assim, por exemplo, as análises de Goffman sobre «as realizações representadas» decorrem e apelam ao conhecimento mútuo; e pela comparação de todo o tipo de actividades, da mais elevada à mais modesta, com essas realizações, o autor é capaz de conseguir o tipo de efeito deflacionário que advém da inversão de uma ordem de coisas e que é um tema proeminente na comédia e na farsa.

Gerar descrições do comportamento social como tópico da análise sociológica depende da imersão do observador numa forma de vida pela qual a mediação hermenêutica dos jogos de linguagem pode ser alcançada. Mas como vamos entender aqui a «imersão»? É evidente que não pode ser considerada equivalente a um «membro de pleno direito». Um antropólogo que visita uma cultura alheia, com um conhecimento profundo dessa cultura não sacrifica a sua identidade original; na verdade, a sua tarefa específica consiste na mediação da descrição de uns nos termos de outros. «Conseguirmos conhecer» uma forma de vida é sermos capazes de encontrar o nosso caminho nela, ou seja, possuímos o conhecimento recíproco necessário para sustentarmos encontros com outros, indiferentemente de essa capacidade ser na verdade empregue. Duas questões mais abrangentes se levantam. Primeiro, é evidente que a capacidade de sustentar encontros pode ser considerada apenas «adequada» em relação às respostas, ou respostas projectadas, dos membros não especialistas na medida em que estejam preparados para aceitarem o que o observador faz ou diz enquanto «autêntico» e «típico». Como poderemos especificar mais precisamente aquilo que isto envolve?

Segundo, qual será a conexão entre a tarefa hermenêutica da mediação das descrições de formas de vida e os conceitos técnicos desenvolvidos nas ciências sociais? Isto são aspectos idênticos daquilo que Schutz, na linha de Weber, refere como sendo o «problema da adequação».

Winch, da mesma forma que Schutz, reconhece que as ciências sociais podem empregar legitimamente conceitos que não são familiares àqueles a cujo comportamento se referem. Este autor menciona a noção de «preferência líquida» em economia, dizendo, contudo, que está logicamente ligada a conceitos de negócio que as pessoas usam nas suas actividades, «posto que o uso pelos economistas pressupõe o seu entendimento do que é conduzir um negócio, que, por seu lado, envolve um conhecimento de conceitos inerentes à própria noção de negócio, como dinheiro, custos, risco, etc.»¹⁶. Pouco mais adianta do que isto, e na sua análise não fica claro o que é esse «nexo lógico», nem, tal como referi na discussão da sua obra, qual a importância de empregar o vocabulário técnico na sociologia e em outras ciências sociais, visto que a sua relevância explicativa está supostamente limitada à explicação da inteligibilidade da acção. Numa passagem que se segue imediatamente à citada acima Winch argumenta que é apenas a relação entre a «preferência líquida» dos economistas e os conceitos de dinheiro, custo, risco, etc., dos actores que titula a actividade referida como «económica», em vez de, digamos, «religiosa». No entanto, estas questões não são tão simples como se afiguram, bastando analisar um exemplo. Uma cerimónia em que se adorna um templo com ouro para aplacar uma divindade é vista como actividade religiosa tanto por esse mesmo indivíduo como por um observador; no entanto, o observador poderá também seguramente caracterizar de uma forma bastante adequada aquilo que o actor faz como «investimento de fundos». Poder-se-ia ir mais além: poderá haver caracterizações do comportamento de um actor que ele poderá considerar não só invulgares, mas recusar reconhecê-las activamente como válidas, se lhe forem apresentadas. Esta última circunstância não é certamente uma base suficiente em si mesma para rejeitar essas caracterizações, se bem que, quanto mais a pessoa as «compreende», ou pode ser ajudada a compreendê-las, e quanto mais as aceita, mais frequentemente será olhada como tendo *relevância* para ajuizar sobre a sua exactidão.

Para clarificarmos estes problemas temos de voltar atrás. A interacção é o produto das habilidades constitutivas dos agentes huma-

nos. A «linguagem comum» desempenha um papel fundamental na constituição da interacção, quer como meio de *descrição* (caracterização) dos actos, quer como meio de *comunicação* entre actores, estando estes dois aspectos normal e intimamente entrelaçados nas actividades práticas da vida diária; por isso, o uso da própria linguagem é, em si mesmo, uma actividade prática. A geração de descrições dos actos diários pelos actores não é acidental para a vida social enquanto *praxis* contínua, mas é absolutamente essencial para a sua produção e inseparável dela, já que a caracterização daquilo que os outros fazem, mais estritamente as suas intenções e razões sobre o que fazem, é o que torna possível a intersubjectividade pela qual a transferência da intenção comunicativa é realizada. É nestes termos que o conceito de *Verstehen* deve ser concebido: não como método especial de entrada no mundo social, peculiar às ciências sociais, mas como a condição ontológica da sociedade humana, tal como é produzida e reproduzida pelos seus membros. A centralidade da linguagem natural, quer para a constituição da acção como «significante», quer para o processo de comunicação na interacção, apresenta-se de tal forma que o recurso a ela se torna necessário para a geração de qualquer tipo de «materiais de pesquisa» em sociologia: o observador sociológico não pode construir uma metalinguagem técnica que esteja desligada das categorias da linguagem natural [poderá ser verdade, por outras razões diferentes, que um observador científico-natural também não possa (cf. Polanyi, quer sobre o papel do «conhecimento tácito» na concepção das observações, quer sobre a discussão do teorema de Gödel na concepção de teorias), mas isso é controverso de uma forma que não pode sê-lo nas ciências sociais, que lidam com um mundo já «interpretado» pelos seus sujeitos constituintes, que o constituem *enquanto* mundo a ser estudado através da sua manutenção como «significante»]. Teremos de separar as consequências do que antecede no tocante (1) ao *método* sociológico e (2) à construção de metalinguagens da teoria ou da análise sociais.

1. Todos os tipos de pesquisa histórica e social requerem, em algum sentido, a comunicação com as pessoas ou colectividades, que são a «matéria-objecto» dessa mesma pesquisa. Em alguns casos — observação participante, uso de questionários, entrevistas e outros — o processo ocorre como interacção real entre o observador e

o sujeito. Seja directo ou indirecto, como no trabalho histórico, o estudo do comportamento social humano depende do domínio de conhecimento recíproco, o que coloca ao observador problemas hermenêuticos ao nível em que o objecto de estudo esteja inserido em formas de vida desconhecidas. Assim, é crucial que a análise hermenêutica reconheça que o raciocínio prático e os esquemas interpretativos empregues na vida diária na cultura ocidental, ou mais genericamente em outras culturas não influenciadas pela racionalidade da ciência ocidental, não têm de sujeitar-se à «lei do terceiro excluído», a oposições de sentido, tal como formuladas abstractamente num léxico, ou a ideais de abstracção e precisão. Isto não implica que tais esquemas não tenham necessariamente uma estrutura lógica que envolva princípios de identidade e contradição. Terão de tê-la se quisermos que sejam «compreensíveis» ao nível do significado, mas não têm de ser «procurados» no próprio quadro de significado e não são necessária e imediatamente aparentes nos termos das demarcações de identidade e contradição envolvidos quer na linguagem natural do analista, quer em qualquer metalinguagem sociológica. Mas podem ser também frequentemente (*necessária* e não universalmente) violados, produzindo contradições lógicas *nos próprios termos*.

2. A mediação da análise hermenêutica não está nem presa à *substância* ou «conteúdo proposicional» de um quadro de significado nem à sua *forma lógica* particular. O primeiro ponto é reconhecido por qualquer antropólogo que, a partir das suas observações de um ritual, afirma que «x crê que a sua dança fará chover», mas fica muito contente ao dizer, referindo-se a outra das suas actividades, que «x cria as suas colheitas plantando sementes todos os outonos». O segundo ponto é aquele que Schutz queria, presumivelmente, atingir ao distinguir entre «construções racionais de modelos de acção humana», por um lado, e «construções de modelos de acções humanas racionais», por outro. Podemos discutir a ambiguidade sem ambiguidade. Os conceitos sociológicos que se referem ao comportamento significante, ou seja, quando os conceitos usados pelos próprios actores são um meio pelo qual a interacção é realizada, têm de captar as diferenciações de significado que são relevantes para essa realização, mas não estão de *forma alguma* obrigados a incorporar as mesmas diferenciações nas próprias formulações. Isto é o significado da hermenêutica dupla na construção das metalinguagens teóricas em sociologia.

Por conseguinte, a noção de «preferência líquida» presume que os actores sejam capazes de fazer a diferenciação entre «preço», «custo», «venda», etc., através da qual a «actividade de negócio» se realiza e é mantida (é claro que não enquanto noções que os actores competentes possam necessariamente explicar com facilidade ou delas fazer uma descrição verbal), mas ao mesmo tempo introduz classes de diferenciação desconhecidas para esses actores. Isto aplica-se não só aos neologismos introduzidos por observadores sociológicos, mas também a noções de linguagem comum usadas em sentido técnico (por exemplo, «razão», «causa»), em relação às quais pode afirmar-se que a reformulação presume e «melhora» o seu uso na vida quotidiana — em termos de critérios de precisão, etc.

Todo o actor social competente é em si mesmo um teórico social que rotineiramente faz interpretações do seu comportamento e das intenções, razões e motivos de outros que são fundamentais para a produção da vida social. Assim, existe necessariamente uma relação recíproca entre os conceitos empregues pelos membros da sociedade e os usados pelos observadores sociológicos ou por eles cunhados como neologismos. Isto é de decisiva importância para as ciências sociais, embora o aparelho positivista de muitas escolas da sociologia «ortodoxa» o tenha obscurecido. Nisto reside o *pathos* do pensamento social do século XIX, tal como representado pela linha de desenvolvimento de Comte a Durkheim e através de certas leituras de Marx pelo determinismo do marxismo-leninismo, porque a extensão das ciências naturais ao estudo da vida social foi empreendida com a promessa de libertar os seres humanos da sua sujeição a forças entendidas apenas vagamente ou numa forma mistificada. Mas este conhecimento desvenda que nos encontramos na dependência de causas societárias «exteriores» que desencadeiam mecanicamente fenómenos que julgávamos estarem sob o nosso controle racional; o sujeito que inicia a investigação é redescoberto enquanto objecto. Sob tal perspectiva, a relação recíproca entre a análise social e o comportamento diário é representada apenas em formas marginais, por exemplo, profecias de «auto-realização» ou «autonegação»: a consciência de uma previsão acerca do próprio comportamento por parte dos actores pode servir para satisfazer essa previsão ou para assegurar o seu fracasso.

Não entrarei na difícil e controversa matéria respeitante à forma lógica das leis causais nas ciências naturais. Todavia, sejam concebi-

das como forem, parece claro que as generalizações causais nas ciências naturais pressupõem um conjunto de relações invariantes, expressas tanto em termos de probabilidades como de conexões universais. Todas essas generalizações envolvem algumas condições e, por conseguinte, mesmo as leis universais podem, de certa forma, ser modificadas pela intervenção humana na natureza: a temperatura a que a água ferve num recipiente pode ser alterada pela mudança da pressão do ar, embora isto não afecte de forma alguma a própria lei. Por outro lado, na análise estrutural nas ciências sociais, as relações causais que as generalizações teóricas expressam não se referem a ligações automáticas estabelecidas na natureza, mas a resultados de realizações humanas; isto aplica-se a generalizações na economia que dizem respeito à repartição de bens materiais, tal como acontece com as que são formuladas nas outras ciências sociais. Sendo assim, são as consequências não intencionais reproduzidas de actos intencionais e são *maleáveis à luz do desenvolvimento do conhecimento humano*. Daqui não se infere disto que a conexão entre entradas de conhecimento e a modificação daquelas condições em que os seres humanos figuram como objectos para eles próprios seja simples e necessariamente expansiva da autonomia humana. Em primeiro lugar, tais condições podem ser alteradas pelo «autoconhecimento», que apresenta tanto de falso como de válido. Em segundo, o alargamento do conhecimento respeitante às circunstâncias da acção humana não ocorre de forma abstracta, mas no seio de uma sociedade diferenciada, na qual apenas alguns poderão ter acesso a ele. Em terceiro, a «autocompreensão» racional não é o mesmo que a «autonomia». Um escravo que compreende perfeitamente as circunstâncias da sua própria subordinação pode, apesar disso, permanecer escravo. É ainda fundamental reconhecer que as condições causais «objectivas» que influenciam a acção humana podem, em princípio, ser reconhecidas e incorporadas nessa acção de forma a transformarem-na.

Esta observação respeita a aspectos da actividade humana que comportam apenas uma semelhança superficial com o indeterminismo em física. Argumenta-se, por vezes, que as previsões de auto-realização ou de autonegação não representam uma «dificuldade» apenas para as ciências sociais, já que também nas ciências naturais observações feitas sobre conjuntos de fenómenos podem influenciar o seu curso. Contudo, em ciências sociais o «indeterminismo» — um termo

pobre nesta relação — resulta da incorporação de conhecimento por forma a assegurar resultados num comportamento significativo. As observações auto-influenciadoras, ou previsões, representam o aspecto de um fenómeno de alcance bastante mais vasto na sociologia do que nas ciências naturais.

Conclusão: algumas novas regras do método sociológico

Aqui vou recapitular alguns temas deste breve estudo e tentar juntar algumas linhas de pensamento. As escolas de «sociologia interpretativa» que analisei no capítulo 1 deram alguns contributos essenciais para a clarificação da lógica e do método das ciências sociais. Resumidamente, são os seguintes: o mundo social, ao contrário do mundo da natureza, tem de ser entendido como uma realização engenhosa de sujeitos humanos activos; a constituição desse mesmo mundo como «significante», «relevante» ou «inteligível» depende da linguagem, vista, contudo, não como um simples sistema de signos ou símbolos, mas como um meio de actividade prática; o cientista social, por necessidade, faz uso do mesmo tipo de capacidades que aqueles cujo comportamento procura analisar por forma a descrevê-lo; gerar descrições do comportamento social depende da incumbência hermenêutica de penetrar nos quadros de significado que os próprios actores não especialistas utilizam na constituição e reconstituição do mundo social.

Contudo, estas percepções derivam de escolas de pensamento próximas do idealismo filosófico e que manifestam as insuficiências tradicionais dessa filosofia quando transferidas para o campo da análise social: uma preocupação com o «significado» até à exclusão dos

envolvimentos práticos da vida humana na actividade material (porque, se é verdade que os seres humanos não produzem o mundo natural, não é menos certo que é a partir dele que produzem e transformam activamente as condições da própria existência pela sua acção); uma tendência para procurar explicar o comportamento humano em termos de ideais motivadores a expensas das condições causais da acção; um fracasso em examinar as normas sociais em relação às assimetrias de poder e às divisões de interesses na sociedade. Estas insuficiências não podem ser rectificadas no seio das tradições de pensamento que as originaram, nem as contribuições positivas que produziram poderão ser imediatamente conciliadas no seio de esquemas teóricos rivais que traduziram a actividade humana em termos de determinismo social e que mantiveram fortes ligações ao positivismo em filosofia. É necessário resolver três ordens interligadas de problemas para transcender as limitações das sociologias interpretativas respeitantes à clarificação do conceito de acção e às noções correlativas de intenção, razão e motivo, à ligação da teoria da acção à análise das propriedades das estruturas institucionais e às dificuldades epistemológicas enfrentadas por qualquer tentativa para elucidar a lógica do método científico-social.

O fracasso da filosofia anglo-americana da acção em desenvolver uma fundamentação para a análise institucional reflecte-se numa superconcentração no comportamento intencional. Assim, muitos autores sentiram-se inclinados a associar «acção» a «acção pretendida» e «acto significativo» a «resultado pretendido» e não se mostraram muito interessados em analisar as origens dos propósitos que os actores procuram realizar, que são assumidos como adquiridos, ou as consequências não pretendidas que os cursos da acção propositada trazem ao de cima. Libertando o conceito de acção enquanto tal — e a identificação do significado dos actos de qualquer ligação necessária às intenções —, distanciam as tarefas hermenêuticas das ciências sociais do subjectivismo, tornando-se, assim, possível uma clarificação, quer da natureza das condições causais da acção, quer da hermenêutica dupla em que as ciências sociais estão inevitavelmente envolvidas.

«Intenção», «razão», «motivo», já antes argumentei, são termos potencialmente enganadores, posto que pressupõem já um «corte» conceptual na continuidade da acção e são adequadamente tratados como a expressão de uma monitorização reflexiva e contínua do

comportamento que se espera que os actores «competentes» mantenham como parte rotineira das suas vidas diárias. A monitorização reflexiva do comportamento apenas se transforma na afirmação de intenções, ou na atribuição de razões, quer quando os actores desenvolvem inquéritos retrospectivos em relação ao próprio comportamento, quer, mais vulgarmente, quando outros colocam interrogações acerca do seu comportamento. A racionalização da acção está intimamente ligada às avaliações morais da «responsabilidade» que os actores fazem do comportamento uns dos outros e, por conseguinte, às normas morais e às sanções a que aqueles que as infringem estão sujeitos; portanto, as esferas de «competência» são definidas na lei como o que cada cidadão conhece e tem em conta na monitorização da própria acção.

O funcionalismo ortodoxo, como representado mais proeminentemente por Durkheim e mais tarde por Parsons, engloba uma tentativa para unir a acção intencional e a análise institucional através do teorema que atesta que os valores morais em que assenta a solidariedade social aparecem também como elementos de motivação na personalidade. Tentei demonstrar que esta visão serve apenas para substituir a noção de acção pela tese de que as propriedades dos sistemas sociais e da personalidade têm de ser estudadas em conjugação: aqui o membro da sociedade não figura como agente criativo e hábil, capaz de monitorizar reflexivamente o seu comportamento (e, em princípio, capaz de o fazer à luz da crença em qualquer coisa que possa apreender-se das teorias de Parsons!).

Por esta razão delineei uma perspectiva alternativa que seja capaz de um desenvolvimento mais pormenorizado, mas cujos contornos pudessem ser claros. A produção da sociedade é levada a cabo pelas capacidades constitutivas e activas dos seus membros, mas utiliza recursos e depende de condições de que esses membros não estão cientes ou de que se apercebem apenas tenuemente. Podem distinguir-se três aspectos da produção da interacção: a constituição do significado, a moralidade e as relações de poder. Os meios pelos quais vêm a existir podem também ser encarados como modalidades da reprodução da estrutura: a ideia de dualidade da estrutura é de fundamental importância aqui, já que a estrutura aparece como condição e consequência da produção da interacção. Todas as organizações ou colectividades «consistem» em sistemas de interacção e podem ser anali-

sadas em termos das suas propriedades estruturais, mas, enquanto sistemas, a sua existência depende dos modos de estruturação pelos quais são reproduzidas. A reprodução dos modos de dominação, pode sublinhar-se, expressa assimetrias nas formas de significado e moralidade que têm «peso» na interacção, ligando-as, portanto, a divisões de interesses que servem para orientar as lutas sobre interpretações divergentes dos quadros de significado e das normas morais.

A produção da interacção como «significante», como já propus, pode ser utilmente analisada como dependendo do «conhecimento mútuo» que é utilizado pelos participantes como esquemas interpretativos para dar sentido àquilo que cada um diz e faz. O conhecimento mútuo não é corrigível para o observador social, que deve utilizá-lo, tal como os actores, de forma a gerar descrições do seu comportamento; contudo, na medida em que tal «conhecimento» pode ser representado como «senso comum», como uma série de crenças factuais, está, em princípio, aberto à confirmação ou, de outro modo, sujeito à análise científico-social.

Alguns aspectos da filosofia das ciências naturais que mencionei são relevantes para elucidar o estatuto lógico das afirmações de conhecimento feitas nas ciências sociais. Todavia, a sua relevância é limitada por aspectos que não têm paralelo imediato nas ciências naturais; em qualquer caso, tais desenvolvimentos têm de ser submetidos ao escrutínio crítico. O uso que Kuhn faz do termo *paradigma* partilha elementos importantes com outras versões da noção a que chamei «quadro de significado», mas, tal como Kuhn o aplica para analisar a história das ciências, também levanta dificuldades semelhantes a essas outras versões. Assim, Kuhn exagera a unidade interna dos «paradigmas», o mesmo sucedendo com Winch relativamente às formas de vida, e não reconhece, consequentemente, que o problema da mediação de diferentes quadros de significado tem de ser tratado como o *ponto de partida* da análise. Quando associado a uma insistência na distinção de sentido e referência, permite-nos apreender o significado do reconhecimento hermenêutico da autenticidade dos quadros de significado sem resvalar para um relativismo que veda à partida a possibilidade de qualquer avaliação racional deles. A mediação de paradigmas ou de esquemas teóricos inteiramente discrepantes em ciência é uma questão hermenêutica como a envolvida nos contactos entre outros tipos de quadros de significado.

A sociologia, ao contrário das ciências naturais, lida com um mundo pré-interpretado onde a criação e a reprodução de quadros de significado são a verdadeira condição daquilo que procura analisar, nomeadamente o comportamento social humano, isto é, para repetir, porque existe uma hermenêutica dupla nas ciências sociais que coloca como dificuldade específica aquilo a que Schutz, na linha de Weber, chama o «postulado da adequação». Já sugeri que a formulação de Schutz, baseada na tese de que os conceitos técnicos das ciências sociais de alguma forma têm de poder ser reduzidos a noções leigas da acção diária, não resultará. Tem, de facto, de ser invertida: mais do que, em certo sentido, os conceitos de sociologia terem de ser vertidos em termos de conceitos leigos, a verdade é que o observador científico-social tem de ser capaz, em primeiro lugar, de entender esses conceitos leigos, ou seja, penetrar hermenêuticamente na forma de vida cujos aspectos deseja analisar ou explicar.

A relação entre vocábulos técnicos das ciências sociais e conceitos leigos é oscilante. E, tal como o cientista adopta os termos quotidianos — «significado», «motivo», «poder», etc. — e os usa em sentidos especializados, também os actores não especialistas tendem a assumir os conceitos e teorias das ciências sociais e a incorporarem-nos como elementos constitutivos na racionalização do seu próprio comportamento. A importância deste fenómeno é reconhecida apenas marginalmente na sociologia ortodoxa, na forma de profecias «auto-realizadoras» ou de «autonegação», que são vistas simplesmente como incómodos que impedem uma previsão minuciosa. Embora as generalizações causais nas ciências sociais possam em alguns aspectos assemelhar-se a leis científico-naturais, são essencialmente distintas destas por causa da sua dependência de alinhamentos reproduzidos de consequências não intencionais; na medida em que são anunciados como generalizações e admitidos como tal por aqueles a cujo comportamento se aplicam, a sua forma é alterada. Isto leva-nos uma vez mais ao tema da reflexividade, central neste estudo. As ciências sociais estão numa relação de tensão com o seu «objecto de estudo» — como instrumento potencial do alargamento da *autonomia racional da acção*, mas também como *instrumento potencial de dominação*.

Em conclusão, e resumidamente, são aqui apresentadas algumas novas «regras do método sociológico». Esta frase tem apenas uma

intenção irónica. Não quero afirmar que as pressuposições que se seguem sejam «regras», no sentido em que referi que esse termo é usado mais apropriadamente nas ciências sociais. Elas são mais afirmações simples de alguns dos temas do livro como um todo e têm unicamente o objectivo de exemplificar as suas diferenças em relação ao famoso manifesto sociológico que Durkheim publicou há quase um século. Esta proposta não constitui em si e por si um «programa» para a pesquisa sociológica, embora a encare como parte integral desse programa. A subclassificação fornecida a seguir desenrola-se aproximadamente da forma que se segue. A secção A refere-se ao «objecto de estudo da sociologia»: a produção e reprodução da sociedade; a secção B, aos limites da acção e aos modos pelos quais os processos de produção e reprodução podem ser examinados; a secção C, aos modos em que é «observada» a vida social e como são estabelecidas as caracterizações da actividade social; a secção D, à formulação de conceitos no seio dos quadros de significado das ciências sociais como metalinguagens.

A

1. *A sociologia não trata de um universo «preconcebido» de objectos, mas de um constituído ou produzido por realizações activas dos sujeitos.* Os seres humanos transformam a natureza socialmente e, «humanizando-a», transformam-se a si próprios, mas não produzem, é claro, o mundo natural, que está constituído enquanto mundo-objecto, independentemente da sua existência. Se, ao transformarem esse mundo, criam história, e por esse motivo vivem na história, fazem-no porque a produção e a reprodução da sociedade não são «biologicamente programadas», como acontece nos níveis mais baixos dos animais. (As teorias que os seres humanos desenvolvem podem afectar a natureza através das suas aplicações tecnológicas, mas não poderão vir a constituir aspectos do mundo natural como o são do mundo social.)
2. *A produção e a reprodução da sociedade têm, por conseguinte, de ser tratadas como uma execução hábil por parte dos seus membros, e não meramente como uma série mecânica de processos.* Contudo, sublinhar isto não é dizer taxativamente que

os actores estão totalmente cientes dessas capacidades e de como utilizá-las na prática ou que as formas de vida social são adequadamente entendidas como resultados pretendidos da acção.

B

1. *O domínio da acção humana é limitado. Os seres humanos produzem a sociedade, mas fazem-no enquanto actores historicamente localizados, e não sob condições da sua própria escolha.* No entanto, existe uma margem instável entre o comportamento que pode ser analisado enquanto acção intencional e o comportamento que tem de ser analisado nomologicamente como um conjunto de «ocorrências». No tocante à sociologia, a tarefa crucial da análise nomológica deve ser encontrada na explicação das propriedades estruturais dos sistemas sociais.
2. *As estruturas não devem ser conceptualizadas simplesmente como uma colocação de entraves à actividade humana, mas como uma capacitação.* Foi a isto que chamei a dualidade de estrutura. A estrutura, em princípio, pode ser sempre analisada em termos da sua estruturação. Inquirir sobre a estruturação das práticas sociais é procurar explicar como é que a estrutura se produz através da acção e, reciprocamente, como é que a acção é constituída estruturalmente.
3. *Os processos de estruturação envolvem o intercâmbio de significados, normas e poder.* Estes três conceitos são analiticamente equivalentes, como os termos «primitivos» das ciências sociais, e estão logicamente implícitos quer na noção de acção intencional, quer na de estrutura: toda a ordem moral e cognitiva é ao mesmo tempo um sistema de poder, envolvendo um «horizonte de legitimação».

C

1. *O observador sociológico não pode tornar a vida social disponível como «fenómeno» para a observação, independentemente de utilizar o seu conhecimento dela como recurso pelo qual ela é constituída como um «tópico de investigação».* A este

respeito a posição do observador não é diferente da de outro membro da sociedade; o «conhecimento mútuo» não é uma série de elementos corrigíveis, mas representa os esquemas interpretativos que tanto sociólogos como actores não especialistas usam e devem usar para «darem sentido» à actividade social, ou seja, para produzirem caracterizações «reconhecíveis» dela.

2. *A imersão numa forma de vida é o meio único e necessário através do qual um observador é capaz de produzir tais caracterizações.* A imersão aqui — em relação a uma cultura estranha, digamos — não significa, contudo, «tornar-se membro pleno» da comunidade, e não pode significá-lo. Chegar a «conhecer» uma cultura estranha é saber como encontrar o seu caminho nela, como *ser capaz* de participar nela enquanto conjunto de práticas. Todavia, para o observador sociológico este é um modo de produzir descrições que têm de ser mediadas, ou seja, transformadas em categorias do discurso científico-social.

D

1. *Os conceitos sociológicos obedecem, por conseguinte, a uma hermenêutica dupla:*
 - a) Qualquer esquema teórico em ciências naturais ou sociais é, em certo sentido, uma forma de vida em si, cujos conceitos têm de ser dominados enquanto modos de actividade prática, gerando tipos específicos de descrições. E isto é desde já um trabalho hermenêutico, como claramente demonstrado na filosofia das ciências de Kuhn e outros;
 - b) Todavia, a sociologia lida com um universo que está desde logo constituído dentro de quadros de significado pelos próprios actores sociais e reinterpreta-os nos seus esquemas teóricos, mediando a linguagem técnica e comum. Esta hermenêutica dupla é de considerável complexidade, já que a conexão não se faz num único sentido; existe um contínuo «deslizar» dos conceitos construídos em sociologia através do qual são apropriados por aqueles cujo comportamento visavam — tendo sido criados para tal — analisar e, assim,

tendem a tornar-se aspectos fundamentais desse comportamento (comprometendo, pois, de facto potencialmente o seu uso original no vocabulário técnico das ciências sociais).

2. *Em suma, as principais tarefas da análise sociológica são as seguintes:*
 - a) *A explicação e mediação hermenêuticas de formas divergentes de vida dentro das metalinguagens descritivas das ciências sociais;*
 - b) *A explicação da produção e reprodução da sociedade como resultado acabado da actividade humana.*

Notas

Introdução à 2.^a edição

¹ Anthony Giddens, *The Constitution of Society*, Cambridge, 1984.

² Nicos Mouzelis, *Back to Sociological Theory: The Construction of Social Orders*, Londres, 1991, e Hans Harbers e Gerard de Vries, «Empirical consequences of the 'double hermeneutic'», in *Social Epistemology*, vol. 6, 1992.

³ Mouzelis, *Back to Sociological Theory*, pp. 27-28.

⁴ Id., *ibid.*, p. 35.

⁵ Cf. Giddens, *The Consequences of Modernity*, Cambridge, 1990.

⁶ Este ponto é aceite por Mouzelis (Mouzelis, *Back to Sociological Theory*, pp. 32-34).

⁷ Giddens, *The Consequences of Modernity*.

⁸ Karen Knorr-Cetina, «Social and scientific method or what do we make of the distinction between the natural and social sciences?», in *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 2, 1981.

⁹ Habers e de Vries, «Empirical consequences of the 'double hermeneutic'», cit., p. 4.

¹⁰ Id., *ibid.*, p. 11.

¹¹ William T. Lynch, «What does the double hermeneutic explain/justify?», in *Social Epistemology*, vol. 6, 1992.

¹² Id., *ibid.*, p. 16.

¹³ Id., *ibid.*, p. 38.

1. Algumas escolas de teoria e filosofia sociais

¹ A obra de Schutz *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* apareceu na Alemanha em 1932. Traduzida como *The Phenomenology of Social World* (Londres, 1972), foi inicialmente publicada em inglês em 1967.

- ² Gilbert Ryle, «Phenomenology», in *Collected Papers*, vol. 1, Londres, 1971, p. 176; v. também o ensaio seguinte, «Phenomenology versus the concept of mind»; cf. Wittgenstein, *Zettel*, Oxford, 1967, §§ 401-402.
- ³ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, 1950, p. 47.
- ⁴ Alfred Schutz, «On multiple realities», in *Collected Papers*, vol. 2, Haia, 1967, p. 229.
- ⁵ Id., *Phenomenology of the Social World*, p. 8.
- ⁶ Id., *ibid.*, pp. 92-93.
- ⁷ Id., *Reflections on the Problem of Relevance*, New Haven, 1970, pp. 33 e segs.
- ⁸ Id., *ibid.*, p. 120.
- ⁹ «Os nossos pensamentos diários estão menos interessados na antítese 'falso/verdadeiro' do que na transição indefinida de 'provável/improvável' [...] Neste sentido, e apenas nele, o princípio do pragmatismo está incontestavelmente bem estabelecido. É uma descrição do estilo de pensamento diário, mas não se apresenta como teoria do conhecimento.» («The problem of rationality in the social world», in *Collected Papers*, vol. 2, pp. 76-77.)
- ¹⁰ «Common-sense and scientific interpretation of human action», in *Collected Papers*, vol. 1, pp. 36 e segs.
- ¹¹ *Phenomenology of the Social World*, p. 220.
- ¹² «Common-sense and scientific interpretation of human action», cit., p. 44.
- ¹³ *Ibid.*, pp. 9 e 37.
- ¹⁴ *Ibid.*, pp. 99, 134, 12 e 208.
- ¹⁵ *Phenomenology of the Social World*, p. 220.
- ¹⁶ *Ibid.*, p. 91.
- ¹⁷ *Ibid.*, p. 93.
- ¹⁸ Sendo o primeiro assinalado pelo trabalho de Moore, Russel e pelas primeiras obras de Wittgenstein (cf. A. J. Ayer et al., *The Revolution in Philosophy*, Londres, 1956).
- ¹⁹ Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Nova Jérsea, 1967, p. ix.
- ²⁰ «The rational properties of scientific and common sense activities», inserido na obra anterior (cf. Henry C. Elliot, «Similarities and differences between science and common sense», in Roy Turner, *Ethnomethodology*, Londres, 1974).
- ²¹ *Studies in Ethnomethodology*, p. 272.
- ²² *Ibid.*, p. 1.
- ²³ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, 1972, p. 146.
- ²⁴ Yehoshva Bar-Hillel, «Indexical expressions», in *Aspects of Language*, Jerusalém, 1970, p. 76.
- ²⁵ *Studies in Ethnomethodology*, p. 8.
- ²⁶ Harold Garfinkel e Harvey Sacks, «On formal structures of practical actions», in John C. McKinney e Edward A. Tiryakian, *Theoretical Sociology, Perspectives and Developments*, Nova Iorque, 1970.
- ²⁷ Id., *ibid.*, p. 348.
- ²⁸ John R. Searle, *Speech Acts*, Cambridge, 1969, p. 16.
- ²⁹ *Studies in Ethnomethodology*, p. viii.
- ³⁰ Harold Garfinkel, «Studies of the routine grounds of everyday activities», in David Sudnow, *Studies in Social Interaction*, Nova Iorque, 1972, p. 2.
- ³¹ *Studies in Ethnomethodology*, p. 280.

- ³² Aaron V. Cicourel, *Cognitive Sociology*, Londres, 1973, p. 124.
- ³³ «On formal structures of practical actions», cit., pp. 338-339.
- ³⁴ B. Mates, «On the verification of statements about ordinary language», in Colin Lyas, *Philosophy and Linguistics*, Londres, 1971, p. 128.
- ³⁵ A. R. Louch, *Explanation and Human Action*, Oxford, 1966, p. 175.
- ³⁶ Id., *ibid.*, p. 160.
- ³⁷ As citações neste parágrafo e no anterior são de Peter Winch, *The Idea of Social Science*, Londres, 1958, pp. 52, 88 e 123.
- ³⁸ Em particular «Understanding a primitive society», in *American Philosophical Quarterly*, vol. 1, 1964.
- ³⁹ Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, Oxford, 1956, parte 2, § 77.
- ⁴⁰ «Understanding a primitive society», cit., p. 322.
- ⁴¹ Alasdair MacIntyre, «The idea of a social science», in *Aristotelian Society Supplement*, vol. 41, 1967.
- ⁴² *The Idea of a Social Science*, p. 40; cf. Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, Oxford, 1972, pp. 14 e segs.
- ⁴³ Cf. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, 1968, §§ 198 e segs.
- ⁴⁴ Schutz, «Common-sense and scientific interpretation of human action», cit., p. 56.
- ⁴⁵ Hans-Georg Gadamer, *Kleine Schriften*, vol. 1, Tübingen, 1967, p. 109; v. também a sua introdução ao compêndio *Das Problem der Sprache*, Munique, 1967.
- ⁴⁶ Theodore Abel, «The operation called *Verstehen*», in *American Journal of Sociology*, vol. 54, 1948, p. 218.
- ⁴⁷ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1960, pp. 275 e segs.
- ⁴⁸ Martin Heidegger, *Being and Time*, Oxford, 1967.
- ⁴⁹ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 362.
- ⁵⁰ Id., *ibid.*, p. 451.
- ⁵¹ Id., *ibid.*, p. 419.
- ⁵² Karl-Otto Apel, *Analytical Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften*, Dordrecht, 1967, p. 39.
- ⁵³ Albrecht Wellmer, *Critical Theory of Society*, Nova Iorque, 1962, p. 30.
- ⁵⁴ *Knowledge and Human Interests*, Londres, 1972, p. 214.
- ⁵⁵ Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy*, New Haven, 1970, p. 3.
- ⁵⁶ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 465.
- ⁵⁷ «Toward a theory of communicative competence», in Hans Peter Dreitzel, *Recent Sociology*, n.º 2, Nova Iorque, 1970, p. 138.
- ⁵⁸ «A postscript to 'knowledge and human interests'», in *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 3, 1973, p. 176.
- ⁵⁹ *Legitimation Crisis*, Boston, 1975, p. 13.
- ⁶⁰ *Theory and Practice*, Londres, 1971, pp. 28 e segs.

2. Ação, identificação de actos e intenção comunicativa

- ¹ R. S. Peters, *The Concept of Motivation*, Londres, 1958, pp. 12-13.
- ² V. Arthur Danto, *Analytical Philosophy of Action*, Cambridge, 1973, pp. 28 e segs.

- ³ J. L. Austin, «Three ways of spilling ink», in *The Philosophical Review*, vol. 75, 1966.
- ⁴ Stephen Toulmin, «Reasons and causes», in Robert Borger e Frank Cioffi, *Explanation in the Behavioural Sciences*, Cambridge, 1970, p. 12.
- ⁵ Donald Davidson, «Agency», in Robert Binkley et al., *Agent, Action, and Reason*, Oxford, 1971.
- ⁶ Ao falar da «produção da sociedade» não sigo a linha de pensamento de Touraine, que usou a mesma frase, embora apenas em relação àquilo a que chama *sujet historique* (Alain Touraine, *Production de la société*, Paris, 1973).
- ⁷ V., por exemplo, D. S. Shwayder, *The Stratification of Behaviour*, Londres, 1965, p. 134; v., também deste autor, «Topics on the backgrounds of action», in *Inquiry*, vol. 13, 1970.
- ⁸ G. E. M. Anscombe, *Intention*, Oxford, 1963, pp. 12 e segs.
- ⁹ Cf. R. Harré e P. F. Secord, *The Explanation of Social Behaviour*, Oxford, 1972, pp. 159 e segs.
- ¹⁰ A este respeito, concordo com Danto, que refere que «um homem pode fazer qualquer coisa porque tenciona fazê-la, não se deduzindo daí o que ele quer, a menos que ajustemos o significado de 'querer' de tal forma que, finalmente, o façamos significar aquilo que a intenção significa» (*Analytical Philosophy of Action*, p. 186).
- ¹¹ H. P. Grice, «Meaning», in *Philosophical Review*, vol. 66, 1957, p. 385.
- ¹² Grice, «Utterer's meaning and intention», in *Philosophical Review*, vol. 78, 1969.
- ¹³ Stephen R. Schiffer, *Meaning*, Oxford, 1972, pp. 30-42.
- ¹⁴ Id., *ibid.*, pp. 1-5 e *passim*.
- ¹⁵ David K. Lewis, *Convention*, Cambridge (Mass.), 1969.

3. A produção e reprodução da vida social

- ¹ Anthony Giddens, «The 'individual' in the writings of Emile Durkheim», in *Archives européennes de sociologie*, vol. 12, 1971.
- ² Peter MacHug et al., *On the Beginning of Social Enquiry*, pp. 25 e 27 (os itálicos são meus).
- ³ *The Structure of Social Action*, Nova Iorque, 1949.
- ⁴ *The Social System*, Londres, 1951, p. 81.
- ⁶ Penso que este comentário se aplica também à análise desenvolvida por Peter L. Berger e Thomas Luckmann in *The Social Construction of Reality*, Londres, 1967, que, em minha opinião, fracassa na tentativa de reconciliar uma teoria da acção com uma de organização institucional.
- ⁷ V. Giddens, «Classic social theory and the origins of modern sociology», in *American Journal of Sociology*, vol. 82, 1976.
- ⁸ Giddens, «The 'individual' in the writings of Emile Durkheim», cit.
- ⁹ V. «Introduction to Giddens», in *Emile Durkheim: Selected Writings*, Cambridge, 1972, pp. 38-48.
- ¹⁰ Talcott Parsons, em nota de rodapé do tradutor de Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, Londres, 1964, p. 124; cf. *The Social System*, p. 36, onde Parsons distingue dois aspectos «do problema da ordem»: o «problema

hobbesiano» e o problema da «ordem nos sistemas simbólicos que tornam possível a comunicação».

- ¹¹ *The German Ideology*, Moscovo, 1968, p. 42.
- ¹² *Ibid.*, p. 32.
- ¹³ Maurice Merleau-Ponty, *In Praise of Philosophy*, Evanston, 1963, p. 54.
- ¹⁴ Cf. Goffman sobre trocadilhos, enigmas, jogos, etc.: «O jogo de palavras parece celebrar mais o poder do contexto para desqualificar todos os tipos de leituras, excepto um que lhe corresponda, do que desmentir a influência da sua força.» (Erving Goffman, in *Frame Analysis*, Nova Iorque, 1974, p. 443.)
- ¹⁵ Paul Ziff, «Natural and formal languages», in Sidney Hook, *Language and Philosophy*, Nova Iorque, 1969; v., também do mesmo autor, *Semantic Analysis*, Ithaca, 1960.
- ¹⁶ Michael Polanyi, *Personal Knowledge*, Londres, 1958.
- ¹⁷ Tiro mais uma vez este exemplo de Ziff, «What is said», in Donald Davidson e Gilbert Harman, *Semantics of Natural Language*, Dordrecht, 1972.
- ¹⁸ Georg Henrik von Wright, *Norm and Action*, Londres, 1963.
- ¹⁹ Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, Londres, 1964, p. 321.
- ²⁰ *Grundrisse*, p. 265.
- ²¹ Max Weber, *Economy and Society*, Nova Iorque, vol. 1, p. 224.
- ²² Cf. Giddens, «'Power' in the recent writings of Talcott Parsons», in *Sociology*, vol. 2, 1968.
- ²³ Henri Lefebvre, *Everyday Life in the Modern World*, Londres, 1971.
- ²⁴ E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, 1950.
- ²⁵ Paul Ricoeur, «The model of the text: meaningful action considered as text», in *Social Research*, vol. 38, 1971, p. 530.
- ²⁶ Claude Lévi-Strauss, «Réponses à quelques questions», in *Esprit*, vol. 31, 1963, p. 633: «Estou [...] completamente de acordo com Ricoeur quando define a minha posição — sem dúvida, para a criticar — como um 'kantianismo sem sujeito transcendental'. Esta deficiência obriga-o a tomar certas reservas, ao passo que a mim nada me impede de aceitar as suas formulações.»
- ²⁷ *Capitalism and Modern Social Theory*, Cambridge, 1971, pp. 65 e segs. e *passim*.

4. A forma das descrições

¹ Emile Durkheim, *Suicide*, Londres, 1952, p. 44. MacIntyre sublinha que a sua definição torna as razões dos actores irrelevantes para a explicação do suicídio. Durkheim elimina as diferenças entre «fazer X tencionando que Y resulte» e «fazer X sabendo que Y resultará». Este autor não diferencia os casos em que o «conhecimento» é aplicado enquanto meio para um fim [MacIntyre, «The idea of a social science» (cf. a minha formulação de «acção intencional», acima, pp. 92 e segs.)].

² Herbert Feigl, «The 'ortodox' view of theories: some remarks in defence as well as critique», in M. Radner e S. Winokur, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 4, Minneapolis, 1970.

³ Karl R. Popper, «Two faces of common sense», in *Objective Knowledge*, Oxford, 1972, pp. 60-33, e W. V. Quine, *Word and Object*, Cambridge (Mass.), 1964, e «Grades of theoreticity», in Lawrence Foster e J. W. Swanson, *Experience and Theory*, Londres, 1970.

⁴ Das obras de Bachelard, talvez as mais relevantes sejam *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, 1946, e *Le rationalisme appliqué*, Paris, 1949; G. Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, 1968. «A observação científica», diz Bachelard, «é sempre uma observação polémica» (*Le nouvel esprit scientifique*, p. 12).

⁵ Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1970; «Reflections of my critics», in Imre Lakatos, e Alan Musgrave, *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, 1970; «Second thoughts on paradigms», in Frederick Suppe, *The Structure of Scientific Theories*, Urbana, 1974; Imre Lakatos, «Criticism and the methodology of scientific research programmes», in *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 69, 1968; «Falsification and the methodology of scientific research programmes», in Lakatos e Musgrave, *Criticism and the Growth of Knowledge*; «History of science and its rational reconstructions», in R. Buck e Robert Cohen, *Boston Studies in the Philosophie of Science*, vol. 8, Dordrecht, 1971 (v. também Kuhn, «Notes on Lakatos», na mesma fonte); «Popper on demarcation and induction», in Paul A. Schilpp, *The Philosophy of Karl Popper*, Lasalle, 1974; Paul Feyerabend, «Problems of empiricism», in R. Colodny, *Beyond the Edge of Certainty*, Englewood Cliffs, 1965; «Consolations for the specialist», in Lakatos e Musgrave, *Criticism and the Growth of Knowledge*; «Against method: outline of an anarchistic theory of knowledge», in Radner e Winokur, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 4, *Against Method*, Londres, 1975.

⁶ Theodore Adorno, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied, 1969.

⁷ R. K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, Nova Iorque, 1957.

⁸ *The Structure of Scientific Revolutions*, p. viii.

⁹ Popper, *Conjectures and Refutations*, Londres, 1972, pp. 34-36.

¹⁰ Um exemplo mencionado por Feyerabend: «Popper's *Objective Knowledge*», in *Inquiry*, vol. 17, 1974, pp. 499-500. Poder-se-ia recordar a tese de Duhem de que a ciência nunca testa hipóteses isoladas, apenas grupos de hipóteses (Pierre Duhem, *To Save the Phenomena*, Chicago 1969).

¹¹ Lakatos, «Criticism and the methodology of scientific research programmes», cit., pp. 180 e segs.

¹² Em comentários subsequentes Kuhn clarificou ou emendou a sua posição anterior a este respeito, assim como em vários outros aspectos importantes (v., por exemplo, «Reflections on my critics», e particularmente «Second thoughts on paradigms»).

¹³ Contudo, neste ponto, assim como no tocante à teoria da coerência interna dos paradigmas, a posição posterior de Kuhn aparece como mais satisfatória e qualificada do que a inicial (v. a anterior nota 12).

¹⁴ V., contudo, Donald Davidson, «In defence of the Convention T», in Huges Leblanc, *Truth, Syntax and Modality*, Amsterdão, 1973. É claro que as minhas observações acerca deste ponto deixam de lado uma série de problemas maiores que respeitam à formulação de um tratamento adequado das noções de verdade e referência. São

tomadas de uma forma mais directa na minha discussão do positivismo em *Social and Political Theory*, Londres, 1982.

¹⁵ Isto é, de facto, bem afirmado por Winch: «É claro que nunca neguei que as práticas da feitiçaria zande envolvem apelos àquilo que podemos entender como padrões de racionalidade. Tais apelos implicam também um comportamento que pode ser identificado como 'o reconhecimento de uma contradição'. No entanto, aquilo a que eu instava era que devíamos ser cautelosos na forma como identificamos a contradição, que poderá não ser o que parece se a abordarmos através de preconceitos 'científicos'.» (Winch, «Comment», in Borger e Cioffi, *Explanation in the Behavioural Sciences*.)

¹⁶ Winch, *The Idea of a Social Science*, p. 89.