

O maremoto do Realismo Crítico^{1,2}

Frédéric Vandenberghe*

Resumo

Neste artigo propõe-se apresentar uma reconstrução sistemática do realismo crítico (parte 1) e expor os rudimentos do realismo metacrítico (parte 2). Como um tributo a Roy Bhaskar, vou primeiramente apresentar uma reconstrução sistemática do realismo crítico e seguir o deslocamento do seu sistema filosófico através de suas “três ondas”. Em minha concepção, a contribuição histórico-mundial de Bhaskar para a filosofia ocidental consiste, sobretudo, em sua crítica definitiva do positivismo. Portanto, darei mais atenção a primeira onda de realismo crítico do que às outras duas (o realismo crítico dialético e a filosofia da meta-Realidade). Em diálogo contínuo com a sociologia neo-clássica, mostrarei como Habermas, Giddens, Bourdieu e Luhmann convergem com o realismo crítico em sua rejeição ao positivismo. Com Habermas e Giddens, apresentarei a hermenêutica, como uma versão idealista do realismo crítico e introduzirei a “hermenêutica crítica” como uma alternativa realista para o pós-estruturalismo. Seguindo o sucessivo deslocamento do realismo crítico através de suas várias encarnações, irei progressivamente me afastar do realismo crítico extremista e suavemente questionar a distinção entre as dimensões transitiva e intransitiva do conhecimento.

Palavras-chave: Filosofia da Ciência; Realismo Crítico; Ontologia.

Abstract

This paper aims to present a systematic reconstruction of critical realism (part 1) and expose the rudiments of metacritical realism (part 2). As a tribute to Roy Bhaskar, I will first present a systematic reconstruction of critical realism and follow the movement of your philosophical system through its “three waves”. In my view, the world-historical contribution of Bhaskar to the Western philosophy consists mainly in his definitive criticism of positivism. Therefore, I will give more attention to the first wave of critical realism than the other two (dialectical critical realism and de the philoophy of meta-Reality). In continuous dialogue with the neo-classical sociology, I will show how Habermas, Giddens, Bourdieu and Luhmann converge with critical realism in its rejection of positivism. With Habermas and Giddens will present hermeneutics, as a version critical realist and idealist, respectively, and I will introduce the “critical hermeneutics” as a realistic alternative to poststructuralism. Following the successive displacement of critical realism through its various incarnations, I will progressively move away from extremist critical realism and gently questioning the distinction between transitive and intransitive dimensions of knowledge.

Keywords: Philosophy of Science; Critical Realism; Ontology.

AS TRÊS ONDAS DO REALISMO CRÍTICO

O QUE É CRÍTICO NO REALISMO CRÍTICO?

O realismo crítico não é a invenção de um homem, Bhaskar, mas sua demolição do positivismo é tão rigorosa, radical e poderosa que nos faz pensar como os relatos padronizados da ciência têm sido capazes de manter as melhores

mentes cativas por um tempo tão longo. Como uma crítica radical das filosofias da ciência positivistas e pós-modernas, o realismo crítico oferece uma filosofia alternativa, tanto para as ciências naturais quanto para as sociais, que coloca em primeiro plano as questões ontológicas. Invertendo o idealismo de Kant, enquanto mantém-se o seu método de análise pressuposicional, ele coloca a filosofia transcendental “de volta em seus pés”. O realismo crítico reivindica a ontologia como uma teoria do ser, distinta da

* Professor de sociologia do Instituto de Estudos Sociais e Políticos/IESP da Universidade do Estado do Rio de Janeiro/UERJ. frederic@iesp.uerj.br

epistemologia, e defende a forte tese que a teoria do ser não pode ser reduzida à teoria do conhecimento. Embora as essências e existências só possam ser conhecidas “por nós” sob certas descrições, elas não deixam de existir independentemente dessas descrições. Demonstrando por meio de argumentos transcendentais que a ontologia não pode ser reduzida à epistemologia, se desenvolve uma ontologia não-antropocêntrica das ciências naturais e uma praxeologia humanista para as ciências sociais.

Como um militante anti-positivista, comecei a me interessar pelo realismo crítico porque ele me ofereceu o martelo que estava procurando para esmagar os números. Através de uma análise de experimentos científicos, ele mostra que o positivismo não é sequer adequado para as ciências naturais. Se fosse o caso e Popper entendeu tudo errado, como acho que fez (VANDENBERGHE, 2010) então alguém teria trazido à luz argumentos muito fortes, de fato, para tornar a posição positivista das ciências sociais minimamente plausível. A rejeição do modelo positivista de explicação não significa, no entanto, que nas ciências sociais haja espaço apenas para a interpretação.

As críticas padrão do positivismo são parasitárias no positivismo. Elas simplesmente invertem o positivismo e o atacam onde ele é mais fraco, mas não enfrentam e o derrotam em seu próprio terreno. Mesmo quando o próprio positivismo é abertamente contestado, como na famosa controvérsia sobre o positivismo da década de 1960 (ADORNO et al., 1969), que colocou em oposição os teóricos críticos (Adorno, Habermas) aos racionalistas críticos (Popper, Albert), os concorrentes normalmente aceitavam um relato essencialmente Humeano de lei natural e das teorias científicas naturais. Por introduzir uma nova concepção de causalidade e romper com o equívoco empirista das ciências experimentais, o realismo científico derrota o realismo empirista em seu próprio terreno e oferece uma coerente abordagem transcendental-dialética da realidade, que aponta para além da “controvérsia *Erklären-Verstehen*”. Deste modo, ele traz o *Positivismusstreit* para um final adequado. Vindo após o neokantismo (Weber), o neo-positivismo (Popper), a filosofia neo-Wittgensteiniana (Winch) e a teoria crítica (Habermas), o realismo crítico é o *grand*

final, que termina com a luta contra o positivismo e acaba com ele.

Como a abordagem de Jürgen Habermas (1968) e de Karl-Otto Apel (1981, II), o realismo crítico é transcendental – [isto é, ele] pensa através das condições de possibilidade ou necessidade do conhecimento científico para fazer afirmações ontológicas sobre o mundo. E também é dialético – [isto é, ele] continua a tradição hegeliana, por meios analíticos e busca reconstruir o Marxismo. Mas, Bhaskar é mais radical em sua crítica ao positivismo, porque ao contrário de seus colegas alemães, ele não apenas questiona os limites do positivismo e da reificação do mundo social a que induz, quando ultrapassa os seus limites, mas também questiona a própria validade do positivismo nas ciências naturais.

O realismo crítico entra nas ‘guerras da ciência’ lutando em duas frentes. Esta não é uma “guerra de posição”, é uma “guerra de movimento” que está sendo travada ao mesmo tempo contra o equívoco empirista-positivista das ciências e contra as concepções convencionalistas, construtivistas e relativistas, que estão enraizadas no idealismo e caminham para o super-idealismo. Contra o naturalismo, que busca uma concepção unificada das ciências no positivismo; a hermenêutica, o estruturalismo e desconstrução têm insistido que a natureza é social e linguisticamente construída. Este é o caso, porque os fatos são sempre e inevitavelmente “sobredeterminados” pela teoria, enquanto as teorias são sempre ‘subdeterminadas’ por fatos.

A “tese de subdeterminação” afirma que para cada fato, há sempre uma variedade de explicações teóricas que são compatíveis com ela e, se mexermos o suficiente com a cláusula *ceteribus paribus*, é sempre possível “salvar os fenômenos” (Duhem-Quine). O social entra nesta imagem para diminuir a multiplicidade de teorias possíveis e para criar uma ordem, reduzindo a complexidade das proporções mais manejáveis. Como em Leibnitz, o social assume o papel de Deus e reduz o número de mundos compatíveis para um – o melhor de todos os mundos possíveis. Que teorias são, em última instância selecionadas, depende entre outras coisas, da *Weltanschauung*, que é compatível com a teoria e a distribuição das relações de poder dentro do campo científico.

Se a “tese da subdeterminação” preenche a lacuna entre a teoria e os fatos, introduzindo o social, a “tese da sobredeterminação” elimina a lacuna completamente e socializa todo o aparato da ciência, das categorias de base até as tecnologias de observação. Para mostrar que os fatos são carregados-de-teoria, vamos imaginar Johannes Kepler e Tycho Brache sentados lado a lado na colina observando o amanhecer (HANSON, 1958). Eles viram a mesma coisa? Não. Kepler se refere ao sol como fixo e vê o mundo caindo além de sua borda, enquanto que Tycho, que segue Ptolomeu, e considera a terra como fixa, vê o sol nascendo no horizonte. Os fatos não falam por si. Como eles são sempre categorizados e esquematizados por uma ou outra teoria, filosofia ou cosmologia que é sócio-historicamente determinada, não há observação que não seja uma interpretação e nenhuma interpretação que não envolva uma representação imaginária da realidade.

O que se observa é paradigmaticamente induzido e os paradigmas mudam ao longo do tempo. Assim, quando Thomas Kuhn escreve que depois de uma revolução científica, “o cientista depois trabalha em outro mundo” (KUHN, 1970, p. 121), ele está apenas afirmando o óbvio, mas sem cautela. O que mudou foi o mundo da vida, o mundo dele ou dela, o “mundo” se você quiser, mas não o mundo em si próprio. Ele estava lá antes que os cientistas entrassem em cena e vai, presumivelmente, ainda estar lá quando o último ser humano expirar (em alguns milênios à partir de agora se tivermos sorte, ou alguns séculos ou décadas, se não tivermos).

Quem sugere que o mundo muda com cada mudança de paradigma está à deriva em superidealismo e flertando com a irracionalidade. Sem a hipótese de que diferentes teorias oferecem explicações alternativas do *mesmo* mundo, nenhuma ciência é possível. No limite, chega-se a absurda proposição de que há tantos mundos como existem teorias e tantos mundos como há teóricos e, como todos são teóricos, há tantos mundos quanto indivíduos (mas se alguém está falando sobre mundos da vida, a última proposição faz muito sentido. Poderíamos até invertê-la e dizer que cada indivíduo é um mundo, uma mônada).

O realismo crítico sinceramente aceita o relativismo epistemológico, mas para evitar o irracionalismo da multiplicação dos mundos, introduz uma distinção categórica entre a dimensão *intransitiva* ou ontológica da realidade e sua dimensão *transitiva* ou epistêmica. A dimensão intransitiva refere-se a entidades no mundo que são reais e existem independentemente do que pensamos (externalismo), enquanto a dimensão transitiva refere-se a coisas que são reais, mas cuja existência é dependente do que pensamos (internalismo). Graças a esta distinção crucial entre a teoria da independência do mundo (dimensão intransitiva) e a variabilidade sócio-histórica do conhecimento científico (dimensão transitiva), o realismo crítico é capaz de evitar a “falácia epistêmica”, que reduz a ontologia à epistemologia em termos de conhecimento. Graças a esse duplo foco, o realismo crítico consegue combinar e conciliar o realismo ontológico, o relativismo epistemológico e a racionalidade crítica. Assim, é bem compatível com uma sociologia da ciência e da tecnologia, evitando os excessos do radical (des)construtivismo.

O realismo crítico não apenas destrói e desconstrói; como uma propedêutica para as ciências, ele também constrói e reconstrói. Ele atua, como Bhaskar diz citando Locke, como “o sub-trabalhador, e, ocasionalmente, como a parteira da ciência” (1978:10). Ele limpa o entulho, remove os ídolos (Bacon), ideologias (Marx) e outros “obstáculos epistemológicos” (Bachelard) que bloqueiam uma melhor compreensão das práticas científicas. Além disso, ele rompe o cordão umbilical da filosofia da ciência reinante e desenvolve uma alternativa compreensível que é Iluminista (nos sentidos Ocidental e Oriental do termo) animada por um interesse na emancipação. Como uma filosofia *para* a ciência (e contra as ideologias que a ameaçam), o realismo crítico oferece fundamentos ontológicos sólidos, não apenas para as ciências naturais, mas também para as ciências sociais. Com Bachelard, poderíamos dizer que o realismo crítico “dá as ciências a filosofia que merece”.

Nas ciências naturais, o realismo crítico conduz a um eclipse total do positivismo. Nas ciências sociais, ele conduz a uma consequente reformulação do Marxismo que é capaz de superar o velho debate da década de sessenta sobre

o *coupure* epistemológico que, supostamente, separa o jovem Dr. Marx do analista maduro de *Das Kapital* (ALTHUSSER, 1965). Em vez da oposição entre uma leitura humanista (Hegelian) e estruturalista (Espinosa) das obras de Marx, Bhaskar desenvolve uma forte concepção relacional da estrutura social que deriva de uma leitura realista de Althusser, mas que não frisa a estrutura em detrimento da agência nem sacrifica emancipação à ciência. Como todos os bons Marxistas que conhecem o seu Aristóteles e seu Hegel, Bhaskar concebe o Marxismo como uma prática filosófica de emancipação e propõe um modelo transformacional da ação social, que supera a oposição entre agência e estrutura no estilo dialético. Como um socialista confesso, nosso teórico social também se pergunta “como vamos mudar o processo social a partir de um modo primariamente reprodutivo para um modo primariamente transformador” (BHASKAR, 1989, p. 8).

Embora a praxeologia de Bhaskar tenha algumas afinidades notáveis com a teoria da estruturação de Giddens, ela evita alguns de seus problemas centrais, que são, como discutirei mais adiante, principalmente relacionadas com o teorema da “dualidade da estrutura” e a omissão de o fenômeno da emergência. Graças a uma ênfase constante sobre o fenômeno da emergência (BHASKAR, 1982) e uma implícita re-introdução do dualismo da agência e da estrutura (ARCHER, 1996), o realismo crítico oferece uma ontologia estratificada que é capaz de levar em conta a autonomia alienante dos sistemas sociais, sem negar o poder que os agentes têm de mudar o mundo e a si mesmos. Como esta ontologia estratificada não reduz os sistemas sociais às estruturas sociais, nem as estruturas sociais à agência, isso evita a dupla redução, que caracteriza a falácia da “fusão central” (ARCHER, 1988, p. 72-100; 1995, p. 87-134). Embora eu pense que o realismo crítico precisa de uma base fenomenológica mais forte e também uma maior integração com a hermenêutica do que Harré, Bhaskar ou Archer, que estão mergulhadas na filosofia Anglo-Saxã da ação e da linguagem ordinária, estou bastante confiante de que ela oferece as melhores bases para uma crítica teórica sólida da sociedade que tenta integrar a crítica da reificação e da promessa de emancipação em um sistema único.

O MAREMOTO REALISTA

Como um sistema de pensamento em evolução, que dialeticamente procede de “pensando o ser” para “sendo o ser”, o realismo crítico é uma onda filosófica que criou uma mudança permanente, de longa duração no modo como o mundo é concebido. Eu chamo isto de maremoto, por causa da terra (o realismo crítico é uma ontologia de profundidade) e também porque no interior dessa expansão, podemos distinguir três ondas: o realismo crítico (primeira onda), o realismo crítico dialético (segunda onda) e a filosofia da meta-Realidade (terceira onda). A primeira e mais forte onda pode ser subdividida, por sua vez, em três momentos: o realismo transcendental (1), o naturalismo crítico (2) e a crítica explicativa (3). À medida que a discussão não é simples, mas intercalada com várias considerações, que servem para manter a conexão entre o realismo crítico e a teoria social, as sequências serão indicadas no texto entre colchetes.

[PRIMEIRA ONDA DO REALISMO CRÍTICO – PRIMEIRO MOMENTO: REALISMO TRANSCEDENTAL]

Em um primeiro momento fundacional, que coincide com a publicação simultânea de uma “Teoria Realista da Ciência” por Bhaskar (1975/1978) e *Causal Powers* por Rom Harré e E.H. Madden (1975), Bhaskar estende a crítica precursora de Harré do conceito Humeano de lei com uma investigação conceitual das condições de possibilidade das práticas científicas. Como filósofo, ele trata o próprio mundo como as ciências naturais, mas transcendentalmente, ou seja, a partir da perspectiva de que tais práticas científicas pressupõem necessariamente que o mundo precede qualquer investigação empírica, e faz a pergunta crucial: “Como o mundo deve ser para que a ciência seja possível?” (BHASKAR, 1978, p. 23). A resposta a esta questão merece ser chamada de ontologia.

Como uma investigação na ontologia, o realismo transcendental submete o mundo dos positivistas a um escrutínio crítico e, pensando através dos pressupostos de experimentos científicos, conclui-se que o modelo hipotético-

dedutivo familiar de Mill, Popper e Hempel é mal concebido. Focando na invariância empírica entre eventos observáveis (se x , então y), os positivistas têm reduzido o mundo a um mundo de fatos atômicos – um mundo previsível de eventos planos sem estrutura que se parece com uma mesa cósmica em que bolas de bilhar (de preferência brancas e vermelhas) colidem umas com as outras, sem necessidade, sem conexão interna, sem ser incorporada dentro de um campo gravitacional.

Seguindo a análise de von Wright (1971) da intervenção causal do cientista em experimentos científicos, Bhaskar demonstra que as práticas científicas só fazem sentido se se supõe que o mundo é um sistema aberto no qual uma multiplicidade de fatores opera ao mesmo tempo. Para fechar artificialmente o sistema, as experiências são montadas. Permitindo um controle meticuloso de todos os fatores e condições antecedentes (que são de outra maneira, contrabandeadas para a cláusula *ceteris paribus*, que, sem controle, cria o caos), as experiências são uma condição essencial das explicações sociais e fazem as explicações causais e as previsões possíveis. Restringindo significativamente a validade do modelo D-N, Bhaskar (1975, p. 103) afirma que “é somente em condições de fechamento que, dá ao antecedente, a dedução de que o conseqüente evento é possível, de modo que as condições para a teoria de Popper-Hempel da explicação são satisfatórias”.

Ao contrário dos positivistas, que, seguindo Hume, pensaram em leis como constante conjunção ou invariância empírica entre eventos observáveis contingentemente relacionados (duas bolas de bilhar que se chocam) e assumem que as leis podem ser observadas na natureza, realistas críticos sabem que a constante conjunção de eventos são raras na natureza e que são o resultado de um fechamento artificial do sistema. Ao fazer abstração da intervenção causal do cientista em experimentos, os positivistas identificaram inconscientemente as leis da natureza que eles observam em circunstâncias experimentais com as leis da natureza. Conseqüentemente, eles generalizaram suas descobertas para além da configuração experimental e não percebem que através da identificação de leis causais com conjunções constantes de eventos que são produzidos artificialmente eles são levados à

conclusão absurda de que os cientistas causam e até mesmo alteram as leis da natureza!

Há uma “diferença ontológica” entre as leis científicas e sequências de eventos. Enquanto estes últimos são feitas pelo homem e pertencem à dimensão transitiva da realidade, as anteriores pertencem à dimensão intransitiva da realidade e existem independentemente dos seres humanos. Se as atividades experimentais devem ser inteligíveis, deve-se radicalmente “exumar” [ex-hume] as ciências e conceber leis como as declarações sobre “poderes causais” (Harré) ou “tendências” (Bhaskar) de mecanismos gerativos subjacentes ou abrangentes (como o campo gravitacional), que o cientista não produz, mas que operam na natureza e cuja existência presumida explica as conjunções de eventos que o cientista realmente observa e registra em laboratório como uma condição *necessária*.

Embora esses próprios mecanismos gerativos possam ser invisíveis ou só possam tornar-se visíveis através do uso de tecnologia de extensão de sentido (as fenomenotécnicas de Bachelard), a sua existência é, no entanto, pressuposta a prática da ciência para explicar a conjunção observável entre os eventos. A afirmação da existência de mecanismos gerativos que ligam internamente causas e efeitos, em conjunto, não nos leva de volta à metafísica (nem aos psicodélicos – a *virtus dormitiva* de ópio, de acordo com famoso médico de Molière).

Boa parte da construção teórica nas ciências naturais consiste na construção de modelos de mecanismos gerativos e na criação de testes para descobrir o que sua estrutura é e como eles funcionam (HARRÉ, 1970). Os eventos não são para ser tomados como a produção de outros eventos sem um mecanismo intermediário que estabelece um laço ontológico que liga causa e os efeitos juntos, não contingente, mas necessariamente. Em virtude da estrutura interna das coisas, as coisas têm a disposição para agir de uma determinada maneira, e, portanto, devem produzir o efeito que se produz, em condições favoráveis, e na ausência de restrições. Como Mao (1966, p. 235) disse: “A causa fundamental do desenvolvimento de uma coisa não é externo, mas o interno”. A conjunção contingente de papel ácido e tornassol não explica por que

o papel ácido azul fica vermelho. É porque o papel tornassol é sensível ao ácido que, em condições adequadas, o torna vermelho quando é conjugado a solução ácida. Em virtude da sua natureza intrínseca, e por causa da sua estrutura interna, o papel de tornassol muda de cor quando é mergulhado em ácido adequado. Na ciência se observa uma regularidade empírica, ela inventa uma explicação plausível para isso e, em seguida, verifica a realidade das entidades e processos postulados na explicação.

Ao contrário dos positivistas, que indevidamente privilegiam experiências empíricas, o realismo crítico é uma ontologia modal que dá prioridade a potencialidade, sobre a realidade atual, e a atualidade sobre a experiência. Colocando em primeiro plano os poderes causais de entidades e processos, salienta que as tendências de mecanismos gerativos podem ser reais e ainda não exercidas, ou exercidas e ainda não realizadas e realizadas independentemente da percepção humana ou de sua detecção. Um poder causal pode ser exercido muitas vezes ou não ser exercido em todas. Embora exercido o seu poder pode ser neutralizado por outros poderes de compensação (gás cloro fica azul em papel branco), de modo que, na verdade, nada gera resultado e efetivamente nada acontece. E quando acontece alguma coisa, pode muito bem acontecer sem que ninguém perceba, como no famoso enigma de Berkeley sobre a árvore que cai na floresta. Em qualquer caso, a situação experimental, no qual o real (o potencial), o real (o fato) e o empírico (observável) excepcionalmente coincidem e não deve ser tomado como regra.

A ciência nunca termina. Quando um mecanismo gerador hipotético que explica a relação entre os fenômenos como uma condição necessária é identificado, confirmado e descrito, a hipótese torna-se um fato que precisa não só uma maior exploração, mas também mais explicações. De fato, o que serve de explicação hoje tem que ser explicado amanhã, o *explicans* torna-se *explicandum*. Os cientistas olham mais longe e se aprofundam para encontrar um mecanismo generativo mais básico, subjacente, que explica o surgimento do fenômeno. Devido ao fenômeno da emergência, a realidade é estratificada e a ciência não tem apenas um único horizonte, mas também um transporte vertical. “A ciência

é (verticalmente) um movimento em um mundo (horizontalmente) em movimento” (BHASKAR, 1986, p. 40). Como um mineiro, a ciência sempre mergulha cada vez mais fundo, passando de um estrato da realidade para o próximo (dimensão vertical), descobrindo em cada estrato uma multiplicidade de mecanismos gerativos que explicam a relação entre eventos (dimensão horizontal). E na parte inferior, a ciência descobre o solo [fundamento] de todos os seres e desvenda o mistério do próprio ser: *Aletheia*. Nem tudo o que é, ou pode ser, pode ser objeto das ciências.

ANTI-POSITIVISMO E TEORIA SOCIAL NEO-CLÁSSICA

Bhaskar pode ser um filósofo profissional, ele tem sido principalmente lido, pensado e discutido por teóricos sociais, primeiramente no Reino Unido e, em seguida, em todo o mundo. A despeito de algumas poucas incursões, fora do mundo Anglo-Saxão (como na Itália ou Québec, por exemplo), os filósofos franceses, alemães ou latino-americanos geralmente ignoram o seu trabalho, não porque eles não concordam, mas simplesmente porque seu trabalho não chegou a eles. Ao contrário de seus colegas do departamento de filosofia, sociólogos, geógrafos, economistas políticos e psicólogos sociais com um fundo Marxista e um grande interesse em teoria social, rapidamente perceberam a importância de realismo crítico para as ciências sociais. Em meados dos anos oitenta, a primeira onda de realismo crítico tinha recebido uma recepção muito favorável. Livros de alta qualidade com um cunho realista, foram publicados por Ted Benton (1977), Russel Keat e John Urry (1982), William Outhwaite (1987), Derek Layder (1990) e Andrew Sayer (1992). No cruzamento da filosofia, sociologia e política, os teóricos sociais estavam sondando os fundamentos filosóficos da sociologia e disciplinas correlatas, atacando o “consenso ortodoxo” (evolucionismo + funcionalismo + positivismo) da sociologia do pós-guerra e reavaliando os méritos da teoria da estruturação. Graças aos bons serviços de Anthony Giddens, a teoria social tinha, entretanto, emergido como um subcampo autônomo relativo dentro da sociologia britânica, enquanto que em outros lugares, galvanizada pela etnometodologia, o estruturalismo e a teoria

de sistemas, novas sínteses teóricas ambiciosas foram publicados quase simultaneamente. Considerando o cenário atual a história do “novo movimento teórico” (ALEXANDER, 1988) e sua tentativa de superar a oposição entre agência e estrutura se tornou banal, mas de volta na década de 80 quando Pierre Bourdieu, Anthony Giddens, Jürgen Habermas e Niklas Luhmann estavam escrevendo suas principais obras, a sociologia estava em ebulição.

É nesse contexto, de efervescência teórica, que a recepção favorável da primeira onda do realismo crítico, pelos teóricos sociais, tem de ser entendida. Quando o clima intelectual mudou no final da década de 1960, a hegemonia norte-americana sobre a sociologia profissional, lentamente, chegou ao seu fim. Dentro das ciências sociais, a síntese sofisticada de Talcott Parsons, do idealismo neo-Kantiano e do empirismo positivista (MÜNCH, 1982), perdeu uma boa parte de sua atração, e foi exitosamente sendo criticada como uma forma de conservadorismo estabelecido. Embora o assassinato político deste personagem, do principal motor da sociologia Estadunidense do pós-guerra tenha sido equivocado, o eixo de poder saltou das grandes universidades privadas da Costa Leste dos EUA para as universidades públicas da Costa Oeste. Versões padrão da história recente da sociologia tendem a enfatizar como o desaparecimento do funcionalismo estrutural foi provocado por uma improvável coalizão de teóricos de ação californianos, como Blumer, Goffman e Garfinkel, que minaram os pressupostos praxeológicos da teoria de sistemas, com os teóricos europeus do conflito, como Touraine, Lockwood e Marcuse, que desmascararam o amplo consenso axiológico como uma mistificação massiva que obscurece as contradições de classe das sociedades capitalistas. O que é menos frequentemente observado, no entanto, é que os principais teóricos sociais que desafiaram a sociologia convencional o fizeram através de uma sofisticada crítica positivista. Eles refutaram ao modelo dedutivo-nomológico não apenas no âmbito social, mas também nas ciências naturais.

Através da incorporação do argumento neo-Wittgensteiniano que as observações são incorporadas a uma rede de “modelos e analogias” (Hesse) “metáforas icônicas” (Harré) que são isomórficas à realidade e que estruturam a sua

percepção, Anthony Giddens (1974, 1976: ch 4, 1977, cap. 1) avança à “hermenêutica dupla” como ponto principal de seu ataque ao positivismo para dar sentido aos fatos, cientistas os interpretaram não somente à luz de teorias explicitamente formuladas, mas também por meio de teorias implícitas do senso comum, que pré-estruturam os dados. Nas sociedades do conhecimento, estas últimas [teorias do senso comum] são cada vez mais permeadas por fragmentos de teorias científicas – com o resultado de que a fronteira entre o senso comum e as ciências torna-se bastante porosa. Esse talvez seja mais o caso das ciências humanas, cujos conceitos emanam do mundo-vivido e, eventualmente, retornam a ele, formando e transformando o mundo social que eles pretendem descrever. O positivismo, com sua ênfase na “observação dos fatos”, ofusca a carga teórica das observações, enquanto sua visão determinista negligencia o papel ativo das teorias usadas na constituição do mundo. A ideia de que alguém poderia fazer previsões em um sistema multi-nível aberto é, como Popper sabia muito bem, absurdo. Ela transforma uma falta de reflexividade em um desfile de cientificidade.

Como Giddens, mas vindo de uma tradição diferente da filosofia da ciência (neo-Kantismo, pragmatismo e dialética), Jürgen Habermas (1969 a, b e 1974) ataca o positivismo por sua incapacidade de teorizar o papel das teorias e teóricos em seus próprios termos. Intervindo na segunda rodada do famoso *Positivismusstreit* que opôs à teoria crítica da Escola de Frankfurt ao racionalismo crítico de Popper e Hans Albert, Habermas argumenta que a comunicação entre os cientistas é o ponto cego do racionalismo crítico. Pressuposta na prática, ainda negada em teoria, ela leva a uma “contradição performativa” (“uma inconsistência T/P”, como diria Bhaskar). Ao adotar uma perspectiva cientificista da ciência, Habermas defende/argumenta que Popper tem realmente clivado a razão e imunizados sua própria teoria contra a experiência e o senso comum. Apesar de sua insistência na resolução de problemas e na eliminação de erros, o modelo dedutivo-nomológico não tem os recursos conceituais adequados para compreender a atividade científica. Assim que os cientistas começam a experimentar, a falsificação é falsificada, tão logo eles começam a conversar entre si, o positivismo é superado.

Ambas as críticas tanto de Habermas quanto de Giddens em relação ao positivismo introduzem argumentos das ciências humanas na filosofia das ciências naturais, mas não questionam a própria pertinência do positivismo às ciências naturais. Se eles atacam o positivismo, eles o fazem a partir de uma posição humanista. O que eles se propõem é sobrepassar o naturalismo. A afirmação positivista da unidade das ciências reconhece erroneamente as diferenças fundamentais entre o mundo natural e o social. Para conter a colonização das ciências humanas pelas ciências naturais, eles querem claramente indicar os limites ontológicos do naturalismo. Este projeto da filosofia das ciências hermenêuticamente informado é plausível. Desde que evite o relativismo que vem quando a hermenêutica desliza sobre uma desconstrução que nega o referente, é, penso eu, compatível com a defesa tripla do realismo crítico de profundidade ontológica, do relativismo epistêmico e do racionalismo crítico. Mais tarde, quando olharmos para as contribuições do realismo crítico para a teoria social. Vou defender explicitamente a hermenêutica como uma forma de realismo, embora como uma forma idealista.

Mas, por agora, o que nós queremos realmente é superar o positivismo, e para isso é preciso contestá-lo em seu próprio terreno e mostrar, de uma vez por todas, que o modelo dedutivo-nomológico nem sequer se sustenta nas ciências naturais. Isso é exatamente o que Pierre Bourdieu argumenta. Como Althusser e Foucault, ele se mantém justamente na tradição racionalista de Bachelard, Canguilhem e Cavaillès. Ao contrário de Giddens e Habermas, no entanto, ele não é nem um humanista nem um hermenêutico. Ele não ataca o positivismo por causa de seu naturalismo. Como Bhaskar, cujo trabalho ele negligenciou, ele quer recuperar o naturalismo da usurpação pelos positivistas. Ambos os positivistas e humanistas estão unidos por uma falsa representação das ciências naturais. Uma vez que esta mistificação é revelada, uma sociologia científica naturalista se torna possível. De acordo com Bourdieu, que segue Bachelard e Cassirer sobre este ponto, a tarefa das ciências é dupla: propor um modelo racional de “estruturas generativas” que produzem os fenômenos e desenvolver “fenomenotecnologias” de observação que os tornem visíveis. Isso vale tanto para as ciências naturais e sociais. Como seu homólogo nas ciências exatas, o cientista social tem de efetuar uma “ruptura

epistemológica” com o senso comum e desenvolver modelos complexos de estruturas subjacentes que geram práticas sociais.

Os leitores de Bourdieu sabem que ele sempre explica as práticas sociais por referência ao campo e ao *habitus* dos agentes e que ele usa as técnicas de “análise e correspondência” para representar a sua localização na sociedade. Enquanto o campo é construído como um espaço estrutural de relações objetivas entre posições sociais, o *habitus* é entendido como um sistema de disposições mentais e corporais para agir de acordo com a posição social de cada um. Juntos, campo e *habitus* constituem os mecanismos gerativos fora e dentro das pessoas que são necessários para explicar cientificamente as suas práticas. A condição de colocar o racionalismo “de volta em seus pés”, tudo isso é bastante compatível com o realismo crítico na minha opinião (VANDENBERGHE, 2009). Bourdieu é de fato um realista quando se trata de sociedade, mas com fortes tendências convencionalistas (estranhamente, porém, quando se trata de subjetividades coletivas, ele é absolutamente construtivista e nominalista). Para evitar a “falácia epistêmica”, que considera a realidade como uma emanção ou instanciação de uma construção teórica, e transformar a sociologia crítica em um esforço realista genuinamente, só é necessário analisar cuidadosamente as relações entre a sua teoria racionalista da ciência e a sua compreensão materialista do mundo social. Contra Bourdieu, deve-se insistir que mecanismos causais não se materializem em modelos da realidade, mas sim, com Bhaskar, deve-se afirmar o contrário e considerar os modelos teóricos como tentativas falíveis para capturar a realidade lá fora.

A teoria da complexidade de Niklas Luhmann oferece, talvez, o mais sério desafio ao realismo crítico. Enquanto a hermenêutica de Giddens e Habermas é compatível com o conjunto do realismo crítico de profundidade ontológica e o relativismo epistêmico, a epistemologia construtivista de Luhmann nun primeiro momento, até que se introduzam o observador no sistema. Enquanto permanecer no primeiro nível de observação, as pessoas podem mesmo ser levadas a pensar que a versão de Luhmann da teoria dos sistemas é mais realista do que a de Parsons. Afinal, quando ele afirma que os

sistemas, de todos os tipos, existem na realidade e que eles próprios (em vez de os cientistas) estabelecem a distinção entre sistema e ambiente que os constituem como sistemas, parece que de fato estão em terra firme. Ao contrário de Parsons, cujo realismo analítico segue Kant e Weber, Luhmann (1981: 244, e seg; 378 e seg., *passim*) argumenta que antes de ser observado por observadores científicos, os sistemas são reconhecidos como sistemas por outros sistemas em seu ambiente.

Assim que um observador científico é trazido, no entanto, o chão começa a oscilar. O ponto de vista científico sobre a realidade é apenas um ponto de vista entre outros. Sapos e elefantes constituem seu mundo em sua própria maneira e até mesmo para nós, seres humanos, o ponto de vista científico não é o único. O mundo também pode ser observado a partir de um ponto de vista religioso, literário, jurídico, educacional ou econômico. Como outras perspectivas, o ponto de vista científico pertence ao mundo e não o divulga meramente, mas sim, adiciona -se ao mundo. Um observador externo não pode observar o mundo. Seguindo a teoria da complexidade, Luhmann argumenta que o mundo só pode ser observado a partir de uma perspectiva dentro o mundo como um ponto de vista sobre esse mundo. Não há nenhuma observação que não constrói o mundo como “seu mundo”. Isso vale não só para sapos e elefantes, mas também para os teóricos sociais, incluindo os realistas.

Do ponto de vista científico, o mundo aparece como ele é - um conjunto complexo de mecanismos gerativos dotados de poderes causais. O realismo é a ontologia regional da ciência. É a visão de mundo natural dos cientistas que observam o mundo e o que acontece nele. Mas aí vem o problema: os realistas e os cientistas “veem o que eles veem, mas não pode ver o que eles não podem ver (sic)” (LUHMANN, 1990: 85). Na verdade, o problema não é o que eles não veem. Como todo mundo, os realistas e os cientistas também têm um ponto cego em seu campo de visão. Este ponto cego é uma condição da possibilidade de ver. O problema é que, ao contrário, que eles não podem ver que eles não podem ver. Eles veem o que, mas é preciso um observador de segunda ordem para ver como estas observações se constituem como observações de

primeira ordem. Operacionalmente, o realismo é a falha para permitir a variação. Ele faz descartar o loop auto-reflexivo, que analisa as condições da ciência como as suas consequências. Do ponto de vista da cibernética de segunda ordem, ele é a filosofia de uma ciência que protege suas fundações. De um ponto de vista construtivista, os pressupostos transcendentais do realismo são confirmados como pressupostos das ciências. Sem eles, as ciências não poderiam operar. O que parece óbvio e necessário para as ciências parece, no entanto, para um observador externo como altamente improvável, variável e bastante contingente. O mundo como nós o conhecemos não é necessário nem impossível. É o que é, ou melhor, como ele parece ser a partir de um determinado ponto de vista. Como a espécie humana, a ciência é um acidente. Tudo poderia ter sido diferente. Sem um observador transcendental de todos os observadores, o realismo é, na melhor das hipóteses, uma tentativa para reduzir o contingente de contingência, e, na pior, uma falta de reflexividade, que transforma a sua própria fraqueza em força. Como a serpente que morde a própria cauda, o realismo crítico e o construtivismo radical estão presos em um *loop*. No primeiro nível de observação, o realismo é confirmado, no segundo, ele é reconstruído como um pressuposto do ponto de vista científico, o que é, no entanto, relativizada como ponto de vista contingente. Repleto como no das ciências exatas, o construtivismo radical não pode ser criticado como anti-ciência. É por isso que suas provocações constituem talvez o mais sério desafio ao realismo crítico.

NATURALISMO CRÍTICO OU HERMENÊUTICA CRÍTICA?

[PRIMEIRA ONDA DO REALISMO CRÍTICO - SEGUNDO MOMENTO: CRÍTICA AO NATURALISMO]

Supondo-se que o realismo crítico oferece uma plataforma filosófica única para a síntese da profundidade ontológica, o relativismo epistêmico e o racionalismo crítico que sejam capazes de integrar as forças do naturalismo, a hermenêutica e ética do discurso, vamos agora passar das ciências naturais para as ciências sociais. A contribuição

inestimável do realismo crítico para as ciências sociais consiste em ter estabelecido, além de qualquer dúvida razoável, que o positivismo não é a única filosofia das ciências naturais. Se o positivismo não se sustenta nas ciências naturais, então, é claro, que não pode prevalecer nas ciências sociais. Derrotado nas ciências naturais, torna-se simplesmente insustentável nas ciências sociais! Não porque elas são pseudo-ciências, mas por conta da própria natureza do mundo social. Aqueles que ainda são da opinião de que as ciências sociais, são muito imaturas para ser científicas, têm, receio eu, nenhum entendimento da natureza científica, nem da sociedade. Contra o cientificismo, vou defender a hermenêutica e contra o naturalismo, vou defender o humanismo. Após a transição de Bhaskar do realismo transcendental ao naturalismo crítico e crítica explicativa, correspondendo, respectivamente, ao primeiro, segundo e terceiro momento da primeira onda do realismo crítico, agora vou explorar os limites ontológicos da abordagem naturalista nas ciências sociais.

Correndo o risco de afirmar o óbvio, não posso enfatizar o suficiente que as sociedades são sempre, necessária e inevitavelmente, construções sociais. Ao contrário de montanhas, árvores e beija-flores, que crescem naturalmente, as sociedades são feitas pelo homem. Elas são produtos sociais. Ontologicamente, todos os fatos sociais pressupõem atos e práticas sociais como condição de sua possibilidade. É analítico para a ação social que ela depende das intenções, razões, motivos, significados, causas, representações, descrições ou, em suma; corroi Bhaskar, “conceitos” dos atores que as trazem à tona. Assim, as estruturas sociais são práticas e dependentes do conceito, embora elas geralmente tenham sido mais dependentes de conceitos de atores (incluindo os cientistas) que viveram no passado do que os do presente.

No mundo social, as descrições do mundo social são reflexivamente e constitutivamente ligadas à sua reprodução e transformação. Isto é verdade para as descrições científicas, que, como diz Giddens, “círculo dentro e fora” das ciências, e também a *fortiori* para as descrições do senso comum e representações simbólicas do mundo que os atores comuns utilizam em sua vida cotidiana. Como os conceitos científicos de deslizam sobre o senso comum, as ciências sociais

são cúmplices na constituição do mundo social que descrevem. Neste sentido, cada ator competente pode ser considerado um teórico social. Consequentemente, a distinção entre o transitivo e a dimensão transitiva do conhecimento entra em colapso. Porque o transitivo está no transitivo, a dimensão hermenêutica do conhecimento social não pode e não deve ser subestimada.

Hermenêutica é mais do que um método de compreensão. É a condição ontológica da vida em sociedade como tal (GADAMER, 1993). O mundo está sempre pré-interpretado, pré-entendido e pré-estruturado pano de fundo de um contexto compartilhado que significa que a ação humana é possível. Ele é revelado para nós como um significativo que sempre faz sentido. No entanto, em outro sentido, o mundo é revelado através de nós. Como atores, nós damos significado ao mundo. Entre os atores e o mundo, os conhecimentos culturais sempre intervêm como elemento de mediação que revela ao mundo como é um mundo propriamente humano compartilhado por outros. Esta constituição coletiva do mundo como um comum é o que torna a ação social possível. Graças à sedimentação das experiências em formas culturais, os atores não só são capazes de entender pré-reflexivamente os objetos, si mesmos e os outros - os três elementos principais que compõem a situação-, mas também para dotar reflexivamente suas ações com significado e intencionalmente agir em conjunto. Juntos, o fundo macro-social dos significados compartilhados e o primeiro plano micro-intencional de práticas sociais formam uma unidade funcional. As intenções dos atores individuais e coletivas são incorporadas em uma contextura de significados que formam o fundo de suas ações intencionais; suas ações reativam a contextura de significado e mantém o “círculo hermenêutico” dinâmico e vivo. A hermenêutica da cultura, da fenomenologia e da ação intencional, se complementam todo e parte, como, fundo e figura, espírito e alma. Enquanto a fenomenologia é uma espécie de hermenêutica na primeira pessoa do singular, a hermenêutica é uma fenomenologia na primeira pessoa do plural. Em qualquer caso, o mundo das representações simbólicas e significados intencionais só pode ser acessado a partir da perspectiva do participante. A virada linguística dentro da filosofia e das ciências humanas implica, portanto, à hermenêutica.

Para Rorty, *linguistic turn marks*, na verdade, um retorno à ontologia. O realismo crítico não pode e não deve negligenciar a hermenêutica. Ela não é incompatível com o realismo. Embora o pós-modernismo tenha hermenêutica cooptada e a empurra em direção nominalista, ao contrário do pós-estruturalismo, a hermenêutica é uma forma de realismo. Ele representa o seu homólogo idealista e deve ser totalmente incorporada dentro de realismo crítico, não como seu outro, mas como o seu complemento necessário.

As ciências sociais são parte integrante das ciências humanas. No entanto, elas também são mais do que ciências humanas. Na medida em que os atos sociais se cristalizaram em formações sociais “pseudo-naturais”, mas irreduzível a atos individuais e coletivos, de que precisamos, no entanto, dosar nossa afirmação ousada e falar de uma dimensão de conhecimento social “quase-intransitivos”. Afinal, quando os cientistas sociais começam a trabalhar, eles se deparam com uma sociedade cuja existência não depende de sua análise. Após Searle (1995), poderíamos dizer que a sociedade é um “fato ontologicamente objetivo”. Ao contrário de “fatos ontologicamente subjetivos”, que só existem na mente dos observadores individuais, a sociedade é extra-mental e pressupõe um sujeito coletivo, um “nós”, dotado de intencionalidade coletiva como condição prévia de seu ser observável e analisável. As estruturas sociais são, com certeza, sedimentações de atividades intencionais do passado, mas, dotadas de autonomia e de inércia, são independentes, não só das descrições do analista social, como também das práticas atuais de atores comuns. Na maior parte, o conhecimento social que os atores mobilizam em sua vida diária é em si uma herança do passado (ARCHER, 1988). A última é sedimentada no presente do mesmo modo como o presente é condicionado pelo passado. Essa dialética entre o passado e o presente, em que os últimos atos como condição para as práticas no presente contribuem, intencionalmente ou não, para a reprodução e/ou transformação de arranjos já existentes, é, idealmente, ativa. Nas sociedades complexas essa dialética parece, no entanto, ter chegado a um impasse relativo. Sistemas sociais contemporâneos estão perigosamente fora de controle. As estruturas sociais que quase ninguém quer continuar a governar a existência

de 99% da população. Se o passado e o presente estivessem sincronizados, não estaríamos na situação deplorável em que estamos hoje. Com a boa vontade de todos, como em um sonho, tudo pode ser mudado durante a noite.

Infelizmente, isso não vai acontecer. A principal razão para essa inércia pode ser encontrada na “emergência” dos sistemas sociais relativamente autônomos com as estruturas de nível superior mais complexos e diferenciados que surgem a partir da organização e interação dos mais simples, os componentes de nível mais baixo, com o primeiro sendo irreduzível para o último (SAWYER, 2005). Um produto de práticas sociais, individuais e coletivas, o surgimento de sistemas sociais não é um projeto. Pelo contrário, é ainda uma consequência perversa, involuntária, inevitável e, às vezes, de um nível macro (social) de uma infinidade de práticas sociais comuns anônimas. No mundo moderno, a autonomia dos sistemas sociais e tecnológicos e seus subsistemas pode tornar-se patológica, tanto alienada de sua finalidade e alienante para aqueles que estão sujeitos a elas (VANDENBERGHE, 2014). Impermeável aos seus desejos, frustrando os seus projetos, os indivíduos enfrentam a sociedade como um mundo “pseudo-natural” que eles não entendem e não podem mudar, o que impõe suas restrições sobre eles a partir de fora e regula o seu comportamento a partir de dentro. Quando os fatos sociais são como fatos pseudo-naturais, eles têm que ser tratados como coisas, não porque elas realmente são as coisas - eles não são: “as coisas são”, como Sartre (1960, p. 246) uma vez disse, “fatos sociais “ - , mas porque quando as sociedades se tornam desumanas, a negação dos limites da hermenêutica torna-se contraproducente, beirando ao ideológico. Em paralelo com o humanismo, que busca reativar a dialética entre agência e estrutura, o naturalismo não é apenas perfeitamente legítimo no campo das ciências sociais, mas também é necessário.

A qualidade emergente estrutural, sistêmica das sociedades complexas garante a invocação do “naturalismo crítico” de Bhaskar. Para não esquecer a natureza praxeológica da sociedade, eu, no entanto, prefiro seguir os humanistas, como Habermas, Apel e Ricoeur, e pedir uma “hermenêutica crítica”. Esta hermenêutica é uma crítica, não só porque diferencia a autonomia

do mundo social de seus próprios limites ontológicos, mas também porque acredita que, por uma questão de princípios, na reativação consciente das práticas que constituem o mundo social que podem torná-lo mais humano (e, neste sentido, menos natural).

Em uma tentativa de trazer emergência à hermenêutica e a hermenêutica para o realismo crítico, vou apresentar uma leitura em *quiasma* da teoria da estruturação de Giddens (GIDDENS, 1976, 1979, 1984) e o modelo de transformação de Bhaskar da ação social (BHASKAR, 1979, 1986). Com Bhaskar, vou argumentar que o conceito de emergência é necessário quando se quer explicar o “desencaixe” estrutural dos sistemas sociais e, a *fortiori*, para a sua alienação, inversamente, com Giddens, vou salientar a importância do simbolismo para a práxis. O resultado desta dupla correção de Giddens deve ser algo semelhante a uma teoria realista de reestruturação.

O REALISMO CRÍTICO E A TEORIA DA ESTRUTURAÇÃO

No início, quando Bhaskar (1979) explorou a possibilidade do naturalismo nas ciências humanas, parecia haver uma série de semelhanças de família entre o seu modelo transformacional da ação social e a teoria da estruturação de Giddens. Giddens estava ciente do realismo crítico e simpatizava com ele, da mesma forma, Bhaskar tinha lido Giddens, e a sinergia entre a filosofia e a teoria social parecia bastante promissora. Na tentativa de casar o estruturalismo de Saussure à teoria de práticas de Wittgenstein, o mais famoso sociólogo britânico desenvolveu a teoria da estruturação como uma teoria ambiciosa de práticas sociais que seriam capazes de superar a lacuna entre a micro-análise de situações da ação e da análise macro-histórica das sociedades através da mediação da cultura. Purgada de sua parafernália, a teoria da estruturação não é, senão, uma estrutura conceitual que integra práticas, cultura e sistemas sociais, com a cultura que Giddens chama de estruturas, agindo como mediador que com as práticas que se reproduzem e transformam os sistemas sociais. A sequência dialética pode ser analiticamente decomposta em duas fases: O primeiro momento explora as conexões entre

cultura e práxis. Em sua vida cotidiana, agentes sociais coordenam espontaneamente na cultura para dar sentido às suas ações, orientar-se no mundo social, interagem com outras pessoas e coordenar suas ações. Essas ações e interações não só pressupõe a cultura como o meio que regula as suas práticas, mas também reproduzem e a transformam. A cultura é, portanto, como o teorema da dualidade da estrutura, afirma “tanto médio quanto consequência” (GIDDENS, 1984, p. 25) de práticas comuns.

Em um segundo momento, as mesmas práticas amarram o fluxo contínuo da experiência do dia-a-dia para a *longue durée* de tempo institucional. Fixando trechos curtos de ação em situações de co-presença a reprodução ou transformação através das gerações dos principais sistemas sociais das sociedades modernas, tais como o capitalismo, a burocracia, as classes e outros temas clássicos da sociologia, as práticas da vida cotidiana são o zip que agencia o intertravamento e estrutura em um único mo(vi)mento. Assim, para tornar-se um exemplo contemporâneo, quando as pessoas vão ao banco para pagar suas hipotecas ou investir em fundos de pensão privados, elas bebem das fontes de conhecimento cultural que qualquer membro competente da sociedade tem em mãos e que lhes permite fazer suas transações financeiras. Embora suas ações sejam intencionais e os atores sabem o que estão fazendo, suas ações têm, no entanto, a consequência não intencional, mas inevitável de reproduzir o capitalismo financeiro. Ao nível agregado, suas ações ainda pode provocar um colapso sistêmico. Até nova ordem, o capitalismo continua a ser a condição não reconhecida, ainda onipresente da maioria de nossas práticas comuns. Desta forma, por meio de cultura, que regula e estruturas as práticas sociais, estes últimos são unidos a sistemas sociais históricos, que, a um nível agregado, são o resultado das práticas.

A distinção entre a teoria social e sociológica, com a primeira referindo-se a processos ontológicos fundamentais que caracterizam todas as sociedades humanas com estes os mais historicamente circunscritos processos, estruturas e mecanismos que são próprios das sociedades modernas e pós-modernas, não é estanque. Mas ela nos permite identificar uma fenda na obra de Giddens entre sua ontologia de práticas e sua

sociologia histórica. A grande falha da teoria da estruturação pode ser encontrada no fato de que ele não reconhece o fenômeno da emergência. Sua ontologia de práticas é uma ontologia de processos sem emergência e, ironicamente, também sem estrutura. Em última análise, para Giddens, o mundo social é um processo contínuo de práticas sociais individuais e coletivas, sem começo nem fim. Embora seus escritos sobre a sociologia da modernidade pressupõem uma conta de emergência, Giddens não a admitiu, nem ontologicamente nem historicamente. Ontologicamente, as práticas não podem ser desarticuladas à partir de cultura (estrutura) ou das estruturas sociais (sistemas). O fato de que ela fala da “dualidade da estrutura” é sintomático neste sentido de uma “fusão central” (ARCHER, 1988, 1995) de agência e da cultura ou estrutura. Certamente, os sistemas sociais, as estruturas sociais e as culturas pressupõem práticas sociais. Sem práticas, elas deixariam de existir. Mas quando eles emergem no nível coletivo como o resultado não intencional de práticas sociais intencionais, elas têm diferentes propriedades causais irreduzíveis - maneiras características de ser que elas possuem em virtude de sua estrutura intrínseca e que geram ou previnem, habilitam ou restringem a agência de indivíduos e coletividades. Se essas propriedades emergentes de estruturas sociais (culturas e sistemas) foram redutíveis, e pudessem ser explicadas por referência das propriedades causais dos indivíduos e das coletividades, as ciências sociais seriam redundantes. Embora os sistemas sociais sejam, em última análise, o produto da ação individual e coletiva, o precedente não pode ser reduzido a este último.

Por meio de uma teoria de práticas comuns, a teoria da estruturação integra o estruturalismo e a hermenêutica. Na medida em que o estruturalismo e a hermenêutica representam formas idealistas de realismo, a ontologia de práticas de Giddens é de fato realista. Como tal, é bem adequada para explicar os elementos simbólicos e normativos que mantêm a sociedade unida. Como uma teoria hermenêutica informada de práticas simbólicas que são culturalmente reguladas, servem bem para algumas investigações que frisam a interação dialética entre cultura e agência. A insistência sobre a cultura comum como uma teia de representações

simbólicas e significações imaginárias, que orientam as práticas de dentro, é essencial quando se quer evitar a redução utilitarista da ação a uma forma de comportamento estratégico. Como uma teoria social geral com pretensões ontológicas, seus conceitos sensibilizantes se aplicam a qualquer comunidade ou sociedade sem controle social institucionalizada. Entre as práticas e a cultura, não há dualidade, porém, às vezes, indivíduos e coletivos podem ficar para trás para analisar reflexivamente a estrutura da cultura, a fim de alterá-la, pois eles podem até criar organizações específicas para institucionalizar a reflexividade e orientar as sociedades para um fim comum. No entanto, entre a ação e os sistemas sociais, não há dualismo, disjunção, ou solução de continuidade (MOUZELIS, 1989).

De fato, se reanalísarmos a teoria da estruturação não de uma perspectiva ontológica e sincrônica, mas a partir da perspectiva diacrônica e histórica que caracteriza toda a teoria sociológica de Marx, Weber e Durkheim em diante para Habermas, Luhmann e Michel Freitag (1986), podemos ver que a descrição de Giddens é de uma sociedade que funciona “como uma linguagem” que é válida para as sociedades primitivas “sem política” e “sem história” - portanto, sem “orientação social” ativa - que são estudadas pelos antropólogos. Assim que essas sociedades se tornam conscientes de si mesmas através de uma projeção idealizada de sua representação simbólica, primeiramente em mitos, mas mais tarde também na forma de religiões e ideologias políticas, o dualismo em conjunto com a cultura se torna um objeto explícito da tematização, teorização e formalização. Com o surgimento do Estado, as sociedades produzem suas próprias mediações e regulamentos na forma de instituições políticas legítimas que reflexivamente vão orientar e coordenar as práticas sociais. Quando o capitalismo liberta o mercado de normas tradicionais que continham e limita sua expansão, a economia emerge como um subsistema relativamente autônomo que é “desincaixado” do mundo da vida e segue suas próprias leis. Quando a transição das sociedades tradicionais para as sociedades modernas é realizada, a “bela totalidade” é destruída de uma vez por todas. O dualismo entre a cultura e a agência está agora amplificado com um dualismo entre agência e estrutura social. Esta disjunção

entre o mundo da vida e o sistema é, sem dúvida, parte da condição moderna (HABERMAS, 1981, II: p. 229-293). A desdiferenciação da sociedade não é mais uma opção coletiva. A autonomia do sistema é o preço que temos que pagar para o aumento da complexidade das sociedades modernas. Mas agora foi radicalizado ao ponto de que os sistemas estão fora de controle e não mais sujeitos a orientação da sociedade; não controlado, ele pode muito bem se direcionar a um ponto de inflexão catastrófico. Segundo os especialistas, temos, no máximo, um ou dois séculos a percorrer antes de todo o ecossistema entra em colapso. O ponto crítico que quero chegar é quando a autonomia dos sistemas sociais e tecnológicos tornar-se patológica, as sociedades se tornarão reificadas e os atores ficarão alienados. Para reconhecer a existência de patologias sociais da alienação, desencantamento e impotência são manifestados e induzidos pela autonomia alienante dos sistemas sociais, temos, no entanto, que reconhecer de antemão a existência do fenômeno da emergência. Como a teoria da estruturação nega o dualismo e a emergência não podem ser reconhecidos em suas formas patológicas, nem incapacita o seu próprio potencial crítico.

A teoria crítica, muitas vezes, assume que uma análise redescritiva e uma denúncia normativa das forças de dominação, opressão e alienação que danifica a vida, é capaz de abastecer a indignação moral e de mudança social. O reconhecimento de que todo o sistema está fora de controle pode, no entanto, levar ao fatalismo, a aquiescência e desmobilização (como acontece quando os estudantes são introduzidos a *Dialética do Esclarecimento*), ou pior, ao cinismo, a falsa consciência e remobilização de *insights* críticos para a auto perpetuação do sistema de auto-mesmo/si próprio? (como acontece quando *Distinção* é ensinada em cursos de marketing ou de *Empire* e é apropriada por consultores de gestão). Para evitar o derrotismo, a análise objetiva das estruturas de dominação tem de ser ancorada em uma investigação hermenêutica da cultura de libertação e as políticas de emancipação. É apenas quando o intercâmbio dialético entre o sistema, a cultura e as práticas continuam a ser ativas que uma hermenêutica crítica que visa promover social, cultural e auto-transformação torna-se concebível.

O MODELO TRANSFORMADOR DA AÇÃO SOCIAL

[O REALISMO CRÍTICO - TERCEIRO MOMENTO: CRÍTICA EXPLICATIVA]

A extensão de Bhaskar do modelo naturalista explicativo das ciências sociais ressalta a fenômeno da emergência. Com um forte interesse no Marxismo, Bhaskar (1979) foi, desde o início convencido de que o desafio das ciências sociais era integrar um relato realista das sociedades com uma conta praxeológica da ação humana. Considerando seu realismo transcendental ele prestou um esclarecimento filosófico dos pressupostos ontológicos das ciências naturais que permaneceram neutros em relação à investigação substantivas nas áreas de física, química e biologia, seu naturalismo crítico foi bastante partidário. Em vez de simplesmente explorar os pressupostos ontológicos das ciências sociais, perguntando a si mesmo: “O que deve a sociedade/agência ser para ser possível as ciências sociais”, ele amarrou o destino do naturalismo crítico ao Marxismo. Não só assumiu uma posição determinada no campo da teoria social, o desenvolvimento do modelo transformacional da ação social (MTAS) como uma resolução dialética (*Aufhebung*) das teorias Durkhenianas de estrutura e teorias Weberianas de ação, mas, dentro do próprio Marxismo, ele claramente favoreceu as leituras althusserianas de Marx, que se tornou hegemônico dentro da *New Left Review*, evitando a sua deriva anti-hegeliana para o pós-estruturalismo e desconstrução. Levando em conta que o estruturalismo de Althusser, basicamente, propôs uma elaboração Marxista da reconstrução racionalista de Gaston Bachelard das práticas científicas, isto não é surpreendente. Como todos os Marxistas com uma inclinação de Hegel, de Korsch e Lukács a Sartre e Colletti, ele procurou, no entanto, para injetar uma teoria da práxis no materialismo histórico e desenvolver uma teoria dialética de transformação social e política.

Curiosamente, sua teoria realista da ciência permitiu-lhe fazer o que outros não conseguiram fazer, ou seja, para evitar o impasse entre os “dois Marxismos” (GOULDNER, 1980), elaborou uma teoria social que combina o rigor científico

do velho Marx com o fervor humanista do jovem Marx. Dado que poucos autores foram capazes de superar com êxito a oposição entre spinoziana e leituras de Hegel de Marx que até hoje pós-(althusseriana) estruturalismo separado da teoria crítica (pós- lukacsiana), esse é de fato um pequeno feito.

A teoria social geral deve sempre, de uma maneira ou de outra, teorizar e se inter-relacionar com as estruturas sociais, estruturas de cultura e práticas humanas em um quadro conceitual unitário. Sem um sólido conceito de estrutura e sistemas sociais, a teoria social torna-se idealista e perde a sua borda crítica (como é o caso da teoria da estruturação); sem uma concepção adequada da cultura e simbolismo, ela torna-se mecanicista e determinista (como é o caso de Althusser); sem uma teoria convincente de práticas, estruturas sociais e culturais são reificadas em processos anônimos sem sujeitos. O MTAS de Bhaskar trabalha com uma concepção Marxista da estrutura social, uma concepção neo-Wittgenstein da cultura e uma concepção humanista das práticas. Acima de tudo, preocupado com as relações dialéticas entre as estruturas sociais e culturais, de um lado e as práticas transformadoras, por outro, as conexões exatas entre estrutura social, a cultura e as práticas permanecem um pouco superficiais/incompletas. Eles serão analisados com mais detalhes por Margaret Archer (1988, 1995).

Como o conceito de campo de Bourdieu, o conceito de estrutura social de Bhaskar é rigorosamente realista, relacional e materialista. É realista, porque as estruturas são entendidas como mecanismos gerativos transfactuais com poderes causais emergentes que as *conditional practices*. Também é relacional, porque as estruturas são definidas não como substâncias, mas como sistemas de relações que mantêm as posições sociais relacionadas internamente, que os indivíduos ocupam e que, juntos, compõem o sistema social. E, finalmente, também é materialista, porque as estruturas não são idênticas à cultura, como é o caso da teoria da estruturação, para as relações “senhor-escravo” generalizadas (BHASKAR, 1993, p. 330-335; 1994, p. 229-230) que caracterizavam os sistemas de dominação e exploração das sociedades capitalistas. Como um sistema de relações objetivas entre posições sociais, a estrutura social é uma (em grande

parte não reconhecida) pré-condição (em grande parte não intencional) consequente das práticas sociais intencionais de atores sociais. Embora as estruturas sociais pressupõem as práticas sociais para a sua reprodução, a MTAS defende uma posição coletivista e emergentista: estruturas sociais não podem ser reduzida a práticas individuais e coletivas que os sustentam; analiticamente, elas sempre os precedem como seus *causa formalis*.

Quando se trata de cultura, o realismo crítico é da mesma forma uma teoria da estruturação, com a diferença notável, no entanto, de reconhecer explicitamente o fenômeno da emergência, não só no que diz respeito à estrutura social, mas também no que diz respeito às estruturas da cultura. Como Giddens, Bhaskar procura em grande parte integrar uma concepção estruturalista da cultura como um sistema de relações entre sinais, com uma insistência neo-Wittgensteiniana típica nas regras, conceitos e razões da ação. Embora Bhaskar faça menção à tradição alemã de Dilthey, Heidegger e Gadamer, a sua abordagem realista da cultura não é tanto inspirada na tradição alemã da hermenêutica como pela tradição analítica gêmea da filosofia da linguagem ordinária (Wittgenstein, Austin, Harré) e a filosofia de ação (Winch, Louch, Taylor). Como na teoria da estruturação, a ligação entre a estrutura e as práticas sociais é mediada em MTAS pelas estruturas culturais que fornecem aos atores um repertório público de motivos pessoais e razões para agir. Para qualquer teoria crítica digna de seu nome, a referência à cultura como estrutura simbólica de significações que constituem o mundo como um significativo é essencial. Sem simbolismo, a práxis é impossível.

As razões são centrais para a ação humana intencional, no mundo social elas atuam como causas (BERNSTEIN, 1971, p. 160-180). As causas são as ligações da agência de estruturas sociais e fazem isso por meio das razões. Este link de intenções e motivos, razões e causas e às estruturas é o que faz o naturalismo crítico possível. Este é o naturalismo, porque as estruturas naturais, como, materiais e estruturas ideais, agem como mecanismos causais geradores. No entanto, uma vez que reconhecemos que no mundo social, atores individuais e coletivos são as únicas causas eficientes e que as estruturas de

operar são apenas em virtude da ação intencional, é também bastante crítico do naturalismo. Dada a relação interna entre razões e causas, pode-se também considerar o naturalismo crítico uma forma de hermenêutica crítica. Isso pressupõe, no entanto, que se explora a aproximação entre o realismo crítico, a hermenêutica e a sociologia interpretativa. Embora Bhaskar reconheça que o efeito causal das estruturas sociais é sempre mediado pela cultura e enfatiza que as estruturas sociais nunca restringem ou permitem os atores de fora, mas sempre apenas a partir de dentro, como a maioria dos autores na tradição Marxista, ele ainda tende a conceber a cultura como uma espécie de reflexo superestrutural da base material da sociedade e de negligenciar a autonomia relativa da cultura. Como resultado, o poder transformador de representações simbólicas da realidade é subestimado e culturalmente apreendido, e reduzido a uma forma de “poder simbólico”, isto é, uma força ideológica que reflete o mundo existente como ele é e contribui para a sua reprodução por apresentá-lo como uma condição natural e normal. Neste caso, tudo se passa como se a estrutura social fosse diretamente determinada pelas práticas que reproduzem a sociedade. Em vez de seguir os seus interesses reais, os atores se comportam como agentes que agem de acordo com razões que a sociedade tem induzido neles, dando-lhes a impressão de que eles se movem livremente, ao passo que, de fato, as suas razões para agir são sistematicamente deformadas pela força de persuasão perlocucionário que os faz mover-se contra os seus interesses.

Atores mistificados geralmente não têm a intenção consciente de reproduzir a sociedade. Quando a “uma patricinha” vai às compras e experimenta um vestido novo, ela quer olhar bem e se sentir bem, mas a um nível agregado, a reprodução de uma sociedade de consumo com seu comercialismo vulgar é, no entanto, a consequência inevitável e não intencional de sua visita regular ao *shopping center*. Da mesma forma, quando os nossos colegas vão as livrarias acadêmicas e saem com um par de livros de Zizek ou Badiou, podem fazê-lo, porque querem mudar a sociedade, no entanto, o resultado inevitável de sua compra é a reprodução de propriedade intelectual privada. Ao chamar seu modelo um transformador, Bhaskar obviamente quer agregar

cultura a ele, mas como todos os Marxistas, ele acha que a mudança social só é possível quando o funcionamento de toda a máquina de reprodução social é cientificamente exposta como uma coisa desnecessária que pode ser alterada pelos próprios atores. Mantendo o conhecimento crítico como um fator crítico que pode quebrar o feitiço dóxica de reprodução, Bhaskar contesta a neutralidade de descrições científicas sociais da estrutura social. Sua crítica explicativa (BHASKAR, 1986), que consiste no terceiro e último momento da primeira onda de realismo crítico, formaliza o funcionamento tradicional da ideologia crítica de tal forma que se pode mostrar que uma estrutura social de dominação gera necessariamente uma falsa consciência, induz crenças erradas e faz com que os atores aceitem razões que vão contra seus interesses reais, e se pode mostrar, além disso, que as crenças estão erradas, as razões estão manipulando e os interesses são mal compreendidos, então, *ceteris paribus*, pode-se passar imediatamente do fato aos valores, justificando a transformação das estruturas sociais e pedindo a ausência de dominação como um imperativo categórico da liberdade.

DIALÉTICA, ALIENAÇÃO E RECONEXÃO

[SEGUNDA ONDA - O REALISMO CRÍTICO DIALÉTICO]

Dialétic: the pulse of freedom, o tratado que inaugura a segunda onda de realismo crítico, é um maciço, desafiador e, em última instância, como Alan Norrie (2010, p. 7) diz, também um “livro chato”. Concebido como um sistema filosófico ambicioso que continua e completa a tradição hegeliana-marxista, ele oferece uma maneira completamente nova de pensar a relação entre ser e tornar-se que coloca em primeiro plano a produtividade do “não” (ausência, diferença, negatividade) - morrer *nichtende Nichtung des Nichts* (a aniquilação aniquiladora do nada), como estou quase tentado a dizer com Heidegger para enfatizar a natureza ativa, processual e dialética da negatividade. Se a primeira onda de realismo crítico e atacou filosofias positivistas e pós-modernas da ciência por seu “actualismo ontológico” (a negação da profundidade ontológico) e seu cometimento de

“falácia ontológica” (a redução de questões sobre ser questões de conhecimento), a segunda onda crítica do realismo aprofunda sua crítica das filosofias herdadas com um ataque sustentado pela “monovalência ontológica” (a negação da negatividade, diferença e contingência), que caracteriza o pensamento de identidade. Em vez de reconhecer a importância das ausências, vazios e lacunas na realidade que levam a tensões produtivas e fendas que fazem a mudança possível, a filosofia ocidental abomina o vácuo e se recusa a “pensar o não”. Sua negação da causalidade e da diferença como um elemento da realidade é destinada a ignorar a causalidade de ausência.

O que o realismo crítico dialético (RCD) visa fazer é introduzir sistematicamente a dialética ao realismo crítico (“realismo dialeticizando o realismo”) e o realismo crítico na tradição dialética (“realizando a dialética”) com a intenção de oferecer uma meta crítica sustentada na filosofia ocidental, de Parmênides a Platão, Descartes a Hume, Kant a Hegel e Habermas a Derrida (NORRIE, 2010). Como metacrítica de toda a tradição ocidental, o RCD diagnostica falhas recorrentes no cânone, indica suas origens nas divisões da sociedade e indica caminhos para superar as antinomias, tanto no pensamento quanto na prática. Embora eu não deseje questionar, esse projeto dialético de Bhaskar é coerente, duvido que eu possa explicar isso de uma forma elegante e convincente para o leitor. Vou, portanto, limitar-me a uma breve apresentação de suas principais articulações, vou mostrar como o “cubo de quatro planar da existência” desenvolve TMSA e promete uma concepção alternativa de alienação que não só permite ligações a teoria crítica, mas também abre o caminho para a filosofia da meta Realidade.

O RCD apresenta-se como uma filosofia sistemática do vir a ser: natural, social, cultural e pessoal e cada vez que se aprofunda a análise de causalidade e se move, segue por quatro fases, que Bhaskar dubla a “MELD – circuito” (abstraindo dos numerais, a sigla se refere a sequência de momentos que conduz a estrutura e o processo de totalidade e praxis): Numa primeira fase, no chamado Momento *prime* (1M), o realismo crítico é reafirmado como uma teoria das estruturas causais que, longe de negar a não-identidade, afirma que uma série

de dualismos (tais como dimensões transitiva/intransitiva, emergência, etc). Movendo-se a partir do momento primordial para o segundo Limite [*Edge*] (2E), Bhaskar introduz a categoria de faltas que trazem movimento para o sistema e as estruturas. Neste nível de negatividade real, onde o ser é concebido como um devir (*becoming*) e um deixar ir (*begoing*), ou seja, como tornar-se ausente do que está lá, as estruturas estáveis são transformadas em processos espaço-temporais dinâmicos. Insistindo na abertura e incompletude da história, Bhaskar assume a dialética de Hegel e de Marx. Em vez de assumir que existe apenas um sistema e que todas as relações dentro do sistema são relações internas, Bhaskar “difrata” a dialética e concebe o mundo como uma multiplicidade de sistemas abertos e incompletos que podem interagir, complementar ou contradizer uns aos outros, mas cuja trajetória é indeterminada e imprevisível. Sua recusa de qualquer onto-teleologia em que as contradições conduzem o sistema para a sua conclusão e final é seguido no terceiro nível (3L) por um inquérito que investiga as tensões alienantes, contradições e divisões que detotalize a realidade e reparta o mundo em um amontoado de peças contingentemente conectadas. Onde deveria haver unidade e conexão, há dualismo, separação e alienação. As estruturas sociais tornam-se independentes das práticas que lhes deram origem, ganham uma vida própria e podem até se voltar contra seus criadores. Bhaskar reconhece plenamente o fenômeno do surgimento e o associa ao conceito de ausência. Curiosamente, ele afirma que a estrutura social pode sobreviver “(i) sem qualquer intervenção humana e mesmo a despeito de qualquer ação humana, (ii) em virtude de nossa inação, (iii) em virtude de nossa ação e/ou (4), em virtude da agência humana indireta, que reproduz” (BHASKAR, 1993, p. 158).

Generalizando a famosa investigação da relação senhor-escravo na Fenomenologia do Espírito e análise de alienação de Marx nos *Manuscritos Parisienses* de Hegel, Bhaskar afirma que no capitalismo a alienação dos poderes humanos essenciais e capacidades, manifestam-se nos quatro planos de existência e é vivida como uma forma de desconexão existencial da natureza, outros, da sociedade e do *self*. Quando o ser humano está desconectado da natureza, a divisão

cartesiana segue. Nós não nos sentimos parte da natureza, mas a tratamos como uma “reserva de pé”, nos envolvemos em transações materiais com o meio ambiente em um modo instrumental. Quando estamos assim, alienado de nossos companheiros, tanto intra e intersubjetivamente, nós experimentamos o outro como uma ameaça, retiro do mundo social e podemos até mesmo vir a perder nossas habilidades sociais completamente. Quando estamos alienados da sociedade e já não nos sentimos parte dela, nós a experimentamos como uma entidade hostil sem sentido que não podemos mudar e queremos destruí-la, por meio de violência, se necessário. Quando nós, como seres humanos não somos capazes de nos conectar a nós mesmos, nos sentimos perdidos e fragmentados. Tendo perdido a nossa narrativa ou o propósito da nossa vida, perdemos nosso poder e capacidade de não só mudar a nós mesmos pessoalmente, mas no limite mesmo de agir e trazer a mudança para nosso ambiente, para nossas relações sociais e da sociedade.

O terceiro nível (3L) não só descobre desconexões e alienações, no entanto, também explora a possibilidade de interconexão intra e entre as partes e o todo. A categoria central aqui é a das “relações internas” (ou necessárias) que ligam as partes ao todo e o todo às partes. Quando as partes não podem ser definidas, sem referência a outras partes que compõem o conjunto e para o próprio conjunto, obtém a causalidade global. Dialéticos sabem que a natureza, outros, a sociedade e a auto-forma é uma unidade viva. Eles não apenas pressupõem uns aos outros, pois eles representam diferentes aspectos de uma mesma realidade que se envolveu em outra. Quando esta unidade não é apenas teorizada e pensada, mas sentida e vivida como uma ligação viva, a alienação é superada, em primeiro lugar para o indivíduo, mas, em seguida, também cada vez mais a nível coletivo. As estruturas sociais se dissolvem em processos, a cultura se transforma, e as práticas também. A ação social transformadora se transformou pelas mudanças dialéticas de re-conexão em todos os planos da existência humana trazendo (reconexão?) para o mundo.

Quando as estruturas de dominação, repressão e alienação são analisadas do ponto de vista de uma filosofia prática, que visa reanimar

a dialética entre agência e estrutura, o eu e o outro, a natureza e a sociedade, o pulso de liberdade atinge a quarta dimensão (4D). Neste ponto, encontramos o modelo transformador da ação social do naturalismo crítico, como um caso especial de uma dialética mais geral de liberdade. Quando a liberdade vem à tona tanto como pressuposto e fim da ação, a causalidade da agência intencional é, finalmente, liberada. O RDC se transforma em uma filosofia da práxis que libera os agentes das estruturas de dominação, promove a autonomia e promete felicidade para todos, e cada um. Quando os agentes se tornam conscientes das estruturas sociais e culturais que os alienam e começam a entender que a reificação das estruturas sociais é a consequência de suas ações e não-ações, a ética e política se fundem na tentativa utópica de finalmente realizar o projeto de *eudaemonic*, o bem da sociedade em que “o florescimento livre de cada um é a condição do florescimento livre de todos” (BHASKAR, 1993, p. 202/284).

SENDO O SER

[TERCEIRA ONDA REALISMO CRÍTICO: A FILOSOFIA DA META-REALIDADE]

Desde o início do milênio, o realismo crítico tomou um rumo espiritual e entrou na sua terceira onda. Passando do transcendental para o transcendente, o fundador errático do realismo crítico começou a invocar os poderes de cura do amor e da experiência oceânico de unidade. Surpreso com o rumo espiritual, a maioria dos realistas dialéticos recusou seu Marxismo *New Age* como um desvio espiritual. Os velhos Marxistas e os jovens Hegelianos estavam esperando pelo proletariado, não por Buda, Sankara ou Krishnamurti! Quando Bhaskar publicou *Between East and West*, em 2000, e narrou a vida de suas encarnações anteriores (ele cruzou o Mar Vermelho com Moisés, juntou-se a comunidade de Pitágoras, foi batizado por São João...), a sua consternação era pelo menos tão expressiva quanto sua surpresa. Usando a retórica da luta de classes, e convencidos de que as revoluções sempre tem que ser violentas, eles quase não sabia o que fazer com Bhaskar “abraço realista” do misticismo intramundano suas

práticas espirituais, como yoga, reiki e abraço em árvore, acompanhadas de sua filosofia de plena consciência. Então, eles o rejeitaram e prenderam suas armas.

A segunda onda do realismo crítico não aconteceu sem o toque visionário - se qualquer coisa de enrolada, a natureza complicada, ambiciosa e cada vez mais apressada dos escritos de Bhaskar, que se seguiu a virada dialética, eram testemunho do fato de que ele achava que era sobre algo inédito. Isto ainda foi, em grande parte um esforço cognitivo e acadêmico. Apesar de suas pretensões para resolver todos os problemas da filosofia ocidental, o *pathos* e o ímpeto de RDC foram principalmente político. Enquanto o realismo crítico nasceu como uma filosofia da ciência que se concentrou em questões ontológicas, e acabou como uma filosofia analítica em grande estilo hegeliana de que o pensamento através da noção de causalidade e o reconectando para a ontologia. Como sucessor do realismo crítico, a filosofia da meta-realidade (FMR) não tenta superar as contradições da filosofia ocidental. Fiel à sabedoria da Índia antiga, ela tenta superar o pensamento duplo e desloca a ênfase do pensamento para “ser existimos” (BHASKAR, 2002b: xx e 224). Ser-estar, tornando-se estar, tornando-se quem se é e percebendo sua *dharma* reconectando/aterrando-se ao nível mais profundo da realidade em que todos os seres são conectados e cada coisa é um, que é o mandamento supremo do PMR.

De acordo com Bhaskar, tudo o que existe depende de um ultimato - um nível final ou básico do universo, que é ingrediente ou imanente em todos os outros níveis de realidade e os sustenta. Com a ideia de que todos os seres participam desta realidade e que todos eles têm um estado fundamental específico que os liga a um envelope cósmico (que corresponde ao que David Bohm (1980), que também é influenciado por Krishnamurti, chama de “em dobrado”), uma unidade ou a não-dualidade de todo o universo é garantida. Como tudo mais, nós, seres humanos, também temos nosso próprio “estado fundamental”. Quando estamos neste estado de passividade vigilante e conectados ao nosso ser interior, tornamo-nos conscientes de que há algo que transcende-nos de que somos parte. Ingrediente em cada ser humano,

essa transcendência é imanente. Liga-se não só aos seres humanos, a tudo o que existe em uma unidade potencialmente auto-consciente. Como em Schelling, tudo no mundo, incluindo o assunto, é implicitamente consciente e tem consciência envolvida em seu núcleo. Quando esta consciência implícita desperta e se torna explícita em mim, por implicação, cada objeto no universo está envolvido em minha consciência. Quando eu me tornar consciente de todo o universo envolvido dentro de mim (= Deus), eu estou no meu estado fundamental de ser e sem esforço ligo o “envelope cósmico” (que é cada vez mais consciente de si mesmo). Eu vejo o mundo de uma maneira diferente, sinto o outro de uma forma mais intensa e por ter mudado o jeito que sou, também começo a agir de uma maneira diferente - com amor, carinho e compaixão. Através de um link hiperconsciente estou ligado a você, aos peixes nos oceanos e as estrelas no céu. A consciência dessa transcendência imanente é tanto a consciência da-como-na transcendência. Como tal, ela transcende o pensamento e a dualidade. Na verdade, não é suficiente para pensar esta unidade. A pessoa também tem que sentir e experimentar a unidade, ser sua testemunha e praticá-la, através da meditação, yoga, uso de drogas ou outras técnicas de expansão da mente que ligam o interior ao exterior, a alma ao mundo, o saber ao ser.

A filosofia da meta-realidade não anula o realismo crítico, mas o questiona a sério e transcendentemente. “Realismo sobre transcendência exige a transcendência da dualidade, do realismo e até mesmo do próprio pensamento” (BHASKAR, 2002a, p. 166). Bhaskar afirma que o realismo crítico continua a ser a melhor filosofia disponível para o mundo comum da ciência e da vida cotidiana. Mas a partir da perspectiva mais elevada de uma realidade mais profunda, mais sutil e mais abrangente, este mundo é apenas um “mundo demi”, uma ilusão de que é coberto pelo véu de Maya. Esta ilusão é real (causalmente eficaz e real em suas consequências), mas, no entanto, falso. Na medida em que o realismo crítico permanece apegado a sua análise, ele oferece uma conta válida de um mundo falso - o mundo em que vivemos e do qual um dia vamos nos livrar. Enquanto a verdadeira filosofia de um mundo

falso, o realismo crítico, tem de ser superada - se ele vai ser superado ou não, é, no entanto, uma questão não teórica, mas eminentemente prática. Alguém realmente tem que trabalhar para isso. Só quando chegamos a compreender que este mundo demi, sustentado por um outro mundo de não-dualidade, é que podemos decidir cortar a linha da vida que o reproduz e transformá-lo de dentro e de fora. Isso, no entanto, pressupõe que paremos para nos identificar com nosso ego e realizarmos nosso verdadeiro self.

Do ponto de vista da FMR, as premissas básicas do realismo crítico revelam-se falsas: em última análise, a distinção entre o intransitivo e a dimensão transitiva do conhecimento tem que ir. Toda a distinção cheira a dualidade. Como se pudéssemos, por um mero ato de vontade, separar o intransitivo da dimensão transitiva. A distinção mesmo é, com certeza, transitiva. Da mesma forma como eu estou nas estrelas e as estrelas estão em mim, o transitivo está no intransitivo e o transitivo no intransitivo. Ao nível da existência fundamental, estamos no in/transitivo - em transe e em transição para além do dualismo. Nós só chegamos à verdade, quando estamos na Verdade. Além da consciência e além do pensamento, nós nos tornamos o que somos, verdadeiros ao nosso ser interior. Quando estamos na verdade, a realidade simplesmente se desintegra. Não existe mais um eu ou um ego que tenta entender um mundo. Não é-tem mais *res intensa* nem *extensa*. A realidade se desintegra em uma dança de partículas. O eu é dissolvido e se dispersa em uma chuva de diamantes. Tudo está em fluxo. Todo mundo está em paz. O resto é silêncio.

A virada para a espiritualidade não significa, necessariamente, que o realismo crítico se afasta da sociedade. Ao contrário, liga um Iluminismo ao outro, Bhaskar afirma ter radicalizado o projeto de emancipação da *Aufklärung* com um projeto humanista de auto-transformação universal. Sua mística é prática e intramundana. Temos que nos retirar do mundo, a fim de mudá-lo. Os iluminados estão no mundo, mas não são do mundo, para variar outra fórmula weberiana. A realização de uma boa sociedade só é possível se nós nos libertar de estruturas de opressão e alienação. A causa final de todo o sofrimento é a alienação de nosso verdadeiro eu. Quando desconectamos do mundo para nos conectar

ao nível mais profundo de *Dasein* (existência-alemão), tornamo-nos livres e paramos de alimentar o sistema que nos aliena. Começamos a mudar o sistema heterônomo quando cortamos as linhas de abastecimento dos quais dependemos. Bhaskar argumenta que de fato, já estamos essencialmente livres. As estruturas de opressão e exploração só persistem porque as pessoas não estão conscientes do que os liga, o sistema depende parcialmente das atividades de liberdade, espontaneidade, criatividade, generosidade e também das amorosas. Os Marxistas, sem dúvida, se recusam a sua sugestão de que a base da sociedade é, em última instância, espiritual, e não material: “Há uma subestrutura espiritual dentro da sociedade, sem esta infra-estrutura a sociedade não poderia funcionar” (BHASKAR, 2012, p. 191). Eles também ficaram perplexos com sua afirmação de que a guerra é sustentada pelo amor (solidariedade dos soldados na frente) e a exploração pela criatividade. “É o amor que sustenta todas as emoções negativas e todas as formas de opressão e violência. Da mesma forma, é a criatividade que mantém a exploração. [...] Quanto mais você cavar, mais você vai achar que ela subsiste em um nível de alegria, felicidade, amor e criatividade” (BHASKAR, 2002b, p. 41).

Nós agora temos um círculo completo. A primeira onda do realismo crítico começou como uma tentativa de recuperar a realidade das filosofias convencionalistas e superidealistas da ciência (de Kuhn até Rorty e o pós-modernismo). A segunda onda do realismo aprofundou o realismo crítico e tentou ancorar o transitivo na dimensão intransitiva do conhecimento, o transitivo aparecendo agora como uma manifestação do intransitivo. Enquanto a segunda onda aprofundou o realismo crítico, a terceira onda se elevou completamente para outra dimensão. Do realismo dialético ao idealismo e além, esta é a trajetória que temos seguido nesta introdução. Considerando que o realismo era inicialmente uma filosofia materialista da ciência que insistiu na existência de uma realidade que existe independente de nossos pensamentos, FMR é definitivamente mais idealista (e, talvez, até mesmo surrealista) em sua sugestão de que a verdade está além do pensamento, da dualidade e da realidade. A posição da filosofia final de Bhaskar é ontologicamente idealista, enquanto

que inicialmente era materialista. Se o idealismo transcendental realmente ameaça o realismo transcendental é um ponto discutível. Em qualquer caso, ao contrário do realismo crítico que permanece intensamente focado nas ciências, FMR procura uma fonte de conhecimento para além das ciências e está preocupada com a verdade mais profunda da realidade em si que todas as ciências pressupõem necessariamente, mas que dificilmente podem ser capturados em proposições científicas: a- letheia - a experiência vivida da verdade além do esquecimento do Ser e do véu de Maya. A partir de experiências científicas com a natureza, para a experiência estática de unidade na natureza e, a partir deste “sentimento oceânico” de volta para a dialética da mudança social e da hermenêutica da auto-transformação, este é o caminho do realismo meta-crítico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALEXANDER, JC. The new theoretical movement. In: SMELSER, N. *Handbook of sociology*. Londres: Sage, 1988.
- ALTHUSSER, L. *Pour Marx*. MASPERO, 1965.
- APEL, K. O. *Transformation der Philosophie*. 2Bde. Frankfurt am Maim: Suhrkamp, 1981.
- ARCHER, M. *Culture and agency: the place of cultura in social theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- ARCHER, M. *Realist social theory: the morphogenetic Approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- ARCHER, M. *Structure, agency and the internal conversation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- BENTON, T. *Philosophical foundations of the three Sociologies*. London: Routledge, 1977.
- BERNSTEIN, R. *Praxis and action*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1971.
- BHASKAR, R. *A realist theory of science*. 2. ed. Brighton: Harvester, 1975.
- BHASKAR, R. *The possibility de Naturalism*. 2. ed. Brighton: Harvester, 1979.
- BHASKAR, R. *Scientific realism and the human emancipation*. Londres: Verso, 1986.
- BHASKAR, R. *Reclaiming Reality: a critical introduction to contemporary philosophy*. London: Verso, 1989.
- BHASKAR, R. *Dialectics: the pulse of the freedom*. London: Routledge, 1993.
- BHASKAR, R. *From east to west: Odyssey of a soul*. London: Routledge, 2000.
- BHASKAR, R. *Reflections on meta-reality. Transcendence, Emancipation and everyday life*. Newa Deli: Sage, 2002a.
- BHASKAR, R. The philosophy of meta-reality. vol. 1 In: _____. *meta-reality: creativity, love and freedom*. New Deli: Sage, v. 1, 2002b.
- BOHM, D. *Wholeness and the implicate order*. London: Routledge, 1980.
- DILTHEY, W. Der Aufbau der Welt geschichtlichen em den Geisteswissenschaften. In: _____. *Gesammelte Schriften*. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, v. 7, 1958.
- FREITAG, M. *Dialectique et societe*. In: _____. Introduction a une theorie generale Du symbolique. vol.2: Culture, pouvoir, controle: les modes de reproduction formelle de la société. Lausanne: L'âge d'homme, 1986.
- GADAMER, HG. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. In: _____. *Gesammelte werke*. Tubingen: Mohr, v.2, 1999.
- GIDDENS, A. (Ed.). *Positivism and sociology*. London. Heinemann, 1974.
- GIDDENS, A. *New rules of sociological methode: a positive critique of interpretative sociologies*. London: Hutchinson, 1976.

- GIDDENS, A. *Studies in social and political theory*. Londres: Hutchinson, 1977.
- GIDDENS, A. *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity, 1979.
- GIDDENS, A. *Central Problems in Social Theory*. Cambridge: Polity, 1979.
- GOULDNER, A. *The Two Marxisms. Contradictions and Anomalies in the Development of Theory*. Londres: Macmillan, 1980.
- HABERMAS, J. Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik. Ein Nachtrag zur Kontroverse zwischen Popper und Adorno. In: ADORNO, T. W. *et al. Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Neuwied: Luchterhand, p. 155-191, 1969a.
- HABERMAS, J. Gegen einen positivistically halbierten Rationalismus. In: ADORNO, T. W. *et al. Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Neuwied: Luchterhand, p. 235-266, 1969b.
- HABERMAS, J. Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung. Zu Theorie und Praxis in der verwissenschaftlichten Zivilisation. In: _____. *Theorie und Praxis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 231-257, 1974.
- HABERMAS, J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
- HANSON, N. *Patterns of Discovery*. Cambridge: Cambridge University Press, 1958.
- HARRÉ, R. *The Principles of Scientific Thinking*. Londres: Macmillan, 1970.
- HARRÉ, R; MADDEN, E. H. *Causal Powers*. Oxford: Blackwell, 1975.
- KEAT, J; URRY, J. *Social Theory as Science*. Londres: Routledge, 1982.
- LAYDER, D. *The Realist Image in Social Science*. Londres: Macmillan, 1990.
- LUHMANN, N. *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
- LUHMANN, N. *Die Wissenschaft der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp*, 1990.
- MAO TSE TUNG. *Citations du Président*. Mao Tse-Toung. Peking, 1965.
- MOUZELIS, N. Restructuring Structuration Theory. *Sociological Review.*, 37, 4, pp. 613-635, 1989.
- NORRIE, A. *Dialectic and Difference: Dialectical Critical Realism and the Grounds of Justice*. Londres: Routledge, 2010.
- OUTHWAITE, W. *New Philosophies of Social Science. Realism, Hermeneutics and Critical Theory*. London: Macmillan, 1987.
- SARTRE, J. P. *Critique de La raison dialectique*. Paris: Gallimard, 1960.
- SAYER, A. *Method in social science: a realist Approach*. London: Routledge, 1992.
- SAWYER, R. K. *Social Emergence: Societies as Complex Systems*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- SEARLE, J. *The Construction of Social Reality*. New York: Simon and Schuster, 1995.
- VANDERBERGHE, F. Falsification Falsified. A Swansong for Lord Karl. pp. 73-77 in Valentini, C. (ed.): *On objective Knowledge in Social Sciences and Humanities: Karl Popper and Beyond*. Florence: European University Institute (WMP 37), 2010.
- _____. *Uma história da filosofia e da sociologia alemã*. vol. 1. São Paulo: Anablume, 2013.
- _____. *Uma história da filosofia e da sociologia alemã*. vol. 2. São Paulo: Anablume, 2014.
- WRIGHT, G. H (von). *Explanation and understanding*. Ithaca: Cornell University Press, 1971.

Notas

1 Este texto apresenta uma versão parcial e traduzida de um trabalho mais amplo apresentado inicialmente na Conferência sobre Realismo Crítico, NYU, Agosto

de 2013, sob o título “Além da crítica? Reconstruindo Realismo Crítico, Hermenêutica e Anti-utilitarismo.”

2 Créditos da tradução: a realização desta tradução foi feita pela bolsista Priscila Souza e pelo prof. Dr. Thiago Duarte Pimentel (PPGCSO/UFJF), que também se incumbiu da revisão técnica do mesmo, até sua disposição final.