

Verdades científicas, pensamento crítico e relativismo cultural

Marco Aurélio Nogueira³

As modernas ciências sociais nasceram na primeira metade do século XIX com o propósito de explicar a sociedade industrial que emergia na Europa e produzia impactos generalizados na vida social. O espectro da crise afirmava-se por todos os lados. Especialmente na vertente que conheceria sua fortuna na sociologia de August Comte e nas concepções positivistas que a ele se seguiram, o tom seria predominantemente organicista, conservador e evolucionista. Imaginava-se que a nova ciência poderia compreender a “doença” que ameaçava o corpo social, salvá-lo da desagregação eminente e reorganizá-lo em novas bases, antepondo ao que se imaginava como sendo uma “revolução contra a ordem” a perspectiva mais tranquilizadora de uma revolução dentro da ordem, pacífica e respeitadora dos termos que o industrialismo entronizava de forma categórica.

Prometia-se a fundação de uma ciência nova nos propósitos e na concepção. O organicismo, ainda que empobrecesse o *corpus* teórico da nova ciência, trazia consigo o compromisso com a busca de uma visão totalizante: não dialética, muito menos materialista, como pretendia fazer o marxismo, mas estrutural e funcional, num movimento que em certa medida clonava o que a biologia havia obtido de sucesso na abordagem dos corpos vivos.

Quiseram as circunstâncias e o avanço da divisão capitalista do trabalho, bem como os diferentes ambientes intelectuais com que aquele novo espírito entraria em contato, que a evolução das ciências sociais viesse a conhecer uma espécie de paradoxo: quanto mais elas se desenvolveram e se institucionalizaram, mais se fragmentaram e se especializaram, a ponto de se afastarem da procura de uma apreensão abrangente da vida social, esforço este que muitas vezes passaram a ver como sendo despropositado, excessivamente abstrato ou metafísico. Para ser objetivo, o conhecimento deveria ser “focado” e sempre respaldado em dados empíricos. Uma espécie de matematização da investigação social insinuou-se desde logo. E o organicismo que dignificara as primeiras operações sociológicas (como, por exemplo, na sociologia de Durkheim) seria trocado por perspectivas de segmentação não necessariamente funcional. Especializava-se para adquirir mais poder de fogo na competição científica e maior controle em termos de provas e objetividade, mas perdia-se no que dizia respeito à compreensão do conjunto da vida social.

³Professor Titular de Teoria Política e Diretor do Instituto de Políticas Públicas e Relações Internacionais da UNESP.

Este é um retrato certamente imperfeito e apressado do complexo processo de nascimento, afirmação e amadurecimento das ciências sociais, que chegam ao século XXI plenamente reconhecidas e institucionalizadas. Elas são hoje ciências adultas, para o bem (já não têm as oscilações de humor típicas da infância e da adolescência) e para o mal (já apresentam alguns sintomas de cansaço e senilidade). Como nenhum adulto rompe em definitivo com sua infância e sua adolescência, é de se imaginar que por debaixo das manifestações oficiais destas ciências pulse muito do velho sonho universalista e totalizante de antes, que o tecnicismo prevalecente vez ou outra flerte com a filosofia, a história e a política, e abra espaço para o retorno do vigor reformador perdido, ainda que em chave conservadora, propondo-se a “salvar” a sociedade do caos e da desagregação que continuam a ameaçá-la. A preservação do diálogo com os “clássicos” – com todos eles –, o compromisso com uma agenda pública abrangente, o interesse em ajudar os cidadãos comuns a alcançarem uma visão mais rica da vida que levam e em colaborar, com isso, para que lutem por sua emancipação, podem ser vistos como elementos que mantêm vivas as ciências sociais, isto é, que as mantêm em processo de atualização e cumprindo uma função social sempre mais relevante.

Se olharmos para a sociedade atual – a do capitalismo globalizado, da vida informacional, tecnológica e em rede – e aceitarmos que sua complexidade nos desafia e espanta, podemos imaginar que o principal problema a ser enfrentado pelas ciências sociais é o do alcance de uma perspectiva que nos ajude a (a) produzir conhecimento a partir de uma multiplicidade de informações, (b) instituir procedimentos teóricos, analíticos e discursivos que estejam revestidos de uma grande capacidade de dialogar com a opinião pública e as consciências individuais comuns, (c) explicar o mundo como um complexo composto de complexos, isto é, como uma totalidade integrada por inúmeras “partes” e dimensões que a explicam e que somente podem ser compreendidas a partir dela.

Este problema também pode ser pensado como sendo o de repor a centralidade da explicação dialética que se vale do método da totalidade concreta.

O ruído derivado das trajetórias especializadas e fragmentadas seguidas pelas ciências sociais é, antes de tudo, um ruído ontológico e metodológico, produzido pelo silêncio no que diz respeito ao caráter unitário e contraditório do ser social. Ele se amplia graças à agenda de pesquisa predominante, que é sempre mais tópica e “focalizada”, produzindo sempre mais informação, mas nem sempre mais conhecimento. E se completa com a frenética segmentação e ressignificação conceitual de que estão impregnados os ambientes

intelectuais em que vivemos.

Há ainda, neste contexto, a ampliação de um problema que parece estar entranhado no modo de vida predominante: o excesso de informação e de especialização convive com certo relaxamento geral, que dificulta aquilo que se costuma chamar de “disciplina intelectual” e faz com que as pessoas passem a pensar de modo quase reativo, sem um verdadeiro esforço de intelecção e compreensão. O quadro geral combina muito conhecimento e pouca reflexão, e está fortemente condicionado tanto pelo vazio ético e utópico em que vivemos, quanto por certa confusão a respeito dos fundamentos, do valor e do sentido do conhecimento.

A situação atual faz com que se combinem, de forma tensa e confusa, duas atitudes que se assemelham, mas que são categoricamente distintas.

Por um lado, a época consolida o reconhecimento do relativismo cultural. Os povos são o que são, filhos de suas histórias, com suas apostas, seus valores, seus modos de vida. Perde autoridade qualquer tentativa de fixar verdades gerais, válidas para todos. Quanto mais o capitalismo globaliza e parece produzir um mundo mais uniforme, em que tudo parece se parecer – quanto mais o mundo se mcdonaldiza e opera em redes que plasmam comportamentos semelhantes --, mais o relativismo cultural trêmula, ancorado nas cada vez mais sólidas plataformas de direitos humanos e na consolidação do reconhecimento dos diferentes, das minorias, dos excluídos.

A vitória do relativismo cultural não tem impedido, evidentemente, que posturas “cultural-cêntricas” ou atos discriminatórios continuem a ser praticados. Mas faz com a época respire ares mais democráticos.

O problema é que o relativismo cultural vem se misturando com que uma idêntica relativização da verdade em filosofia e ciência.⁴

São muitos os que acreditam que, neste mundo em que a autoridade teria sido substituída pela tolerância e a arrogância pela modéstia, pelo reconhecimento do outro e de seus conhecimentos, não seria mais possível existir uma opinião que, por ter maior capacidade de explicar categoricamente um dado problema, teria força suficiente para se impor sobre outras opiniões. Afirma-se, deste modo, que existiriam múltiplas verdades, inerentes a cada um de nós e cambiantes a todo instante; que os diferentes pontos de vista

⁴ O que segue é, na maior parte, uma reelaboração do capítulo III, “Complexidade e dialética”, do meu livro *Em Defesa da Política* [2001]. Segunda edição. São Paulo, Editora Senac, 2005.

se equivaleriam e precisariam ser devidamente respeitados; que, enfim, nenhuma posição poderia reivindicar a posse de uma certeza segura ou de maior capacidade explicativa.

Não creio que se possa referendar esse modo de pensar. Antes de tudo porque a busca da verdade faz parte da aventura humana, tanto quanto o esforço para que uma ideia prevaleça, seduza e convença as pessoas. O relativismo, neste terreno, fica deslocado. Além do mais, levado a seu limite, o relativismo bloqueia o avanço da ciência, esta aposta incondicional num conhecimento capaz de superar os demais e chegar à verdade. Esvazia de sentido o próprio debate político ou cultural, espaço no qual os protagonistas disputam a verdade, lutam por ideias e procuram influenciar o público.

Recusar o relativismo no campo do debate científico não implica rejeitar o valor das opiniões divergentes. A razão crítica moderna, aliás, nunca aceitou que se possa afirmar uma verdade dada de antemão, derivada de fontes estranhas à reflexão e à ponderação (verdades impostas pela autoridade, por forças ocultas, pela idade ou pela experiência, dentre outras), ou mesmo uma verdade superior, intocável. Neste nosso mundo tão abalado por mudanças incessantes e tão "multiculturalista", aliás, não reconhecer isso é no mínimo cegueira regressista.

A admissão de que existem pontos de vista variados, cada um com sua dose de verdade e merecedor de idêntico respeito, não exclui a aceitação da ideia de que algumas verdades são mais verdadeiras do que outras. Pois alguns pontos de vista, por se colocarem numa perspectiva mais totalizante, serem mais perspicazes, incorporarem valores mais generosos ou simplesmente dominarem maior quantidade de conhecimentos e informações, conseguem chegar mais perto do que se costuma chamar de "essência das coisas". O respeito às várias "verdades" não pode ser confundido com a crença cética na impossibilidade de se chegar à verdade ou com a postura que se nega a admitir a superioridade de certas opiniões sobre outras. A ideia moderna de que a verdade é relativa significa basicamente que as conclusões científicas são históricas e precisam ser sempre revistas, não que não se possam alcançar conclusões categóricas.

Aceitar que existem pequenas verdades — e não uma única e grande Verdade —, que as diversas opiniões precisam ser respeitadas e integradas ao processo de conhecimento, é um avanço que se deve à força das transformações em curso. É uma vitória de milhares de intelectuais (do mundo artístico, político-cultural ou científico) que, ao longo dos tempos e contra toda prepotência, empenharam-se em proclamar o valor da liberdade de expressão e da postura crítica, rebelde, inconformista, curiosa, insatisfeita. É uma bofetada

nos mais variados tipos de dogmatismo (político, religioso, estético ou filosófico). E justamente por ser um avanço, não pode impulsionar a difusão de um estado de espírito que, por sua própria "lógica", desarma a crítica e desestimula a saudável luta das opiniões para saber a quem cabe postular a verdade.

Mas o ato de pensar o mundo como um complexo composto de complexos não se reduz obviamente a esta disputa pelo valor da verdade. Desdobra-se numa série de questões, associadas à aquisição de procedimentos metodológicos específicos, que podem ser aprendidos e cultivados, e sobretudo à adoção de um espírito aberto à dúvida e à conquista da autonomia. O pensador marxista Antonio Gramsci, num dos cadernos que escreveu nos cárceres do fascismo, no início dos anos 30, referiu-se claramente ao fato, quando perguntou:

“É preferível ‘pensar’ sem disto ter consciência crítica, de uma maneira desagregada e ocasional — isto é, ‘participar’ de uma concepção do mundo ‘imposta’ mecanicamente pelo ambiente exterior, ou seja, por um dos muitos grupos sociais nos quais todos estão automaticamente envolvidos desde sua entrada no mundo consciente —, ou é preferível elaborar a própria concepção do mundo de uma maneira consciente e crítica, ser o guia de si mesmo e não mais aceitar do exterior, passiva e servilmente, a marca da própria personalidade?” (GRAMSCI, 2011, p.93-94)⁵

O pensamento crítico choca-se permanentemente com a realidade: busca decifrá-la, alcançá-la por inteiro, reunificá-la. É desafiado por ela. Por isso mesmo, pode ser mais ou menos favorecido pelos arranjos sociais e pela cultura prevalecente em cada época histórica. Hoje em dia, por exemplo, ao mesmo tempo em que estamos encharcados de informações e conhecimentos, vivemos num mundo infestado de procedimentos intelectuais marcados pela especialização extremada, pela busca obsessiva de “rigor técnico” e pela exibição de dados e informações. Tais procedimentos embaralham a dúvida metódica, dificultam a consideração do todo e facilitam a dissociação dos planos constitutivos da vida: o individual e o coletivo, o nacional e o mundial, o econômico e o político, o psicológico e o social, a cultura e a natureza. Atrapalham o avanço da compreensão crítica da realidade.

Reitero a hipótese da presente reflexão: se o mundo mundializou-se categoricamente e viu suas áreas específicas integrarem-se sempre mais, não temos como apreendê-lo sem tratá-lo como um *complexo*, um todo que é tecido junto. Isso requer uma inteligência especial: histórica, dialética, totalizante. Em vez de uma inteligência que separa o complexo

⁵ Antonio Gramsci, *Cadernos do Cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999-2001, Volume 1, p. 93-94.

do mundo em pedaços isolados, fraciona os problemas e unidimensionaliza o multidimensional, como afirma Edgar Morin, precisamos de uma perspectiva que integre, organize e totalize. Só assim teremos como aproveitar de modo pleno as inúmeras possibilidades de compreensão e reflexão propiciadas pela evolução geral dos conhecimentos.

Pensar em termos complexos significa recuperar e atualizar o pensamento dialético do século XIX — o de Marx, sobretudo —, ampliando-o com a incorporação das conquistas teóricas do século XX (a física, a microbiologia, a genética, a ecologia, a inteligência artificial) e com uma dose adicional de “modéstia” intelectual. Trata-se de uma “modéstia” inerente à natureza mesma do pensamento científico — que não pode se pretender onipotente ou imbatível — e que de algum modo se associa à própria maneira como o mundo foi-se reorganizando nas últimas décadas.

As coisas não ficaram mais simples e transparentes somente porque passamos a ter mais conexões e receber mais informações. O mundo que se globaliza produz a sensação de que tudo está integrado e “desintegrado” ao mesmo tempo, de que tudo tem a ver com tudo (e pode, portanto, ser mais facilmente visualizado) mas está atropelado por tensões e oscilações bruscas, inesperadas, difíceis de serem entendidas. Hoje, são muitos os analistas que declaram que o mundo está regido pelo princípio da incerteza, que a instabilidade e a indeterminação tornaram-se regras universais, que ao terminar a Guerra Fria e cair o Muro de Berlim seguiu-se não a era de paz e harmonia que se previa, mas um quadro econômico e geopolítico turbulento, imprevisível, enigmático.

Mas aceitar a tese da incerteza e trabalhar com a perspectiva da complexidade não significa desconfiar da força do pensamento crítico, das suas possibilidades efetivas de promover o conhecimento da essência das coisas e fornecer explicações consistentes a respeito dos problemas do mundo e da vida. Dizer que a complexidade existe não pode implicar a aceitação da ideia de que não há mais, no plano mesmo do real, uma lógica intrínseca, um “centro” organizador ou uma racionalidade que podem ser apreendidos. Não significa, em suma, admitir que o real é “irracional” ou “caótico”. A própria ideia de caos, aliás, na sua formulação mais rigorosa, escapa desta simplificação, pois sugere não que o real é uma bagunça incognoscível, mas sim que ele não está submetido a linearidades simples, mecânicas, nem a determinismos grosseiros.

Pensar em termos complexos significa, portanto, apostar decisivamente no pensamento crítico e em suas inesgotáveis possibilidades. Supõe, assim, que se aceitem

alguns pressupostos fundamentais, inerentes ao modo mesmo como o conhecimento histórico-social tem procurado se afirmar.

Sem qualquer pretensão de esgotar assunto tão abrangente ou de fornecer um roteiro prescrevendo passos a serem dados para se chegar à verdade (ideia que contradiz tudo o que foi dito até aqui), penso que o principal daqueles pressupostos aponta para uma disposição intelectual: ir além dos determinismos sedutores, com suas causalidades rígidas. Pensar dialeticamente só pode significar que aquilo que determina não está descolado do que é determinado, nem o domina do exterior. Só pelo fato de ter o “poder” de determinar, integra-se ao determinado. Ao mesmo tempo, determinar não significa “mandar” unilateralmente no determinado. Aquilo ou aquele que determina é também modificado por seu produto, ou seja, o determinado deixa sua marca no determinador. Há portanto um incessante jogo de determinações recíprocas entre forças desiguais e contraditórias, e cada força individual contribui, a seu modo e com sua potência, para a resultante final, incluindo-se nela. Como tantos marxistas não dogmáticos salientaram diversas vezes, o movimento econômico tem um inegável poder de determinação, mas também sofre as repercussões do movimento político e ideológico que, em última instância, foi por ele mesmo impulsionado.

Outro daqueles pressupostos tem a ver com uma concepção de realidade: a realidade como processo, movimento, contradição, unidade da identidade e da não-identidade. Isso implica que se assuma uma postura intelectual totalizante, que separa e distingue apenas para poder ficar em melhores condições de reunir e unificar. O real é sempre uma “síntese de múltiplas determinações”, como dizia Marx, um processo multidimensional permanentemente submetido ao jogo de contradições que não cessam de se manifestar e se repor. Tudo, no fundo, está ligado a tudo o tempo todo, e o segredo é perseguir o movimento que articula, aproxima e afasta as partes, os fluxos, as determinações. Nas palavras do filósofo húngaro Georg Lukács, “a realidade é unitária no sentido de que todos os fenômenos desenvolvem-se segundo certos nexos causais em certos complexos, com ações recíprocas em seu interior e ações recíprocas de um complexo com relação ao outro”.

Disso decorre que o pensamento crítico se afirma enquanto movimento, sendo, portanto, sempre incompleto: não está vazio de verdade, mas não detém toda a verdade. A razão procede por sucessivas aproximações, e alcança verdades que são sempre parciais e provisórias: “mesmo o melhor saber — escreveu Lukács — só pode ser um conhecimento relativo e aproximativo”⁶ (LUKÁCS, 1969). Por isso, ele está forçado a assimilar o valor da

⁶ Cf. *Conversando com Lukács*, org. Hans Heinz Holz, Leo Kofler & Wolfgang Abendroth. Rio de Janeiro, Paz e

dúvida, da incerteza, da necessidade de rever sempre o que se considera descoberto ou conhecido. Ao mesmo tempo, recusa terminantemente a ideia de que a ciência pode tudo, que é a única forma de saber, tão perfeita que dispensaria até mesmo a arte, a sensibilidade, o conhecimento espontâneo, a criatividade, a imaginação, a religiosidade.

Falando de outra maneira, o real é fenômeno e essência, empiria e concreticidade, luz e sombra, nitidez e opacidade. O pensamento crítico é um esforço racional para ir além daquilo que se vê e se mostra, com o propósito de apreender o que existe. “Toda ciência seria supérflua se a forma fenomênica e a essência coincidissem diretamente”, escreveu Marx em *O Capital*. Precisamente por isso, o pensamento crítico se afirma em meio a uma batalha pela “destruição da pseudoconcreticidade”, retendo e ultrapassando as aparências, os estilhaços do todo, as sombras da realidade essencial, aquele constante “claro-escuro de verdade e engano” que nos confunde e excita. “O fenômeno indica a essência e, ao mesmo tempo, a esconde”⁷ (KOSIK, 1970, P.15).

Toda modalidade de pensamento crítico em ciências sociais deve conter um esforço para pensar estrategicamente, isto é, para considerar a lógica dos mais diversos atores e empregar as informações que se produzem na ação para enfrentar o que é incerto. Sua meta é “organizacional”, quer dizer, busca organizar e reunir, em vez de separar. A ideia de estratégia, no fundo, contém a perspectiva de que é preciso lidar ou cooperar com o outro como se se estivesse em um jogo social. Os espaços políticos e sociais estão sempre indefinidos: sua natureza é a de oferecer, o tempo todo, oportunidades, ameaças e problemas que desafiam os diferentes jogadores. Pensar em termos estratégicos significa, assim, ter um plano de jogo para vencer dificuldades e aproveitar oportunidades. Mas significa, também, projetar o futuro, desenhando caminhos inexplorados, criativos ou inteligentes para balizar o desenvolvimento da ação futura.

Para poder fazer isso, o pensamento crítico precisa incorporar, sem receio ou atenuação, expandindo-a e adaptando-a aos mais diversos contextos, a ideia de que o homem é um ser que “responde a seu ambiente” (Lukács). Ou seja, um *sujeito* que cria e se auto-organiza: que “constrói os problemas a serem resolvidos e lhes dá resposta com base na sua realidade”. A postulação, aqui, remete a uma visão antropológica e simultaneamente ontológica: o homem é um sujeito que cria e se auto-organiza porque é um ser que trabalha e o trabalho é um “átomo da sociedade e ao mesmo tempo um complexo extraordinariamente

Terra, 1969

⁷ Karel Kosik, *Dialética do Concreto*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1970, p. 15.

complicado”, pois é ao mesmo tempo “uma posição teleológica do trabalhador e a colocação em movimento de uma ordem causal”. O trabalho cria valores de uso, úteis socialmente, e ao fazer isso — ou seja, ao se realizar como atividade vital — mostra-se como um poderoso instrumento de organização e de explicação da vida. Como atividade eminentemente criadora, o trabalho se reveste de dimensão teleológica, ou seja, de capacidade de fixar finalidades: planos, projetos, intenções do sujeito e, ao mesmo tempo, “colocação em movimento de uma ordem causal”, ou seja, produção de algo que não estava presente na intenção originária do trabalhador. Pelo trabalho, além do mais, o homem aprende a se tornar consciente, a escolher alternativas, a ser livre⁸ (LUKÁCS, 1969, p.16).

Todo ato de projetar opera com uma ideia de futuro. Ainda que carregado de compromissos com o passado — passado que é, em si mesmo, repleto de significado, lutas e derrotas, vencidos e vencedores, que se recriam de muitas maneiras —, o projetar é uma deliberada aposta no valor do que é novo, naquilo que se julga merecedor do desejo de ser alcançado: o desconhecido, que pode ser pensado como “racional”. O arranque rumo ao futuro, porém, nunca é simples ou despojado de dramaticidade e resistência. A imagem da história como “um anjo cujo rosto está dirigido para o passado” (Walter Benjamin) é sugestiva. Onde vemos uma cadeia de acontecimentos, este anjo enxerga uma única catástrofe contínua, que amontoa destroços sobre destroços. “Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fecha-las. A tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso”.

Seja como for, podemos empregar esta dialética tanto para valorizar a história quanto para entender seu ritmo. Duas passagens de Marx podem ser úteis neste ponto. Uma delas está na *Ideologia Alemã* (1845): o processo histórico “ocorre muito lentamente; as diferentes fases e os diversos interesses jamais são completamente ultrapassados, mas apenas subordinados ao interesse vitorioso, e vão-se arrastando durante séculos ao lado deste”⁹ (MARX & ENGELS, 1984, p.113). Em *O Dezoito Brumário* (1852), Marx diria o mesmo, mas de modo mais poético: “A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos”. Justamente por isso, o pensamento crítico não tem como “livrar-se” do passado ou negá-lo como história. Sua meta, porém, ao se realizar precisamente como

⁸ Cf. *Conversando com Lukács*, org. Hans Heinz Holz, Leo Kofler & Wolfgang Abendroth. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1969, p. 16.

⁹ Karl Marx & Friedrich Engels, *A Ideologia Alemã (Feuerbach)*. Quarta edição. São Paulo, Hucitec, 1984, p. 113.

crítica do presente, do que existe, é jogar luz sobre o futuro. Tal como a revolução social estudada por Marx no século XIX, este pensamento “não pode tirar sua poesia do passado, e sim do futuro”.

Na medida em que é “feita” por sujeitos dialeticamente relacionados entre si e com o ambiente, a história se realiza como algo sempre aberto, não submetido a determinações rígidas ou destinos pré-fixados. É uma sucessão de diferentes gerações, que exploram, cada uma a seu modo, um legado material e espiritual recebido das gerações anteriores. Ou seja, “de um lado, cada geração prossegue em condições completamente diferentes a atividade precedente, ao passo que, de outro lado, modifica as circunstâncias anteriores através de uma atividade totalmente diversa” (MARX & ENGELS, 1984, p. 70).

O reconhecimento do sujeito também serve para que se coloque em outras bases o fascínio exercido pela força das estruturas. A “sociedade” não é uma totalidade com vida própria, como se macro-corpos abstratos conduzissem nossas vidas e agissem por conta própria. Grupos e indivíduos “fazem-se uns aos outros”, como Marx e Engels escreveram na *Ideologia Alemã*, e da dinâmica deste fazer recíproco nasce a sociedade, a história. Trata-se, pois, de um jogo de interesses e projetos que interagem uns sobre os outros e criam uma dinâmica na qual uns prevalecem sobre outros.

Isto ainda nos auxilia a encarar de outro modo o problema da liberdade, do desejo, das vontades e dos interesses. Até onde as estruturas determinam ou podem restringir o sujeito e sua liberdade? Como pensar a questão da limitação e das escolhas? São temas que, sem a consideração do vasto campo das subjetividades, bem como sem a consideração da dialética autonomia-determinação, naufragam num mar de imprecisões. Não se trata, pois, de nenhum tipo de acomodação, de meio-termo, um pouco disso, um pouco daquilo, mas de um esforço para compor planos constitutivos de nossa própria existência.

Se renunciarmos à liberdade (ao desejo, ao interesse, à vontade), nos negamos a nós mesmos: deixamos de ser sujeitos autônomos e não teremos como viver bem a vida. Mas, por outro lado, se não soubermos abrir mão de parte de nossos desejos e interesses, se não soubermos ceder em nome de certos compromissos e projetos coletivos, não teremos como viver em sociedade (grupo, organização) e não teremos como ser efetivamente autônomos.

Conclusão

Creio que este modo de pensar nos ajuda a entender que não é possível pensar a experiência social como um conjunto de ações e um espaço submetidos a rígidos controles

técnicos. A sociedade é espaço humano por excelência. Na política, por exemplo, o peso das paixões, dos interesses, dos desejos e das ideologias é tão forte e tão determinante que deveria afugentar os que a abordam com pretensões esquemáticas e categóricas. O predomínio unilateral e autônomo dos técnicos — a autoridade dos especialistas — empurra o cidadão para os bastidores da decisão política. Como a democracia se sustenta sobre a hipótese de que todos podem decidir a respeito de tudo, ela se choca abertamente com a tecnocracia, pois esta pretende que as decisões sejam tomadas apenas pelos que detêm conhecimentos especializados e estariam preparados para neutralizar paixões e interesses. Os técnicos e seus conhecimentos serão sempre bem-vindos ao campo do governar, do decidir e do administrar, mas desde que se submetam a uma perspectiva maior, que os engloba e disciplina. Se não podemos nem devemos querer dispensar os especialistas, temos de saber como impedir que eles se substituam a todos os demais e colonizem o espaço da política. Deixados soltos, irão nos oprimir. Coisa que, *mutatis mutandi*, também vale para o plano do conhecimento.