

Nota Explicativa

Esta tese foi digitalizada a partir dos exemplares disponíveis na Biblioteca Florestan Fernandes e/ou no Centro de Apoio à Pesquisa em História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Nenhum dos exemplares possui as páginas 70 a 79.

JOSÉ CARLOS BRUNI

**PODER E ORDEM SOCIAL
NA OBRA DE AUGUSTE COMTE**

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

**SÃO PAULO
— 1.989 —**

AGRADECIMENTOS

Marilena Chauí,

Irene de Arruda Ribeiro Cardoso,

Maria Celia Paoli,

Maria Helena Oliva Augusto,

Maria Lucia Montes,

Sedi Hirano,

Mario Miranda Filho,

José Aluysio Reis de Andrade:

sem o estímulo e o incentivo permanente de vocês, esta tese não teria chegado ao seu término; sem suas observações, críticas e sugestões, não teria como pensar o que pensei; sem seu carinho e amizade não teria tido forças para escrevê-la.

A Celia Regina, Ana Cecília e João Henrique dedico este trabalho.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	4
CAPÍTULO I	
O DISCURSO POSITIVISTA	51
CAPÍTULO II	
A GRANDE E SAGRADA NOÇÃO DE ORDEM	115
CAPÍTULO III	
O PODER NA ORDEM SOCIAL	158
CONCLUSÃO	195
BIBLIOGRAFIA	200

INTRODUÇÃO

Qual o interesse em ler Comte, hoje?

Não estaria o positivismo definitivamente ultrapassado enquanto teoria da ciência? Não teria a sociologia se libertado de seu passado ideológico-filosófico? Quem ainda leva a sério a Religião da Humanidade?

De fato, pouco se fala de Auguste Comte, a não ser para situá-lo num passado já fechado sobre si, como figura morta inscrita mais na cronologia do que na história viva da epistemologia, do positismo, da sociologia. Seu prestígio, imenso na segunda metade do século XIX, não só declinou, como sua imagem, neste século, foi-se cercado cada vez mais de uma aura negativa: é visto como autor de segunda categoria, senhor de um estilo insuportável, irremediavelmente antiquado, suspeita-se de sua loucura, e a coroar tudo isto, aponta-se a sensação de mal-estar e ridículo que seus últimos escritos freqüentemente provocam.

Registra-se, quando muito, sua importância para a epistemologia, da qual seria fundador, bem como em relação a sociologia, da qual seria igualmente fundador. Mas tão logo esta homenagem é concedida, passa-se rapidamente a exhibir o progresso ou a funda transformação dos conhecimentos poste-

riores, cujo brilho atual termina por ofuscar os trôpegos inícios daqueles ramos do saber. Visto à luz dos "progressos" posteriores, a imagem de fundador desliza para a de simples precursor. Lugar de honra, certo, mas marcado pelo respeito que se deve às grandes figuras do passado, especialmente àquele que produziu um conceito de Ciência no qual ainda hoje podem ser reconhecidos alguns dos traços essenciais desse valor central da cultura moderna.

Deste modo, Comte tem seu nome ligado antes de mais nada à idéia de ciência, por onde se inicia longa tradição, que tende a identificar o positivismo como uma orientação específica no campo da filosofia, que o próprio positivismo, ou melhor, Comte, fundara. Essa idéia é reforçada pelo positivismo moderno - o positivismo lógico, o empirismo lógico, a filosofia analítica - que, de diferentes maneiras têm como tema fundamental de suas análises a natureza da ciência.

Fundador ou precursor, mais ou menos ultrapassado, da filosofia da ciência esta é a imagem mais contraditória de Comte, completada pela de fundador da sociologia, pelo menos ao nível da maioria dos manuais de sociologia. Nossa primeira tarefa é testar esta imagem do senso comum.

Ocorre que Comte escreve: "o positivismo se compõe essencialmente de uma filosofia e de uma política que são necessariamente inseparáveis"¹. Sua obra, na verdade, é um sistema completo de filosofia, como já o atestam os títulos de seus maiores trabalhos: Cours de Philosophie Positive e

Systeme de Politique Positive. A leitura de Comte leva-nos ao único sistema positivista completo e acabado que a história da filosofia nos oferece. Entretanto, sua reputação de epistemólogo é bem maior que a de filósofo político. A escola positivista, já durante a vida do filósofo, silenciou sistematicamente sobre a filosofia política, e a filosofia das ciências da atualidade praticamente silencia sobre essa dimensão de seu pensamento. Isto se deve a uma cisão radical operada no conjunto da filosofia de Comte por alguns de seus intérpretes, especialmente John Stuart Mill e Emile Littré, ainda durante a vida do filósofo. Segundo esta interpretação, ter-se-ia, de um lado, uma filosofia da ciência, uma epistemologia, uma metodologia e um movimento no sentido de fundar uma nova ciência, a sociologia: de outro lado teríamos uma política, uma moral e uma religião. A primeira parte do sistema, exposta no Cours, seria de cunho estritamente racional, teórico, e traria uma interpretação da ciência merecedora de atenção, por apresentar valor universal. A outra parte, exposta no Systeme, se caracterizaria por seu cunho romântico, sentimental e mesmo místico, mas seria desprovida de qualquer interesse maior, por estar marcada basicamente pelas idiossincrasias pessoais do autor. A obra propriamente política foi pois abandonada pelos positivistas ao se darem conta de um excesso de subjetivismo do filósofo. O Systeme de Politique Positive passou a ser considerada obra à margem do próprio positivismo; os poucos que a defendiam

seriam mais adeptos do comtismo, visto em geral como seita em muitos pontos oposta ao próprio positivismo. As duas "carreiras" de Comte a primeira científica, a segunda religiosa - passaram assim a ser vistas, pelo consenso dominante, como essencialmente contraditórias, o que assegurou ao Cours respeitabilidade científica e acadêmica, enquanto o Systeme conheceu o ostracismo e passou a ser considerado mera curiosidade histórica no interior da escola positivista. Contudo, o resultado mais importante desta interpretação foi a separação entre ciência e política, como se a filosofia da ciência fosse um campo autônomo, regido por princípios próprios, e de direito inteiramente independente da filosofia política. O positivismo passa a se conceber como pura filosofia da ciência e silencia significativamente sobre seu passado, em que essa cisão era explicitamente negada.

Mas se o positivismo ulterior negou a vinculação entre ciência e política, bem outra e a concepção de Comte: "Meus trabalhos são e serão de duas espécies: científicos e políticos"², projeto de juventude que é tenazmente perseguido durante toda a vida do filósofo. Assim, ao publicar o primeiro volume do Systeme de Politique Positive, em 1851, Comte faz lembrar que o título dessa obra é o mesmo de um opúsculo que havia escrito em 1822; e para reforçar a fidelidade aos seus propósitos iniciais, coloca como epígrafe da obra os versos de Vigny:

"Qu'est-ce qu'une grande vie?

Une pensée de la jeunesse, exécutée par l'âge mûr."

Merece atenção esta unidade da obra de Comte, tantas e tantas vezes afirmada pelo filósofo. Trata-se substancialmente, para Comte, de provar a continuidade não-contraditória do Cours ao Systeme, de demonstrar como o segundo é a consequência do primeiro. A transição de um ao outro poderia ser assim resumida: o grande movimento intelectual que define a modernidade caracteriza-se, juntamente com a constituição das ciências particulares, pela formação do espírito científico, o único realmente capaz de oferecer soluções positivas, reais, concretas e precisas aos vários problemas teóricos e práticos que os homens encontram ao se defrontarem com a natureza. Falta, no entanto, para completar a universalidade do espírito científico, realizar uma operação que se proponha a encarar os fenômenos sociais com o mesmo espírito que se formou nas várias ciências já constituídas: falta fundar a sociologia. Este é o fim especial a que se destina o Cours. Mas não há de se entregar afoitamente à sua execução. Comte critica aqueles que exigem de imediato a elaboração da sociologia: "Excessivamente preocupados pelo desejo de atrair sobre meus trabalhos uma atenção mais própria e mais viva, esses amigos não perceberam de forma alguma que, por uma tão flagrante perturbação lógica,

tenderia eu a arruinar desde o início os princípios fundamentais da hierarquia científica que melhor caracterizam minha filosofia, ao mesmo tempo que me teria assim radicalmente privado, para o estabelecimento das teorias sociais, dos diversos fundamentos necessários que o conjunto da filosofia natural deve oferecer-lhe"³. Isto é, exigir a imediata construção da sociologia é desconhecer por completo que a nova ciência resulta de uma seqüência histórica de outras ciências, que devem antes que ela ser conhecidas e, principalmente, que o estudo dogmático de cada ciência nos fornecerá os instrumentos necessários para a criação e construção da sociologia. Há antes de estudar ciência por ciência, determinando-lhes o objeto, averiguar seus métodos; seu grau de desenvolvimento, suas principais contribuições para o conhecimento. Toda a experiência histórica da evolução das ciências servirá de fundamento à mais jovem delas. Desta maneira, a sociologia incorporará toda a experiência da humanidade no exercício da sua inteligência. Esta ciência, uma vez fundada, é a base teórica indispensável para o conhecimento e a prática políticos, objeto especial do Systeme. O movimento, portanto, é contínuo, linear e progressivo. Das várias ciências existentes pode-se extrair, por observação, seu espírito fundamental bem como seus métodos comuns. É com este instrumental bem teórico que a sociologia é fundada: a nova ciência não deve contradizer o espírito científico. Uma vez fundada a ciência da sociedade, o agir sobre a socieda-

de, a ação política, estará racional e positivamente assegurada. Em última análise, aos olhos de Comte, tudo se passa como se o primeiro momento - o reconhecimento dos atributos do espírito científico - fosse independente das finalidades práticas da ciência teórica, isto é, a teoria da ciência é logicamente anterior e independente da política, estando a política na dependência da ciência. A unidade da sua própria filosofia é vista por Comte como indo da condição (ciência, especialmente a sociologia) para o condicionado (política), pela via da consequência inevitável. Ou seja, é nesta ordem que a unidade do seu sistema deve ser pensada: primeiro, teoria da ciência, ampliação da ciência, fundação da sociologia; segundo, estabelecimento da política científica, possibilidade da ação política racional.

Mas como conciliar esta seqüência temporal - primeiro a ciência, depois a política - com a afirmação "meus trabalhos são e serão de duas espécies: científicos e políticos", que implica não a continuidade, mas a simultaneidade? O primado da teoria em relação à prática, no qual tanto insiste, terá sido rigorosamente seguido por ele? Ou haverá ao lado da concepção da unidade do sistema como duas partes distintas que se sucedem harmoniosamente um outro modo de concebê-la, no qual a especulação científica é indissociável do interesse político, os quais se apresentam não como sucessivos, mas como concomitantes? Nota-se que, na primeira concepção, a leitura epistemologizante de Comte pode ser in-

teiramente legitimada, se bem que possa receber a censura de incompleta ou abstrata, pois não leva mais em consideração o sistema como um todo. Mas afinal, o Cours de Philosophie Positive é um livro que tem um sentido e uma inteligibilidade próprios, independente do Systeme.

Mas se nos ativermos à concepção da unidade como ocorrência concomitante das dimensões científica e política, o mesmo Cours aparece sob outra perspectiva: a questão do saber científico remete a questão do poder político e vice-versa. Estaríamos no plano do "saber é poder e poder é saber". A teoria e a prática estariam em tal relação de unidade que o discurso comteano já no Cours comportaria um sentido diretamente político, que o Systeme, em seguida, apenas tornará mais explícito.

Isto nos leva a uma série de questões. Se a ciência não pode ser compreendida independentemente da política, com quais critérios constrói Comte sua teoria da ciência? De onde retira as categorias essenciais da sua epistemologia? Seria realmente da mera observação da ciência, se, como insiste Comte, a observação que não for dirigida por uma teoria qualquer não pode sequer apreender um fato? De que óptica efetivamente se utiliza para poder ver a ciência? Tudo se resume em saber se é da própria ciência que Comte retira os conceitos que devem dar conta da sua natureza e estrutura.

A simples colocação desta série de questões nos oferece desde logo a possibilidade de considerar a unidade

da filosofia de Comte de uma terceira maneira, aliás de forma alguma incompatível com as posições do último Comte ou mesmo do último volume do Cours. A unidade repousaria, ao contrário da visão epistemologizante (que admite a seqüência, mas rompe a unidade), no movimento que vai da política à ciência. Para dar corpo a esta nova interpretação da unidade do sistema, teríamos de remontar à posição política de Comte frente à sociedade de sua época, posição que o impulsiona para uma solução científica dos vários problemas encontrados, que guardam, na própria solução proposta, a marca da maneira mesma de considerar a natureza dos problemas. Pois antes de por-se a teorizar sobre a ciência, Comte precede a uma análise da situação da sociedade de sua época.

Ora, é o caráter desta análise que merece cuidadosa atenção: é o próprio modo pelo qual Comte diagnostica a situação política da sociedade européia após a Revolução Francesa que irá determinar os conceitos que irão reaparecer na teoria da ciência, como conceitos aparentemente derivados da observação "imparcial" das várias ciências existentes.

O que fundamenta a colocação desta hipótese deve-se especialmente à leitura da sua obra de juventude. A fim de tornar mais clara esta afirmação tracemos um esboço - extremamente sumário - da análise política que Comte desenvolve por volta de 1820.

"Um sistema social que se extingue e outro que atingiu sua completa maturidade, estando em via de consti-

tuir-se, eis o caráter fundamental assinalado à nossa época pela marcha geral da civilização. De conformidade com este estado de coisas, dois movimentos de natureza diferente agitam hoje a sociedade: um de organização e outro de reorganização. Pelo primeiro, considerado isoladamente, a sociedade é impelida para profunda anarquia moral e política, que parece ameaçá-la de próxima e inevitável dissolução. Pelo segundo, é conduzida para o estado social definitivo da espécie humana, o mais conveniente à sua natureza, aquela em que todos os seus meios de prosperidade devem receber seu mais completo desenvolvimento e sua aplicação mais direta. É na existência destas duas tendências opostas que consiste a grande crise pela qual passam as nações mais civilizadas. É sob esse duplo aspecto que ela deve ser considerada para ser compreendida."⁴

Neste texto do jovem Comte já se expressam suas categorias básicas de análise. A primeira, claramente expressa, é a de crise, noção essencial, que permite a compreensão da situação atual como um todo e que significa fundamentalmente divisão, cisão no seio do social, operada pelo choque entre dois movimentos opostos: o movimento de desorganização, que se decompõe na tendência retrógrada e na tendência revolucionária, e o movimento de reorganização, que é indiviso e unitário. Mas enquanto as tendências retrógradas e revolucionárias são os fatores determinantes da anarquia social, o movimento orgânico já vem preparando "o estabeleci-

mento de uma ordem regular e estável"⁵. Assim se configura o segundo conceito essencial do diagnóstico: a ordem. Este par de conceitos, crise e ordem, comanda toda a análise. E ao mesmo tempo em que a sociedade é vista como lugar dessa luta entre desorganização e reorganização, Comte toma francamente partido: o que importa é reconhecer, na crise social, as forças da ordem e contribuir para o seu desenvolvimento e organização. A ordem social depende fundamentalmente de uma nova espécie de poder que impeça definitivamente o contínuo desenrolar da crise e da anarquia. Pois se a sociedade está em crise é que as forças sociais que a governam não conseguem impor aos seus membros um princípio único capaz de disciplinar a atividade intelectual e a atividade material, capaz de unir num todo hierarquizado as atividades produtivas, capaz de instituir um sistema de idéias gerais para que todos possam tomar conhecimento de seus deveres, capaz de coordenar as instituições de maneira estável e integrada. Contraposta à crise - sinônimo de divisão, desagregação, destruição, negação e liberdade - a idéia de ordem configura a unidade, a harmonia, a estabilidade, a autoridade, a construção, - e sobretudo - a hierarquia.

Isto é suficiente para se compreender o conteúdo eminentemente político da idéia de ordem. Ora, é justamente este conceito que irá constituir-se como fundamento da teoria da ciência comteana, na medida em que a própria existência da ciência depende da existência de uma ordem objetiva,

da qual a ciência é o espelho fiel. Com efeito, a existência "de uma ordem imutável a que estão sujeitos os acontecimentos de todo gênero (...) apenas pode ser constatada e nunca explicada. Ela fornece, pelo contrário, a única fonte possível de toda explicação razoável, que consiste sempre em fazer entrar nas leis gerais cada evento particular, desde logo suscetível de uma previsão sistemática, único fim característico da verdadeira ciência. Por isso também a ordem universal foi durante muito tempo desconhecida, enquanto prevaleceram as vontades arbitrárias a que se teve primeiro que atribuir os principais fenômenos de toda sorte. Mas uma experiência, amiúde reiterada e nunca desmentida, faz enfim reconhecer essa ordem apesar das opiniões contrárias, em relação aos acontecimentos mais simples, donde a mesma apreciação estendeu-se gradualmente até os mais complexos."⁶

Neste texto, Comte não fala mais da ordem social e política que se impõe como um dever ser, mas da ordem universal, objetiva, como "única fonte possível de toda explicação" que consiste no encaixe do particular no geral, e cujo reconhecimento paulatino confundiu-se com a própria evolução da ciência. O conceito de ordem universal é chamado para legitimar a concepção política que vê na sociedade da ordem o fim a que se destina a espécie humana. É a concepção de uma sociedade orgânica, indivisa e harmônica que está na raiz da noção de ordem universal, fundamento da teoria da ciência de Comte. Com efeito, sem o pressuposto da ordem, a

invariabilidade das leis naturais, a previsibilidade dos fenômenos - características básicas da ciência - não poderiam ser concebidas.

A ordem, conceito de natureza política, converte-se em conceito epistemológico: da política passa-se a ciência. Desta maneira, o movimento encontrado na primeira concepção da unidade dos sistemas - da ciência à política - converte-se no seu contrário: da política à ciência. É como se tivéssemos encontrado a liberdade de poder ler Comte de trás para adiante, o Systeme determinando o sentido do Cours, realizando a inversão sujeito-predicado essencial a uma leitura que se define como crítica da ideologia. Pois justamente afirmar que o poder político-social comanda e determina as categorias da racionalidade e da ciência é considerar o conjunto da obra de Comte como ideologia que pretende demonstrar a necessidade da ordem social existente com provas racionais, positivas e "científicas", dispensando qualquer apelo à teologia. Desta forma, se o interesse pela ciência é realmente ideológico, pode-se duvidar que haja realmente uma teoria da ciência ^{gf} em Comte: seu discurso visa, antes de mais nada, a reunir⁸ em torno de certas teses definidoras do espírito científico a comunidade dos cientistas a qual é conferido o supremo poder de forjar e dirigir as mentalidades dos membros da sociedade industrial. Neste discurso da nova ordem, é fundamental a ordem do discurso: a organização, a sistematização e a coordenação de sua matéria-prima

sobre seu conteúdo. Daí poder-se explicar a ausência de reflexão tanto sobre as teses metafísicas em si mesmas, que são antes de mais nada desqualificadas, quanto sobre os problemas relativos à natureza interna da ciência, que é antes de mais nada organizada, coordenada e classificada¹⁹. Não se trata, pois, para Comte, de tomar a ciência como objeto de observação e de análise, mas de construir, rente a ela, um discurso capaz ao mesmo tempo de conferir poder a ciência, e ao próprio discurso que sobre ela se debruça. E é no interior deste movimento que se pode compreender o alcance do projeto central de Comte: "elevar hoje a política à categoria das ciências de observação"¹⁰. E é esta ciência política, denominada a seguir "física social" e depois "sociologia", que deverá se encarregar de determinar justamente a natureza e as leis da ordem social tida como "base" da sociedade e das condições positivas de superação da crise por que passa.

Assim, o pensamento político de Comte não é uma parte de seu sistema, e sim a dimensão presente ao longo de todo o seu discurso, de que a filosofia positiva, a sociologia e a Religião da Humanidade são as expressões mais importantes. Mas a política de Comte é sui generis. Não tem como objeto o Estado, a organização partidária, a estrutura das organizações políticas. Ela se centra numa forma específica de poder: o da inteligência e da moral, de que deve emanar o "governo da opinião". A política comteana não se envolve di-

retamente com o espaço manifesto da política efetiva. Comte formula explicitamente o ideal de uma política cuja existência deve ser subterrânea: "A maior parte das noções usuais devem-se transmitir por uma tradição ativa e silenciosa"¹¹, proposta que talvez seja responsável pelo seu aparente fracasso (isto é, o desconhecimento da política comteana) e ao mesmo tempo seu sucesso de fato, se considerarmos a mentalidade positivista como habitando o fundo mesmo do senso comum burguês. Oculta ou encarnada ^una ciência, na sociologia e na religião, sem nunca atingir uma existência manifesta e propriamente política, a política se efetiva essencialmente por meio da moral, concebida como ciência e arte da submissão do indivíduo à ordem social. A política não tem por objeto a ação, mas antes a inteligência e o sentimento, no sentido da formação do "espírito positivo", capaz de se insinuar no espaço público, nas classes sociais, nas instituições políticas, de maneira lenta, gradual e segura, com a finalidade de terminar a Revolução Ocidental e organizar o Estado Normal da Humanidade. Renunciando à prática, a política finge não existir, para desse modo melhor consolidar e expandir as relações sociais existentes.

Assim, tudo leva a crer que no campo da crítica ideologia teríamos alcançado o ponto de vista privilegiado capaz de poder restituir ao sistema comteano como um todo sua inteira verdade, como ideologia de consolidação do poder burguês na sociedade capitalista pós-revolucionária. De fato, nosso desejo de crítica é satisfeito quando se trabalha com a teoria da ideologia no sentido da desmistificação das justificativas ilusórias que visam reforçar a ordem social, econômica, política e cultural existentes. O conceito de ideologia nos leva diretamente à compreensão das armadilhas, conscientes ou inconscientes, que operam no jogo do poder de que os discursos são constituídos. É impossível ler o Cours apenas como momento de fundação da epistemologia, pois o trabalho do discurso positivista e justamente formular a função ideológica da ciência. De modo que há algo de surpreendente na leitura epistemologizante do Cours, especialmente naqueles intérpretes que, mesmo reconhecendo o caráter ideológico-político do sistema como um todo, deixam-se seduzir pela proposta científica, como se fosse legítimo isolar o momento da cientificidade no interior da visão político-religiosa que sustenta a concepção de ciência. Mesmo quando a ciência é concebida como internamente determinada por uma visão política do mundo e minada por compromissos sociais e políticos tipicamente burgueses, o interesse pela Ciência acaba por tornar esses compromissos irrelevantes,

face a necessidade de buscarem em Comte uma forma de atribuírem à ciência autonomia face ao social. Estabelecem assim uma cisão entre as teses metafísicas, religiosas, políticas e morais, e as regras metodológicas que são fundadas no interior do sistema como um todo. Isto é, a óptica de leitura e a mesma de Durkheim, que considera a validade intrínseca das regras do método, que constituem por si mesmas os primeiros passos da ciência, independentemente de qualquer concepção substantiva sobre a realidade social. O valor de Comte consistiria em ter esboçado algumas dessas regras que o pensamento científico dominante hoje ainda ratifica. Não existiria aí uma secreta afinidade com pelo menos o espírito geral comteano? O pressuposto é que a ciência sempre provem de um contexto teológico-metafísico (isto é, ideológico) cujo peso é maior ou menor conforme o grau de progresso já atingido pelos conhecimentos correspondentes. Isto e, caberia à ciência um trabalho de vigilância constante, de purificação permanente, dado que a presença da metafísica (ou da ideologia) é, por várias razões, insidiosa. Posição que toma como um dado evidente o progresso da ciência e que e a mesma de Althusser ao interpretar a relação entre o jovem Marx (ainda preso à ideologia feuerbachiana) e o Marx maduro que rompeu com seu passado ideológico, fundando a ciência da História. Em suma, esta posição que concebe a ciência como negação positiva da ideologia, admite que no terreno da ciência, pelo menos de direito, se está imune a ideologia,

justamente o que o conceito de ideologia colocá em xeque.

No entanto, as dificuldades ao invés de diminuírem so se multiplicam quando se assume a perspectiva de análise que se centra na questão do poder e da ideologia para a interpretação do discurso comteano. Sabemos o quanto essa questão é controversa, repleta de caminhos que não levam a lugar nenhum, de sutilezas sem fim. Mas aceitamos o desafio. Para começar, este desafio já foi aceito por muitos intérpretes de Comte. Tomemos, por enquanto, os trabalhos da Escola de Frankfurt, que têm o mérito de colocar de modo radical as relações entre saber e poder, num modo de escritura que em muitos momentos, especialmente no Conceito de Iluminismo é antes de tudo um grito de horror frente a um mundo onde impera o terror. "O que os homens querem aprender da natureza é como aplicá-la para dominar completamente sobre ela e sobre os homens. Fora disso, nada conta. (...) Poder e conhecimento são sinônimos."¹² Chamando de Iluminismo o ideal da dominação total dos homens sobre a natureza e do homens entre si, os frankfurteanos desenvolvem uma crítica à civilização ocidental que estaria inteiramente marcada por uma espécie de dialética maldita entre o progresso material, econômico, industrial e tecnológico, de que o Iluminismo e expressão conceitual, e a regressão, a alienação, a barbárie, a destruição, a cegueira, conseqüências necessárias e internas da estrutura mesma da dominação, o que não só se expressa no Iluminismo como no mito, seu suposto antagonis-

ta. "Assim como os mitos já são iluminismo, assim também o iluminismo se envolve em mitologia a cada passo mais profundamente. Ele recebe todo o seu material dos mitos, para então destruí-los, e, enquanto justiceiro, cai sob o encantamento mítico. Ele pretende subtrair-se ao processo do destino e da retaliação, exercendo a retaliação sobre esse mesmo processo. Nos mitos, todo acontecer tem que expiar se ter acontecido. O iluminismo fica nisso mesmo: o fato se anula, mal tendo acontecido."¹³ E nesse processo universal da realização da dominação todos sucumbem, tanto dominantes quanto dominados, à alienação. Nenhuma abertura, nenhuma saída pode ser discernida a não ser na prática incessante da crítica, na forma de negação determinada, que, face ao fato de que o dominado se transmuta em dominante e o dominante se transmuta em dominado, se obrigará a ser o discurso que anuncia a não dominação como possibilidade e esperança de um mundo humano e de uma sociedade justa. Isto é, ao criticar o fato da dominação, essa "eterna mediação universal na relação de um ente qualquer a qualquer outro"¹⁴, os frankfurtianos aproximam de tal forma o dominante do dominado que terminam por identificá-los, eliminando a distância entre eles e o processo da sua diferenciação, no interior do conflito, da luta. Esta, quando ocorre, é uma pseudo-luta, manifestação de uma pseudo-liberdade. Não se podendo mais identificar de um lado o dominante e do outro o dominado, o próprio fato da dominação se anula inteiramente, enquanto relação social

efetiva, para se tornar uma idéia genérica que se encarna na relação Homem-Natureza. E todas as censuras contra o pensamento abstrato podemos endereçá-las aos próprios frankfurtianos. E isto justamente no caso do positivismo, tido como manifestação mais atual do Iluminismo, numa típica relação entre gênero e espécie, típica relação da lógica formal que a dialética por eles reivindicada rejeita. Na análise do positivismo, é bem verdade, perde-se o tom de cruzada em prol da Libertação e Salvação da Humanidade Alienada, mas as marcas da análise do Iluminismo estão presentes. O positivismo, visto como ideologia típica da sociedade industrial, que no plano do conhecimento é caracterizado como um empirismo radical e ao mesmo tempo sofisticado, e no plano da moral só faz empobrecer e degradar a humanidade. Não mencionemos a criticável caracterização do positivismo levada adiante por Horkheimer em Eclipse da Razão, em que aparece como um pensamento que reduz tudo à matemática, o que contraria explicitamente vários textos não só de Comte como de outros positivistas. Que se leia a Introdução à Controvérsia sobre o Positivismo na Sociedade Alemã, de Adorno. Sem entrar nos meandros da argumentação cerrada da polêmica, só queremos ressaltar o fato de que se, de um lado, o positivismo aparece como o oposto da dialética, por outro lado, ele vai ocupar a posição de doutrina subordinada à dialética, repetindo a hierarquização hegeleiana entre o Entendimento e a Razão. O positivismo é visto dentro dos seus limites, frente a uma

dialética todo-poderosa, cuja reflexão leva à abolição desses limites e termina por designar ao positivismo o seu verdadeiro lugar: um momento alienado do processo da autoconstituição da Razão e da Verdade. Ora, isto implica em reconhecer no positivismo parte da verdade, mas ao preço da recondução do positivismo para o terreno da epistemologia, cujas categorias são vistas como expressão conceitual reificada de uma realidade social primeira e externa também reificada. No fundo, o debate com o positivismo repete, de forma sofisticada, a análise da consciência burguesa do Lukács da História e Consciência de Classe. E a conclusão geral a que se chega implica que os frankfurteanos apresentam a essência verdadeira do positivismo: o projeto de dominação acaba sendo confundido com a realidade da dominação. Todos estes aspectos da análise do positivismo acabam refletindo-se na crítica ao próprio Comte, feita por Adorno, Horkheimer, Marcuse e Oskar Negt¹⁵, mas especialmente por Margarete Steinhauer¹⁶, que reduz o discurso comteano, sem mediação, a um único conceito: a dominação. Qualquer que seja o tema, o aspecto, o ponto ou a posição de Comte, reduz-se sempre a mostrar que estamos frente a um aparelho reificado que só produz esse efeito: a necessidade da dominação. O estranho é que essa demonstração acaba perdendo o efeito visado, o horror perante um pensamento tão obstinadamente voltado a esse único objetivo. A análise passa ao largo do problema da dominação tal qual Comte mesmo coloca, na medida em que ele

considera que todos os homens são dotados de um desejo contraditório de mando e obediência. O trabalho que Comte desenvolve a partir dessa questão é inteiramente afastado, em proveito apenas do resultado - as diferentes formas de dominação (entre as classes sociais, entre homem e mulher, etc.) - não levando em conta as dificuldades da chegada ao resultado, dificuldades muito mais ricas para a reflexão do que a exposição infinitas vezes reiterada dos fins a que o sistema comteano se propõe. O empenho em mostrar que tudo se reduz à questão da dominação é tão intenso que a autora deixa escapar, mesmo registrando, problemas que merecem cuidadosa atenção quando se resolve enfrentar o discurso (e não o espírito) comteano. Apenas um exemplo, retirado do contexto da interpretação das relações entre as classes sociais em Comte. Diz a autora: "A diferença específica do seu plano para a estrutura da sociedade de seu tempo repousa sobretudo no fato de que nele as relações sociais de dominação aparecem a descoberto, tais como são de fato, como dominação de homens sobre homens".¹⁷ Ora, o fato da dominação não precisar ser mistificada, de se apresentar em pessoa, sem que seja necessária uma ideologia que mascare esse fato, já não é por si uma questão intrigante? A posição que a dominação ocupa no discurso de Comte, como um fato bruto, sem disfarce e necessário, já não nos expulsa do lugar de presa fácil desse próprio discurso que não se envergonha de expor as relações "tais como são de fato"? Não teríamos muito que aprender com

ele, em vez de rejeitá-lo em bloco como se fosse uma empresa diabólica de engano universal, se justamente o discurso de Comte, a começar pelo seu abominável estilo, não seduz? Como interpretar a "franqueza" de que Comte tanto se gaba possuir?

Apenas para balizar nosso roteiro, anotemos os defeitos mais importantes que julgamos permear as posições da Escola de Frankfurt: em primeiro lugar, tentar reduzir todo o pensamento positivista a uma máquina que conspira contra a liberdade e o indivíduo, por ter como único princípio de interpretação o conceito de dominação sob o império do qual recai não importa qual idéia; em segundo lugar, a dominação passa a ser vista exteriormente, ou seja, é denunciada, de forma a não afetar realmente o leitor, que se horroriza na superfície, mas não chega a compreender como se instaura como processo articulado e que se apóia em pontos essenciais (vitais?), nunca arbitrários ou contingentes; em terceiro lugar, não se atém ao discurso como tal, mas só as teses, às idéias que são rejeitadas, impedindo que o discurso do dominante seja assumido como campo de reflexão específico, no interior do qual devem ser reconstituídas tanto a racionalidade como a irracionalidade do processo; e finalmente, supõe que o processo de identificação do dominado com o dominante transcorra de modo inexorável e sem fissuras, de modo que o conceito de sociedade massificada, essa figura empírica do princípio de identidade, deixa de lado o problema da efetiva diferenciação e dos conflitos entre os agentes sociais.

Ora, frente a tantas dificuldades, as poucas e brilhantes páginas de Lefort¹⁸ sobre a questão da ideologia burguesa podem-nos oferecer realmente uma pista para nos auxiliar a superá-las. Ao invés de considerar as ideologias como conjunto de idéias de que a crítica pode revelar a essência verdadeira, Lefort considera a ideologia como discurso, e a ideologia burguesa como um discurso específico. Tomar a ideologia como discurso implica, desde o início, que a ideologia não é uma doutrina, um conjunto de idéias das quais se possa apropriar a essência última e verdadeira, pois antes de ser uma doutrina, ela é linguagem, uma fala, que se expõe a muitas e diferentes leituras, dentre as quais seria pelo menos dogmático afirmar qual delas detém sua verdade. Não se pode abstrair para o fenômeno da ideologia, como para qualquer produção do espírito que se apresente na forma discursiva da linguagem, o aspecto fundamental da comunicação, isto é, que o discurso não encerra de uma vez por todas um conteúdo idêntico a si, mas que vive das diferentes possibilidades de interpretação que continuamente o trabalham e retrabalham.

No caso específico da ideologia burguesa, Lefort tenta demonstrar que essa ideologia, especialmente no caso do seu apogeu, no século XIX, mesmo sendo o discurso que visa a suprimir, no imaginário, o fato da divisão da sociedade em classes, o fato do dilaceramento interno que permeia o conjunto de todas as relações sociais, o lugar que ocupa o

discurso - sua posição de exterioridade em relação ao social - implica a possibilidade virtual de sua decifração enquanto ideologia. "O discurso sobre o social se afirma como discurso; muito significativamente e modelado sobre a pedagogia. E esse traço esclarece a distância que é representada também entre aquele que fala, seja qual for o lugar em que se situe, e o outro (...). Enquanto se oferece como discurso sobre o social extraíndo-se do social, o discurso ideológico se desenvolve sob o signo do impessoal, veicula um saber que tido como surgindo da ordem das coisas. Mas, é-lhe essencial tornar visível a distinção, em todos os níveis, entre o sujeito que se erige por sua articulação com a regra, que se anuncia a si mesmo enunciando-a e o outro, que não tem dignidade de sujeito por não ter acesso a regra."¹⁹ Justamente por ser uma representação do social, por estar internamente articulado de modo a não poder ser identificado com a essência do social, o discurso ideológico burguês apresenta-se não como devorando as coisas, mas sobrevoando-as, de modo que entre o discurso e o público por ele visado se estabelece um distanciamento, de direito senão de fato, intransponível. A ideologia não se cola ao social: "A ideologia é minada por sua exigência de produzir idéias (que se exibem apresentando-se como transcendentais à realidade) no exato momento em que se fixam à determinação ou parecem apenas exprimi-la. Nada mais notável do que esta operação: a idéia de propriedade ou da família verga-se sobre o fato da proprie-

dade e da família"²⁰. A ideologia burguesa é ostensivamente uma ideologia, tal a forma pela qual está em contradição com os fatos; o que faz com que ela se encontre sempre sob a ameaça de ser percebida como simples discurso e não como a verdade em si das coisas. "O discurso ideológico que examinamos não tem trava de segurança: sua vulnerabilidade transparece em sua tentativa para tornar visível o lugar de onde a relação social seria concebível - ao mesmo tempo pensável e engendrável - em sua importância para fixá-lo sem deixar de aparecer sua contingência, sem se condenar a escorregar de uma posição para outra, sem tornar sensível, assim, a instabilidade de uma ordem que está encarregada de elevar a dignidade de essência. (...) Reivindicando seu poder de discurso, nunca coincide com o discurso do poder: manifesta em si mesmo a posição de poder. Todavia, tal poder, quer seja poder do governo atual ou virtual, ou de um de seus inumeráveis substitutos, é representado pelo discurso, e exposto por ele ao olhar do outro, mas não se ordena, não se unifica sob o princípio que condensaria a mesma garantia"²¹

Consideramos fundamental esta posição essencialmente anti-dogmática de Lefort que aponta para as dificuldades de uma crítica à ideologia que decida de uma vez por todas o que ela é em si mesma, bem como deixa indeterminado o modo de sua recepção e decifração. Isto é, o efeito social de uma ideologia não pode ser decidido a priori, como num percurso

que vai dos princípios as consequências, por via essencialmente dedutiva e racional. Acreditamos, com Lefort, que a ideologia burguesa, por não possuir "trava de segurança" comporta no seu interior uma ambigüidade que não pode ser remetida imediatamente à contradição e que a compreensão desse trabalho na ambigüidade é muito mais reveladora do seu poder do que a referência às forças sociais externas que as sustentam materialmente.

Se fôssemos resumir em poucas palavras este apanhado geral das concepções da Escola de Frankfurt e de Claude Lefort, diríamos que para a primeira, a ideologia burguesa e totalitária, e que para o segundo, a ideologia burguesa e liberal. A posição dos frankfurteanos pode ser facilmente comprovada pelos textos²², enquanto que a de Lefort é implícita, mas é evidente que Lefort pensa, na medida em que insiste na exterioridade e na distância do discurso ideológico em relação ao seu eventual leitor, que o discurso ideológico burguês assegura a liberdade de seu público para a possível identificação daquele discurso como ideologia, e que, em última análise, pode por-se à margem do seu poder. É claro também que sua reflexão sobre o discurso ideológico burguês inclui também o positivismo e a ele se aplica. Este fundo liberal da análise lefortiana talvez seja responsável por incluir na análise da ideologia a questão decisiva da diferença, tão importante quanto a da identidade, mas que os

frankfurteanos negligenciaram. A construção ideológica dos diferentes agentes sociais é central no discurso ideológico, tanto quanto sua paciente redução a uma unidade social imaginária: Lefort chama a atenção para essa questão. "A figuração da regra caminha junto com a de natureza e tal oposição vem cunhar-se numa série de termos manifestos: e, por exemplo, o "operário" figurado face ao burguês, o inculto face ao homem cultivado, o selvagem face ao civilizado, o louco face ao homem normal, a criança face ao adulto; através de todas essas substituições, a imagem de um ser natural sustenta a afirmação da sociedade como mundo acima da natureza. Graças a esse artificio, a divisão é dissimulada: posição de balizas que permitem fixar a diferença do social e do sub-social, da ordem e da desordem, do mundo e do submundo (...), de tal sorte que aquilo que a realidade esconde do discurso encontra-se identificado e dominado"²³. Ora, é essa peculiaridade do discurso ideológico burguês (mas não só) que é preciso destacar: aqueles que não podem ser identificados pela "regra", isto é, pela norma, por um critério de normalidade, são ao mesmo tempo identificados como pertencendo ao mundo do sub-social e assim, dominados, pois que surgem como sujeitos cuja fala é silenciada. O discurso ideológico, passa, assim, a ser construído como discurso da intimidação e da culpabilização: aqueles que não encarnarem os valores apresentados como eternos - a Humanidade, o Progresso, a Vida, a Razão, a Propriedade, a Família, a Ordem,

a Pátria - são ameaçados pela sombra da não-identidade que os identifica como "parasitas, fazedores de esterco, celeros" ²⁴, isto é, os destina para o limbo da pre ou anti-humanidade.

oOo

Deixemos por um momento a questão da caracterização do discurso positivista, se totalitário ou liberal. Retomemos esta indicação do discurso ideológico como criador de normas. Sabe-se o quão importante é para Comte o "estado normal" da sociedade e do indivíduo, da família e da pátria, da inteligência e da afetividade, da contemplação e da atividade. Mais do que a sua cosmologia, não estaria na biologia de Comte o modo concreto pelo qual ordem significa não apenas arranjo entre as coisas, mas comando sobre os homens? "A biologia sistematizada nos coloca, enfim, no melhor ponto de vista da política humana" ²⁵. Assim, a biologia, entre numerosas outras funções, terá o papel fundamental de estabelecer as leis do funcionamento normal da inteligência, ou melhor, de instituir a razão humana normal. Se a crítica dos frankfurteanos mostra como a razão positivista e atrofiada,

esquemática, exclusivamente classificatória e empobrecida, no que têm razão do ponto de vista da dialética, eles deixam de ver como a normalização tem uma forma específica que se tem de conhecer a fundo, antes de denegrir a razão positivista. Esta não é uma razão pobre frente a uma razão dialética rica, mas uma razão diferente da dialética e dotada de uma força própria que repousa, conforme Foucault mostrou na História da Loucura, na imagem a um tempo real e fantástica, objetiva e subjetiva, comum e extraordinária, mas sempre autoritária do normal. A aparente pobreza da razão positivista oculta o poder ameaçador e intimidatório da figuração da normalidade quando esta é instituída pelo positivismo. Assim, Foucault tenta mostrar como a razão positivista se constitui no processo moderno de dominar o que sempre foi o outro da razão: a loucura. "É essencial para a possibilidade de uma ciência positiva do homem que exista, do lado mais recuado, esta área da loucura na qual e a partir da qual a existência humana cai na objetividade"²⁶. É no interior do processo de constituição da sociedade burguesa - que Foucault analisa com detalhe ao nível de suas instituições jurídicas, morais, médicas e do novo espaço público então emergente que surge uma nova experiência da loucura já perfeitamente configurada nos fins do século XVIII. A loucura se constitui como figura determinada, ocupa um novo lugar no espaço social e é vista por um novo olhar médico. Não mais identificada como uma forma de desrazão, não mais tida como o outro

absoluto da razão (isto é, como animalidade irracional), a loucura se aproxima perigosamente da razão, tanto quanto os loucos se tornam, no período que separa o internamento do asilo, mais visíveis e próximos da opinião pública. Nessas condições, impõe-se a construção de garantias contra o perigo de se estar louco, por meio de determinadas estruturas de proteção contra a loucura, agora liberada das formas clássicas da desrazão. "E o advento histórico do positivismo psiquiátrico só está ligado à promoção do conhecimento de uma maneira secundária; originariamente, ele é a fixação de um modo particular de estar fora da loucura: uma certa consciência de não-loucura que se torna, para o sujeito do saber, situação concreta, base sólida a partir da qual é possível conhecer a loucura"²⁷. Com base nas análises de Foucault, poderíamos dizer que o positivismo é primordialmente um gesto tanto de proteção contra como de exclusão da loucura, no momento em que a loucura foi conceituada como um desarranjo interno da razão, como descaminho, excesso ou escassez de razão.

Com isto, temos um princípio de interpretação do positivismo e do discurso de Auguste Comte que pelo menos pode dar conta do sentido da palavra "normal" todas as vezes que ocorrer no texto, bem como de todos os seus opostos: aberração, monstruosidade, alienação, que transitam fartamente nos planos da sociologia, da biologia, da moral, da política e da religião. É toda uma "cultura", isto é, toda

uma "visão do mundo" burguesa que se apresenta como parâmetro do mundo, e que passa, silenciosamente, a vigiar e punir aqueles que dessas normas se afastam, aqueles instituídos pelas normas como desviantes em relação a ordem e ao progresso, quando a elas não se curvam. É neste sentido que Comte pode escrever: "o dogmatismo é o estado normal da inteligência humana"²⁸, estando a dúvida, a incerteza, a crítica, a atitude de interrogação, associadas a uma espécie obscura de alienação mental.

Se o conceito de normal é essencial para a construção do mundo da ordem e da desordem, como sugere a interpretação de Foucault sobre o estatuto da razão positivista, enquanto forma de exclusão da loucura e ao mesmo tempo proteção contra ela, o trabalho de Sarah Kofman²⁹ sobre a mesma temática vem subverter inteiramente a construção foucaultiana. Seu argumento central poderia ser resumido na idéia de que a obsessão comteana pela ordem, pela coerência, pela sistematicidade, pela progressão sem lacunas de uma idéia que se segue necessariamente à outra, tudo isto não passaria de um enorme artifício para encobrir a loucura do próprio Comte. Reabrindo a discussão sobre a questão da loucura de Comte, que desde Stuart Mill se concentrava no Systeme e sobretudo na Synthèse Subjective, Sarah Kofman questiona o sistema comteano como um todo incluindo também o Cours de Philosophie Positive. Assim, ao analisar o Préface Personnelle ao Tomo VI do Cours, conclui a autora: "Pois haveria

talvez um inconveniente maior em ignorar esse Prefácio: o de não compreender nada do próprio texto do Cours, de não apreender nada dos verdadeiros interesses que comandam toda essa operação 'filosófica'. O Prefácio não é uma crise passageira do texto e que não deixa nenhum resto. É essa loucura irreduzível que permite compreender que o problema da loucura de Comte não é o de descontinuidade, de uma incoerência eventual de sua obra, mas o de saber ao contrário porque uma vontade de continuidade e de unidade, identificada à saúde mental, encontra-se incansavelmente afirmada. Pois é bem aí que está a loucura de Comte, a loucura do texto filosófico que comunica com a vontade de Comte de se transformar ele próprio em um edifício inexpugnável, um sistema sem falha, narcisisticamente invulnerável. Apagar toda incoerência de um texto não basta para nos garantir da saúde mental de seu autor. Pois há loucura e loucura, e a vontade do sistemático, da coerência a todo preço, comunica com a vontade delirante do paranóico. E se o sistema de Comte não é uma construção delirante, tem contudo a função 'econômica' de um delírio"³⁰.

A razão positivista e proteção contra a loucura, mas proteção fracassada. A razão positivista é gesto de proteção contra a loucura, mas gesto fracassado: no fundo do próprio empreendimento racional existe um lugar da desrazão que a razão não pode absolutamente dominar. O gesto de exclusão da loucura é mero gesto. Razão e loucura se solicitam

uma a outra. Tais seriam as teses gerais de Jacques Derrida³¹, que sustentam a interpretação de Sarah Kofman. Mas esta autora não as aplica propriamente ao discurso comteano, e sim ao indivíduo Auguste Comte. De fato, seu livro tem um impulso demolidor que pode até ser considerado pedagogicamente saudável, na medida em que trabalha um sistema filosófico sem o menor traço de respeito ou de complacência, produzindo um notável efeito de distanciamento. Mas tal efeito é obtido não pela análise do Cours ou do Systeme, e sim pela interpretação que se pretende psicanalítica da vasta correspondência de Comte, do seu Testamento, da Adição Secreta, das Orações Cotidianas, das Confissões Anuais, isto é, de uma série de documentos de ordem pessoal, de tal forma que o Cours e o Systeme funcionam como textos ratificadores da interpretação, ao invés de constituírem as fontes da interpretação. Temos assim um impressionante caso clínico perante os olhos, tão rico de sugestões quanto o famoso caso clínico conhecido como "Presidente Schreber", de que Freud muito se valeu para a elaboração da sua teoria da paranóia, e com o qual Comte é constantemente comparado.

A enorme elaboração filosófica de Comte não teria outro propósito senão o de esconder sua paranóia. Num primeiro momento, o Cours visaria, justamente pelo seu caráter hiper-racional, com sua mania obsessiva pela ordem, a enganar seus leitores: alguém que é tão coerente não pode ser louco. Seu estilo, massacrante e insuportável, deve-se à se-

riedade da nova **concepção** filosófica e científica que ali se anuncia, depois de longa **gestação**, e que teria por finalidade nada menos que a **regeneração** da Humanidade, imersa hoje em imensa crise. Recolhendo as **sementes** do espírito positivo que seus pais intelectuais foram produzindo ao longo da história, e pelas quais foi **fecundado**, Comte finalmente traria a Boa Nova: de sua obra nascerá uma nova Humanidade. Seria pois indiscutível a **posição feminina** em que Comte se encontra, bem como sua absoluta impossibilidade de assumi-la claramente: o estilo masculino do Cours é o sintoma claro de sua proteção contra o espectro do homossexualismo - suprema aberração - que precisa a todo custo ser conjurado, mas que ao mesmo tempo o impede de se tornar publicamente mulher. Daí o Systeme como solução para o fracasso do Cours: Comte vai poder agora, pela institucionalização e sacralização do amor, da afetividade, do altruísmo, da veneração, da obediência e da ternura - virtudes essencialmente femininas na forma da Religião da Humanidade, assumir legítima e publicamente seu ser mulher, que sua Razão até então reprimira! Ritualizando de forma extrema sua relação com a amada morta, revive-a, incorporara-a, devora-a, num processo de identificação total com a mulher que desejaria ser, dentro do culto religioso. E tudo isto registrado em textos que, declara Sarah Kofman espantada, dispensam interpretação: Outra vez, mas num nível diferente, deparamos com a mesma observação de Margarete Steinhuer! Comte não esconde aquilo

que seria de esperar fosse escondido.

Mas a própria atitude de Sarah Kofman para com Auguste Comte é muito mais comprovadora da tese da exclusão da loucura pela razão defendida por Foucault de que da tese da indissolúvel imbricação entre ambas defendidas por Derrida: sua interpretação resume-se num gesto acusador da paranóia de Comte e a questão decisiva - o alcance social e político do discurso comteano - nem sequer é colocada. Mesmo que o indivíduo Comte fosse paranóico delirante, é fato que seu discurso tem, de alguma maneira, uma presença na nossa cultura. E chamar essa cultura de alienada ou paranóica é outra vez adiar a questão decisiva: o que se passa no discurso comteano que faz com que novas leituras sejam solicitadas?

Sim, o que se passa no discurso comteano?

Por um lado, é evidente que estamos frente a um discurso ideológico que se oferece sem resistência a desmontagem das operações essenciais que constituem toda a ideologia: a naturalização das relações sociais, a supremacia das idéias em relação à vida prática, a negação do antagonismo entre as classes sociais, em suma, a produção de um saber integralmente ilusório da sociedade sobre si mesma. Mas ao mesmo tempo, no decorrer da leitura de Comte vamos cada vez mais nos apercebendo de uma dificuldade básica: ao invés de depararmos exclusivamente com aquelas operações definidoras do discurso ideológico enquanto mascaramento, mistificação e dissimulação, vamos descobrindo, com espanto cada vez maior,

que o discurso de Comte não é o discurso do consenso, da harmonia e da unidade, mas o da força, da violência que passa e funda a sociedade burguesa como um todo. É como se a sociedade burguesa se expusesse diante de nos, sem disfarces. Ao lado do ideólogo, excedendo-o, há um Comte mais interessante: aquele que ostenta a realidade cotidiana da vida burguesa, com seus ideais, seus valores, suas falas, tal como se dão, imediata e empiricamente. Isto é, há ideologia num nível e ostentação da realidade noutra nível, que dispensa a necessidade da ideologia.

Como resolver tal paradoxo?

Voltemos aos termos do próprio Comte. O que ocorre em seu discurso? Uma pluralidade de movimentos: da ciência à filosofia; da filosofia à religião; da sociedade à moral; da moral à política; da ciência ao bom senso; da ordem ao progresso; do inorgânico ao orgânico; do homem à mulher; da razão ao coração; do militar ao industrial; do normal ao patológico; da servidão à submissão; da estática à dinâmica; da família a pátria; da teoria à prática; do abstrato ao concreto; do positivismo ao fetichismo; da fatalidade a espontaneidade; da necessidade à liberdade; enfim, do Objeto ao Sujeito.

Como se vinculam os termos nesses movimentos? Comte enuncia sempre o primeiro termo na posição de Essência determinante, de conceito pleno, de ponto de partida, de referencial primeiro, enfim como forma já construída da objeti-

vidade, da realidade e da racionalidade. É a partir daí que se alcança o segundo termo, que se constitui tendo o primeiro como base, mas que funciona como uma espécie de emancipação do primeiro, como a sua finalidade, como modificação superior e mais digna do primeiro termo, como um sujeito que corrige o Objeto. Neste segundo momento, o do Sujeito, revela-se que este já estava lá desde o início, construindo silenciosamente a positividade, a moralidade, a religião, o altruísmo. Este momento não deve ser negligenciado: por aí é que o social propriamente se enuncia na forma da espontaneidade de uma fala não prevista pelo Objeto. Na forma de uma sabedoria popular, das emoções femininas, de uma razão vulgar, de um bom senso universal, que na verdade constituem a origem real do Objeto. É desta fala silenciosa do dia-a-dia que põe-se à escuta: regras morais, sentimentos religiosos, conceitos de realidade e verdade, etc., no seu estado ante-reflexivo, não-filosófico, e que Comte, pelo seu discurso, sistematiza, ordena e eleva ao estatuto de filosofia. Mas neste momento revela-se uma particular consciência: eles nada mais são, outra vez, senão o Objeto de onde Comte partiria enunciando-o, e de onde não se poderia deixar de partir, pois a positividade da razão "permanecerá sempre indispensável para instituir convicções verdadeiramente inabaláveis"³². A instituição do Objeto e do Real pertence ao trabalho da razão; os outros momentos, por mais não-rationais que sejam, acabam sendo encontrados por ela, e falados por

ela. E o que particularmente nos interessa, assumindo provisoriamente talvez a posição de antropólogo, é essa emergência do discurso do "senso comum", do povo, do proletário, da mulher, como também de todos os promotores da anarquia: os democratas, os liberais, os socialistas. É preciso registrá-la cuidadosamente, pois e por fidelidade a este discurso social que o discurso comteano é construído.³³ Mas, e aí nosso papel de antropólogo cessa, sabemos que não é a fala do povo que estamos escutando, mas sim a fala da representação comteana do povo, da mulher, do homem "simples". Trata-se, na verdade, da **construção** da identidade popular, da identidade feminina, da identidade das classes e categorias sociais. E o "povo" representado pelo discurso comteano é muito peculiar: conservador, submisso e autoritário. Ora, esta representação, por mais ideológica que seja, contém, no entanto, aquelas falas da servidão e da resignação que ouvimos até hoje, todos os dias, como mentalidade dominante. É por isso que o discurso de Comte produz um efeito desconcertante: por mais ideológico que saibamos que seja, seu discurso nos leva diretamente a algo mais importante que a ideologia: a violência real da sociedade burguesa, retratada sem nenhum constrangimento, com força total, tanto na forma dos ideais que no fundo a apaixonam (a eliminação do Direito)³⁴ quanto na forma de representação real que faz do proletário (cão doméstico submisso). É por isso que Comte é "atual" - e o será sempre, enquanto a violência for um princí-

pio constitutivo da nossa sociedade.

A discussão de todas essas questões pode talvez ter deixado a impressão de que estaríamos interessados numa interpretação do sistema comteano como um todo, e que tentaríamos reconstruí-lo peça por peça. Contudo não é este nosso propósito. Não acreditamos que qualquer leitura possa restabelecer a inteligibilidade completa de um sistema. Toda leitura é necessariamente parcial. Não porque estamos noutro tempo, nossa realidade é outra, ou nossas questões são outras, mas simplesmente porque somos outros, outros curiosos por um discurso que nos diz algo, mas que não coincide conosco. Assim, se fosse possível assinalar a posição mais geral em que nos colocaremos para empreender um percurso através do discurso de Auguste Comte, gostaríamos de ceder a palavra a Merleau-Ponty, quando este escreve em Partout et Nulle Part: "Perguntar-se-á, talvez, o que resta da filosofia quando perde seus direitos ao a priori, ao sistema ou a construção, quando não sobrevoa mais a experiência. Resta quase tudo. Pois o sistema, a explicação, a dedução, nunca foram o essencial. Esses arranjos exprimiam escondiam uma relação com o ser, os outros e o mundo. Malgrado a aparência, o sistema nunca foi mais do que uma linguagem (e. a esse título, preciosa) para traduzir uma maneira cartesiana, espinosiana ou leibniziana de situar-se com respeito ao ser e, para que a filosofia dure, basta que essa relação permaneça problemática, que não seja tomada como óbvia, que sub-

sista o colóquio do ser com aquele que, em todos os sentidos da palavra, sai dele, julga acolhe, afasta, transforma e, finalmente, o deixa. É esta mesma relação que hoje se tenta formular diretamente, e por isso a filosofia se sente em casa em toda parte onde tal relação seja oposta, isto é, em toda parte: tanto no testemunho de um ignorante que viveu e amou como pôde, quanto nos 'troços' que a ciência inventa, sem vergonha especulativa, para rodear um problema, tanto nas civilizações 'bárbaras', quanto nas regiões de nossa vida que outrora não tinham existência oficial, na literatura, na vida sofisticada, ou nas discussões sobre a substância e o atributo. A humanidade instituída sente-se problemática, e a vida mais imediata tornou-se 'filosófica'."35

Tomemos pois o discurso de Comte basicamente como campo de reflexão sobre a questão fundamental do poder, numa operação em que o **saber** pretende legitimar tanto o lugar da enunciação do poder quanto a natureza dos sujeitos que o sofrem. Saber que institui a ordem no mundo, na vida, na sociedade e no indivíduo, e ao mesmo tempo, os sujeitos que expressam essa ordem ou a ameaçam. Tomamos pois o discurso comteano como instrumento de trabalho a nosso ver altamente significativo, pois nele se revelam com clareza e profundidade elementos essenciais da natureza do poder burguês, tanto na forma de seus ideais (totalitários), como na forma da sua prática (liberal). Isto é, a leitura de Comte justifica-se por se tratar do momento em que, rompendo com a tradi-

ção do pensamento político, filosófico e social clássicos,
Comte funda uma nova política e um novo modo de pensar: o
moderno autoritarismo.

Notas da Introdução

1. A.Comte, Système de Politque Positive, Librairie Scientifique-Industrielle de L. Mathias, Paris, 1851, Préambule Général, p.2.
2. Carta a Valat, de 28 de setembro de 1819, in: Lettres d'Auguste Comte à M. Valat, Dunod Editeur, Paris, 1879, p. 99.
3. A.Comte, Cours de Philosophie Positive, Schleicher Frères, Paris, 1908, vol. IV, p. VII.
4. A.Comte, Plan des travaux scientifiques nécessaires pour reorganiser la société, in: Système de Politique Positive, Carilian-Goeury et Vor Dalmont, Paris, 1854, vol. IV, Appendice Général, p. 47.
5. Auguste Comte, op.cit., loc.cit., p. 58.
6. A.Comte, Catêchisme Positiviste, p. 50/51 (Coleção "Os Pensadores"), Abril Cultural, São Paulo, 1973, p. 128.
7. Por exemplo, o juízo de Habermas: "Menos ainda Comte pode reivindicar descobertas no terreno metodológico - as determinações metodológicas de sua epistemologia são em maior ou menor medida lugares comuns da tradição empirista e racionalista. A chatice do velho positivismo explica-se pela combinação eclética de elementos bem conhecidos" (Jürgen Habermas, Erkenntnis und Interesse, Surkamp Verlag, Frankfurt/Main, 1968, p. 94).
8. "Suas afirmações simplesmente postas como caracterizando o método positivo parecem ligar-se a essa idéia fundamental de que só a realidade assim compreendida (segundo os princípios do fenomenismo, JCB) pode reunir a adesão de todos os espíritos, e fazer a ordem nas inteligências, provocando nelas serena certeza" (Gaston Milhaud, L'idée d'ordre chez A. Comte, Revue de Métaphysique et de Morale, Paris,

1901, t.IX, p. 394).

9. A própria filosofia positiva é compreendida como atividade formal de coordenação: o positivismo é "essa maneira especial de filosofar que consiste em encarar as teorias, em qualquer ordem de idéias que seja, como tendo por objeto a coordenação dos fatos observados" (A. Comte, Cours de Philosophie Positive, Alfred Costes Ed., Paris, 1934, vol.I, p. XIII).
10. A. Comte, Plan des travaux scientifiques nécessaires pour reorganiser la société, in: Système de Politique Positive, vol. IV, Appendice Général, p. 77.
11. A.Comte, Système de Politique Positive, vol.IV, p. 258.
12. Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, Conceito de Iluminismo, in: Coleção "Os Pensadores", Abril Cultural, São Paulo, 1975, p. 98.
13. Id., Ib., p. 103.
14. Cf. por exemplo, Adorno & Horkheimer, Soziologische Exkurse, Europaeische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main, 1966; Herbert Marcuse, Reason and Revolution, The Humanities Press, New York, 1954; Oskar Negt, Strukturbeziehungen zwischen den Gesellschaftslehren Comtes und Hegels, Europaeische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main, 1964.
15. Id., Ib.
16. Cf. Margarete Steinhauer, Die politische Soziologie Auguste Comte, Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1966. Apesar de não pertencer formalmente à Escola de Frankfurt esta autora segue de perto, na sua análise, as idéias de Marcuse e Habermas.
17. Margarete Steinhauer, op.cit., p. 136.
18. Claude Lefort, Esboço de uma genese da ideologia nas sociedades modernas, in: idem, As Formas da História, Brasiliense, São Paulo, 1979, especialmente pp. 317-325.

19. Claude Lefort, op.cit., p. 318.
20. Claude Lefort, op. cit., p. 321.
21. Claude Lefort, op.cit., p. 325.
22. "Cada resistência espiritual que ele (o iluminismo) encontra serve apenas para multiplicar a sua força. Isso se explica pelo fato de que o iluminismo se auto-reconhece até mesmo nos mitos. Quaisquer que sejam os mitos para os quais essa resistêcia apossa apelar, esses mitos, pelo simples fato de se tornarem argumentos numa tal contestação, aderem ao princípio da racionalidade demolidora pela qual censuram o iliminismo. O iluminismo é totalitário." (Max Horheimer e Theodor W. Adorno, Conceito de Iuminismo, loc.cit., p. 99).
23. Claude Lefort., op. cit., p. 318.
24. A. Comte. Catecismo Positivista, Col. "Os Pensadores", Abril Cultural, São Paulo, 1973, p. 135.
25. A.Comte, Systeme de Politique Positive, vol.I, p. 619.
26. Michel Foucault, História da Loucura, Perspectiva, São Paulo, 1978, p. 457.
27. Michel Foucault, op.cit., p. 455.
28. A.Comte, Systeme de Politique Positive, vol.IV, Appendice Général, p. 204.
29. Sara Kofman, Aberrations - Le devenir-femme d'Auguste Comte, Aubier-Flamarion, Paris, 1978.

30. Sara Kofman, op.cit., p. 206.
31. Cf. Jacques Derrida, L'écriture et la différence, Seuil, Paris, 1967. No ensaio Cogito et Histoire de la Folie, Derrida aprofunda esses temas e conclui afirmando que a razão é mais louca que a loucura e a loucura mais racional que a razão (p. 96).
32. A.Comte. Système de Politique Positive. vol.I, p.416.
33. Gramsci já o notara: "Na literatura filosófica francesa, existem mais estudos sobre o 'senso comum' do que em outras literaturas nacionais: isto se deve a natureza mais estreitamente 'popular-nacional' da cultura francesa, isto é, ao fato de que os intelectuais tendem, mais do que em outras partes, graças a determinadas condições tradicionais, a avizinhar-se do povo para guiá-lo ideologicamente e mantê-lo ligado ao grupo dirigente. Por isso, é possível encontrar na literatura francesa muito material sobre o senso comum, que deve ser utilizado e elaborado; a atitude da cultura francesa para com o senso comum, aliás, pode oferecer um modelo de construção ideológica hegemônica. Também as culturas inglesa e americana podem oferecer muitos elementos, mas não de um modo tão completo e orgânico como a francesa. O 'senso comum' foi considerado de várias maneiras: ou diretamente como base da filosofia, ou criticado do ponto de vista de uma outra filosofia. Na realidade, em todos os casos, o resultado foi a superação de um determinado senso comum pela criação de um outro, mais adequado à concepção do mundo do grupo dirigente." (Antonio Gramsci, Concepção Dialética da História, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1966, p. 145).
34. "No estado positivo, que não admite mais títulos celestes, a idéia de direito desaparece irrevogavelmente. Cada um tem deveres para com todos; mas ninguém tem direito propriamente dito. (...) Ninguém possui mais nenhum direito senão o de cumprir sempre o seu dever." (Auguste Comte, Système de Politique Positive, vol.I, p. 361).

35. M. Merleau-Ponty, Em toda e em nenhuma parte, in: Coleção "Os Pensadores", Abril Cultural, São Paulo, 1975, p. 426.

CAPÍTULO I

O DISCURSO POSITIVISTA

A filosofia positiva tem seu ponto de partida no fato intelectual, material, social e institucional da existência da ciência, "base racional da ação do homem sobre a natureza"¹. Mas, longe de ser simples, a relação do positivismo com a ciência é bastante complexa. Nosso objetivo é assinalar os níveis da **distância** entre a ciência e o discurso positivista. Começemos por registrar a primeira definição de filosofia tal como surge logo no início do Cours: "emprego a palavra **filosofia** na acepção que lhe davam os antigos, e particularmente Aristóteles, como designando o sistema geral das concepções humanas; e, acrescentando-lhe a palavra **positiva**, anuncio que considero essa maneira especial de filosofar que consiste em encarar as teorias, em qualquer ordem de idéias que seja, como tendo por objeto a coordenação dos fatos observados, o que constitui o terceiro e último estado da filosofia geral, primitivamente teológica e ^{em} seguida metafísica"². Ora, esse sistema coordenador dos fatos observados aplica-se sobre os conhecimentos estabelecidos pela ciência, única esfera na qual os conhecimentos humanos adquirem o caráter de verdade. Dado que "nossos verdadeiros

conhecimentos consistem somente de fatos e de leis, isto e, sempre de fenômenos, particulares ou gerais" (Systeme, I, p. 714-5), e dado que fatos e leis são obtidos exclusivamente pela investigação científica, qual a necessidade da filosofia se a verdade (a verdade acessível aos homens) é alcançada apenas pela ciência? Porque falar ainda de filosofia, por que escrever filosofia, se a ciência tranqüilamente a dispensa?³

A resposta comteana a essa questão e extremamente complexa e nela está envolvida a natureza mesma do discurso positivista⁴.

Em primeiro lugar, a filosofia necessária para que possa ser estabelecida rigorosamente a identidade intelectual da própria ciência. Isto se opera pela oposição nítida entre ciência, de um lado, e teologia e metafísica, de outro. Esta oposição se manifesta claramente em relação as representações da realidade por elas defendidas. No que diz respeito à ciência e à teologia, "não se pode desconhecer a oposição radical das duas ordens de concepções, onde os mesmos fenômenos são ora atribuídos a vontades diretrizes, ora reportados a leis invariáveis. A mobilidade irregular, naturalmente inerente a toda idéia de vontade, não pode de modo algum conciliar-se como a constância das relações reais (...). Tal incompatibilidade se torna diretamente evidente quando se opõe a previsão racional, que constitui o principal caráter da verdadeira ciência, à adivinhação por revela-

ção especial, que a teologia deve representar como oferecendo o único meio legítimo de conhecer o futuro"⁵. O caráter essencial da ciência, enquanto modo de apreensão da realidade, consiste no conhecimento do mundo como conjunto de fenômenos que se dão à observação, sem que nada de estranho a ela se acrescente. Ora, a observação, no interior da teologia, é totalmente impossível, uma vez que seu princípio é a vontade, o que desde o início impede o fenômeno de se manifestar como tal, o que faz com que a imaginação se sobreponha à observação.

A identidade da ciência é garantida também pela oposição entre ciência e metafísica: "como a teologia, a metafísica tenta, antes de tudo, explicar a natureza íntima dos seres, a origem e o destino de todas as coisas, o modo essencial de produção de todos os fenômenos. Mas, em vez de empregar para isso agentes sobrenaturais propriamente ditos, ela os substitui progressivamente por essas **entidades** ou abstrações personificadas, cujo uso, verdadeiramente característico, permitiu muitas vezes designá-las sob o nome de ontologia"⁶. Em suma, pela teologia e pela metafísica, ao invés de conhecimento objetivo dos fenômenos, tem-se apenas ficções, quimeras e ilusões. Assim, a filosofia positiva, por sua vez, toma a ciência por objeto de observação e pretende descrever sua natureza, pois a própria ciência não se volta sobre si para se conhecer, e sim para a realidade fenomenal externa.

A filosofia é necessária para que se possa fixar pelo estudo dos métodos, procedimentos, regras e normas intelectuais que as ciências efetivamente empregam para chegar aos conhecimentos verdadeiros -, uma idéia do espírito científico ou positivo. Se bem que as diferentes ciências utilizem métodos específicos adequados aos seus objetos específicos, é possível, mesmo assim, falar de unidade do método como componente central do espírito positivo: "a única unidade indispensável (...) é a unidade do método, que pode e deve evidentemente existir e já se encontra, na maior parte, estabelecida. Quanto à doutrina, não é necessário ser una; basta que seja homogênea. É, pois, sob o duplo ponto de vista da unidade dos métodos e da homogeneidade das doutrinas que consideramos, neste curso, as diferentes classes de teorias positivas" (Cours, I, p. 30). O espírito positivo pode ser concebido como o conjunto dos procedimentos metodológicos básicos de todas as ciências.

A filosofia é necessária para compensar os efeitos negativos da extrema divisão do trabalho intelectual imperante no campo das diversas ciências, especialização crescente este que, se por um lado, é a própria condição de seu progresso contínuo, por outro, implica numa situação de extrema dispersão do saber verdadeiro. A filosofia positiva vem introduzir o espírito de conjunto onde cada vez mais impera o espírito de detalhe, pela operação da classificação e hierarquização das ciências, que visa a reconstituir sua

unidade, e pela organização da classe dos cientistas como força social. "Que uma nova classe de cientistas (**savants**), preparados por uma educação conveniente, sem se entregar a cultura especial de algum ramo da filosofia natural, se ocupe unicamente, considerando as diversas ciências positivas em seu estado atual, em determinar exatamente o espírito de cada uma delas, em descobrir suas relações e seu encadeamento, em resumir, se for possível, todos os seus princípios próprios num número menor de princípios comuns, conformando-se em cessar às máximas fundamentais do método positivo. Ao mesmo tempo, outros cientistas, antes de entregar-se a suas especialidades respectivas, devem tornar-se aptos, de agora em diante, graças a uma educação abrangendo o conjunto dos conhecimentos positivos, a tirar proveito das luzes propagadas por esses cientistas voltados ao estudo de generalidades e, reciprocamente, a retificar seus resultados, estado de coisas de que os cientistas atuais se aproximam dia a dia. Uma vez cumpridas essas duas condições - é evidente que o podem ser -, a divisão do trabalho nas ciências será levada, sem qualquer perigo, tão longe quanto o desenvolvimento dessas diversas ordens de conhecimento o exigir. Existindo uma classe distinta, incessantemente controlada por todas as outras, tendo por função própria e permanente ligar cada nova descoberta particular ao sistema geral, não cabe mais temer que demasiada atenção seja dada aos pormenores, impedindo de perceber o conjunto. Numa palavra, a organização mo-

derna do mundo dos cientistas estará, então, completamente fundada, podendo desenvolver-se indefinidamente, ao mesmo tempo que conserva o mesmo caráter." (Cours, I, p. 16-7).

A filosofia é necessária para se realizar plenamente a universalidade do espírito positivo, restrito até então aos fenômenos naturais. Os fenômenos políticos, sociais e morais, uma vez conhecidos pelo mesmo espírito científico que se desenvolveu no conhecimento da natureza poderá enfim coroar o edifício da ciência. Impõe-se, portanto, a fundação da sociologia, e assim, "homogeneizando-se todas as nossas concepções fundamentais, a filosofia constituiur-se-á definitivamente no estado positivo" (Cours, I, p. 12). Quando todos os ramos do saber forem submetidos a um mesmo **espírito**, tem-se a instauração de um **estado** intelectual. A ciência dos fenômenos sociais vem completar a construção do estado positivo.

A filosofia é necessária para o discurso de legitimação do poder da ciência na forma do poder espiritual dos cientistas que, pelos hábitos intelectuais desenvolvidos pelo espírito positivo, são os únicos capazes para estabelecer a ciência da sociedade como ciência de observação. Não se trata neste nível, de conferir à ciência supremacia intelectual frente à teologia e à metafísica, mas de legitimar o poder dos cientistas frente aos monarcas e padres, de um lado, e frente ao povo e aos "legistas", de outro. De posse do espírito positivo, os cientistas terão, à margem da anarquia

e da crise por que passa a sociedade, as condições intelectuais para estabelecer a "doutrina orgânica" que será a base da "reorganização da sociedade". A filosofia positiva é necessária para enunciar o discurso da competência. "A necessidade de confiar aos cientistas os trabalhos teóricos preliminares, reconhecidos indispensáveis para reorganizar a sociedade, acha-se solidamente fundada em quatro considerações distintas, cada uma das quais bastaria, só por si, para estabelecê-la: 1ª) os cientistas, por seu gênero de capacidade e cultura intelectual, são os únicos competentes para executarem esses trabalhos; 2ª) esta função lhes é destinada pela natureza das coisas, como sendo o poder espiritual do sistema a organizar; 3ª) só eles, exclusivamente, possuem a autoridade moral hoje necessária para determinar a adoção da nova doutrina orgânica, quando estiver formada; 4ª) finalmente, de todas as forças sociais existentes, a dos cientistas é a única européia. Este conjunto de provas deve, sem dúvida, colocar a grande missão teórica dos cientistas ao abrigo de toda incerteza e de toda contestação. Resulta de tudo quanto precede que os erros capitais cometidos pelos povos, na sua maneira de conceberem a reorganização da sociedade, são oriundos de uma marcha viciosa segundo a qual procederam nessa organização; que o vício de tal marcha consiste em ter sido a reorganização social considerada como operação puramente prática, quando é essencialmente teórica; que a natureza das coisas e as experiências históricas mais

convincentes provam necessidade absoluta de dividir o trabalho total da reorganização em duas séries, uma teórica, outra prática, das quais a primeira deve ser previamente executada, estando destinada a servir de base à segunda; que a execução preliminar dos trabalhos teóricos exige seja posta em atividade uma nova força social, distinta das que até hoje ocuparam a cena e que são absolutamente incompetentes; que, enfim, por algumas razões muito decisivas, esta nova força deve ser a dos cientistas afeitos ao estudo das ciências de observação." (Systeme, IV, Appendice Général, p. 76).

Comte enuncia assim a determinação estrutural da competência: sempre que uma competência é posta, uma incompetência é contraposta. Ou em termos menos formais: "a condição para o prestígio e para a eficácia do discurso da competência como discurso do conhecimento depende da afirmação tácita e da aceitação tácita da incompetência dos homens enquanto **sujeitos** sociais e políticos"⁷. A virtude do cientista enquanto racionalidade positiva exclui quaisquer outros sujeitos que não se indentifiquem por igual qualidade. O discurso positivista reivindica portanto exclusividade no trato do conhecimento e da ação políticos, em nome da sua exclusiva competência para tanto.

A filosofia positiva é necessária para constituir "o estado verdadeiramente normal da razão humana"⁸, pois vai estabelecer relações claras, precisas, equilibradas e harmo-

niosas entre a teoria e a prática, o exterior e o interior, o geral e o particular, o abstrato e o concreto, a contemplação e a meditação, a indução e a dedução, o simples e o complexo. Relações claras e precisas porque o discurso positivista vai designar sempre qual o termo subordinante e qual o termo subordinado no interior das relações; equilibradas e harmoniosas porque vai designar sempre as condições da combinação entre os termos. E, mais amplamente, a filosofia positiva é necessária para estabelecer o estado normal da Humanidade, ou seja, o quadro geral das dependências e subordinações sociais que devem assegurar uma existência humana sem conflitos.

Percebe-se, nesta sucessão de respostas, não só um progressivo distanciamento do projeto epistemológico propriamente dito, enquanto pura teoria da ciência, como uma transformação da própria concepção de filosofia, que deixa de ser simples coordenação de fatos observados, para assumir uma dimensão bem mais abrangente, que ao mesmo tempo inclui a definição precedente e conclui o movimento que vai da dimensão objetiva e mundana para a dimensão subjetiva e humana. Com efeito, no início do Systeme de Politique Positive, lemos: "a verdadeira filosofia se propõe sistematizar, tanto quanto possível, toda a existência humana individual e sobretudo coletiva, contemplada ao mesmo tempo nas três ordens de fenômenos que a caracterizam, pensamentos, sentimentos e atos (...); o ofício próprio da filosofia consiste em coor-

denar todas as partes da existência humana entre si, a fim de conduzir sua noção teórica a uma completa unidade" (Systeme, I, p. 8).

É pois o positivismo o discurso da ciência?

Apesar de conceber a ciência como lugar por excelência da verdade, ainda que limitada e relativa apenas ao homem, o discurso de Comte não é o discurso da ciência: não se trata de uma coleção de enunciados retirados de textos científicos nem de depoimentos dos próprios cientistas sobre seu trabalho e suas descobertas. O discurso de Comte vai além do testemunho dos próprios interessados no trabalho científico, ao mesmo tempo que pretende estabelecer a essência da ciência. Seu discurso é um discurso sobre a ciência, portanto? Assim, poderia parecer, na medida em que, submetidas ao imperativo da especialização crescente -- condição de seu próprio desenvolvimento e progresso -- as ciências particulares tendem a perder-se na diversidade de seus múltiplos objetivos e na singularidade de suas múltiplas leis. O discurso sobre a ciência viria então tentar reparar o mal da dispersão: sem se iludir com a pretensão de encontrar em uma única lei científica o princípio explicativo da totalidade do real, o discurso de Comte visa expor o conjunto das disposições intelectuais que tornam efetivos os conhecimentos. Mas justamente na medida em que o interesse recai sobre a unidade do modo de pensar científico, o discurso de Comte não é discurso sobre a ciência, mas discurso sobre

o espírito positivo.

É preciso levar a sério a preposição **sobre**, indicativa da distância e da superioridade do discurso que tem como objeto as ciências e que se oferece como a verdadeira interpretação do modo de pensar científico. Por um lado, o discurso parece emanar da ciência, por outro, a ciência e **objeto** dele, se enuncia sobre ela.

Pretendente à cadeira de Matemática na Escola Politécnica e/ou à cadeira de História da Ciência na Academia de Ciências, Comte apresenta-se à comunidade científica européia, à "elite da humanidade", como homem de ciência. Seu discurso sobre o espírito científico legitima-se pelo fato de seu próprio espírito ter-se **educado** e formado no mais estrito contato com as ciências. Mas essa legitimidade pretendida não é isenta de problemas: a mera educação científica pode garantir a autoridade daquele que fala **sobre** a ciência? A educação científica por mais enciclopédica que seja, pode substituir o trabalho científico? Para Comte, sim. Alega para tanto o conhecimento real que possui das ciências fundamentais; mas conhecer uma ou várias ciências é um saber sobre e não um saber de, é permanecer circunscrito a um campo marcado pela leitura dos textos científicos e não determinado pela descoberta, pela criação, numa palavra, pela prática científica. Não por acaso, Descartes intitula a exposição da nova proposta metodológica por ele elaborada e praticada, de Discurso do Método.

A relação de Comte com a ciência é portanto mediata. Isto nos coloca o problema do estatuto desse discurso. Sendo um discurso sobre a ciência, ou mais propriamente, um discurso sobre o espírito científico ou positivo, de que lugar ele é proferido? Não é do interior da própria ciência, uma vez que o próprio Comte não emprega a expressão "filosofia das ciências", mas sim "filosofia positiva", expressão esta que "designa uma maneira uniforme de raciocinar aplicável a todos os assuntos sobre os quais o espírito humano pode se exercer" (Cours, I, p . XIV). Isto significa que Comte fez apelo a uma razão em geral, e não propriamente a razão científica: a palavra "positivo" está associada à ciência e a outra instância que ultrapassa e de certo modo a engloba. Comte chama esta razão de razão comum, sabedoria universal ou bom senso universal. Na verdade, "o verdadeiro espírito filosófico consiste sobretudo na extensão sistemática do simples bom senso a todas as especulações verdadeiramente acessíveis. Seus domínios são radicalmente idênticos, já que as maiores questões da sã filosofia sempre se reportam aos fenômenos mais vulgares, diante dos quais os casos artificiais constituem apenas uma preocupação mais ou menos indispensável. Possuem, lado a lado, o mesmo ponto de partida experimental, o mesmo fim de ligar e prever, a mesma preocupação contínua com a realidade, a mesma intenção final de utilidade. A diferença essencial entre eles reside na generalidade sistemática de um, mantendo sua abstração necessária,

oposta à **incoerência especializada** do outro, sempre ocupado com o **concreto**"⁹. Além disso, pode-se representar a "ciência propriamente dita como um simples prolongamento metódico da sabedoria universal. Desse modo, muito longe de pôr em questão o que esta verdadeiramente **decidiu**, as sãs especulações filosóficas devem sempre tomar emprestado da razão comum suas **noções iniciais**, para lhes fazer adquirir, graças a elaboração sistemática, um grau de **generalidade** e de consistência que não poderiam obter **espontaneamente**. Durante todo o curso de tal elaboração, o **controle** permanente dessa vulgar sabedoria conserva de resto alta importância, a fim de prevenir tanto quanto possível as diversas aberrações, por negligência ou ilusão, suscitadas freqüentemente pelo estado contínuo de abstração indispensável a atividade filosófica"¹⁰.

Note-se a posição envolvente do bom senso: e ponto de partida da ciência e da filosofia, inteiramente no que diz respeito ao conteúdo e parcialmente no que diz respeito à forma. Acompanha, ou deve acompanhar, os passos da elaboração científico-filosófica na qualidade de vigia, a fim de impedir as aberrações da crítica e da metafísica. E quanto aos resultados da ciência e da filosofia, o bom senso deve portar-se como juiz, "decidindo" novamente o que deve ser conservado e o que deve ser desprezado, segundo o critério da utilidade. Mais do que isso, "todos os atributos principais" do positivismo "são, no fundo, os mesmos que os do bom

senso universal"¹¹. O que constitui o "espírito positivo" constitui também o "bom senso universal".

Isto permite-nos designar o positivismo como uma filosofia do bom senso, tornado sistemático e "orgânico". Não há diferença de natureza entre bom senso e ciência, apenas de grau. Deste modo, pode-se apresentar como científicas as opiniões que são apenas "positivas": na verdade, o campo da ciência está sob a jurisdição do bom senso, cuja sabedoria espontânea e instintiva chega a ser mesmo superior à da ciência. Esta pode errar, pode até abrigar a metafísica. O bom senso e o entendimento sadio, como o atesta a própria linguagem do senso comum: "O público toma necessariamente uma parte fundamental em todas as construções, científicas ou estéticas, cujos órgãos próprios se atribuem vãmente a glória inteira. (...) As leis essenciais da linguagem são mesmo observadas muito melhor pelas crianças, como no povo, do que pela maior parte dos filósofos e sobretudo dos gramáticos. (...) O público humano é portanto o verdadeiro autor da linguagem, como seu verdadeiro conservador. Uma justa repugnância pelas inovações inoportunas garante assim a conveniência que caracteriza sempre essas aquisições graduais quando se remonta à sua etimologia, porque elas emanam de uma necessidade muito tempo sentida. Mesmo as ambigüidades, que atribuí desdenhosamente à penúria popular, atestam frequentemente profundas aproximações, felizmente apreendidas pelo instinto comum, muitos séculos antes que a razão siste-

mática pudesse aí chegar. (...) Enfim, a providência coletiva que constrói e mantém a linguagem humana aplica-a também para corrigir, tanto quanto possível, as aberrações de um gênio teórico que permanece até aqui radicalmente inferior ao instinto prático. Obrigados a se entenderem com o público, os mais sonhadores se acham levados a se compreenderem a si próprios. A verdadeira lógica universal, tão profundamente impressa em toda língua usual, assinala e restringe as divagações de uma filosofia fantástica e também aquelas de uma vã ciência. Dispensada de sistematizar as noções que formula, a linguagem consagra espontaneamente todas as verdades constatadas, por mais opostas que sejam aos preconceitos teóricos." (Systeme, II, p. 258-9).

Assim, o bom senso universal, que se expressa na linguagem do povo, torna-se o próprio critério de verdade e parâmetro de elaboração do próprio discurso de Comte. Com efeito, seu estilo, acusado inúmeras vezes de contrariar os mínimos preceitos de beleza literária, esforça-se, pelo menos, por despojar-se do linguajar excessivamente técnico da filosofia, por apresentar suas idéias sempre de forma simples e direta, quer, em suma, ser imediatamente acessível a um grande público, que Comte supõe estar menos interessado no prazer do texto do que em sadias concepções.

No entanto, não devemos pensar que esta autoridade final da sabedoria popular venha a se sobrepor à autoridade primeira da ciência. Enquanto opinião pública organizada, a

sabedoria popular pode exercer controle sobre a ciência, mas o caráter abstrato e sistemático da ciência acaba por colocá-la em posição de superioridade em relação ao bom senso, por mais que este seja o depositário da verdade. O geral tem sempre preeminência sobre o particular, porque o contém. Isto está perfeitamente colocado na maneira pela qual Comte desenvolve a questão das relações da teoria com a prática. Certamente a ciência encontra-se no prolongamento de "uma reação especial da razão teórica"¹², inicialmente voltada para especulações arbitrárias e fantasiosas. Mas saber intervir cientificamente na realidade pressupõe um tipo de conhecimento que se afasta completamente do mero acúmulo de fatos e de suas tentativas de adivinhação. Só a ciência permite substituir as tentativas de conhecimento e ação sobre a natureza pela descoberta daquilo que permite uma ação realmente eficaz, isto é, o conhecimento das leis dos fenômenos. Apesar da solidariedade prática e natural da ciência com o bom senso, desta dependência de fato, de direito os dois mantêm sua independência. O espírito humano, tão espontaneamente quanto criou a ciência, que responde sempre, em última análise a questões práticas, criou também certa autonomia imediata para o pensamento científico. Isto é, foi preciso, para bem interferir e se utilizar da natureza, manter desligado do interesse prático imediato o pensamento que procura tão somente as leis que regem a realidade. Enfim, exatamente para satisfazer o interesse utilitário e prático do bom sen-

so é que a ciência, enquanto teoria desinteressada, dele se separa.

Porquanto, de direito, a teoria antecede sempre a prática, e se esta consegue resultados importantes sem ter conhecimento da teoria que a sustenta, não deixa de estar de fato amparada pela teoria correspondente. A tarefa da ciência é portanto estabelecer claramente as leis que são a base da ação. "Todas as vezes que chegamos a exercer uma grande ação, é somente porque o conhecimento das leis naturais permite-nos introduzir, entre as circunstâncias determinadas sob a influência das quais se realizam alguns elementos modificadores que, quão fracos que sejam neles mesmos, bastam, em certos casos para dirigir à nossa satisfação os resultados definitivos do conjunto das causas exteriores. Em resumo: ciência, donde previdência; previdência donde ação: tal é a fórmula muito simples que exprime, de uma maneira exata, a relação geral da ciência e da arte, tomando essas duas expressões na sua aceção total" (Cours, I, p. 35).

Não resta dúvida, portanto, quanto as relações frutíferas que ambas mantêm, com proveitos para ambos os lados. As questões práticas são resolvidas teoricamente pela ciência, as conclusões teóricas aplicadas praticamente pela arte. Mas todo o problema consiste em determinar rigorosamente as funções específicas que cada uma deve exercer e determinar com precisão o domínio específico de cada uma. "Apesar da importância capital dessa relação, que não de ser nunca

desprezada, seria formar das ciências uma idéia bem imperfeita concebê-las como apenas as bases das artes, e é infelizmente ao que se tem inclinado bastante nos nossos dias" (Cours, I, p. 35). A ciência é mais do que uma mera decorrência da arte ou da prática porque "não devemos esquecer que as ciências têm antes de tudo, uma destinação mais direta e mais elevada, a de satisfazer a necessidade fundamental que nossa inteligência experimenta de conhecer as leis dos fenômenos" (Cours, I, p. 35).

Assim, a ciência mesmo que tenha por fundamento o interesse prático de utilidade, e se tenha originado dessa causa, ela ganha independência e autonomia em relação ao fator que ela pressupõe. E ganhando essa autonomia, ganha em dignidade e perfeição em relação à arte. A exigência de conhecimento desinteressado, imanente a natureza humana, e despertada não só pelas conquistas puramente empíricas da razão prática, mas principalmente por aquelas ocasiões em que a sensação de terror perante um suposto caos possa surgir. A separação entre teoria e prática encontra suas provas, por um lado, na natureza humana e, por outro, na história da ciência, pois é freqüente vermos decorrer um longo tempo entre a descoberta de leis e sua aplicação prática. "Se a potência preponderante de nossa organização não corrigisse mesmo involuntariamente, no espírito dos sábios, o que há de incompleto e de estreito na tendência geral de nossa época, a inteligência humana, reduzida a só se ocupar das

pesquisas suscetíveis de uma utilidade prática imediata, se encontraria só por isso, como justamente o notou Condorcet, completamente estacionada por seus progressos mesmo a respeito dessas aplicações às quais ter-se-ia imprudentemente sacrificado os trabalhos puramente especulativos: pois as aplicações mais importantes derivam constantemente de teorias formadas numa simples intenção científica, e que frequentemente foram cultivadas durante vários séculos sem produzir nenhum resultado prático" (Cours, I, p. 36).

A ciência na sua atividade direta e imediata não possui outro interesse que o conhecimento pelo conhecimento: isto se traduz ao nível da própria consciência dos cientistas que, embora reconhecendo que sua ciência será objeto de futuras aplicações práticas, precisam, para produzir ciência, se imaginarem livres do caráter utilitário de suas especulações. Além disso, a ciência necessita de tempo bastante para proceder a novas abstrações, como também é verdade que quanto mais abstrata for a ciência, mais é suscetível de aplicações práticas. Provam-no bem a geometria e a astronomia. Enfim, "o espírito humano deve proceder as pesquisas teóricas fazendo completamente abstração de toda consideração prática, pois os nossos meios para descobrir a verdade são tão fracos, que, se não os concentrarmos exclusivamente nesse fim, e se, procurando a verdade, nós nos impusermos ao mesmo tempo a condição estrangeira de aí encontrar uma utilidade prática imediata, ser-nos-ia quase sempre impossível de

a ela chegar" (Cours, I, p. 36-7).

De modo que não se poderia ter outra conclusão se não esta: "o conjunto dos nossos conhecimentos sobre a natureza e o dos processos que nós dele deduzimos para modificá-la a nosso favor, formam dois sistemas essencialmente distintos por eles mesmos, que é conveniente conceber e cultivar separadamente" (Cours, I, p. 37).

Assim, a afirmação da unidade entre teoria e prática vai de par com sua distinção, num movimento que acaba por inverter a relação inicial de subordinação da teoria à prática, terminando por legitimar o predomínio do abstrato sobre o concreto. Essa necessidade de legitimar o abstrato e conferir-lhe superioridade perante o concreto repete-se no interior da própria esfera das ciências que são inicialmente subdivididas em abstratas ou fundamentis e concretas ou derivadas: "umas abstratas, gerais, têm por objeto a descoberta das leis que regem as diversas classes de fenômenos, considerando todos os casos que se possa conceber; outras concretas, particulares, descritivas, que se designa por vezes sob o nome de ciências naturais propriamente ditas, consistem na aplicação dessas leis à história efetiva dos diferentes seres existentes" (Cours, I, p. 39). As ciências abstratas são fundadas diretamente na observação dos fenômenos, e portanto essencialmente indutivas quanto às suas origens. Sua constituição definitiva assume uma forma dedutiva, mas que nunca deve fazer esquecer suas origens empíricas. As ciências con-

cretas deduzem-se das primeiras, e de várias delas, apresentando-se como compostas e redutíveis às primeiras. Assim se relacionam, por exemplo, a botânica com a biologia, a mineralogia com a química. Mas uma ciência concreta depende não só de uma ciência abstrata, mas de todas elas, isto é, um ser particular e o lugar onde se entrecruzam vários fenômenos.

A organização das ciências fundamentais, o objeto específico da classificação das ciências, é simples de realizar: as leis fundamentais são relativamente poucas. Mas esta facilidade não existe em relação às ciências concretas, pois quanto a estas, "ao contrário, não há nenhuma esperança racional de conhecer a maior parte das leis concretas resultantes (das) inumeráveis combinações" (Systeme, I, p. 425) das leis abstratas. Ocorre que "os acontecimentos só podendo ser estudados nos seres, é preciso, com efeito, separar as circunstâncias próprias a cada caso para aí apreender a lei comum. É assim que, por exemplo, ignoraríamos ainda as leis dinâmicas de peso, se não tivéssemos feito de início abstração da resistência e da agitação dos meios. Mesmo para com os menores fenômenos somos portanto obrigados a decompor para abstrair, antes de poder obter essa redução da variedade à constância perseguida sempre pelas nossas sábias meditações" (Systeme, I, p. 426).

Entre a representação científica do real e o próprio real há uma ligeira não-coincidência por força da abs-

tração, que, ao mesmo tempo que capta os fenômenos, desfigura os seres, ao decompô-los. E isto é absolutamente inevitável no processo do conhecimento. Há sempre um resíduo de realidade que escapa a todos os processos de conhecer, por mais primorosos que sejam. E não será por uma absoluta perfeição técnica que superaremos esta deficiência. Ela se inscreve na natureza mesma da ciência. Disto decorre que a "passagem do abstrato ao concreto constitui a principal dificuldade das aplicações positivas, e a fonte necessária das restrições finais que todas as indicações teóricas comportam" (Systeme, I, p. 426). Em outras palavras, por mais racionais e rigorosas que sejam as previsões, os casos concretos muitas vezes não as verificam. "A inteira generalidade é incompatível com uma perfeita realidade" (Systeme, I, p. 426). Reabre-se, assim, a distância entre a teoria e a prática, mesmo no interior da própria ciência. Contudo o abstrato e o concreto, o dogmatismo e o empirismo devem ser sabiamente combinados, para dirigirem o conjunto de nossa conduta. Trata-se de mantê-los lado a lado, de modo a compensar as deficiências de um pelas vantagens do outro. Os dois se interpenetram enquanto complementos para um único fim e se mantêm distintos enquanto modos de atividades diferentes. "Mas esta distinção se reduz, no fundo, a uma simples divisão fundamental, ao mesmo tempo espontânea e sistemática, do conjunto do trabalho humano, cuja natureza e fim são por toda a parte os mesmos. Pois estudamos os acontecimentos so-

mente com o fim de melhorar os seres. Nossa providência so pode tornar-se racional por uma suficiente previsão que exige leis gerais. Ora, essa generalidade supõe sempre a decomposição prévia das existências particulares em fenômenos universais, os únicos suscetíveis de regras invariáveis. É assim que a sua constituição lógica repousa sobre a distinção geral entre o estudo abstrato e o estudo concreto" (Systeme, I, p. 428). Mas esta combinação do abstrato e do concreto ao nível de uma ação conjunta vai implicar novamente na sua separação ao nível conceitual. "Não haverá jamais ocasião de construir um sistema concreto, mesmo como emanção do sistema abstrato. A constituição racional de uma única ciência concreta, como a meteorologia ou a geologia, superaria nossos verdadeiros meios indutivos e dedutivos, ou pela dificuldade de conhecer, ou pelo embaraço de combiná-las" (Systeme, I, p. 432). As ciências concretas "permanecerão sempre múltiplas, visto a independência e a diversidade de seus numerosos objetos" (Systeme, I, p. 431). Retomamos deste modo, a caracterização inicial do concreto como multiplicidade fragmentária, dispersão e utilidade frente ao abstrato entendido como unidade sistemática, simplicidade e racionalidade autônoma. Mas a retomada desta distinção não impede Comte de concluir este tópico de maneira bem característica e significativa: "Assim, vê-se que não existe de maneira alguma, falando propriamente, ciência concreta. Toda ciência é necessariamente abstrata" (Cours, III, p. 419). Voltamos,

pois, à distinção mais ampla entre teoria e prática, em que a generalidade concerne à concepção e a especialidade à execução.

Podemos alinhar de um lado o bom senso, a sabedoria popular, a razão prática, o povo e de outro lado, a ciência, o espírito positivo, a razão teórica, os chefes. E os termos de cada lado articulam-se por um mesmo esquema de relações que vão desde sua profunda identidade real, passando pela sua unidade prática, figurando a sua distinção lógica, salientando a sua diferença intelectual, e estabelecendo a sua separação política. Fica assim, legitimada a autoridade intelectual da ciência bem como a autoridade moral do bom senso, que passa a exercer a função de normalizar a ciência.

Detenhamo-nos agora no critério metodológico decisivo para a construção da ciência em Comte: a noção de observação.

oOo

O esboço espontâneo do conceito de ordem e de sua existência efetiva torna-se-á sistemático com o advento da ciência. Importa portanto estabelecer como se dá o conheci-

mento científico, o único que pode representá-la de maneira racional e positiva.

O critério decisivo "a verdadeira observação, única base possível dos conhecimentos verdadeiramente acessíveis"¹³ O que distingue a ciência de todos os outros tipos de conhecimento, mesmo daqueles que dela fazem uso, e o fato de fazer da observação a base das suas proposições. Em que pese a importância de todos os instrumentos do aparelhamento mental e sensível para fins de conhecimento, a observação subordina todas as faculdades cognitivas a si. É certo que em ciência trata-se de descobrir, "pelo uso bem combinado do raciocínio e da observação" (Cours, I, p. 3) as leis dos fenômenos, mas o que é essencial à ciência é o controle sistemático de suas concepções à observação sensível.

A teoria da observação inclui-se na doutrina das faculdades intelectuais, afetivas e práticas que Comte nos expõe, sistematicamente, em dois textos: na 4ª lição do Cours, e no capítulo III da Introduction Fondamentale do Systeme (volume I).

O primeiro texto é essencialmente metodológico: trata-se de estabelecer corretamente o método positivo de resolver as questões relativas às funções intelectuais e morais. O segundo texto é essencialmente dogmático: Comte expõe, após uma complementação metodológica ao texto do Cours, os resultados de suas pesquisas sobre o intelecto, a atividade e a afetividade.

A 45ª lição retoma a crítica dirigida por Comte já na 1ª lição à psicologia. Através da crítica à psicologia de sua época, a saber, a escola francesa (os ideólogos), a escola alemã (os ecléticos) e a escola escocesa (Cours, III, p. 47), há toda uma crítica a psicologia empírica da filosofia clássica (Locke), com exceção de Hume. Comte aponta o que há de comum a essas diversas escolas, igualmente metafísicas. Pretendem todas chegar ao conhecimento das leis da atividade intelectual pelo emprego da "observação interior" ou introspecção, procedimento adotado por analogia a observação exterior, fonte única das ciências da natureza objetiva. A observação interior teria por objeto os estados mentais próprios do sujeito, que os registraria cuidadosamente, após o que, procedendo por análise e comparação, chegar-se-ia as leis fundamentais do espírito humano. Comte aponta as contradições desse método: "De um lado, recomendam isolar-vos, tanto quanto possível, de toda sensação exterior, é preciso sobretudo proibir-vos de todo trabalho intelectual; pois, se estais somente ocupados a fazer o cálculo mais simples, o que se tornaria a observação interior? De outro lado, após ter, enfim, à força de precauções, atingido esse estado perfeito de sono intelectual, deveríeis ocupar-vos em contemplar as operações que se executarão em vosso espírito, quando aí não se passará mais nada" (Cours, I, p. 20).

Isto é, a observação interior pode ser direta, não pode nunca apreender justamente o fenômeno que pretende ser conhecido. Mas esta impossibilidade prática da observação interior, principalmente no caso da atividade intelectual (pois ela pode ser exercida, mas com grande dificuldade, sobre as paixões) não é, nem de longe, a essência da crítica comteana ao que ele chama de psicologia, mas que na verdade é a teoria do conhecimento empirista.

A falha fundamental do método introspectivo está no fato de que supõe ser objeto de observação direta aquilo que não pode, pela sua própria natureza, ser objeto dessa espécie de observação. "É sensível, com efeito, que, por uma necessidade invencível, o espírito humano pode observar diretamente todos os fenômenos, exceto os seus próprios" (Cours, I, p. 19). Mas então estaríamos condenados a ignorância da natureza do nosso conhecimento, das leis lógicas do nosso espírito? Não, porque o espírito pode ser observado indiretamente. No que diz respeito às funções intelectuais, "seu estudo só pode consistir na determinação das condições orgânicas de que dependem: forma assim uma parte essencial da anatomia e da fisiologia"; e, por outro lado, "tudo se reduz a estudar a marcha efetiva do espírito humano em exercício, pelo exame dos processos realmente empregados para obter os diversos conhecimentos exatos que já adquiriu" (cours, I, p. 18). Em suma, é de um lado à biologia e de outro à sociologia que devem ser endereçadas as questões relativas ao co-

nhecimento. O conhecimento depende do organismo e se cristaliza em sociedade. Os fenômenos intelectuais não podem ser explicados se os dissociamos dos órgãos a que estão ligados e que são sua sede, porque "é evidente que nenhuma função poderia ser estudada a não ser relativamente ao órgão que a realiza, ou quanto aos fenômenos de sua realização" (Cours, III, p. 18). Portanto é o estudo fisiológico dos órgãos intelectuais condição para o conhecimento das leis lógicas.

É importante frisar bem que o estudo fisiológico dos órgãos que são a sede das funções intelectuais, e que se localizam no cérebro, é apenas a **condição** preliminar para o estudo do problema do conhecimento. Ora, o objetivo de Comte ao assinalar a importância fundamental da abordagem fisiológica prende-se antes de tudo à repulsa que o pretensso método científico da introspecção lhe causava. A metafísica que norteia a observação interior, método forjado abstratamente, é preciso contrapor o método da observação direta dos órgãos intelectuais, e também morais, o que se obtém com a "fisiologia frenológica". Foi concomitantemente ao desenvolvimento do método introspectivo metafísico que o método científico positivo surgiu e colocou as bases de uma verdadeira compreensão dos fenômenos intelectuais. Os estudos experimentais de Spurzheim e Gall colocaram a questão no seu devido terreno. Trata-se do estudo, experimental e racional dos diversos fenômenos de sensibilidade interior próprios aos ganglios cerebrais desprovidos de todo aparelho exterior ime-

diato" (Cours, III, p. 404). Mas esta abordagem fisiológica do conhecimento é apenas um princípio regulador da pesquisa. Comte não crê, de forma alguma, que a fisiologia cerebral, na obra dos seus cultivadores, tenha chegado já a resultados decisivos. Trata-se de reter o "impulso" fundamental que a obra recente desses cientistas inauguraram, mas que é suficiente para pôr por terra a metafísica introspectiva. Assim, Comte aceita a denominação "frenologia" com bastante reserva: com esta palavra "não se pretenderá designar de forma alguma uma ciência feita, mas uma ciência inteiramente a fazer, cujos princípios filosóficos foram até aqui convenientemente estabelecidos apenas por Gall" (Cours, III, p. 405, nota 1).

Ora, qual é precisamente o objeto da "fisiologia frenológica"? Consiste "em determinar, com toda a exatidão possível o órgão cerebral particular à cada disposição, afetiva ou intelectual, nitidamente pronunciada e bem reconhecida previamente como sendo ao mesmo tempo simples e nova; ou, reciprocamente, o que é ainda mais difícil, à qual função preside tal parte da massa encefálica que representa as verdadeiras condições anatômicas de um órgão distinto" (Cours, III, p. 421).

O pouco que esta ciência avançou é suficiente para eliminar pela raiz a introspecção. Foi estabelecido por Gall que as "faculdades perceptivas", cujo conjunto constitui o espírito da observação, localizam-se na parte ante-

ro-superior da região frontal do cérebro (Cours, III, p. 424), que constitui a sede exclusiva da observação. Desta forma, há uma impossibilidade manifesta de observar os fenômenos intelectuais enquanto ocorrem. "O indivíduo pensante não poderia se dividir em dois, dos quais um raciocinaria, enquanto o outro olharia raciocinar. O órgão observado e o órgão observador sendo, nesse caso, o mesmo, como a observação poderia ocorrer?" (Cours, I, p. 20).

Comte invalida portanto o método empirista da observação interior, contrapondo-o finalmente a um fato de natureza cerebral.

Além da observação interior ser radicalmente nula em si mesma, tem restringido consideravelmente o campo das pesquisas relativas aos fenômenos psíquicos. Ela só pode oferecer campo ao homem adulto e são. Não estuda a criança, o alienado o animal (Cours, III, p. 408). As raízes últimas deste procedimento remontam a Descartes, que negava a existência de uma vida mental dos animais, entendidos como puros mecanismos vivos. Mas Descartes, escravo dos preconceitos de sua época e de sua educação, não poderia estender o método científico a todos os domínios da realidade. Trata-se de impulsionar tal método, hoje, e combater aqueles que se ligam ainda à tradição teológico-metafísica.

Com efeito, a pretensa psicologia atual nada mais faz, por empregar um método metafísico, do que reforçar um antigo preconceito teológico, que separa radicalmente o ho-

mem do animal. No entanto, o desenvolvimento da biologia veio provar que entre o homem e os animais, especialmente os superiores, a diferença é apenas o grau de não de natureza¹⁴. Além disso, os adeptos da psicologia introspectiva, por se utilizarem de um método pseudo-científico, só poderiam colher resultados falsos. "O **espírito** tornou-se o tema quase exclusivo de suas especulações, e as diversas faculdades afetivas foram quase inteiramente negligenciadas e sempre subordinadas aliás à inteligência" (Cours, III, p. 410). Mas é o inverso que ocorre. Não é a inteligência que dirige o homem na sua vida; as afeições, as tendências, as paixões constituem o principal móvel da vida humana. Aliás, o desenvolvimento da inteligência é antes o resultado de impulsos emocionais. Mas, "o homem foi representado, contra a evidência, como um ser essencialmente pensante (**raisonneur**), executando continuamente, sem saber, uma multidão de cálculos imperceptíveis, sem quase nenhuma espontaneidade de ação, mesmo desde a mais tenra infância" (Cours, III, p. 411).

Além dos metafísicos se esforçarem em manter separados o mundo animal do mundo humano e acentuar portanto o caráter racional do homem, como se os animais fossem desprovidos de inteligência, procuraram ainda uma substância que, específica ao homem, pudesse sustenta toda a esfera psíquica: o "eu". Este pseudo-objeto, pura ficção, sucessor da alma dos religiosos, serviu ainda mais para introduzir toda sorte de aberrações na teoria do conhecimento. Pois o "eu" é

um sentimento, é frágil, do equilíbrio geral das diversas funções animais, é o "**consensus universal** do conjunto do organismo", e exatamente variável como, por exemplo, no caso das doenças (Cours, III, p. 412-3). Sem esquecer que é um sentimento comum também aos animais: um gato, sem saber dizer "eu", não se toma por um outro que ele mesmo. Além disso, o "eu", entidade metafísica a possuir como a alma rigorosa unidade, encobre a verdadeira natureza humana, que é múltipla, isto é, "solicitada quase sempre em diversos sentidos pelas várias potências muito distintas e plenamente independentes, entre as quais o equilíbrio se estabelece muito penosamente" (Cours, III, p. 412).

Comte advoga também no caso das "potências" intelectuais a distinção e a independência dos seus vários elementos. Critica então o sensualismo: a escola francesa, atendo-se exclusivamente à máxima de Aristóteles (**nihil est in intellectus quod non fuerit primus in sensu**), sem admitir a indispensável restrição de Leibniz (**nisi intellectus ipse**), foi levada, como atesta Condillac e seus sucessores, a teoria da "sensação transformada", que conduz à representação dos "diferentes atos intelectuais como finalmente idênticos" (Cours, III, p. 416).

Desta forma, Comte procura se afastar tanto da via da reflexão como do sensualismo, pretendendo dar um estatuto científico ao problema do conhecimento.

No Cours, após esta parte crítica, Comte se lança a

parte construtiva, mas isto não resultará como veremos agora, numa solução satisfatória. O texto então sugerirá um caminho de pesquisa, numa orientação metodológica nova, que será retomada no Systeme.

"Dois princípios filosóficos que não têm mais necessidade de nenhuma discussão, servem de base inabalável ao conjunto da doutrina de Gall, a saber: o inatismo das diversas disposições fundamentais, quer afetivas, quer intelectuais; a pluralidade das faculdades essencialmente distintas e radicalmente independentes umas das outras, se bem que os atos efetivos exigem ordinariamente seu concurso mais ou menos complexo" (Cours, III, p. 419). Comte não duvida do caráter absolutamente verdadeiro desses dois princípios, que resumem "a verdadeira constituição intelectual e moral do homem, em todos os tempos e em todos os lugares" (Cours, III, p. 419).

Mas o inatismo estabelecido por Gall e aceito por Comte não significa de forma alguma uma volta ao apriorismo. Não se trata de voltar ao inatismo no sentido de Descartes e de Leibniz. Não se trata de "idéias" nem de "princípios" inatos. São simplesmente disposições, tendências, "faculdades": a faculdade de observar, a de comparar idéias, a de coordenar idéias num sistema coerente etc.

O emprego dos vários métodos científicos próprios a biologia - a observação direta, a experimentação, a análise patológica, o método comparativo - empregados com justeza

levarão progressivamente à determinação das localizações das disposições. O cérebro passa a ser concebido como aparelho e não mais como órgão, isto é, como um conjunto de órgãos sedes das faculdades - a contribuir para o desempenho de uma função comum.

Comte aceita de Gall a divisão das funções em intelectuais e afetivas, assinalando para estas a região posterior e média (mais volumosa) do cérebro e para aquelas a região anterior e menos volumosa. É evidente que quanto maior o volume do cérebro na escala zoológica, maior o desenvolvimento da inteligência. Ganha base positiva, portanto, o fato manifesto pela observação direta: a predominância da afetividade sobre a inteligência; a região das funções afetivas ocupa aproximadamente três quartas partes do cérebro.

Comte aceita de Gall também a rejeição que este faz das teorias antigas que determinavam a sede das paixões em órgãos da vida vegetativa: coração, fígado, etc.

Aceita também a divisão estabelecida por Gall para as faculdades afetivas: sentimentos e tendências. E reconhece como plenamente estabelecida a sua localização: os primeiros na parte posterior; as segundas na parte média do cérebro. Além disso também considera cientificamente fundamentada "a distinção das faculdades intelectuais em diversas faculdades perceptivas propriamente ditas, cujo conjunto constitui o espírito de observação, e um pequeno número de faculdades eminentemente reflexivas, as mais elevadas de to-

das, compondo o espírito de combinação, quer compare quer coordene; a parte antero-posterior da região frontal sendo a sede exclusiva dessas últimas, principal atributo característico da natureza humana" (Cours, III, p. 424).

No entanto Comte está longe de aceitar toda a teoria de Gall e aponta mesmo as tentações ao charlatanismo a que ela pode conduzir (Cours, III, p. 444). Das críticas de natureza puramente científica (e não ideológica) que se pode levantar contra a fisiologia frenológica, Comte aponta como fundamentais as seguintes, que levarão a uma tomada de posição nova em relação a Gall e a corrente que ele representa.

Em primeiro lugar, Gall isola demasiado o cérebro do restante do sistema nervoso, sendo aquele, como o prova a anatomia comparada, um prolongamento deste. Gall considera os sistemas da vida automática, do movimento voluntário e dos sentidos como inteiramente distintos. Mas, como Bichat notou, o cérebro constitui um indispensável intermediário entre a ação do mundo exterior sobre o animal, e suas funções não podem ser separadas das da medula espinhal. Nem o cérebro pode ser isolado do conjunto do sistema nervoso, nem este do resto do organismo. Em seguida, os frenólogos têm aumentado indistinta e arbitrariamente o número das faculdades. Gall estabeleceu 27; Spurzheim, 35; outro, ainda mais. Cada frenólogo tem criado uma faculdade e seu órgão, conforme julga oportuno, assim como os ideólogos e psicólogos constroem entidades, ao seu bel-porazer (Cours, III, p.

433-4). É claro que foi necessário mostrar o caráter anti-científico da pretensa unidade do psiquismo, mas a multiplicidade das faculdades tem sido francamente exagerada. Além do que, e principalmente, falta aos pesquisadores, o critério de determinação da faculdade, e logo, a determinação da faculdade elementar, comum ao homem e ao animal.

Enfim, para concluir, "a análise frenológica fundamental deve portanto ser totalmente refeita" (Cours, III, p. 436). A maior parte das localizações que Gall acreditou estabelecer devem ser abandonadas. Claro que seu valor científico consiste em tê-las procurado, como não poderia deixar de fazê-lo. Mas só os dois princípios fundamentais da obra de Gall devem ser mantidos: o inatismo e a pluralidade das disposições elementares. Comte passa então a sugerir quais as providências que devem ser tomadas para repor a frenologia no seu verdadeiro lugar -- o lugar da ciência positiva.

É necessário começar por um estudo essencialmente anatômico do cérebro. Os fenômenos devem, "para assegurar a sua doutrina uma consistência durável, e um desenvolvimento racional, (...) retomar, por uma série direta de trabalhos anatômicos, a análise fundamental do aparelho cerebral, fazendo provisoriamente abstração de toda idéia de funções, ou, pelo menos, empregando-a somente a título de simples auxiliar da exploração anatômica" (Cours, III, p. 433). A análise fisiológica propriamente dita deve vir após o estabelecimento dos órgãos, de suas partes e sub-partes. Isto é, o

estabelecimento da função deve ser controlado cientificamente pela existência efetiva do órgão que a realiza, condição fundamental para que a análise seja científica e não metafísica.

Outro expediente metodológico a ser seguido deverá ser a análise patológica. Aplicando o princípio de que entre o normal e o patológico há continuidade e portanto diferença somente de grau, o estudo da loucura poderá ser de grande auxílio. O estudo judicioso do estado de loucura servirá para "desvelar ou confirmar as verdadeiras faculdades fundamentais da natureza humana, que essa triste situação tende a ressaltar tão energicamente, manifestando sucessivamente cada uma delas em uma exaltação preponderante, que a separa nitidamente de todas as outras" (Cours, III, p. 437).

E finalmente, o estudo dos animais conduzirá ao que se espera da frenologia. Partindo do princípio que a diferença entre homem e animal é apenas de grau, "as diferenças de intensidade bastariam para dar razão das diversidades efetivas, em relação à associação das faculdades, e fazendo aliás provisoriamente abstração, tanto quanto possível, de todo aperfeiçoamento do homem pelo desenvolvimento do estado social" (Cours, III, p. 439).

Assim, Comte retém somente o princípio que comanda toda a sua teoria do intelecto, mas não a elabora, por reconhecer a insuficiência da ciência atual que pode dar conta de tal tarefa. Limita-se então a sugerir métodos que venham

suprir as falhas existentes, esperando contudo que no futuro tais deficiências venham normalmente a desaparecer. No entanto, é particularmente notável como Comte se refere ao problema crucial da frenologia: o critério de determinação da função, ou, em outras palavras, como -- ao nível da exploração puramente fisiológica do cérebro determinar o que somente ao nível lógico pode ser chamado de faculdade de conhecimento? Que sentido pode ter para a lógica a anatomia do cérebro?

Comte se expressa da seguinte maneira: "Mas a exorbitante multiplicação das faculdades fundamentais não é, nela mesma, tão chocante quanto a frívola irracionalidade da maior parte das pretensas análises que até aqui presidiram à sua distinção" (Cours, III, p. 434). Uma tal falta de critério conduziu ao estabelecimento de uma pretensa "aptidão matemática fundamental", por exemplo. "Um tal modo de apreciação testemunha uma profunda ignorância da verdadeira natureza das especulações matemáticas, que estão bem longe de ter um caráter intelectual assim especial como o imaginam os dispostos a confessar ingenuamente sua inaptidão a respeito, sem suspeitar o alcance das indicações diretas que fornecem assim contra eles a todo observador filosófico" (Cours, III, p. 435).

Comte exige portanto, que, antes que uma faculdade tenha sido estabelecida como fundamental, isto e elementar e irreduzível, haja o conhecimento dos objetos

próprios ou específicos ao conhecimento de tal faculdade, o que permitirá aferir se tal faculdade corresponde ou não a tal conhecimento. É, portanto, na verdade, uma análise do objeto do conhecimento que deverá ser o ponto de partida da teoria do conhecimento. Mas tal objeto é o objeto produzido pelo conhecimento humano. Tanto a introspecção psicológica individual, como a frenologia levam ao mesmo impasse: a ausência de campo específico de investigação. A observação, pelo desvanecimento do estado psíquico ao se tomar a atitude de contemplá-lo diretamente (o testemunho da memória e considerado duvidoso e falso); a frenologia, pelo desvanecimento progressivo da significação cognoscitiva do órgão fisiológico do conhecimento.

Assim, Comte é obrigado a procurar outro caminho do aquele traçado no Cours e se a posição assumida no Systeme é diferente, não por não terem sido ainda realizados os trabalhos que Comte preconizava, mas sim porque Comte toma consciência de uma questão de princípios e não de fato! Ao nível da biologia não é possível colocar o problema do conhecimento intelectual.

No texto do Systeme, que vamos agora analisar, Comte começa afirmando: "o verdadeiro princípio lógico dessa construção consiste, para mim, na sua instituição subjetiva" (Systeme, I, p. 671). A construção na qual está empenhado -- o "tableau cerebral" expressão que marca o seu enraizamento na natureza fisiológica do organismo -- refere-se à totali-

dade da natureza humana (e animal). Vamos abordar aqui somente os princípios do novo método e as funções intelectuais; a determinação dos motores afetivos e das qualidades práticas não nos interessarão diretamente.

Primeiramente, o método. O princípio do método é a sua subjetividade. Que quer dizer? Haverá uma volta à observação interior, a introspecção, que havia sido tão veemente criticada?

Não. Lembremos que na 1ª lição do Cours Comte já havia esboçado a via que irá trilhar agora: "tudo se reduz a estudar a marcha efetiva do espírito humano em exercício, pelo exame dos processos realmente empregados para obter os diversos conhecimentos exatos que já adquiriu" (Cours, I, p. 18). Trata-se portanto de observar não mais órgãos cerebrais, mas os produtos da atividade do cérebro, tribuídos no cenário da história humana. Trata-se de se colocar ao nível da cultura humana na sua totalidade e chegar às leis gerais do conhecimento pelo estudo do conhecimento cristalizado nas obras, nos produtos dessa cultura: a religião, a arte, a ciência, a filosofia. Se o método agora é subjetivo, e que diz respeito antes à humanidade do que a individualidade. Subjetivo, para Comte, não é pertinente à consciência individual solitária, mas à espécie humana na sua totalidade. Assim é que "o estudo intelectual e moral não poderia ser convenientemente instituído em pura biologia porque o homem individual constitui a esse respeito um ponto de vista bas-

tardo e mesmo falso; é unicamente pela sociologia que essa operação deve ser dirigida, porque nossa evolução real ininteligível sem a consideração contínua e preponderante do estado social onde todos os aspectos quaisquer que sejam são aliás plenamente solidários". Assim, o subjetivo, além de referir-se à humanidade, determina-se também como sociedade humana. A lógica que conduzirá portanto Comte à elaboração do "tableau" é a lógica do humano-social. E a primeira consequência desta lógica logo se faz presente: "Nela [construção], subordinando sistematicamente a anatomia a fisiologia; concebendo sempre a ^odeterminação os órgãos cerebrais como o complemento, e mesmo o resultado, do estudo positivo das funções mentais e morais" (Systeme, I. p. 671). A fisiologia torna-se superior à anatomia. Inverte-se portanto a relação que o texto de Cours defendia. O conhecimento da função do órgão é condição para a sua determinação no cérebro. Comte reconhece então claramente que o órgão, enquanto tal, não tem significação em si mesmo, ou, por outras palavras, designa não uma dimensão humana, mas unicamente ele próprio, conjunto de células, processos químicos e físicos. O que Comte evita a todo custo é retirar do conhecimento e da moral sua base orgânica, mas não é a biologia que responderá às questões, mas a sociologia. A sociologia é fundante, a biologia, fundada, no que concerne o conhecimento e a moral. "Se a estrutura de um aparelho qualquer indica raramente suas fun-

ções, isto é sobretudo verdadeiro para o cérebro, em relação ao qual a análise estática conduzirá sempre a opiniões inconciliáveis, enquanto não for dirigida por uma verdadeira teoria dinâmica" (Systeme, I, p. 671). A análise puramente biológica, das condições (estática) conduz a opiniões; a análise sociológica, dos resultados (dinâmica) conduz a ciência. De maneira que o que há de científico em Gall deve-se a uma perspectiva sociológica inconsciente: "No fundo, esse assunto somente comportou sempre o método subjetivo, bem ou mal empregado" (Systeme, I, p. 671). E retomando as conclusões finais da 45ª lição, do Cours: "As localizações tentadas até aqui são, na maioria, insustentáveis apenas pela falta de uma apreciação bastante aprofundada da existência intelectual e moral" (Systeme, I, p. 671-2). Ora, o conhecimento da existência intelectual e moral só pode ser obtido no conhecimento histórico e social da humanidade; logo, "só se pode pedir em seguida a sua observação pessoal verificar as leis assim desveladas pela evolução social" (Systeme, I, p. 672).

Exatamente aqui intervém o valor do estudo dos animais. A existência social modifica sobremaneira as obras, os resultados da atividade das capacidades inatas. Como conhecê-las então em sua simplicidade primitiva? O recurso é o estudo dos animais, "único caso onde as disposições inatas encontram-se bastante isoladas das modificações adquiridas" (Systeme, I, p. 672). Mas, evidentemente, os animais não

possuem uma história cultural, não são criadores de obras. Nessa medida, o estudo dos animais nada mais será do que um controle às conquistas da observação sociológica. "A inspiração sociológica, controlada pela apreciação zoológica: tal é portanto o princípio geral desta construção biológica" (Systeme, I, p. 673). Portanto, "se a apreciação humana parecia indicar funções elementares, morais ou mesmo mentais, das quais esses tipos zoológicos não participam de forma alguma, dever-se-ia, só por isso, reconhecer que se tratou viciosamente como irreduzíveis resultados verdadeiramente compostos". (Systeme, I, p. 672-3).

Está portanto elaborado o novo método que permitirá estabelecer o quadro geral da natureza humana (e dos animais superiores). Trata-se de chegar aos elementos irreduzíveis do conhecimento, da afetividade e do caráter, por inspiração sociológica e controle zoológico.

Inspiração sociológica. Por quê? Trata-se de operar uma espécie de colocação entre parênteses do conjunto imenso da produção total da humanidade, para reter somente a energia criadora, a força que a produziu. Não se trata de analisar obra por obra, elemento por elemento do conjunto, mas após ter um grau determinado de experiência desse conjunto, refletir sobre eles, à procura dos caracteres comuns a todos os elementos. O objeto próprio de investigação é a humanidade, isto é, o conjunto de todas as gerações mortas e vivas existentes. As gerações futuras não constituem problema,

porque a inspiração sociológica amparada pelo controle zoológico, isto é, elimina-se o problema da mudança, da transformação quando contraponho à possível mudança futura, à historicidade própria da humanidade, o modo de existência não histórico da animalidade. Isto significa que ao nível da animalidade, chegamos à supressão do elemento perturbador do futuro. O controle zoológico tem então como função chegar ao que existe de universal no mundo humano. Evidentemente isto só é possível se Comte não admitir e - e realmente não admite - a transformação das espécies: Comte é préformista. Se conhecesse o evolucionismo darwiniano, certamente o condenaria.

Assim, em nome da fixidez das espécies e portanto da constituição definitiva da sua organização, é que Comte pode apresentar o seu quadro da natureza humana como absolutamente definitivo.

Por outro lado, a inspiração sociológica marca a decisão de considerar como relevantes os caracteres gerais do conhecimento - os elementos universais - e não as contingências particulares ou individuais. O que for específico de tal ou tal indivíduo mais ou menos dotado, é sistematicamente eliminado. O gênio e o louco são casos extremos, úteis sem dúvida, mas as características particulares desse estado não devem de forma alguma supor a descontinuidade dos indivíduos. As leis gerais relativas às funções intelectuais são comuns a todos os indivíduos igualmente: diferenças expli-

cam-se por intensidade ou grau e não por natureza.

Assim se entende a fórmula comteana: generalidade completa, enraizamento orgânico, expressão social.

É visível o esforço de Comte para não **reduzir** a cultura e a história à natureza. Mas o próprio projeto de localizar no cérebro humano as condições neuro-fisiológicas da realização da cultura implica em determinar uma área objetiva do corpo do homem passível de uma eventual intervenção (cirúrgica?) ao se revelarem evidentes "anomalias" nas manifestações práticas, intelectuais e afetivas dos indivíduos. A "inspiração sociológica" termina por conduzir a uma concepção altamente abstrata do indivíduo, desde que se constitui num resumo das forças humanas mais universais que operam ao nível do desenvolvimento histórico da espécie humana tomada na sua totalidade. E o "controle zoológico", ao tomar essas disposições naturais como imutáveis, aponta para a possibilidade de se pensar tudo o que possa parecer como diferente daquelas disposições inatas, como manifestações patológicas. Como enfim, pode ser assegurada a positividade da inspiração sociológica? Não terá ela uma função inteiramente normativa? E quando Comte chegar a instituir a moral como ciência do indivíduo não é todo o peso do passado da humanidade que recairá, antes de mais nada, sobre cada um de nós?

Tratemos agora diretamente das funções intelectuais. Comte se representa a faculdade de conhecer como com-

posta de faculdades irreduzíveis, cuja atividade engendra as funções mais complexas da inteligência. Tais faculdades irreduzíveis não são determinações puramente lógicas do espírito, como em Kant, mas características fisiológicas do cérebro não só do homem, como também dos mamíferos superiores. Constituem a natureza de todos os indivíduos que possuem um cérebro desenvolvido e se atualizam essencialmente na vida social, que estimula e exige o exercício sempre crescente de tais faculdades. De modo que há uma base orgânica universal, isto é, distribuída originalmente de forma idêntica a todos os indivíduos, e somente a sociedade pode pô-las em seu mais alto grau de desenvolvimento. Assim, para determinar a sua existência e sua natureza, é necessário colocar-se no ponto de vista social -- isto é, do ponto de vista da totalidade das obras produzidas pelo espírito em sociedades (pelo menos as mais significativas) e não do ponto de vista individual que concerniria somente ao conhecimento daquele que investiga e não ao conhecimento do objeto mesmo da investigação.

Essas faculdades irreduzíveis são, para Comte, as cinco seguintes: observação concreta, observação abstrata, generalização, sistematização e comunicação.

Elas representam a "marcha natural" do espírito, que é primeiramente contemplativo, depois mediativo e enfim comunicativo. Dispomos nesta série em que se manifesta sua "especialidade crescente e importância decrescente". Comte

não separa, de forma alguma, observação e raciocínio, como o faz o empirismo clássico. O órgão "meditativo", isto é, o pensamento, é patrimônio originário, não se forma após um acúmulo suficiente de sensações cujo jogo, pouco a pouco, irá formar a inteligência. Comte observa que "o espírito só poderia ser puramente passivo na primeira percepção. Desde a segunda, encontra-se já preparado pela precedente, combinada com o conjunto das noções anteriores" (Systeme, I, p. 712). E mesmo a primeira percepção não poderia ser desligada do coração, principal fonte de atividade intelectual. Desta forma, a pura sensação imaginada pelos clássicos é uma abstração desprovida de realidade.

Isto, por outro lado, não significa a prioridade do raciocínio no processo do conhecimento: "nossas operações interiores são sempre e apenas o prolongamento, direto ou indireto, das nossas impressões exteriores" (Systeme, I, p. 712), mas estas envolvem-se sempre com aquelas, "mesmo nos menores casos". O acesso que temos ao mundo somente em casos privilegiados é desacompanhado de pensamento, mas depois das primeiras impressões, o raciocínio acompanha sempre a observação. E à falta de suficientes observações exteriores, ou à falta de nitidez delas, o espírito pode tentar completá-las pelas suas próprias combinações. "Quando o juízo é muito desejado, a falta de documentos exteriores leva as vezes a pronunciá-lo segundo opiniões puramente interiores, unicamente devidas à enérgica reação do coração sobre o espírito.

Sempre colocada entre as impressões de fora e os impulsos de dentro, é preciso que a inteligência se decida segundo essas últimas influências quando as outras são insuficientes, a menos que ela se abstenha de apreciar, o que é freqüentemente "entamente impossível" (Systeme, I, p. 712).

As concepções reais sobre as coisas consistem portanto num verdadeiro e difícil equilíbrio entre a observação e o raciocínio, pois este quando não se exerce sobre o material da observação, ou sobre um insuficiente material de observação, não representa mais a realidade, mas passa a ser escravo do coração, ou em outras palavras, a projetar sobre o mundo externo seus desejos e emoções internas. E esta é exatamente a lógica do espírito teológico.

Quais as propriedades da observação? Evidentemente colocar-nos em contato com o mundo externo, mas distingue Comte duas espécies de estados do mundo externo e consequentemente duas espécies de observação. A observação concreta refere-se aos seres. A observação abstrata concerne aos acontecimentos. Essa distinção é básica.

A observação concreta limita-se a perceber os objetos que são imediatamente dados, respeitando a sua mera existência. É a forma espontânea dos sentidos dirigirem-se ao mundo, na sua mais completa passividade, a se encontrar com os objetos que se distribuem no espaço. Este tipo de observação que respeita a presença imediata dos seres sobre os quais forma noções reais, se bem que particulares, é a fonte

da arte. A arte, assim, está na dependência do tipo primitivo de observação, aquela que é sintética, ou concreta, que respeita o todo sem procurar chegar às suas partes, pois não exerce sobre o seu conteúdo nenhum processo de separação ou análise do seu material. Apreende-o tal qual é na sua concreticidade. A arte, que Comte divide em estética e técnica, tem por objeto portanto os seres, passíveis de serem modificados para produzirem o belo ou o útil. Atividade sintética, a arte trata com noções reais e particulares. Assim, a realidade da arte é compensada pela sua particularidade, ao contrário da ciência, cuja universalidade é compensada pela sua artificialidade.

A observação abstrata é a fonte essencial da ciência. Esta contemplação visa não os seres, mas os acontecimentos. Isto é, a observação abstrata acrescenta à percepção dos objetos do espaço a sua dimensão temporal. Não se trata somente de corpos, mas também seu modo específico de ocorrência.

Comte, na verdade, nunca definiu ser e fenômenos. Suas indicações neste sentido não poucas e inclusive estamos tratando aqui das faculdades cognitivas e não do objeto do conhecimento. No entanto, tentaremos esboçar as idéias de Comte relativas à distinção entre ser e fenômeno. Não se trata, evidentemente, do Ser categoria metafísica mas dos seres que indicam os corpos que se observa distribuídos no espaço. Ora, a ciência não visa o conhecimento dos cor-

pos, mas dos acontecimentos. Este texto do Systeme poucas indicações oferece neste sentido. Mas um texto do Catechisme poderá nos auxiliar.

Chegamos às leis teóricas "decompondo, tanto quanto possível, o estudo dos seres, único direto ordinariamente, naquele dos diversos acontecimentos gerais que compoem a existência de cada um deles"¹⁶. O ser é o suporte do acontecimento; o ser, realidade última da observação, não é, no entanto, o ponto de partida da ciência. Esta se move na esfera dos fenômenos, isto é, na esfera das ocorrências que os seres exibem. E já então deixamos o nível dos seres, caracterizados pela singularidade própria de cada um deles, para nos colocarmos ao nível da generalidade do seu modo de existência. O corpo singular está longe de propiciar alimento direto à ciência; esta começa a se esboçar quando, fazendo abstração dos seres, determina, no terreno da generalidade, o modo de existência dos seres. Assim, à ciência interessa não este corpo quente, mas o calor, não esta vela, mas a luz, não este corpo pesado, mas o peso. A primeira abstração procedida pela ciência é em relação aos seres singulares, não para tematizar o conceito geral de uma mesma classe de seres (deixar esta planta pelo conceito geral planta), mas focalizar o modo de existência - o acontecimento exibido pelo ser (no exemplo, a vida vegetal).

Além disso, os seres não são suportes de somente um fenômeno, mas de vários fenômenos. Esta planta, por possuir

uma forma determinada, "acontece" geometricamente; por ter um peso, "acontece" fisicamente, por ter vida "acontece" biologicamente, e assim por diante. Os diversos fenômenos, portanto, estão misturados nos seres e mesmo num único ser. Isto poderia constituir á primeira vista uma dificuldade no próprio reconhecimento e na identificação do fenômeno. Mas certos fenômenos, os mais simples, "podem se encontrar em seres que não nos oferecem outros, e onde seu estudo próprio torna-se assim mais acessível"⁷. Isto é, certos seres têm a propriedade de manifestar predominantemente um tipo único de fenômeno, ou de fenômenos da mesma classe. Desta forma, pelo fato de a natureza concentrar em determinados seres certos fenômenos de maneira mais "pregnante" que outros, torna-se de certo modo fácil a sua identificação.

Em suma, por tematizar acontecimentos e não seres "a verdadeira ciência permanece portanto necessariamente abstrata"¹⁸. O fato de a ciência representar a realidade de maneira abstrata é uma fatalidade biológica, desde que o órgão que possibilita o conhecimento científico possui o atributo natural da abstração.

Notas do Capítulo I

1. Auguste Comte, Systeme de Politique. Paris, Libraire Scienifique-Industrielle de L. Mathias, 1ª ed., 1851-1854, 4 vols.; vol. IV, Appendice Général, p. 161. (A partir daqui citaremos esta obra pela abreviação Systeme, seguida de indicação do volume e do número da página).
2. Auguste comte, Cours de Philosophie Positive, Paris, Alfred Costes Ed., 1934, 6ª ed. idêntica à 1ª, 6 vol. I, p. XIII. (A partir daqui citaremos esta obra pela abreviação Cours, seguida de indicação de volume e do número da página.)
3. Cf. Gérard Lebrun, "L'Épistémologie" in Manuscrito, Revista de Filosofia, Campinas, Unicamp, Vol. I, nº 1, Out/1977, p. 7-21. Neste texto, o professor lebrun procura defender a legitimidade da filosofia das ciências de um ponto de vista muito próximo ao Cours de Philosophie Positive. "Pois é aí, parece-nos, que aparece pela primeira vez com toda nitidez a necessidade da tarefa epistemológica." (p. 13).
4. Preferimos nao lamentar, com Jacques Maritain, a perda de objeto e de domínio próprios da filosofia que o positivismo instauraria, pos com isto estaríamos pressupondo que ela teria uma essência fixa e apra sempre válida, mas cegamente ignorada por Comte. "Só existe saber do fenômeno. Por conseguinte, não é a filosofia um saber distinto e independente. Não existe realidade ealguma no mundo, segundo Comte, de tal natureza que qualquer das ciências dos fenômeos não nos possa explicar e que a filosofia o possa. Na imensidade do real, nao tem a filosofia objeto distinto do objeto da ciência, nem domínio distinto do domínio da ciência" (jaques Maritain, A Filosofia Moral, Agir, Rio de Janeiro, 1973, p. 319-20). É menos dogmático perguntar: "Por obra da Dialética Transcendental se desfez o território dos objetos da me-

tafísica. Se não é possível uma ciência, do supra-sensível, se os objetos da indagação metafísica não têm nenhuma objetividade, como pode a filosofia, essa ciência sem objeto, continuar aspirar ao estatuto de ciência, quanto mais ao de ciência suprema, regina scientiarum? É natural, nessa situação, que uma tal ciência sem objeto passe a se interrogar em sua radical diferença, e que a pergunta se volte contra seu sujeito: - Por que ainda filósofo? Por que, depois da filosofia da crise, da filosofia crítica, o filosofar continua? (Rubens Rodrigues Torres Filho, Ensaio de Filosofia Ilustrada, Brasiliense, São Paulo, 1987, p. 13-4).

5. Auguste Comte. Discours sur l'Esprit Positif, Paris, Classiques Garnier, s/d, p. 78-9.
6. Id., *Ib.*, p. 20-1.
7. Marilena Chauf, Cultura e Democracia Moderna, São Paulo, 1980, p. 11. Apesar de estar ligada a outro contexto, essa tese apanha a essência da posição do próprio Comte.
8. Auguste Comte, Discours sur l'Esprit Positif, loc. cit., p.111.
9. Auguste Comte, Discours sur l'Esprit Positif, Classiques Garnier, Paris, s/d, p. 102-3 (grifos meus, JCB).
10. Id., *ib.*, p. 104-5 (grifos meus, JCB).
11. Id., *ib.*, p. 102.
12. Id., *ib.*, p. 108.
13. A.Comte, Discours sur l'Esprit Positive, Classiques Garnier, Paris, s/d, p. 31.

14. "O caso dos animais constitui sempre o principal escolho diante do qual todas as teorias prisológicas vieram sucessivamente testemunhar, de uma maneira irrecusável, sua importância radical, desde que os naturalistas forçaram os metafísicos a renunciar enfim ao singular expediente imaginado por Descartes, e a reconhecer, mais ou menos explicitamente, que os animais, pelo menos na parte superior da escala zoológica, manifestam, na realidade, a maior parte de nossas faculdades afetivas e mesmo intelectuais, com m simples diferenças de grau; o que hoje ninguém ousaria mais negar, e o que bastaria, abstração feita de toda outra consideração, para demonstrar plenamente a absurdidade necessária dessas vãs monografias" (Cours, III, p. 408).
15. Lettres d'Auguste Comte a John Stuart Mill, Paris, Ed. Ernest Leroux, 1877, p. 55.
16. A. Comte, Catecismo Positivista, São Paulo, Abril Cultural, 1973, 1ª ed., Col. Os Pensadores, p. 194.
17. Id., *ib.*, p. 195.
18. Id., *ib.*, p. 195.

CAPÍTULO II

A GRANDE E SAGRADA NOÇÃO DE ORDEM

O conceito de ordem universal

"Em cada ordem de fenômenos existe, sem dúvida, alguns muito simples e muito familiares para que sua observação espontânea sempre sugerisse o sentimento confuso e incoerente de uma certa regularidade"¹. Ao contrário de Platão, que ve no mundo sensível confusão, fluxo contínuo e contradição, Comte assinala que já no próprio nível dos fenômenos, sua percepção mais ingênua é espontaneamente acompanhada de um sentimento, se bem que vago e impreciso, de uma certa regularidade, por eles mesmos indicada. A idéia de ordem tem uma origem empírica, e mostra-se a princípio restrita ao costumeiro e habitual, está longe de sua universalidade. Aliás, esta universalidade "não pode se desenvolver a não ser lentamente" (Systeme, II, p. 34). A construção do conceito de ordem universal faz-se paulatinamente, e um produto do desenvolvimento da inteligência individual e da espécie humana, paralelamente. "Sua verdadeira fonte" foi "uma lenta indução gradual, ao mesmo tempo individual e coletiva"². E nesta passagem do Discours sur l'Esprit Positif, Comte relata rapidamente os passos decisivos da conquista

desta noção. Falando da invariabilidade das leis naturais, verdadeiro princípio positivo da ciência, consequência subjetiva da ordem objetiva, escreve: "o princípio da invariabilidade das leis naturais começa realmente a adquirir alguma consistência filosófica somente quando os primeiros trabalhos verdadeiramente científicos puderam manifestar-lhe a exatidão essencial em relação a uma ordem inteira de grandes fenômenos. (...) Após esta introdução sistemática, esse dogma fundamental tendeu, sem dúvida, a se estender, por analogia, a fenômenos mais complicados, antes mesmo que suas próprias leis pudessem ser de alguma forma conhecidas"³.

Esta lenta indução em que se dá a formação, a verificação, o estabelecimento e primazia da noção de ordem invariável seguiu portanto os seguintes passos: fenômenos habituais e familiares, alguns fenômenos de uma certa classe, todos os fenômenos dessa classe, todas as classes de fenômenos, estendendo-se sucessivamente, "por analogia" o conceito verificado na classe anterior. Assim, a ordem em qualquer esfera de fenômenos, como sua consequência lógica, a invariabilidade das leis, tornar-se um a priori da ciência. Mas é um a priori empírico, constituído indutivamente. Estende-se a qualquer domínio da ciência já fundada, mas cujos fenômenos pertinentes ainda não foram investigados, e a qualquer ciência por estabelecer. Assim, qualquer campo novo da investigação estará realmente sob a égide da ciência quando for conhecido sob a forma da lei. Isto é, ordem implica em imu-

ta^vblidade, que a lei científica traduz para o discurso. E esta é a essência da lei: "A noção filosófica da lei natural consiste sempre em apreender a constância na variedade" (Systeme, II, p. 41). Isto é, a primeira característica da ordem é a imutabilidade. E a ciência caracteriza-se exatamente pela fixidez de seus conhecimentos, a exprimirem a fixidez da realidade. O real é imutável, ao contrário do que imaginava a concepção teológica, que faz do mundo o império das decisões arbitrárias e desregradadas dos deuses⁴. Assim, Comte é levado a condenar a estatística: "Por uma estranha degradação, a ciência do cálculo, que foi o berço sistemático do dogma fundamental da filosofia natural, parece (...) chegar a especulações onde se supõe os acontecimentos desprovidos de toda lei. A contradição é tanto mais decisiva que apesar disso não se reconduz esses fenômenos sob o império das antigas vontades, de maneira que não seguem nenhum regime (...) Nas mais vãs discussões escolásticas da Idade Média, não há nada de tão vicioso, nem mesmo tão absurdo quanto as noções oficiais de nossos algebristas sobre a medida das probabilidades e sobretudo das esperanças" (Systeme, I, p. 469). Portanto, a idéia de acaso resulta do desconhecimento da lei.

Assim, a lei científica exprime, antes de mais nada a imutabilidade da ordem, o que se traduz no "princípio fundamental de toda filosofia positiva, a invariável subordinação de todos os fenômenos a leis naturais, a se estender dos

grandes efeitos gerais, as menores operações particulares" (Cours, IV, p. 130).

Mas exatamente quando e em que a ciência toma consciência da ordem imutável? "É mesmo na ciência do cálculo que nasce o dogma fundamental da filosofia, a invariabilidade das relações reais, tanto subjetivas como objetivas. Com efeito, esse dogma é tacitamente suposto pela menor operação aritmética, que nos oferece, como em todo outro caso científico, o acordo de uma previsão interior com o resultado exterior. Um tal acordo seria sempre fortuito e frequentemente impossível, se o espírito e o mundo não estivessem sujeitos a leis fixas, permitindo sua harmonia habitual." (Systeme, I, p. 464). É da matemática, portanto que resultam as primeiras idéias sobre a ordem, mas "que no entanto tornaram-se decisivas somente ao se estenderem aos fenômenos celestes" (Systeme, I, p. 461). Por quê? Expliquemos Comte: "Essas diversas verificações matemáticas são muito abstratas e muito indiferentes para caracterizar suficientemente um dogma tão contrário às primeiras inclinações da nossa inteligência, individual ou coletiva. Só a astronomia começa a lhe dar uma plena consistência, para poderosos fenômenos diários, que chamam necessariamente a atenção universal, por sua evidente influência sobre todos os nossos destinos. Experimentamos cedo a necessidade de apreciar essa ordem inflexível, para nela subordinar o conjunto de nossa conduta, e até nossas festas, públicas ou privadas. Sua sim-

plicidade nos permite aprender-lhe a regularidade, que nos conduz logo a exatas previsões racionais, em que consiste o primeiro surto do verdadeiro espírito científico" (Systeme, I, p. 502-3). A ordem constatada pela matemática é especulativa, consiste mais na imutabilidade das relações de extremas abstrações. As relações entre números e entre figuras ou entre números e figuras determinam mais a consciência de uma ordem lógica, do pensamento, do que a ordem dos fenômenos. É verdade que "o cálculo sistemático suscitou o primeiro sentimento sistemático, não somente das leis lógicas, mas também das leis físicas" (Systeme, I, p. 465), mas a abstração matemática por si própria é insuficiente para determinar a idéia de uma ordem universal. Assim o conceito de ordem universal não prescinde da observação. Sua plena consistência advém da astronomia. Isto é, na base da idéia de ordem está um olhar dirigido ao céu, cuja observação é sua fonte concreta; a contemplação que se repete cotidianamente de um quadro que vai se sucedendo com mínimas alterações visíveis, redundando numa maior convicção da idéia de ordem, que a astronomia, fonte racional da noção de ordem, onde esta foi plena e totalmente verificada pela primeira vez, torna-se para Comte o protótipo da ciência. Desta forma, aquelas interpretações matematizantes da filosofia das ciências de Comte, em que pretendem descobrir a pretensão de tudo reduzir à matemática, não podem ser sustentadas. Basta ler no Cours de Philosophie Positive: "É nela [astronomia] que os espíritos

filosóficos podem eficazmente estudar em que consiste verdadeiramente uma ciência; e é sobre esse modelo que se deve esforçar, tanto quanto possível, constituir todas as outras ciências fundamentais, respeitando todavia convenientemente as diferenças mais ou menos profundas que resultam necessariamente da complicação crescente dos fenômenos" (Cours, II, p. 10)⁵. Entende-se portanto que Comte, ao tentar popularizar a filosofia positiva e difundir o espírito científico, ministrasse cursos de astronomia para os operários.

Mas o que nos interessa é que esses textos revelam qual o modelo empírico por excelência da noção de ordem: o céu com seu conjunto de astros. Ora, esta indicação é preciosa para o nosso propósito, que é o de determinar o conceito de ordem universal tal qual Comte o concebe. Pensemos um instante nesse modelo empírico e analisemos sua ciência correspondente.

O céu observado ingenuamente mostra: a^o) sua existência constante; 2^o) uma regularidade extremamente grande nos acontecimentos celestes: as noites sucedem-se invariavelmente aos dias, o sol descreve sempre arcos semelhantes. As estrelas mantêm-se sempre na mesma posição relativa. Num espaço imenso, certos corpos existem eternamente. A maior parte deles, as estrelas no meio da noite, parecem fixas, imóveis. Outros, em número bem menor, movem-se lentos, vagarosos, indefinidamente pelos mesmos caminhos; o sol a aparecer todos os dias, a lua a transmutar sua face periodicamen-

te. Isto é, ordem implica conjuntamente espaço e tempo. Um espaço a conter os seres existentes. Um tempo a permitir continuidade e movimento aos seres.

E a astronomia confirmará racionalmente, ao sistematizar esta observação espontânea, o sentimento vago da ordem. Estudemos portanto as indicações de Comte neste sentido. A astronomia tem "por objeto descobrir as leis dos fenômenos geométricos e dos fenômenos mecânicos que nos apresentam os corpos celestes" (Cours, II, p. 4), isto é, trata-se de determinar-lhes forma e grandeza, as leis das figuras que descrevem, e das forças que entre eles atuam. Assim, quanto ao espaço, o objetivo é determinar a forma e o tamanho constante e a figura invariável do movimento dos seres que neles estão. Quanto ao tempo, trata-se do movimento mesmo, da mudança de lugar no espaço: estabelecer-se-ão as leis do movimento, da sucessão das posições dos corpos.

Assim, o conceito de ordem desdobra-se inicialmente em dois níveis intimamente ligados de tal forma a comporem uma unidade, dissociada somente pelo pensamento: o nível espacial e o nível temporal. Os elementos da ordem espacial estando imutavelmente relacionados uns aos outros na mesma posição. Os elementos da ordem temporal sucedendo-se imutavelmente segundo a mesma relação.

Mas qual o princípio que rege o encadeamento dos elementos relacionados na ordem? A solução Comte nos dá quando fala da classificação das ciências. "Essa ordem é de-

terminada pelo grau de simplicidade, ou, o que dá no mesmo, pelo grau de generalidade dos fenômenos, donde resulta sua dependência sucessiva (...). É claro, com efeito, **a priori**, que os fenômenos mais simples, os que se complicam menos que os outros, são necessariamente os mais gerais; pois aquilo que se observa no maior número de casos está, por isso mesmo livre o mais possível das circunstâncias próprias a cada caso separado. É portanto pelo estudo dos fenômenos mais gerais ou os mais simples que é necessário começar" (Cours, I, p. 48).

Portanto, ordem implica também em subordinação, dependência, segundo a lei que vai do geral ao particular. Os elementos da ordem portanto relacionam-se segundo a lei da dependência sucessiva: os primeiros são os mais gerais (ou simples), os últimos são os menos gerais (ou complexos): generalidade decrescente, complexidade crescente.

Assim, este é o princípio que legisla os elementos da ordem, sempre subordinados entre si. A ordem universal está submetida a uma rígida hierarquia, que a ciência vai pouco a pouco espelhando, no seu evolver histórico, como na sua estrutura interna.

No entanto, há outro elemento ainda a completar este inventário com o qual tentamos chegar a representação correta da idéia de ordem. A ordem e sempre ordem de algo: trata-se da "ordem dos fenômenos". A ordem universal não é uma relação pura, uma forma vazia a ser preenchida indistin-

tamente por quaisquer conteúdos. A ordem implica numa certa referência ao mundo. O conteúdo da ordem é objetivo, seus elementos diferentes: existem varias ordens de fenômenos, geométricos, óticos, acústicos, que indicam figuras, cores, sons, etc. Isto é, ordem indica também natureza: as várias (e poucas) ordens de fenômenos são "as categorias naturais" (Cours, I, p. 48) objetivas.

Tentemos resumir os resultados de nossa análise. Em primeiro lugar, ordem significa um tipo determinado de relação, que implica diretamente a sucessão temporal. Mas, justamente, essa sucessão no tempo é imutável; isto é, os elementos submetidos à ordem têm seu movimento regulado por leis constantes: por trás da mudança há imutabilidade. Esta é a determinação inicial da ordem: um suceder invariável. Em segundo lugar, o espaço que contém os elementos ordenados e determinado por leis, que fixam as propriedades de cada ponto, de maneira constante. Assim, o espaço contém os elementos afetados pelas suas leis de existência constante e invariável, de forma que aí o movimento é abstraído. Isto significa portanto a dependência do espaço em relação ao tempo: o espaço imutável é um instante de tempo. Mas, por outro lado, a ordem só pode se verificar quando existirem elementos, o que, portanto, supõe o espaço. Assim, ordem implica as dimensões do espaço e do tempo, mas a manterem uma preponderância alternada entre si: quando se pensa o conceito de ordem, oscila-se entre considerá-la como a lei do tempo ou co-

mo a lei do espaço. Esta vibração espontânea em dois níveis, faz-nos compreender melhor as variações do conceito de tempo na filosofia de Comte. Assim, por exemplo, no Cours, a ordem é eminentemente temporal: trata-se de expor o desenvolvimento intelectual e social do homem, segundo a lei dos três estados (e este desenvolvimento temporal da ordem chama-se exatamente progresso); no Systeme, o tempo é espacializado: a humanidade exhibe sua natureza e a sociedade, sua eterna composição.

Em terceiro lugar, com referência ao conteúdo mesmo da ordem, os fenômenos se hierarquizam do mais geral para o menos geral, tanto na seqüência das várias categorias distintas e heterogêneas, como na seqüência dos fenômenos homogêneos de uma mesma categoria. Assim, a ordem depende da natureza dos elementos, e é necessariamente única. Ora, esta concepção é exatamente contrária à da matemática moderna. Segundo Bertrand Russel, "não devemos buscar a definição de ordem na natureza do conjunto de termos a ser coordenado, porquanto um conjunto de termos tem muitas ordens. A ordem não está na classe dos termos, mas em uma relação entre os membros da classe, a respeito de cuja relação alguns parecem vir primeiro e outros depois. O fato de uma classe ter muitas ordens resulta de poder haver muitas relações entre os membros de uma só classe"⁶. A ordem é uma relação puramente lógica, indiferente aos conteúdos ordenados; e múltipla, pois que os mesmos termos podem ser diferentemente ar-

ranjados.

Todos os aspectos abordados da idéia de ordem universal nos oferecem a um tempo muito, e muito pouco. A ordem não é mera forma, simples conteúdo, pura hierarquia, mas um misto disto tudo. Mas essa multiplicidade de determinações, de que nenhuma constitui sua essência, não nos deve fazer esquecer, por outro lado, a unidade de cada uma delas: há só uma hierarquia, só uma lei de dependência ou relação, só uma natureza ordenada, enfim, há uma e só uma ordem universal e sempre a mesma.

E dirigida para a ordem universal, cujo conceito é tão rico em determinações positivas como em ambigüidades, a filosofia de Comte procura, como nenhuma outra, espelhá-la. Mas o verdadeiro sentido da noção de ordem só se alcança quando seu conceito objetivo for complementado pela sua dimensão subjetiva, isto é, pela exposição das virtudes morais inerentes à noção de ordem.

Ordem e Moralidade

"Quer nossa obediência permaneça involuntária, quer se torne voluntária, quer se limite às leis naturais do mundo ou se estenda às instituições artificiais da Humanidade, ela sempre constitui a primeira condição de quaisquer melho-

ramentos, além do que nós não podemos nunca modificar as disposições secundárias da ordem real, tanto interior como exterior, senão mediante uma digna resignação a suas principais fatalidades. Esta submissão constitui, em si mesma, um precioso aperfeiçoamento ao mesmo tempo mental e moral. Nossa inteligência acha-se assim conduzida a refletir melhor a economia universal que ela deve em seguida idealizar, desenvolvendo a subordinação do homem ao mundo, espontaneamente esboçada pelo fetichismo e sistematicamente estabelecida no positivismo. Ao mesmo tempo, a submissão tende sempre a fazer prevalecer mais o altruísmo sobre o egoísmo comprimindo a personalidade, da qual procede toda revolta, apesar dos sofismas inspirados pelo conjunto dos instintos anárquicos para atribuir as insurreições à sociabilidade."⁷

A construção do conceito de ordem surge agora na sua dimensão político-moral; política, pois a ordem universal é representada como um poder superior e fatal, que solicita a única atitude racional do homem perante ele, a obediência às suas leis; moral, pois, esta relação de poder vai acompanhada de um sentimento, o de resignação, tido em si mesmo como dignificante e desejável, como virtude moral que deve marcar a posição fundamental do homem em relação ao mundo e à sociedade. De modo que não é por acaso que Comte prefere falar mais em Ordem Universal do que simplesmente em universo. A palavra ordem passa a ter sentido no plano objetivo como disposição das coisas reguladas por leis invariáveis.

veis e no plano subjetivo como comando que exige obediência. A relação do homem com o mundo passa a ser uma relação essencialmente de poder, na figura determinada da dominação, que se torna assim o protótipo de todas as relações entre todos os seres, naturais, sociais ou individuais. Comando-obediência, submissão-resignação configura pois, a Lei do Intelecto, do sentimento e da atividade, Lei inscrita no fundo mesmo da natureza humana⁸.

"Para sentir o quanto essa necessidade (de conhecer as leis dos fenômenos, JCB) é profunda e imperiosa, basta pensar um instante nos efeitos fisiológicos do **espanto** e considerar que a sensação mais terrível que podemos experimentar e a que produz todas as vezes que um fenômeno se nos parece realizar contraditoriamente às leis naturais que nos são familiares. A necessidade de dispor os fatos numa ordem que possamos conceber com facilidade (o que é objeto próprio de todas as teorias científicas) é de tal forma inerente a nossa organização que, se não chegarmos a satisfazê-la por concepções positivas, retornaríamos inevitavelmente as explicações teóricas e metafísicas as quais ela primitivamente deu origem" (Cours, I, p. 35-6).

O fato de a necessidade da ordem ser uma exigência em primeiro lugar subjetiva, prática e intelectual, leva Comte a, na sua teoria do conhecimento, mostrar a parte da inteligência na construção da ordem. Contudo a exposição do conceito de ordem começa sempre pela apresentação de suas

características objetivas e imutáveis, o que tende a produzir sempre a impressão de que é pela objetividade da ordem que se chega à subjetividade da necessidade da ordem. Se o caminho fosse o inverso, a noção de ordem teria ao menos de ser definida como uma grande hipótese explicadora do universo. Mas tal não se dá. Postulando uma harmonia entre o espírito do homem e o mundo, o interessante de Comte consiste em articular harmonia e poder, de tal forma que a relação de dominação seja concebida inicialmente, e de direito, fora da possibilidade de antagonismo e conflito. Por outro lado, a necessidade da ordem repousa sobre a rejeição natural de qualquer forma de desordem, sempre acompanhada pelo sentimento de espanto, e mesmo de "perturbação e terror" (Systeme, I, p. 414), o que pressupõe ser natural o desejo de ordem e de seus correlatos, a obediência e a submissão. A ciência, enquanto fiel espelho da ordem exterior, presta-se assim não só a introduzir hábitos de disciplina rigorosa de obediência e submissão, como também passa a auxiliar a transformação do ser egoísta em indivíduo altruísta, (...) faz aceitar aos mais orgulhosos espíritos o jugo indispensável das verdadeiras demonstrações, de modo a determinar convicções que sobrevivem a todo as as tempestades das paixões. (...) Deve-se-lhe, portanto, o primeiro recurso fundamental que nossa razão possa fornecer para subordinar a personalidade à sociabilidade" (Systeme, I, p. 461). Desta forma, cada ciência, espelhando uma determinada esfera da realidade,

vai, ao mesmo tempo, produzindo as virtudes morais específicas que irão reforçar o hábito da submissão e da obediência. No entanto ocorre que a resignação produzida pela contemplação da ordem universal não é a única virtude moral provocada pela ciência. "Quando o sentimento regular da ordem exterior se estende enfim dos casos astronômicos aos casos químicos, ele se aperfeiçoa tanto quanto se desenvolve; pois é somente então que ele se desprende radicalmente do caráter primitivo de irresistibilidade, não menos contrário a seu surto racional do que à sua eficácia moral. Numa palavra, um desses estudos cosmológicos nos inspira a resignação, e o outro a atividade" (Sustême, I, p. 459). Na verdade, a autêntica resignação provém da observação do céu. Os fenômenos das esferas da realidade mais próxima ao homem contém em maior ou menor grau a possibilidade da sua intervenção ativa, de tal forma que o meio que circunda o homem é mais ou menos modificável. Mas esta atividade modificadora não se exerce sem o pressuposto das leis naturais imutáveis, de sorte que a modificação refere-se apenas a aspectos secundários da realidade, nunca tocando na sua ordem fundamental. A atividade diz respeito portanto à intensidade das forças que operam na sucessão dos eventos, jamais eliminando ou criando propriamente uma força nova. Pode-se retardar ou acelerar o surgimento de um fenômeno, intensificá-lo ou diminuir sua intensidade, sem que jamais haja propriamente produção de um fenômeno novo. Sem que se possa reduzir a modificação à imutabi-

lidade, pode-se contudo afirmar que a modicabilidade dos fenômenos está subordinada à imutabilidade. O espaço da intervenção é determinado pelos fatores em presença, sempre articulados por uma natureza cujas leis são inalteráveis. Deste modo é que se pode pensar a ordem como base e condição do progresso.

Se por exemplo deixarmos as formulações do próprio Comte, e nos detivermos não nos conceitos, mas nas palavras empregadas pela sua metodologia científica, veremos um curioso acordo entre as representações referentes a relação comando-obediência com que Comte pensa a relação entre o homem e o mundo, e os significados vulgares dessas palavras. Com efeito, o método específico da astronomia e o da observação, da física a experimentação, da química a nomenclatura, da biologia a classificação, da sociologia a filiação. Para além de "percepção atenta", observação significa também obediência (como em "observar uma regra"), vigilância. As palavras latinas que designam observar e observação, respectivamente **observare** e **observatio**, não manteriam alguma relação remota ou direta com **servare** (observar o céu), **servire** (servir, obedecer), **servus** (escravo), **servituum** (o conjunto de escravos, serviço), **servitus** (escravidão)? "Experimentação" designa não apenas a intervenção controlada sobre um evento; experimentar significa também suportar, sofrer (como em "experimentar uma paixão"), indicando a posição de passividade do pesquisador. "Nomenclatura" designa tão somente o

conjunto de termos referentes a uma arte ou ciência. Mas **no-****menclator** designava o **escravo** que acompanhando o senhor, indicava-lhe o nome das pessoas que encontravam na via pública, ou o nome dos escravos em casa. "Classificação" designa diretamente a subordinação de uma espécie a um gênero, encarnando objetivamente todo o processo de hierarquização de relações. "Filiação" indica da mesma forma a relação de dependência na sucessão temporal das fases porque passam a inteligência, o indivíduo e a sociedade. Tais anotações não pretendem ter caráter demonstrativo, mas talvez possam sugerir a possibilidade de se interpretar a noção comteana de ordem como um conceito que se estrutura nos quadros de uma moral de escravos. Com efeito, a que estrutura social se refere a afirmação comteana de que "o hábito da submissão constitui a primeira condição da ordem humana" (Systeme, I, p. 418)? À servidão ou à escravidão?

Ordem e Poder

A idéia básica que inspira este trabalho é bastante simples: Comte é essencialmente um pensador político, seu empreendimento consiste no esforço para o estabelecimento de uma teoria de Poder na sociedade industrial e toda a sua obra, a tentativa de pensar a fundação, a legitimação, a con-

solidação e a instrumentalização do Poder burguês **contemporâneo**.

Esta idéia não é nova nem original. A formação mais próxima e a de Georges Gurvitch, mas não se constitui propriamente uma tese, isto é, não se mostram as articulações internas entre poder e saber. Ao se concentrar nas determinações teóricas da sociologia, e mesmo afirmando que "a política não é uma simples técnica, uma aplicação da sociologia, mas é a própria sociologia"⁹, Gurvitch não procura mostrar o que é essa política, nem como se constitui ao nível do discurso comteano. Mas de qualquer forma, sua exposição das idéias de Comte aponta constantemente para seus problemas centrais, o que não ocorre com a maioria dos trabalhos de outros autores, que simplesmente registram o caráter essencialmente político das motivações de Comte, da origem de seu pensamento, e passam a seguir a descrever alguns aspectos de suas idéias, sem relacionar internamente esses aspectos com seu fundamento.

Se a política é a própria sociologia, isto significa que o poder passa a ser visto não mais dentro dos quadros da soberania do Estado ou ao nível da sociedade política, isto é, da sociedade já dotada de Estado, mas ao nível da sociedade **tout court**. Se, para Comte, a ordem política é a expressão da ordem civil, é porque o lugar primeiro do poder reside na sociedade e não no Estado. Se, por outro lado, Comte afasta a idéia de uma sociedade civil como lugar dos

negócios dos indivíduos movidos por interesses econômicos privados, mas pensa a sociedade como o lugar em que se combinam forças materiais, intelectuais e morais, sua obra oferece um lugar privilegiado para a reflexão sobre o poder enquanto poder social, ou melhor, o poder da ordem social. Se na filosofia o Grande Racionalismo é o de Kant e Hegel, e o pequeno racionalismo o de Comte e Durkheim, na ordem social que vivemos no dia a dia, o grande racionalismo da dominação e o de Comte e Durkheim.

Pois Comte, diferentemente de Durkheim, não esconde o fato bruto de que todas as relações individuais e coletivas são relações de poder. Partindo do princípio de que não há sociedade sem governo, segue-se que a sociedade doméstica, a sociedade industrial e a sociedade humana em geral são os campos em que se exercem o poder material e o poder espiritual. Distinção básica, mas que não deve nos fazer esquecer da natureza do poder em geral: sua essencial suavidade. Com efeito, toda a teoria do poder de Comte tenta nos fazer crer que o poder, nas modernas sociedades civilizadas, longe de ser o exercício arbitrário da força bruta, tende cada vez mais para a obtenção da submissão voluntária, para a obediência consciente e lúcida, para a eliminação da violência física ou simbólica, para a dominação consentida. Pois a dominação é um fato -- o fato político mais geral e mais fundamental --, que define a própria natureza da política. Sendo assim, a questão da eliminação da dominação é absurda.

A questão política é a determinação da boa dominação, daquela que expresse a disposição das subordinações, hierarquias e classificações inscritas na própria natureza das coisas. Ora, essa ordem natural, externa, imutável e objetiva, e, entanto, também algo de suave: o mundo pode ser representado como natureza selvagem e violenta quando se coloca o indivíduo isolado perante ele. Mas a sociedade prove a todos da força da prudência e do engenho para a utilização pacífica dos recursos naturais. A relação do homem com a natureza não é propriamente, de dominação nem de apropriação, mas antes de utilização, realizada sob disciplina rigorosa mas não opressiva.

Esta suavidade do poder não se dá apenas na relação pacífica entre homem e natureza, mas entre os próprios homens, ao abdicarem da atividade militar, da guerra e da conquista. No opúsculo de juventude intitulado Sumária Apreciação do Conjunto do Passado Moderno, Conte põe em contraste justamente os tipos de poderes, espiritual e temporal, que caracterizam a sociedade militar e a sociedade industrial. "No antigo sistema, o povo era arregimentado em relação a seus chefes; no novo, é combinado com eles. Da parte dos chefes militares havia comando; da dos chefes industriais não há mais do que direção. No primeiro caso, o povo era súdito, no segundo é societário. Tal, efetivamente, o admirável caráter das combinações industriais: todos aqueles que para eles concorrem são, realmente, colaboradores e associa-

dos, desde o mais simples operário até o fabricante mais opulento e o engenheiro mais esclarecido" (Systeme, IV, Apêndice Général, p. 39). Na sociedade industrial, o poder se concebe como combinação, direção e associação entre os que mandam e os que obedecem. Não há mais uma relação entre senhores e escravos, relação em que o poder se figura na dominação, apoiada força, pois a vontade arbitrária de alguns se impõe a outros, de quem se obtém uma obediência forçada. O poder moderno decorre da representação de uma atividade coletiva, orientada para um fim comum, pelo qual o esforço de todos se divide naturalmente em funções diferentes e especializadas necessárias para o bom andamento do trabalho. Assim, o poder é pensado de acordo com uma interpretação funcionalista na divisão do trabalho. "Cada um obtém um grau de importância e de benefícios proporcionais a sua capacidade e ao seu capital, o que constitui o mais alto grau de igualdade possível e desejável. Tal o caráter fundamental das sociedades industriais, e foi o que o povo ganhou, organizando-se em relação aos chefes das artes e ofícios. Seus novos chefes sobre ele não exercem outro comando além do estritamente necessário à boa ordem do trabalho, vale dizer, muito pouca coisa. À capacidade industrial, por sua natureza, repugna tanto exercer a arbitrariedade, quanto suportá-la. Não nos esqueçamos, além disso, que, em uma sociedade de trabalhadores, tudo tende naturalmente, para a ordem: a desordem é sempre promovida, em última análise, pelos ocio-

sos" (Système, IV, Appendice Général, p. 39).

Na sociedade industrial, o poder restringe-se, limita-se à obtenção da "boa ordem do trabalho", desde que "numa sociedade de trabalhadores, tudo tende naturalmente, para a ordem". Há harmonia entre uma ordem espontânea e natural (a ordem da disposição natural das coisas) e uma ordem-comando, extremamente reduzida, mas não desnecessária. Necessária como complemento artificial, mas não arbitrário, do que já está inscrito na natureza da sociedade de trabalhadores, o comando do chefe transcende a sua individualidade, é a voz objetiva da disciplina do trabalho. Por isso "muito pouca coisa": os trabalhadores já tendo dado seu consentimento à atividade produtiva e pacífica, a voz do chefe apenas vigia os desvios e pune os abusos¹⁰

Este suave poder instalado no interior do processo do trabalho industrial repete-se no nível do poder espiritual. "Devemos igualmente observar aqui ser a confiança do povo em seus novos diretores inteiramente distinta, por sua natureza, da que consagrava a seus chefes teológicos no antigo sistema. Esta consistia numa submissão de espíritos inteiramente cega, exigindo, em cada indivíduo, uma abdicação absoluta de sua própria razão. Outro é o caráter da confiança na opinião dos cientistas. É o assentimento dado a proposições sobre coisas suscetíveis de verificação, proposições unanimemente admitidas pelos homens que adquiriram e provaram capacidade necessária para julgá-las. (...) Esta con-

fiança encerra sempre, implicitamente, reserva expressa do direito de contradição sempre que novas demonstrações apresentadas provarem ser mal fundadas, ou quando luzes suficientemente adquiridas pelos que aceitam por fé permitem derubar as opiniões recebidas. O povo está, portanto, longe de renunciar, por isto, ao livre exercício de sua razão (...) Esta crença não apresenta nenhum inconveniente nas ciências, porque nunca deixa de ser provisória. A confiança depositada pelo povo nos cientistas tem precisamente o mesmo caráter; apenas é um provisório que se prolonga indefinidamente, sem jamais ser considerado definitivo (...) O temor de ver estabelecer-se, um dia, qualquer despotismo fundado nas ciências, seria quimera tão ridícula quanto absurda, somente podendo nascer nos espíritos estranhos a qualquer idéia positiva." (Systeme, IV, Appendice Général, p. 41-2).

Ao invés de submissão cega e irracional aos dogmas teológicos e aos seus portadores, a sociedade industrial desenvolve os hábitos do povo em relação aos seus chefes espirituais, os sábios, os cientistas. A confiança, esta suave subordinação espiritual, torna-se, assim, outro fundamento da ordem social, na medida em que a unidade espiritual das idéias dos chefes e do povo se verifica da mesma forma que no plano material. O poder material dá-se pela unidade mais espontânea do que artificial entre os trabalhadores e os chefes industriais, que se diferenciam na qualidade de funções especiais que visam o mesmo fim prático comum. O poder

espiritual dá-se como unidade entre senso comum e ciência, o povo tendendo sempre ao positivo, útil, real e relativo, características de um espírito que a ciência desenvolverá em continuidade com essas indicações ainda empíricas e fragmentárias das pessoas simples. Daí o caráter legítimo de toda chefia: corresponde à consciência racional das regras, leis e normas já espontaneamente realizadas no seio do povo.

Assegurada a unidade, está também assegurada a ordem e a organização do povo, isto é, o suave poder da sociedade industrial resolve, **por si só**, a questão popular. "Pelo que precede vê-se que, achando-se hoje o povo organizado, temporal e espiritualmente, em relação ao novo sistema, a parte mais difícil do seu estabelecimento está plenamente realizada. Esta grande modificação simplificou, tanto quanto possível, o trabalho a ser feito para o seu definitivo triunfo, reduzindo a meras relações entre os chefes do povo e do antigo sistema tudo quanto resta fazer a tal respeito. O povo foi eliminado da questão. É para ele que ela se resolverá, mas conservar-se-á de fora e passivo" (Systeme, VI, Appendice Général, p. 42). O suave poder do sistema industrial poupa o povo dos encargos das soluções dos difíceis problemas da reorganização da sociedade. O povo em ordem e eliminado da política. Assim, a teoria da ordem social e a teoria da passividade do povo submetido ao suave poder temporal e espiritual da sociedade industrial.

Mas como compreender a desviante e anormal desordem

do povo? Nessas ocasiões, o povo está submetido a falsos chefes, àqueles que se orientam por rincípios e dogmas metafísicos (a liberdade, a soberania popular). A operação mais importante para o reconhecimento da ordem popular e a designação chefes populares "aberrantes" como agentes da metafísica. Estes não veriam que há um impulso natural próprio do povo para a ordem, para o amor ao trabalho, para a obediência, para o respeito às instituições. Afinal, não é o sentimento de ordem o mais profundo, o terror não é suposição de que as coisas acontecem sem serem regidas por nenhuma lei? A ruptura com a metafísica no campo político, social e econômico, isto é, com as idéias de liberdade, igualdade e direito, permite a construção da teoria abstrata da ordem social, bem como um projeto de aliança entre o filósofo e o proletário (o filósofo positivista e o bom proletário, para sermos precisos), que se resolve num discurso para o proletariado, que oferece a imagem "realista" de sua inserção na sociedade global. Assim como o senso comum não se distingue da ciência a não ser por diferenças de grau, o povo representa um impulso natural e espontâneo para a ordem que a teoria política vem apenas sistematizar: o povo e os seus verdadeiros chefes formam também uma unidade. Assim a teoria da ordem tem de promover, tomando como indícios empíricos todas as manifestações "espontâneas" de disciplina e obediência, um sistema de conhecimento que ligue a natureza com o bem: a teoria da ordem social é basicamente uma teoria mo-

ral.

Ordem e Repressão

O povo tende espontaneamente para a ordem, para o amor ao trabalho, para a disciplina, para a instrução, para a atividade industrial e pacífica. Esta tendência espontânea para a ordem institui o povo como agente da ordem material e sujeito moral. Nunca como sujeito político, pois ele é formalmente eliminado da política. Como **sujeito moral**, o povo está portanto colocado como agente da **ordem social**. Isto é, ligado fundamentalmente à religião, à propriedade, à família e à linguagem. Não sendo sujeito político, o povo não é agente do progresso, que é obra dos seus "verdadeiros" chefes temporais e espirituais, que desenvolvem a ordem: amplia-se pela educação e pelo governo moral. Como se dá essa tendência espontânea para a ordem que o povo manifesta em tão alto grau? Pela própria natureza do trabalho na sociedade industrial, em que o poder, reduzido ao mínimo, assegura os hábitos da disciplina, regularidade e associação, que, por não envolverem possibilidade de arbitrariedade cega ou de despotismo que possa gerar a revolta ou insubordinação, levam a uma situação pacífica e ordeira. Não verdade, a atividade perante a natureza, a modificação desta a serviço das

necessidades da vida e da sobrevivência, desenvolve propriamente a **capacidade** dos homens e nem tanto o seu **poder**.

Do ponto de vista intelectual, o trabalho industrial faz desenvolver a representação do mundo como ordem universal, que a ciência comprova, amplia, desenvolve e sistematiza. Daí o povo estar fundamentalmente interessado na sua instrução, isto é, na aquisição de conhecimentos positivos. Por outro lado, a representação do mundo como ordem e uma necessidade da natureza humana, que repudia espontaneamente o caos, a anarquia, a desordem, tudo aquilo que parece ocorrer fora das leis, tudo aquilo que parece ser obra do acaso.

Mas se há uma tendência espontânea do povo para a ordem, há que considerar outros fatores que impedem a imediata organização pacífica da sociedade.

Em primeiro lugar, temos a sobrevivência dos antigos sistemas sociais, e seus correspondentes modos de pensar e de associação. Se de fato há uma tendência para a organização industrial e pacífica, por outro lado, permanecem ainda elementos da organização militar da antiga sociedade; os exércitos, a igreja católica, o protestantismo, os legistas, que em conjunto, produzem a anarquia.

Em segundo lugar, apesar da tendência imanente a ordem, o trabalho industrial pode fortalecer a tendência a desagregação pelo seu caráter cada vez mais especializado, pelos interesses puramente materiais e privados que pode

propiciar, pela acentuação da competição a graus muito elevados.

Temos, portanto, um conjunto de fatores histórico-sociais que finalmente caracterizam a sociedade atual como lugar da crise, da anarquia, do predomínio dos interesses privados, do cálculo materialista, enfim do egoísmo. Mas então, como conciliar a tendência espontânea para a ordem com a desordem? E para além dessa conjuntura atual, há algo de muito mais profundo e geral que ameaça a sociedade como um todo e que não depende da sua história: a própria natureza humana, enquanto conjunto de forças que determinam os atributos básicos de cada indivíduo, está disposta de tal forma que há um predomínio natural das tendências anti-sociais do homem. A tendência natural do homem é perseguir seus interesses, paixões e prazeres, antes que a moralidade social possa vir a sobrepujar a tendência egoísta. Assim, impõe-se a de uma teoria que dê conta do estabelecimento de uma ordem social, como fato real, quanto de uma teoria que proponha para a sociedade atual a ordem social compatível com o conjunto das circunstâncias que definem essa atualidade. Instaura-se, pois, a necessidade de uma teoria da ordem moral no contexto de uma teoria do poder espiritual. É assim que o conceito de espontaneidade da ordem deve ser, se não inteiramente abandonado, pelo menos profundamente corrigido. Na verdade, a ordem é ao mesmo tempo espontânea e construída. O nível da construção da ordem aparece claramente na teoria

do poder espiritual, como poder acima da atividade e material e da competência intelectual, que preserva sempre o interesse do conjunto sobre as partes e que se atualiza como direção e repressão. A função diretiva do poder espiritual é própria da educação, que além de se incumbir de um sistema de instrução geral para a sociedade como um todo, conforme o estado de desenvolvimento material atingido, deve também ajustar as aptidões naturais dos indivíduos a sua posição social. A função repressiva é própria ao poder espiritual enquanto governo moral (ou governo da opinião ou poder moral). Esta tem por função fazer prevalecer a sociedade contra o indivíduo, assimilado à natureza em estado bruto, com tendência ao egoísmo, à satisfação dos prazeres pessoais, ao interesse privado. Colocado acima das classes ou das partes interessadas, em conflito ou antagonismo latente ou atual, o governo moral tem por finalidade congregar energicamente os indivíduos em torno de uma adesão universal, "única em condições de superar ou mesmo contrabalançar suficientemente o poder das inclinações anti-sociais, naturalmente preponderante na constituição do homem" (Systeme, IV, Appendice Général, p. 205). O governo moral se justifica "porque nenhum [homem] poderia espontaneamente conter seus impulsos pessoais nos limites relativos à sua própria condição" (Systeme, IV, Appendice Général, p. 205). Nesta medida, a necessidade do poder espiritual, tanto na forma da educação geral como na forma do governo moral aparece como tarefa constante

da filosofia de Comte, tanto do ponto de vista teórico, isto é, a demonstração de sua necessidade, como do ponto de vista prático, isto é, o estabelecimento da sua organização. Mas como qualquer órgão artificial e sistemático, o poder espiritual pressupõe uma instância espontânea. A educação, basicamente dirigida à inteligência, apóia-se na espontaneidade do bom senso universal, repleto de germes da positividade e da atividade industrial; por seu lado, o governo moral, cujo campo de atuação próprio é a sociedade global em escala do grande tempo histórico, pressupõe um nível de espontaneidade da moral na sociedade doméstica em escala do tempo cotidiano. E o agente por excelência dessa "moral espontânea" é a mulher. Mas se o governo moral é essencialmente repressivo, segue-se que a mulher é o agente por excelência da repressão, enquanto o governo moral que exerce o poder espiritual na família.

"Somente elas [as mulheres] sabem realmente que a maior parte dos atos humanos, sobretudo na tenra idade, devem ser muito menos apreciados neles próprios do que pelas tendências que manifestam e pelos hábitos que suscitam. Sob o aspecto do sentimento, não há ações indiferentes. Assim julgados, os menores atos das crianças podem auxiliar o duplo preceito fundamental de toda educação positiva, tanto espontânea quanto sistemática: desenvolver a sociabilidade e amortecer a personalidade. As ações pouco importantes são mesmo as mais próprias para permitir inicialmente a sua apre-

ciação dos sentimentos correspondentes, sobre as quais a observação pode então melhor se concentrar, sem ser distraída por circunstâncias especiais. Além disso, é somente após esses pequenos esforços que a criança pode começar a difícil aprendizagem da luta interior que dominará toda sua vida, para subordinar gradualmente os impulsos egoístas aos instintos simpáticos. Sob esses diversos aspectos, o preceptor mais eminente, mesmo pelo coração, estará sempre abaixado de toda digna mãe. Se bem que esta seja frequentemente incapaz de formular ou de motivar suas decisões habituais, a eficácia final fará ordinariamente ressaltar a superioridade real de sua disciplina moral. Nenhum outro regime poderia aprender tanto as ocasiões próprias para caracterizar, sem afetação, o encanto natural dos bons sentimentos e a inquietação ligada às aspirações egoístas" (Systeme, I, p. 243).

Além disso, a mulher está localizada, enquanto inspiradora do sentimento altruísta, no coração mesmo da religião, instituição mais ampla, mais subjetiva e mais fundamental da ordem social. É assim que a ordem social pode ser considerada espontânea e construída ao mesmo tempo: pela tendência à repressão aos sentimentos egoístas realizada espontaneamente pelos homens e mulheres, estas efetivando a repressão em grau muito maior, a começar sobre si mesmas¹¹; e pela institucionalização dessa repressão espontânea na família e na religião, enquanto formas -- restrita ou ampla -- do poder espiritual.

Ordem e Dominação

Retomemos a questão proposta páginas atrás: a submissão comteana implica em servidão ou escravidão? Começemos pelas posições claras de Comte em relação à idéia de contrato social. Esta idéia, supondo interesses, o cálculo e o benefício através da troca, garante ao indivíduo um bem estar na medida em que o outro é tido como instrumento, como meio e não como fim. O indivíduo, que dá para receber, perde para ganhar¹², vende para lucrar, se constitui como o ponto de partida e o ponto de chegada do processo social inteiro.

A posição comteana torna-se clara ao fazer a crítica a imoralidade deste circuito, em que todos se tornam meios para todos e os fins são exclusivamente materiais. A dissolução da idéia de contrato (em que os indivíduos são colocados formalmente como iguais) leva a figura da submissão, em que o indivíduo submete-se ao instrumento e a recompensa material no ato da troca, mas ao fim moral que em primeira instância um fim social: a realização dos fins do indivíduo é a realização das exigências de conservação e desenvolvimento da sociedade. Num primeiro momento, a moral é repressão do indivíduo enquanto egoísmo e interesses materiais; num segundo momento, a moral é a consequência que o

indivíduo possui de tomar parte em um empreendimento coletivo, em que lhe cabe apenas um papel necessariamente parcial. Jamais o indivíduo pode alcançar o ideal do Homem total, que só se realiza na Humanidade. Servir à Humanidade é, para o indivíduo, tornar-se homem. É pois como ser moral que o indivíduo supera o materialismo das relações econômicas, a natureza mesquinha do contrato, a tendência anti-social dos instintos: isto é, como ser que vive para todos os outros, para a sociedade, para a Humanidade, a grande "recompensa" da vida moral. O que substitui o contrato é a moral do altruísmo, entendida ao mesmo tempo como força espontânea que realiza lentamente a civilização, e como ideal superior que a sociedade deve se esforçar para alcançar.

A repressão do indivíduo, assim, não é vantagem nem recompensa, mas condição e expressão de sua sociabilidade: tornando funcionário da Sociedade e servidor da Humanidade, o indivíduo tem uma missão à qual deve se submeter com conhecimento de causa, voluntariamente. Daí a idéia de submissão voluntária. Missão essa que contribuir, como indivíduo (daí: sub-missão, no sentido de missão menor, subordinada a uma missão maior que só o conjunto dos indivíduos realiza socialmente), para a manutenção da ordem social e desenvolvimento do progresso social.

Comte fala sempre de submissão voluntária, nunca de servidão ou servilismo, para ele sinônimos. Servidão é submissão cega, forma de obediência característica do feudalismo.

mo. A que forma de dominação está pois ligado o conceito de submissão? À escravidão?

Para Comte, a Antigüidade, como lugar da democracia e do escravismo é duplamente condenável: tanto pela idéia de igualdade, como pelo despotismo de fato. No feudalismo, a política e as instituições de maneira geral subordinadas a um poder espiritual (intelectual e moral) distinto do poder material, revelam o esboço da forma perfeita das relações sociais, que se distinguem tanto do despotismo incivilizado quanto da democracia aberrante. Ainda que mal constituído, o princípio verdadeiro das relações sociais se concretiza: a dominação, fundamento das relações sociais, torna-se o modelo imperecível de qualquer sociedade. Ao contrário de Marx, que considera a dominação fenômeno secundário na constituição da sociedade burguesa moderna, Comte faz dela o princípio constitutivo do estado normal da sociedade moderna. Começando na esfera das relações pessoais, amplia-se até o nível da sociedade global. Mesmo que a ordem social seja uma teoria das instituições sociais, ela repousa no pressuposto de que qualquer relação entre indivíduos seja uma relação de dominação: entre homem e mulher, entre pai e filho, entre mãe e filho, entre mestre e discípulo, entre patrão e empregado, entre sacerdote e crente, etc. etc. Dá-se o fato da ordem quando, em qualquer situação social, se possa designar clara e distintamente quem deve mandar e quem deve obedecer. Esta situação só pode ser geradora de conflito se prevalece-

rem, de algum lado, impulsos egoístas. Se o altruísmo e os sentimentos morais que o acompanham determinarem a natureza da relação, ocorre a harmonia.

Voltemos um instante a Marx, que diferentemente dos frankfurteas] não pensa a relação entre homem e natureza como relação de dominação, mas de apropriação. O homem é porção da natureza que torna própria a si outra porção da natureza pelo trabalho, atividade transformadora que é pensada como consumo produtivo. Não há destruição da natureza, mas transformação de uma porção da natureza em outra porção. Com isto não se pode falar que nessa relação se constitua a separação entre sujeito e objeto, pois o sujeito se objetiva e o objeto se subjetiva (humanização da natureza e naturalização do homem).

Para Marx, a dominação propriamente dita é constitutiva da sociedade feudal, na relação entre senhor e servo. Não é princípio constitutivo da sociedade escravista, porque a relação entre senhor e escravo é propriamente uma relação entre homem e coisa: o escravo, mero instrumento de trabalho, é equivalente ao martelo ou ao cavalo. Instrumento de trabalho que exige cuidados na sua conservação puramente material. A consequência desta idéia é de que a dominação não se estabelece entre homem e coisa (escravo), mas entre homem e semi-coisa (servo). O servo não é mais simples instrumento de trabalho, que se pode dispor como coisa, mas uma coisa já dotada de atributos humanos, uma pessoa. Portanto, a relação

de dominação não é a essência da relação entre homem e natureza, mas uma forma de relação social entre pessoas, sob a base da ameaça constante da redução de uma pessoa à condição de coisa, por um lado, e, por outro, pelo reconhecimento parcial do homem enquanto homem. A dominação implica em relações pessoais em que se visa a obtenção da obediência; os homens se defrontam como portadores de vontades, a relação se interioriza numa quase-subjetividade, dado que os laços que ligam o senhor ao servo em parte ainda são de natureza escravista. Mas trata-se de uma relação de **dependência pessoal**. Portanto, para Marx, a dominação é uma relação estritamente social, que se generalizou numa formação social determinada, o feudalismo, e que se tornou secundária, ou pelo menos não constitutiva, no capitalismo.

Vimos que para Comte a relação de dominação parte da natureza para o homem (ao contrário também da concepção dos frankfurteanos), e que justamente por isso torna-se princípio de qualquer relação. Ora, se a submissão cega caracteriza a relação feudal, como a submissão voluntária pode ser pensada como relação de dominação, se justamente a relação é pensada como livre assentimento do dominado em torno de princípios **impessoais** (o bem coletivo, a razão científica)? Ou a submissão voluntária não implica em dominação ou a dominação exclui a submissão voluntária. Ocorre que, antes de mais nada, prevalece o princípio da dominação; logo, a submissão voluntária é muito mais a forma moderna da figura

de objeto -- ou mesmo na figura de coisa , por mais que a servidão e a escravidão sejam formalmente excluídas do conceito de submissão e por mais que o altruísmo e o amor venham dotar os indivíduos ao nível dos sentimentos de reciprocidade e harmonia.

Por outro lado, a própria moral, enquanto força quase sobre-humana que vem trazer harmonia à dominação, terá de ser pensada estritamente como campo determinado de poder superior a todos os demais, aquele que especificamente institui, com mais força que a inteligência e a prática, a ordem social.

A admirável ambigüidade da palavra ordem

A leitura que Comte faz da ciência consiste essencialmente em fazer com que se produza uma representação bastante precisa: a idéia de ordem universal, que a ciência, enquanto "fiel espelho da realidade exterior", apresenta como sua expressão racional.

Mas a palavra ordem, de longa história, pertence àquelas criações populares plenas de "equívocos verdadeiramente admiráveis", contém ambigüidades que na verdade atestam "profundas aproximações" (Systeme, II, p. 259). O equívoco admirável: "as duas acepções tão diferentes que nos

oferece a palavra **ordem** coincidem essencialmente, nos pensadores primitivos, aos olhos dos quais todo **arranjo** supunha um **comando**" (Systeme, I, p. 87). A profunda aproximação: a "concepção direta da ordem material ingenuamente assimilada à ordem social" (Systeme, II, p. 87). A ambigüidade e o equívoco não constituem motivos suficientes para afastar o conceito: pelo contrário, designam uma verdade profunda, que vincula arranjo e comando, ordem material e ordem social. É antes a natureza do vínculo que foi ingenuamente estabelecido pela sabedoria popular o que leva ao equívoco e a ambigüidade, mas não os termos vinculados: trata-se de uma verdade que precisa apenas ser retificada, jamais abandonada. Qual a retificação que precisa ser introduzida para que se conserve sem ingenuidades esta profunda aproximação entre ordem material e ordem social? Conferir à ordem material (natural, exterior, objetiva), uma independência e anterioridade à ordem social (humana, subjetiva, política), isto é, afirmar que o comando supõe o arranjo, que a ordem exterior é a base objetiva da ordem humana¹³. Comte mantém a palavra ordem no mesmo sabendo do seu duplo sentido (disposição objetiva das coisas e comando que exige obediência; necessidade exterior que determina a relação entre os fenômenos naturais e imposição da necessidade interna de uma relação humana). A retificação (a prioridade da ordem objetiva) não elimina a ambigüidade, isto é, é a presença do outro sentido (a subjetividade, a dimensão do poder) que vem constituir tanto

quanto o primeiro, a noção mesma da ordem. Comte faz da ambigüidade da noção de ordem justamente sua maior virtude: pois assim ele pode extrair da realidade exterior, através das categorias que atribui à ciência positiva da natureza, significações propriamente políticas, e, ao mesmo tempo, projetar noções políticas na realidade exterior, através das categorias que atribui à ciência positiva da sociedade.

Ao conceber a ciência como fiel espelho da ordem exterior, Comte rompe com toda a tradição do pensamento filosófico que vai de Descartes a Kant, em que a ordem da natureza e do universo repousa essencialmente num processo de invenção e criação mais ou menos consciente do entendimento. Mas é a dimensão social da palavra ordem que ressoa mais forte no discurso comteano. Uma rápida inspeção nos usos desta palavra ao longo da história das sociedades ocidentais nos revela uma enorme polissemia. E tudo se passa como se o discurso comteano fosse o lugar em que todos esses usos e significados viessem desembocar, sem que propriamente nenhuma nuance desses significados arcaicos pudessem ser desprezados, como se o discurso de Comte contivesse a memória da palavra ordem em todos os seus desdobramentos ao longo da história social do Ocidente, por mais discrepantes que esses significados possam ser. Assim, na antiga Grécia, ordem (Kosmos) apresenta o sentido cosmológico de mundo (tonta) ordenado por um princípio ou substância primordial, o sentido metafísico de relação interna dos seres. Na antiga Roma,

ordem (**Ordo**) adquire sobretudo sentido político e militar. São inúmeras as expressões em que **ordo** está presente, designando o senado, os decuriões, a assembléia, bem como fileiras de soldados, as ordens de batalha, o campo de combate, o corpo de tropa, a centúria, a companhia, os oficiais, as honras militares, os postos, as patentes. Na Idade Média sobrepõe o sentido religioso, teológico e hierárquico; especialmente este último, em que ordem passa a designar a hierarquia dos graus de perfeição dos seres e os próprios seres no interior da hierarquia, tanto divina como humana; daí as "**ordres**", os estamentos, sentido este que ainda se faz presente em Comte, ao conceber as classes sociais no contexto de uma providência da natureza, e ao desconsiderar a questão da mobilidade social. Por essa época, ordem passa a designar também agrupamentos profissionais, agrupamentos religiosos, confrarias não religiosas, com todas as suas relações estabelecidas em regulamentos, além de seu largo emprego no direito canônico. Designa não só um tipo de relação, mas também a qualidade do termo na relação. É com toda esta carga de sentidos -- metafísicos, religiosos, cosmológicos, políticos, militares, sociais -- mais ou menos transformados ao longo do tempo, mais ou menos desgastados ou renovados pelos usos e costumes e finalmente tal como aparece no uso cotidiano (na "sabedoria popular") que Comte trabalha. Com isto, Comte dá o sentido moderno da palavra ordem ligado fundamentalmente a ciência, tanto no que esta representa em relação

à realidade, tanto na sua própria estrutura interna. A partir deste ponto é que Comte procura legitimar a ordem social, a ordem, política, a ordem moral, a ordem religiosa.

Procuremos agora ver de mais perto, no interior mesmo da ordem social, como os sentimentos são trabalhados por Comte no sentido de estabelecer a íntima harmonia entre as instituições, as classes e os indivíduos.

NOTAS DO CAPÍTULO II

1. Discours sur l'Esprit Positive, loc.cit., p.44.
2. Discours sur l'Esprit Positive, loc.cit., p. 43.
3. Discours sur l'Esprit Positive, loc. cit., p. 45-6.
4. "O caráter fundamental de toda filosofia teológica é de conceber os fenômenos como submetidos a vontades sobrenaturais, e, em consequência, como eminente e irregularmente variáveis." (Cours, II, p. 221).
5. E também: "A astronomia é até hoje único ramo da filosofia natural na qual o espírito humano está enfim rigorosamente isento de toda influência teológica e metafísica, direta ou indireta" (Cours, II, p. 1).
6. Bertrand Russel, Introdução à Filosofia da Matemática, cap. IV, p.36. Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1962.
7. A. Conte, Appel aux Conservateurs, chez l'Auteur et chez Victor Dalmont, Paris, 1855, p. 18-9.
8. "Toda nossa existência real repousa necessariamente sobre a subordinação de todos os fenômenos quaisquer a leis invariáveis. Sem essa constância das diversas relações naturais, não se poderia conceber nenhuma marcha seguida em nossas especulações, nenhum fim determinado para nossas ações, nem mesmo nenhum caráter fixo nas nossas inclinações." (Système, I, p. 414)..
9. Georges Gurvitch, Três capítulos de história de la sociologia: Comte,

Marx y Spencer, Galatea - Nueva Visión, Buenos Aires, 1959, p. 33.

10. Não podemos aqui deixar de lembrar as palavras de Foucault: a disciplina "é a técnica específica de um poder que toma os indivíduos ao mesmo tempo como objetos e como instrumentos de seu exercício. Não é um poder triunfante que, a partir de seu próprio excesso, pode-se fiar em seu super-poderio; e um poder modesto, desconfiado, que funciona a modo de uma economia calculada, mas permanente. Humildes modalidades, procedimentos menores, se os compararmos aos rituais majestosos da soberania ou aos grandes aparelhos do Estado" (Michel Foucault, Vigiar e Punir, Vozes, Petrópolis, 1977, p. 153).
11. "O maior dos filósofos, esboçando, há vinte e dois séculos, a verdadeira teoria da ordem humana dizia, com uma admirável delicadeza, nele bastante mal apreciada: 'A principal força da mulher consiste em superar a dificuldade em obedecer'". (Systeme, II, p. 193).
12. "O que o homem **perde** pelo contrato social, é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto aventura e pode esperar. O que com ele **ganha**, é a liberdade civil e a propriedade de tudo que possui." (Jean-Jacques Rousseau, Do Contrato Social, Ed. Globo, Porto Alegre, 1962, Livro I, VII, p. 31, grifos meus, JCB).
13. "O mundo exterior 'nos fornece' espontaneamente uma base objetiva, independente de nós, na ordem geral dos diversos fenômenos que regem a humanidade" (Systeme, I, p. 22). Disso resulta que "nosso principal mérito teórico consiste em aperfeiçoar assaz essa subordinação do homem ao mundo, para que o nosso cérebro se torne o fiel espelho da ordem exterior" (Auguste Comte, Catecismo Positivista, Abril Cultural, Coleção "Os Pensadores", São Paulo, 1973, p. 191).

CAPÍTULO III

O PODER NA ORDEM SOCIAL

Sabemos que a lei dos três estados consite basicamente no processo de temporalização dos três tipos de modos de pensar fundamentais - teologia, metafísica, ciência que ao invés de se apresentarem como coexistentes, são apresentados como sucessivos. Abre-se aqui a perspectiva da História como campo da realização progressiva da evolução da Humanidade, não só em relação ao seu desenvolvimento intelectual, como também em relação ao seu desenvolvimento pratico e moral. Os termos em que a filosofia da história e elaborada por Comte podem ser referidos aos conceitos firmados por Kant no seu pequeno texto intitulado Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolista, onde pode-se ler: "(...) as ações humanas, como todo outro acontecimento natural, são determinadas por leis naturais universais. A história, que se ocupa da narrativa dessas manifestações, por mais profundamente ocultas que possam estar as suas causas, permite todavia esperar que, com a observação, em suas linhas gerais, do jogo da liberdade da vontade humana, ela possa descobrir aí um curso regular - dessa for-

ma, o que se mostra confuso e irregular nos sujeitos individuais poderá ser reconhecido, no conjunto da espécie, como um desenvolvimnto continuamente progressivo, embora lento das suas disposições originais. (...) Como o filósofo nao pode pressupor nos homens e seus jogos, tomados em seu conjunto, nenhum propósito racional próprio, ele não tem outra saída senão tentar descobrir, neste curso absurdo das coisas humanas, um propósito da natureza que possibilite todavia uma história segundo um determinado plano da natureza para criaturas que procedem sem um plano próprio. Nós queremos ver se conseguimos encontrar um fio condutor para tal história e deixar ao encargo da natureza gerar o homem que esteja em condição de escrevê-la segundo este fio condutor. Assim ela gerou um Kepler, que, de uma maneira inesperada, submeteu as excêntricas órbitas dos planetas a leis determinadas; e um Newton, que explicou essas leis por uma causa natural universal"(1). Vejamos como Comte retoma este projeto de Kant de uma história da espécie humana como desenvolvimento lento e progressivo de suas disposições originais. "Entendo por física social a ciência que tem por objeto próprio o estudo dos fenômenos sociais, considerados com o mesmo espírito que os fenômenos astronômicos, físicos, químicos e fisiológicos, isto é, sujeitos a leis naturais invariáveis, cuja descoberta é o objetivo especial de suas pesquisas. Ela se propõe, portanto, a explicar diretamente, com a maior precisão possível, o grande fenômeno do desenvolvimn-

to da espécie humana, considerado em todas as suas partes essenciais, isto é, descobrir por que encadeamento necessário de transformações sucessivas o gênero humano, partindo de um estado apenas superior ao das sociedades dos grandes macacos, chegou gradualmente ao ponto em que se acha hoje a Europa civilizada. O espírito desta ciência consiste, sobretudo em ver, no estudo profundo do passado, a verdadeira explicação do presente e a manifestação geral do futuro. (...)

A esta descrição, necessariamente muito imperfeita, do caráter da física social, cumpre acrescentar, para que este esboço possa ter alguma utilidade, a indicação sumária do princípio fundamental que distingue o método positivo peculiar a esta ciência. Consiste em que, na pesquisa das leis sociais, o espírito deve indispensavelmente proceder do geral para o particular, isto é, começar por conceber em seu conjunto, o desenvolvimento total da espécie humana, não distinguindo nele, a princípio, mais do que um número muito pequeno de estados sucessivos, e descer, em seguida, gradualmente, multiplicando os intermediários, a uma precisão sempre crescente, cujo limite natural consistiria em não colocar mais de uma única geração de intervalo na coordenação dos termos dessa grande série" (Systeme, IV, Appendice Général, p. 150-1). A sociologia apresenta-se assim como a ciência do progresso da humanidade e esta aceção tornou-se durante muito tempo tão dominante que a dinâmica social confundia-se com a própria sociologia. No entanto, e preciso

verificar com atenção como a construção da dinâmica social se dá, para percebermos que a sua relação com a estática social é muito mais íntima do que a primeira vista pode parecer. Com efeito, o progresso - material, intelectual e moral - refere-se às "disposições originais" da natureza humana, que encontrarão no tempo a possibilidade de seu desenvolvimento e aperfeiçoamento. Tais disposições originais terão necessariamente que configurar uma natureza humana pois constituem atributos fixos indestrutíveis da espécie e constituem sua própria essência. A inteligência, a afetividade, a atividade definem os elementos fundamentais constitutivos da humanidade, que ao longo da evolução histórica apenas manifestam paulatinamente a sua própria natureza. Assim, a história propriamente dita, enquanto pensada como evolução não é campo da criação humana, mas de atualização de suas potencialidades naturais. "Já a biologia reduz toda vitalidade a uma simples evolução, sem jamais admitir criação propriamente dita. Mas essa convicção sistemática pertence sobretudo à sociologia, onde um surto mais complexo, mais vasto e mais lento não permite de forma alguma desconhecer a identidade fundamental dos diversos estados sucessivos" (Systeme, II, p. 2).

Ora, esta identidade fundamental consiste no fato de que em cada momento da história temos em presença sempre os mesmos elementos fundamentais que ao longo do tempo apenas variam de intensidade, sem nunca perder a sua qualidade

própria. As fase da evolução - os "estados" - vão se diferenciar entre si apenas pela predominância de um "espírito" e não pela ausência dos demais. Deste modo, em cada momento os mesmos elementos estão presentes e o processo de particularização histórica dá-se por mera diferença de grau. No estado teológico existe já o espírito positivo, em grau muito fraco, como também o espírito metafísico, no mesmo grau de fraqueza.

Se bem que a sociologia, do ponto de vista da dinâmica social, vai dar ênfase ao desenvolvimento intelectual e prático da humanidade, a noção de progresso, para ser completa, deve incluir necessariamente a dimensão moral. A filosofia moral de Comte vai tomar como ponto de partida as formulações de Kant sobre a mesma questão. Kant considera que o homem está sujeito a uma insociável sociabilidade, segundo a qual os indivíduos movidos por interesses materiais egoístas tornam a associação humana precária e tendente a dissolução; o homem está preso à tendência contraditória entre viver em sociedade e afastar-se dela, necessitar dos outros e tomá-los como inimigos. O homem é por natureza egoísta. Mas, se apenas esta determinação prevalecesse, como poderíamos explicar a ciência, a cultura, o florescimento das Luzes e da liberdade civil? É que "desenvolvem-se aos poucos todos os talentos, forma-se o gosto e tem início, através de um progressivo iluminar-se, a fundação de um modo de pensar que pode transformar, com o tempo as toscas disposições na-

turais para o discernimento moral em princípios práticos determinados e assim finalmente transformar um acordo extorquido patologicamente para uma sociedade em um todo moral" (2). A maior dificuldade, para os homens, é viver em liberdade e em comunidade, em conciliar o egoísmo natural com o desprendimento moral. Este problema, que implica na mais elevada tarefa que os homens possam conceber, e resolvido, com grande esforço, ao nível da espécie humana, que passa a ser vista como o sujeito da moralidade em ato na história, através do estabelecimento de um "senhor que quebre sua vontade particular e o obrigue a obedecer a vontade universalmente válida, de modo que todos possam ser livres" (3). Kant vê no Estado a possibilidade de garantia, para a espécie humana, dessas liberdades limitadas que no entanto deverão introduzir uma moralização cada vez mais profunda.

Podemos dizer que Comte, diferentemente de Kant, vai procurar na sociedade os mecanismos naturais e artificiais, ou melhor, espontâneos e sistemáticos, do progresso moral da Humanidade. Vejamos agora como tal processo se dá.

A estática social, teoria da ordem social, ou melhor, teoria abstrata da ordem humana, comporta uma teoria das instituições sociais, do organismo social e da existência social. Trata-se da teoria das relações estruturais da sociedade, que formam um sistema, onde todas as partes estão mutuamente relacionadas, constituindo, pois um todo, hierarquizado e harmonioso. Ao nível desta formulação, em

que os conceitos básicos são instituições, classes, organização, estrutura, função, sistema, a sociologia ganha seu vocabulário científico, mas ao mesmo tempo deixa escapar o que dá sentido a tudo isto: as relações de poder em todos os níveis da vida social. Quando, na nossa época a questão do poder adquire a importância primordial que praticamente todos reconhecem, a leitura da obra de Comte ganha especial destaque porque nela as relações estruturais e sistêmicas estão diretamente ligadas às relações de poder, oferecendo-nos, assim, um campo de reflexão extremamente rico para se aprofundar esse problema. Prossegamos nessa construção da estática social. As instituições, as classes, a organização social estão sempre perpassadas pelas três dimensões essenciais da natureza humana. Trata-se de mostrar como os modos de sentir, pensar e agir se dão no interior da religião, da família, da propriedade, da linguagem, das classes, etc. Na religião predomina a inteligência, na família o sentimento, na propriedade a atividade, na linguagem, combinam-se os três. Da mesma forma proceder-se-á em relação às classes, de tal modo que encontraremos na classe dos sacerdotes o predomínio da inteligência, na das mulheres o sentimento, e nas classes do patriciado e do proletariado a atividade (subdivida em concepção e execução).

Mas o traço característico da estática social de Comte é a dimensão do sentimento, da afetividade, das emoções, do "coração". Não se trata apenas de estudar a racio-

nalidade da instituição, encarnada na sua organização e função objetivas, mas trata-se principalmente de determinar os sentimentos que os sujeitos devem manifestar no interior de cada uma delas. A operação de atribuição dos sentimentos necessários para todas as injunções da submissão torna-se o trabalho político essencial da política comteana. É como se Comte, para além da justificação objetiva da submissão, se defrontasse com o fato bruto da irracionalidade das relações de poder e duvidasse das suas formas de racionalização, justificação e legitimação. Isto é, Comte reconheceria os limites da razão prática e teórica face a questão do poder e procura no terreno da afetividade e do sentimento novo fundamento para a submissão em todas as suas formas. Frente ao mundo, a resignação; entre os homens a submissão. É assim que a sociedade precisa ser organizada quando o ideal de igualdade é absolutamente rejeitado.

A teoria geral dos sentimentos - a um tempo reais e normativos - não vai ter lugar propriamente na sociologia: ela a ultrapassa em complexidade e em dignidade. Comporta um campo próprio de investigação: a moral. A construção da moral em Comte, que a partir do 2º volume do Systeme torna-se a sétima ciência, na verdade é objeto de preocupação constante de Comte. Seus primeiros trabalhos definem uma posição que jamais será alterada: a moral deve ser colocada acima da política.

Tracemos este campo da ciência da moral, "a única

ciência que pode ser verdadeiramente completa", onde o "es-
pírito teórico fica suficientemente preparado para abordar,
enfim, o único estudo que não o obriga mais a nada abstrair
de essencial no objeto comum de nossas diversas especulações
reais" catecismo, loc., cit., p. 225). "Coloco no ápice da
escala enciclopédia a Moral, ou a ciência do homem indivi-
dual. Pois que o Grande Ser [a Humanidade] nunca funciona
senão por intermédio de órgãos finalmente pessoais, é preci-
so primeiro estudar sobretudo estes, para que aquele seja
convenientemente servido durante a existência objetiva de-
les, de onde dependerá a influência subjetiva de tais or-
gaos. (...) O princípio fundamental da hierarquia teórica
faz, portanto, prevalecer diretamente o ponto de vista mo-
ral, como o mais complicado e o mais especial." (Catecismo,
p. 196). "O positivismo não procurando jamais senão a lei
para melhor dirigir a atividade, sempre essencialmente so-
cial, faz repousar a ciência moral sobre a observação dos
outros, muito mais do que sobre a observação de si próprio,
a fim de estabelecer noções ao mesmo tempo reais e úteis.
Sente-se então a impossibilidade de abordar convenientemente
semelhante estudo sem ter apreciado primeiro a sociedade."
(Catecismo, p. 197). "Mas, conquanto esta última ciência
preliminar [a sociologia] seja necessariamente mais completa
que as precedentes, ela não abarca ainda tudo o que consti-
tui a natureza humana, visto como os nossos principais atri-
butos não se acham nela assaz apreciados. Ela considera es-

sencialmente no homem a inteligência e a atividade combinadas com todas as nossas propriedades inferiores, mas sem estarem diretamente subordinadas aos sentimentos que as dominam. Esse desenvolvimento coletivo faz sobretudo ressaltar nosso surto teórico e prático. Nossos sentimentos só figuram em sociologia, mesmo estática, por causa dos impulsos que exercem sobre a vida comum ou das modificações que esta lhes imprime. As suas leis próprias não podem ser convenientemente estudadas senão pela moral, onde adquirem o predomínio que compete à sua dignidade superior no conjunto da natureza humana" (Catecismo, p. 225). "Para fundar diretamente a ciência final, basta (...) sistematizar convenientemente a decomposição que essa sabedoria universal não tardou em perceber no conjunto da existência humana, distinguindo nesta o sentimento, a inteligência e a atividade. Esta análise fundamental, apreciável sob diversas formas, nos mais antigos poetas, acha-se neles completada empiricamente pela divisão geral de nossos pendores em pessoais e sociais. (...) Tal é o domínio natural cuja sistematização e desenvolvimento constituem o objeto essencial da ciência moral." (Catecismo, p. 226).

Segundo o Catecismo Positivista, portanto, a moral é definida como ciência do indivíduo e como ciência da natureza humana. Ambas as definições não parecem congruentes entre si nem com os conceitos de indivíduo (pura abstração do

ponto de vista da sociologia) e natureza humana (conjunto de três atributos, sendo um deles - a afetividade o objeto específico da moral).

Como superar esta dificuldade? A moral enquanto ciência da natureza humana é, na verdade, ciência da moralização da natureza humana, ou seja, conjunto de normas que devem tornar a natureza humana melhor, a partir das suas disposições naturais. Ao mesmo tempo, seu ponto de aplicação é o indivíduo, enquanto indivíduo socializado, no conjunto de suas relações com o mundo e os outros, ou seja, a moral define-se pela propriedade de tornar o indivíduo um membro da sociedade. Pela moral o indivíduo tornar-se-á o depositário da moralidade superior já alcançada pela espécie: pela moral o indivíduo torna-se servidor da Humanidade. Ciência da dignificação pessoal pela aceitação do seu papel social, a moral é a designação dos sentimentos adequados ao indivíduo em todos os seus vínculos com a realidade exterior e com a realidade social.

Como toda ciência, a moral se dividirá em duas partes, a estática e a dinâmica. A primeira consistiu-se na elaboração sistematizada na natureza humana, com ênfase no atributo dos sentimentos. Na verdade, o tableau cérébral que havia sido construído pela biologia, torna-se agora a base da ciência moral. Vejamos o quadro cerebral nas suas generalidades. Aponta a existência de dezoito funções irreduzíveis do cérebro: dez motores afetivos, cinco funções intelectuais

e três qualidades práticas. Os motores afetivos subdividem-se em sete instintos egoístas (nutritivo, sexual, materno, militar, industrial; orgulho e vaidade) e três pendores altruístas (apego, veneração e bondade). As funções intelectuais: observação concreta, observação abstrata, indução, dedução e expressão. As qualidades práticas: coragem, prudência e firmeza. Como se vê, estando a natureza humana sob o predomínio dos instintos egoístas, o principal problema da moral é justamente a conciliação da individualidade com a sociabilidade, desde que os instintos egoístas, mais enérgicos e numerosos, tendem naturalmente a sufocar os pendores altruístas. É assim que a moralidade da Humanidade é fruto de enorme esforço individual e coletivo no sentido de superar as tendências egoístas. A condição para o sucesso deste esforço é a própria vida social que permite por um lado, a repressão dos instintos egoístas e, por outro, o florescimento dos instintos altruístas, ao longo da história, portanto de modo bastante lento, mas seguro.

Do ponto de vista dinâmico, trata-se de estudar especialmente os sentimentos no interior das relações sociais típicas de tal modo que para cada caso o indivíduo seja dotado do sentimento adequado ou mesmo necessário para que a relação se constitua e persista. Não se trata pois de uma psicologia dos sentimentos, mas antes de uma pedagogia da submissão, uma vez que a intenção normativa predomina inteiramente sobre a intenção propriamente cognitiva. Assim, a

estática social, como teoria da estrutura social, vai integrar o conjunto total de relações de poder por onde os diferentes sujeitos se distribuem, num afã extremamente minucioso, numa casuística micro-política poucas vezes encontrada na literatura filosófica, rede de relações essa que transforma todos os sujeitos sociais, políticos, econômicos, culturais - em sujeitos morais. "A educação moral pode tomar, desde o início seu verdadeiro caráter geral, habituando o homem a se subordinar à humanidade até nos seus menores atos, onde ele aprende inicialmente a superar seus maus pendores" (Systeme, I, p. 98).

Vejamos como os sentimentos se imbricam na estrutura da sociedade e constituem a ordem social. Começemos pela instituição fundamental, segundo Comte, a religião, concebida como "o estado de plena harmonia própria à existência humana, tanto coletiva como individual, quando todas as suas partes estão dignamente coordenadas. Essa definição, única comum aos diversos casos principais, concerne igualmente ao coração e ao espírito, cujo concurso é indispensável a uma tal unidade. A religião constitui portanto, para a alma, um consensus normal exatamente comparável ao da saúde em relação ao corpo" (Systeme, II, p.8). A religião "consiste, assim, ora em regular cada existência pessoal, ora em religar as diversas individualidades" (Systeme, II, p. 9). Enquanto instituição propriamente dita, a religião comporta o dogma, o culto e o regime. O dogma inclui o conjunto de concepções

sobre o mundo exterior, o culto define-se como o conjunto de práticas individuais e coletivas que façam manifestar os sentimentos mais elevados - o amor e a bondade -, e o regime organiza coletivamente os homens em torno de seu Bem Supremo, a Humanidade.

O dogma deve oferecer uma base segura para os sentimentos. "Para nos regular ou nos ligar, a religião deve pois, antes de tudo, nos subordinar a uma potência exterior, cuja irresistível supremacia não nos deixa nenhuma incerteza. Esse grande dogma sociológico não é, no fundo, senão o pleno desenvolvimento da noção fundamental elaborada pela verdadeira biologia sobre a subordinação necessária do organismo ao meio" (Systeme, II, p. 12-3). O dogma consiste pois na exposição da ordem exterior, na representação da realidade fenomênica dominada por leis invariáveis, leis não suscetíveis de alteração e que visem produzir um sentimento preciso: a resignação (Systeme, I, p. 29).

É ao nível do culto que os sentimentos são propriamente solicitados. Comte distingue o culto pessoal do culto doméstico. "Mais íntimo que qualquer outro, o culto pessoal é o único que pode desenvolver hábitos assaz decisivos de uma adoração sincera, sem os quais nossas cerimônias públicas careceriam de eficácia moral." (Catecismo, p. 158). "O fim essencial do culto subjetivo (...) é a evocação cerebral dos entes queridos" (Catecismo, p. 147) e o culto se ritualiza na prática da oração. "A oração se torna o ideal da vi-

da. Porque rezar é ao mesmo tempo amar, pensar e mesmo agir, pois que a expressão constitui sempre uma verdadeira ação. Nunca os três aspectos da existência humana podem ser tão profundamente unidos como nessas admiráveis expansões de reconhecimento e de amor para com a nossa grande deusa [a Humanidade] ou seus dignos representantes e órgãos" (Catecismo, p. 150). A prece comporta uma marcha precisa: a comemoração, a efusão e a evocação da imagem do ente querido, cada fase com uma duração precisa, e cada oração acontecendo numa hora precisa do dia. Deve-se orar logo ao se acordar, durante o dia, e ao leito, sendo que cada oração comporta também uma duração precisa, conforme ocorra de manhã, à tarde e a noite. O ente querido é sempre uma figura feminina, a mãe, a esposa, a filha, que devem "desenvolver em nós a veneração, o apego e a bondade. Quanto à irmã, seu impulso próprio e muito pouco distinto, e pode sucessivamente prender-se a cada um dos três tipos essenciais. O conjunto deles nos representa os três modos naturais da continuidade humana, em relação ao passado, ao presente e ao futuro, como também os três graus da solidariedade que nos ligam aos superiores, aos iguais e aos inferiores. Mas a harmonia espontânea dos três tipos não pode ser assaz mantida senão mediante a subordinação natural deles, que deve fazer prevalecer habitualmente o anjo materno, sem que a sua doce presidência altere jamais os dois outros impulsos" (Catecismo, p. 158).

Se passarmos para a esfera familiar, reencontrare-

mos os mesmos sentimentos inseridos no instituição do casamento: "A excelência desse laço consiste inicialmente em que só ele desenvolve ao mesmo tempo os três instintos sociais (...). Mais terna que a amizade fraternal, a união conjugal inspira uma veneração mais pura e mais viva que o respeito filial, bem como uma bondade mais ativa e mais devotada do que a proteção paterna. Esse tríplice surto simultâneo (...) realiza-se necessariamente, à medida que o casamento tende mais para suas condições essenciais" (Systeme, II, p. 187). "Entre dois seres que uma profunda afeição recíproca liga espontaneamente, qualquer harmonia só poderá persistir enquanto um comande e o outro obedeça. O maior dos filósofos, esboçando há vinte e dois séculos, a verdadeira teoria da ordem humana, dizia: 'a principal força da mulher consiste em superar a dificuldade de obedecer'" (Systeme, II, 195). "A justa reciprocidade entre a bondade e a veneração não poderia exercer aliás uma influência tão natural nem tão completa para regular dignamente a obediência e o comando" (Systeme, II, p. 196).

Não é tão complicado como parece o "desvio", a "loucura" de Comte em direção à religião, deixando a intenção tecnocrata, organizatória, racionalista e cientificista da "primeira fase". É justamente um aprofundamento da idéia de organização que o leva à religião, pois esta, pensada como a sistematização total da existência humana", não deixa de lado nenhum dos componentes da natureza humana, o senti-

mento, a inteligência e a atividade.

O sentimento, longe de ser desregramento, e a espontaneidade da regra e por isso inspiradora da razão que estabelece os meios para que a atividade possa reencontrar e realizar as aspirações do sentimento. Se a religião tem sua fonte no sentimento, seu meio de realização é a razão que sistematiza, disciplina, regulariza, normaliza o que o sentimento põe de forma intuitiva e espontânea.

A censura que Comte faz aos "positivistas incompletos" é clara: não compreenderam seu projeto de poder total, estacionaram no projeto da sistematização da inteligência, ao passo que o Poder tem de dar conta da totalidade das forças da natureza humana. A teoria do poder imanente à ciência é insuficiente para o Plano da Regeneração da Humanidade. Daí Comte se diferenciar da moderna ideologia tecnocrática, empenhada, no seu conjunto, na constituição de um Sujeito Técnico-Intellectual, agente ativo da História. Assim, Comte não é um "precursor" do pensamento tecnocrático moderno, mas seu crítico: a tecnocracia se limita, em última análise, a satisfação das necessidades materiais, e uma organização apenas material. O Poder, para Comte se resolve numa tecnocracia integral, que começa pela moral e termina na indústria.

O normal e o patológico

É apoiando-se na biologia que Comte se apossa do instrumental teórico básico para poder pensar a ordem social e suas implicações políticas. A "filosofia biológica" é o ponto de partida para conceber a sociedade como um conjunto harmônico, vivo, unitário, homogêneo. A metáfora do organismo social permite a representação da sociedade como um todo integrado, funcional, dotado de consenso, em que a idéia de todo é lógica e ontologicamente anterior às partes. A idéia de organismo fornece as condições para que se desenvolva uma visão orgânica da sociedade, no interior de uma "racionalidade orgânica"⁴: o universo no seu conjunto é concebido como uma vasta organização, que no caso específico do ser vivo se apresenta como um sistema integrado de funções. A necessária dependência do organismo ao meio natural que o cerca torna-se o princípio do estabelecimento objetivo das classes sociais, de acordo com a especialização das funções naturais que o meio ambiente espontaneamente faz desenvolver. Assim, a função vegetativa é assimilada, na ordem social, à classe do patriciado, que concebe e chefia o trabalho executado pela classe do proletariado, encarregada basicamente de nutrir, pela sua atividade material, o conjunto dos membros ativos e não ativos da sociedade. A função adaptativa é executada pela classe que desenvolve a inteligência, os cien-

tistas-sacerdotes. E a função afetiva é atribuída às mulheres, encarregadas da continuidade e harmonia sociais.

Por outro lado, a inspiração decisiva da biologia concerne a questão mais fundamental das instituições sociais, entendidas como emanações diretas dos atributos da natureza humana: o sentimento, a atividade e a inteligência. Assim, a família e a instituição que regula e disciplina os afetos mais íntimos e profundos do ser humano, tendo na mulher seu governo moral e no homem seu comando material. A propriedade é a instituição que regula e disciplina a atividade, a relação entre homem e natureza. A religião é a instituição que, tendo sua fonte no amor, realiza pela inteligência a unidade social e individual. Finalmente, a linguagem, que institui um vínculo comunicativo geral a todos os elementos da ordem social.

Mas, para além de toda essa concepção positiva da sociedade advinda dessa utilização das metáforas orgânicas, é basicamente o par de conceitos normal e patológico que permite a Comte conceber a existência de uma patologia social e justificar a instauração da sociologia como teoria do estado normal da sociedade. A instauração da diferença entre normal e patológico é a verdadeira finalidade da utilização das metáforas do organismo social⁵, tendo por função essencial instituir o outro lado da ordem: o mundo da desordem. A distinção fisiológica entre normal e patológico estabelecida por Broussais⁶ é elevada à dignidade de princípio norteador

de toda a biologia e tem enormes consequências para toda a doutrina comteana.

A idéia fundamental é a de que não há diferença de natureza entre o estado normal e o estado patológico em qualquer ser vivo, apenas diferença de grau, de intensidade; o normal e variação do patológico. A doença constitui uma espécie de experimentação espontânea do organismo, a fim de que se compreenda melhor o que seja a saúde. "Em fisiologia, independentemente das experiências sobre os animais, os casos patológicos são, em realidade, um equivalente das experiências diretas sobre o homem, e por motivo semelhante, as épocas múltiplas em que as combinações políticas tenderam, mais ou menos, a deter o desenvolvimento da civilização, devem ser consideradas como fornecendo à física social verdadeiras experiências, ainda mais próprias do que a observação pura a fim de descobrir ou confirmar as leis naturais que presidem à marcha coletiva da espécie humana" (Systeme, IV, Appendice Général, p. 130-131) Ou ainda: "Seria impossível que a política de imaginação achasse a verdadeira reorganização social, e a política de observação não a encontrasse. Uma faz os maiores esforços para inventar o remédio, sem considerar a doença. A outra, persuadida de que a principal causa da cura é a força vital do doente, limita-se a prever, pela observação, o termo natural da crise, a fim de facilitá-la, afastando os obstáculos suscitados pelo empirismo" (Systeme, IV, Appendice Général, p. 101).

Pensada como desorganização, a doença é uma variação do estado normal; a diferença real entre os dois termos homogêneos é eliminada, como também a idéia de transformação. Concebido como estado transitório e passageiro, o estado patológico pode ser sempre comparado com o estado normal que o antecede e assim a verdadeira função do patológico e ressaltar a natureza do normal. Desta forma, ao normal está sempre subordinado o patológico, que só pode ser reconhecido como tal a partir do ponto de vista do normal. Estabelece-se assim, no interior das relações entre normal e patológico um jogo de poder específico. O normal destaca-se como modelo a ser imitado e a ser interiorizado pelo patológico. O ponto de vista do patológico é eliminado, a condição de anormalidade é ditada pelo ponto de vista do normal. O ponto de vista do normal passa a definir o que constitui o patológico. Este é reduzido ao silêncio, tanto mais que sua verdade é enunciada pelo normal. Ao mesmo tempo que o patológico é marginalizado como diferença, é integrado pela vigilância controladora do normal. Com tudo isto, é a idéia de que o diferente é anormal que procura ser legitimada.

Toda esta visão tem um enorme alcace no terreno político social, que passa a ser descrito em termos de crise, alienação, aberração e anarquia, isto é, figuras determinadas da patologia social, que produzem a idéia de que a sociedade atual é essencialmente doente ou desorganizada, mesmo que no fundo haja uma certa ordem social, vista como for-

ça saudável que impede espontaneamente a morte do organismo social. É a combinação de elementos aberrantes e alienados que produzem a crise e a anarquia. "Cerebralmente analisada, a doença ocidental constitui realmente uma alienação crônica, mas habitualmente complicada por reações morais, e frequentemente acompanhada de agitações materiais" (Systeme, II, p. 458). Alienação e aberração encontram-se representadas respectivamente pela teologia e pela metafísica, pelo conjunto de suas idéias e pelas figuras histórico-sociais que a elas correspondem. Ao refutar a teologia como estado de alucinação permanente, Comte pretende não só eliminar a idéia de direito divino, mas de direito tour court. Ao refutar a metafísica como estado de aberração extrema, Comte pretende não só eliminar a idéia de liberdade de consciência, mas a de liberdade tour court. Direito, liberdade, democracia, revolução são princípios metafísicos, isto é, aberrantes, uma vez que corroem a ordem social e não possibilitam a definitiva instituição do estado normal da sociedade. Foram aquelas idéias necessárias como formas de pensamento e ação que contribuíram para a dissolução da sociedade feudal, mas exibem hoje sua inteira anormalidade, uma vez que aquele tipo de sociedade deixou de existir. Concebidas como aberrantes, as teses metafísicas são reduzidas ao silêncio: não são discutidas, não se lhes dá direito ao diálogo, são classificadas como produtos de uma fase essencialmente instável e transitória do desenvolvimento do organis-

mo: a adolescência, período em que predomina a imaginação, que na verdade é a fonte daqueles que defendem a soberania do povo, a democracia, a liberdade, todas essas fantasias ociosas e estêreis.

Acompanhemos de perto a construção da idéia de revolução como aberração.

O ponto de partida imediato para a teoria comteana da revolução é sua concepção da Idade Média. Nessa época, a humanidade teria conseguido, pela primeira vez, um grau consistente de unidade do sistema social, uma harmonia entre as diversas instituições, uma hierarquia sólida com as autoridades respeitadas, uma integração social que nenhuma outra sociedade lograra conseguir anteriormente. Curiosamente, o fundamento desta unidade seria a divisão regular entre o poder espiritual e o poder temporal. "Por esta admirável divisão, as sociedades humanas puderam naturalmente estabelecer-se em escala muito maior, graças à possibilidade de reunir, sob um mesmo governo espiritual, populações muito numerosas e variadas de modo a exigirem diversos governos temporais distintos e independentes. Em uma palavra, pôde-se assim conciliar, em grau até então quimérico, as vantagens opostas da centralização e da difusão políticas. Tornou-se mesmo possível conceber, sem absurdo, em futuro longínquo, mas inevitável, a reunião de todo o gênero humano, ou pelo menos, de toda a raça branca, em uma única comunidade universal, o que implicaria contradição, enquanto os poderes

espiritual e temporal estivessem confundidos. Em segundo lugar, no interior de cada sociedade particular, o grande problema político, que consiste em se conciliar a subordinação ao governo, necessária à manutenção da ordem pública, com a possibilidade de se lhe retificar a conduta, quando se torna viciosa, foi resolvido, tanto quanto podia sê-lo, pela separação legal, estabelecida entre o governo moral e o governo material. A submissão pôde deixar de ser servil, tomando o caráter de assentimento voluntário, e a admoestação pôde deixar de ser hostil, ao menos dentre certos limites, apoiando-se num poder moral legitimamente constituído. Antes desta época, não havia alternativa entre a submissão mais abjeta e a revolta direta." (Systeme, IV, Appendice Général, p. 178). Em suma, contar a história da revolução é contar como essa unidade, essa comunidade, esse sistema social foi integralmente demolido, para dar lugar a um novo sistema social, a moderna sociedade industrial.

Assim, o sistema católico-feudal, chegado ao ponto de perfeição a que podia chegar, é o ponto de referência para pensar propriamente a longa transição em que tal sistema e inteiramente destruído.

Comte vai distinguir nessa transição dois movimentos: "um, essencialmente crítico ou negativo, destinado a caracterizar a demolição gradual do sistema teológico ou militar, sob o ascendente crescente do espírito metafísico, o outro, diretamente orgânico, relativo à evolução progressiva

dos diversos elementos principais do sistema positivo" (Cours, V, p. 262).

Essas duas séries históricas serao analisadas separadamente. A 55ª lição do Cours é destinada á análise apenas da destruição do antigo sistema e não da formação do novo.

A transição revolucionária durará do século XIV ao século XVIII, cinco séculos que culminarão com "a imensa explosão final "(Cours, V, p. 366) ou "a grande explosão revolucionária (Cours, V. p. 396), isto é, a Revolução Francesa propriamente dita, que surge assim como o "últmo termo necessário" (Cours, V, p. 367) desse processo contínuo de desmoronamento do antigo sistema católico-feudal.

Comte divide o período revolucionário em duas grandes fases: a primeira vai compreender os séculos XIV e XV, em que a demolição é espontânea e involuntária; a segunda vai compreender os séculos XVI, XVII e XVIII, em que a demolição é sistemática e assume a forma de uma filosofia formalmente negativa. Toda a exposição segue um ritmo altamente abstrato. São as grandes características gerais de cada período que são ressaltadas. Mas anunciando desde o início o que vai acontecer: a desagregação do sistema, já sabemos de antemão o sentido de tudo aquilo que for objeto de análise.

Acompanhemos Comte no seu percurso analítico. Ele dedica à primeira fase da revolução pouca importância. Está mais ligada a fatores desagregadores internos ao próprio antigo sistema. Assim, o relachamento do espírito sacerdotal,

a crescente intensidade das tendências heréticas, a incompatibilidade do espírito militar, mesmo defensivo, com a moral e a política católicas, as relações tensas do papado com as igrejas nacionais, etc. que vão se explicitar e aguçar nos séculos XIV e XV, pertencem à própria natureza do sistema teológico-militar que, uma vez atingido o apogeu no século XIII, logo começa lentamente, a desmoronar por conta de seus antagonismos internos, que vão finalmente levar às tentativas de abolição da autoridade européia do papa, por parte dos reis, e às tentativas de insubordinação das igrejas nacionais contra a supremacia romana. Enfim, as hierarquias católico-feudais começam a se abalar no seu conjunto.

A análise concentra-se assim na segunda fase, séculos XVI, XVII e XVIII, em que a transição revolucionária é direta e não mais determinada por elementos puramente internos do sistema. Como analisa extensamente seus dois componentes essenciais: o protestantismo e o deísmo (hoje dir-se-ia a Reforma e o Iluminismo).

"Para facilitar (...) a apreciação geral do protestantismo, nós podemos ver aqui o sistema inteiro da doutrina crítica como essencialmente redutível ao dogma absoluto e indefinido do livre exame individual que é certamente seu princípio universal (...). Os outros dogmas essenciais da filosofia revolucionária não constituem, realmente, senão simples conseqüências políticas desse dogma fundamental que gradualmente erigiu cada razão universal em supremo árbitro

de todas as questões sociais. É claro, com efeito, que tal liberdade de pensar deve naturalmente conduzir cada um a liberdade de falar, escrever e mesmo agir, de acordo com suas convicções pessoais, sem outras reservas sociais senão aquelas relativas ao equilíbrio permanente das diversas individualidades. Paralelamente, essa espécie de soberania moral atribuída a cada um, simultaneamente considerada em todos os cidadãos, e não podendo desde então admitir outra restrição legítima senão a do número, conduz necessariamente à soberania política da multidão, criando ou destruindo ao seu bel prazer todas e quaisquer instituições. Uma tal supremacia individual supõe aliás evidentemente a concepção correspondente de igualdade universal, assim espontaneamente proclamado na ordem mental, onde os homens, na realidade, diferem o mais profundamente uns dos outros. Enfim, sob o ponto de vista internacional, não se poderia duvidar não conduza, ainda mais diretamente, a consagrar a independência absoluta, ou o inteiro isolamento político de cada povo particular. Vê-se portanto, sob todos os aspectos, as diferentes noções essenciais próprias à metafísica revolucionária constituírem-se somente de simples aplicações sociais, ou antes, de diversas manifestações necessárias desse único princípio do livre exame individual, donde todas elas podem espontaneamente derivar. Terei ocasião de fazer sentir logo após que uma tal filiação geral é tão histórica quanto lógica, pois cada uma dessas conseqüências políticas foi efetivamen-

te deduzida tão logo o curso natural dos acontecimentos dirigiu a atenção pública para o aspecto social correspondente." (Cours, V, p. 337-338).

No que diz respeito as consequências políticas, Comte assim se expressa: "considerando o conjunto do protestantismo, é claro que a supressão da centralização papal e o assujeitamento nacional da autoridade espiritual à potência temporal, constituem os únicos pontos importantes comuns a todas as seitas, os únicos que permaneceram sempre intactos no meio de inumeráveis variações. A célebre operação de Lutero, malgrado seu fogoso trilho, se reduziu imediatamente à consagração fundamental desse primeiro grau de decomposição da constituição católica, porque ela de início atingiu o dogma apenas de maneira muito acessória, respeitou mesmo essencialmente a hierarquia e só alterou gravemente a disciplina. Ora, se analisarmos essas últimas alterações verdadeiramente características, vê-se que elas consistiram sobretudo na abolição combinada do celibato eclesiástico e da confissão universal; isto é, precisamente em medidas que, além da enérgica adesão espontânea das paixões humanas, no próprio seio do sacerdócio, eram então as mais próprias, por sua natureza, para consolidar a ruína anterior da independência sacerdotal, ao qual esse duplo apoio era evidentemente indispensável" (Cours, V, p. 308-309).

Assim, o catolicismo começa a se enfraquecer, agora não só a nível do papado, mas ao nível do sacerdócio regu-

lar, ao nível social portanto, e o processo prossegue até chegar ao ponto em que sua autoridade se torna cada vez mais formal. Isto sem levarmos em conta o próprio progresso do conhecimento científico e de novas formas de atividade produtiva.

O resultado do desenvolvimento do espírito crítico e provocar um recrudescimento no espírito retrógrado que por sua vez provoca um recrudescimento no espírito crítico que cada vez mais ocupa espaço e obriga o outro a ir para a defensiva. No cômputo final, o protestantismo é responsável pelas seguintes aberrações: aberração fundamental, a usurpação do poder espiritual pelo temporal; desprezo pela Idade Média e inspiração na Antigüidade Greco-Romana; idéia de um estado de natureza; confusão do governo político com o governo moral; regulamentação do divórcio, princípio da dissolução da família.

No campo social o espírito metafísico introduziu os metafísicos, elemento espiritual da transição revolucionária (hostil ao catolicismo) e os legistas, elemento temporal da transição revolucionária, hostil ao feudalismo. Os primeiros agem nas universidades. Os segundos nos parlamentos. Os primeiros são seguidos pelos doutores e literatos, os segundos pelos juizes e advogados; figuras que, terminado o processo revolucionário, perdem sua função social, política e histórica, tornando-se outras tantas aberrações. O deísmo constitui a elaboração propriamente filosófica do espírito metafí-

sico. Constitui-se nos meados do século XVII, e o século XVIII nada mais é do que sua propagação, vulgarização e socialização. Distinguindo a crítica propriamente espiritual da crítica temporal, Comte mostra que no plano espiritual Hobbes, Spinoza, Bayle procederam à substituição de Deus pela Natureza, e no plano político, dá-se a consagração da subordinação do poder espiritual ao poder temporal. A crítica temporal é levada adiante por Voltaire, Rousseau e os literatos que perpetram as quatro grandes aberrações constitutivas do deísmo: profunda alteração na apreciação da Idade Média e admiração pelo politeísmo; sonho com uma espécie de teocracia metafísica de tipo grego; predominância do ponto de vista prático e inclinação por toda solução dos problemas políticos nas instituições temporais; individualismo absoluto e ausência de qualquer moral social. Nessas condições, o conceito de revolução está sempre ligado ao negativo: destruição, desordem, anarquia - pois na verdade é por obra do espírito industrial, pacífico e científico que o novo sistema social se estabelece - e quando a idéia de revolução permanece para além das circunstâncias históricas que lhe deram sentido, surge como patológica: aberração, desvio, alienação, "maladir occidentale".

A arte também pode tornar-se patológica⁷

Mas é no terreno da própria concepção da razão que a relação entre normal e patológico é particularmente reveladora da razão positivista. A idéia de que o patológico e

um simples desvio do padrão normal vai contra a tese da diferença radical entre loucura e razão que legitimou, até fins do século XVIII, a opressão direta da loucura pela razão, isto é, do louco pelo médico. Pensar a loucura como ausência de razão legitima a prática médica que trata o louco como animal, ser desprovido daquilo que lhe garante o direito de ser tratado como homem. Ora, colocar entre o normal e o patológico, entre a razão e a loucura apenas diferenças de grau não implicaria numa relação prática entre a loucura e a razão não mais marcada pela violência, pela exterioridade, mas, pelo contrário, uma relação mais justa, mais humana? Não seria Comte um ancestral da antipsiquiatria?⁸ Ora, o reconhecimento da humanidade e da loucura se dá sob uma condição estrita: considerá-la objeto da razão. Certamente o louco não é mais tratado como animal, mas a relativa liberalização da loucura é acompanhada de várias estruturas de proteção contra a loucura⁹, agora mais próxima da razão. Se a loucura é apenas uma razão diferente, o medo da loucura torna-se bem maior do que antes e todo o problema consiste em se assegurar de não estar louco, de não estar contaminado por ela. É justamente a razão positivista que se encarrega dessa tarefa, ao considerar a loucura como objeto da razão. Não sendo mais identificada pela sua originalidade irreduzível, a loucura é alienada na própria razão! Assim, do ponto de vista teórico Comte considera a loucura não mais como perda da razão, mas excesso de subjetividade, isto é, como

regressão e fixação da razão a fases anteriores do desenvolvimento normal da razão, em que predominam a objetividade e o altruísmo. A loucura é a permanência da racionalidade antiga, bem como de alguma forma de egoísmo, que "deveriam" ter deixado de existir. Do ponto de vista prático, portanto, a cura só pode ser concebida como a retomada do ritmo do desenvolvimento natural das etapas pelas quais a razão passa, ritmo que deve ser retomado pelo próprio paciente, pois que os agentes encarregados da cura (Systeme, IV, Appendice Général, p. 327) conduzem-se de modo a agravar a doença que eles deveriam curar. Isto é, o louco tem de se tornar normal por esforço próprio, ou seja, é à força de se identificar com o paradigma da normalidade, da razão, que haverá cura. É com a interiorização da figura do médico, é pela identificação com essa figura que se passa a loucura à razão. A liberação da loucura é morte de si como louco, pela violenta apropriação da figura exterior e imposta do outro racional e normal. O que subjaz à cura é a idéia da subordinação do patológico ao normal, continuidade teórica e prática: se o sujeito não é visto como animal - violência exterior e empírica -, mas como homem ainda imaturo, é que se lhe retira até o espaço da alteridade em que sua liberdade poderia se manifestar: não se tem direito de ser louco. Isto se consolida pela imagem da loucura como algo absolutamente terrorífico e maléfico, que deve a todo custo ser evitado. É sobre a base desse terror do patológico que o louco torna-se médico de si

mesmo. A proximidade entre o normal e o patológico repousa na expectativa de melhor extirpar o patológico pela força impositiva, exemplar e violenta do normal, daquele que se apresenta como normal. Assim, no fundo das imagens orgânicas de consenso, de harmonia, integração e unidade, temos na verdade uma ordem de violência institucionalizada, que visa à estabilização das relações sociais pela figuração de uma normalidade imaginária. A verdadeira face dessa violência dissimulada pelas imagens da sociedade orgânica aparece em Comte claramente se nos detivermos na sua concepção sobre a natureza da sociedade militar e sobre o papel do exército na sociedade industrial.

Em geral, é invocado o modelo biológico para a determinação da teoria sociológica de Comte. Mas isto não explica tudo: o modelo biológico pode dar conta da natureza social das instituições, mas não dá conta da questão do poder específico no interior dessas instituições. A oposição sociedade militar - sociedade industrial não significa, como à primeira vista pode parecer, que o militarismo pertence ao passado e a atividade industrial ao presente, mas na verdade o militarismo, enquanto princípio de organização, é incorporado pela sociedade industrial. O que Comte mostra é que o militarismo guerreiro, isto é, a atividade freqüente da guerra caracteriza o passado, mas a organização efetivada por ele, na medida em que suas bases são a disciplina, a ordem e a hierarquia, inspira-se muito mais numa prática mili-

tarista de submissão do que na harmonia do modelo biológico. Se o modelo biológico enfatiza as relações funcionais, a dependência mútua, o consenso, o modelo militar acentua as relações de poder, de maneira a tornar claras a hierarquia, a subordinação, a distinção entre comando e execução, verticalmente impostas de cima para baixo.

A esta idéia pode ser objetado que o modelo socio-político que Comte constrói tem por parâmetro a sociedade medieval, portanto um modelo teocrático (os intérpretes falam de teocracia laicizada). Mas deve-se considerar o seguinte: 1º) a idéia básica que Comte retém da Idade Média e a separação entre poder espiritual e poder temporal, que é uma forma de poder "militar" e não "biológico", pois implica na separação entre concepção e execução, comando e obediência; 2º) a Idade Média é o último tipo de organização militar; portanto, se ela é modelo para a organização da sociedade industrial, de alguma maneira a dimensão militar está presente na proposta de reorganização social dessa sociedade; 3º) o militarismo da sociedade militar da Idade Média e do tipo defensivo (à diferença do tipo conquistador de Roma). As instituições militares do período de transição para o estado normal (futuro) devem ser também defensivas. É portanto plausível concluir que a sociedade industrial, longe de ser a negação do militarismo, é a sua própria realização, na medida em que seus princípios de organização do poder são incorporados e interiorizados pela sociedade global.

Se o par militar-industrial é uma oposição, e também uma aproximação, uma associação, pois não se trata de uma oposição lógica, mas empírica (não necessária). Não teria o par militar-industrial, justamente pelo seu caráter empírico, a capacidade de fornecer a possibilidade de associação na forma de sucessão temporal, de tal modo que o militar antecede sempre o industrial? Ou melhor, que a atividade militar ainda sobrevivente na sociedade moderna não teria a função de promover a ciência? Não seriam assim os militares redimidos de sua posição de agentes sociais anacrônicos ao se verem na função de agentes da modernização industrial? Não teria esta idéia penetrado nos espíritos dos leitores militares de Comte? Em vários textos, Comte honra o exército com o qualificativo de única instituição social moderna realmente organizada. Isto é muito significativo. Seu discípulo Littré dá enorme importância às virtudes morais e cívicas dos militares. Enquanto única categoria realmente organizada, não poderiam se ver como modelo moral frente a sociedade organizada e anárquica que existe fora de sua corporação? Como força social específica, educada cientificamente, habituada à hierarquia, à disciplina, à ordem, e dispondo de força física, não poderiam os militares se sentirem legitimados a impor um governo moral que visasse extirpar o caos da sociedade anárquica? A teoria de Comte, sutilmente, contém os germes de uma legitimação do arbítrio da violência, do autoritarismo.

NOTAS DO CAPÍTULO III

1. Immanuel Kant, Idéia de uma história univerval de um ponto de vista cosmopolita. Tr. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra, São Paulo, Brasiliense, p. 9-10.
2. Kant, op. cit. p. 13-14.
3. Kant, op. cit. p. 15-16.
4. Sobre este conceito, cf. Judith E. Schlanger, Les Métaphores de l'Organisme, Paris, Vrin, 1971.
5. Para Durkheim, "se se poe de lado este critério (da normalidade) (...) se torna impossível a própria ciência" sociológica. Cf. Émile Durkheim, As Regras do Método Sociológico, Coleção "Os Pensadores", Abril Cultural, São Paulo, 1973, p. 425.
6. Cf. Corus de Philosophie Positive, vol. III, 40ª lição; Systeme de Politique Positive, vol. I, Introduction Fondamentale, cap. III; Systeme de Politique Positive, vol. IV, Appendice Général, 6ª parte. Veja-se também, Georges Canguilhem, O Normal e o Patológico, Forense-Universitária, Rio de Janeiro, 1978:
7. "Sob a teocracia, todas as funções estéticas pertenceram sempre ao sacerdócio, sem suscitar jamais uma classe verdadeiramente distinta. A existência ulterior de artistas propriamente ditos constitui realmente uma longa anomalia, que o positivismo vem terminar restituindo ao gênio da expressão a disciplina e a dignidade que ele perdeu fora do tronco teocrático. Em toda sociedade verdadeiramente normal, o homem se degrada ao devotar sua vida inteira ao exercício exclusivo

de faculdades puramente secundárias que devem sempre assistir nossas funções essenciais, mentais ou morais. Assim desviada por não se subordinar à realidade, a idealidade nos leva diretamente para a loucura, desenvolvendo um excesso habitual de subjetividade. O ascendente de uma vaidade sem limites encontra-se então acompanhado de um defeito radical de dignidade, porque a venalidade resulta de uma especialização que reduz o artista a tornar-se o órgão passivo das inspirações de outrem. Desembaraçando-se dos entraves teocráticos, a arte tombou sob o jugo, menos nobre e mais inflexível, das necessidades materiais e de uma monstruosa cupidez, que não podiam prevalecer quando seus trabalhos permaneciam anexados ao conjunto do sacerdócio." (SPP, III, 225-226).

8. Cf. Sarah Kofman, Aberrations. Le devenir-femme d'Auguste Comte, Aubier-Flammarion, Paris, 1978, p. 187.
9. Cf. Michel Foucault, História da Loucura, Perspectiva, São Paulo, 1978, p. 454-457.

CONCLUSÃO

Apesar de se apresentar como uma nova filosofia, o positivismo de Comte constrói uma poderosa imagem de sua remota antiguidade bem como de sua recente modernidade. Destinado a regenerar a Humanidade, sua força se desenha no caráter irresistível da necessidade de sua verdade que só encontra no agora o momento adequado de sua formulação. Fazendo-se passar por herdeiro de todos os germes que o constituíram, recusa assumir o caráter de novo de que se reveste, para melhor destacar o caráter atemporal com que se apresenta. Está no presente como resultado do passado; permanecera no futuro como fruto deste presente. É universal e definitivo. Sua singularidade temporal se dissolve ao se constituir como filosofia verdadeira de toda a história, presente, passada e futura. Furta-se a admitir sua singularidade atual para projetar-se como força irresistível que realizará tarefa que todos desejam e sentem a necessidade: a regeneração moral da Humanidade. Tenta combinar o caráter inédito de sua aparição com o destino que todos desde sempre desejaram. Combina a suposta eternidade de sua necessidade com sua aparição enquanto advento. Todas as tentativas anteriores de salvação falharam; todas as tentativas atuais são falhas. O positivismo é a única força de salvação. Sua força vem do

"Os anos 1850 celebram as núpcias da ordem medicinal e da ordem repressiva. O positivismo triunfante anuncia uma boa nova - 'Deus morreu' -, logo acompanhada por uma correção tranqüilizante: 'a moral está salva'. Feita a verificação, a moral sai do desmoronamento religioso não apenas ilesa, mas reforçada. A medicina emprega na repressão sexual, uma crueldade tanto mais implacável quanto se pretende científica. Ao lado dessa investigação minuciosa de todos os desvios da norma, as condenações em bloco da Igreja pecam por suavidade e complacência. Em sua, Dostoievski enganou-se completamente: se Deus não existe, então nada está permitido, e a descristianização não acarreta a imoralidade ou a anarquia, mas sim o contrário disso: o Terror"¹.

Em 1818, quando Comte se preparava para redigir seus Planos dos Trabalhos Científicos Necessários para Reorganizar a Sociedade, uma jovem inglesa de apenas vinte e um anos, Mary Shelley, publicava seu primeiro romance, Frankenstein ou o Prometeu moderno, redigido dois anos antes.

Transformado em mito, especialmente pelas adaptações cinematográficas, Frankenstein é na verdade o nome de seu criador, jovem médico que, após ter passado por uma educação científica que o fez percorrer tanto saberes antigos e vãos - a astrologia, a alquimia -, como as modernas ciências da natureza - a física, a química -, tendo terminado seus estudos pela fisiologia e a matemática. Aprendeu que "nas investigações científicas há sempre descobrimentos a fazer e

fato de se apresentar como única: este ato de vontade dá-lhe prerrogativa de instituir o não-positivismo como ameaça, perigo, destruição, caos.

É como força espiritual que o positivismo se apresenta, como força intelectual e moral. A unidade de intelecto e moralidade chama-se poder. A socialização dessa unidade chama-se política. A instituição do estado normal da Humanidade é o objetivo da política. Humanidade, bem entendido, na sua dimensão moral mais alta, em que o amor, a bondade, o altruísmo, a generosidade lhe atribuem o caráter de Grande Ser, de divindade a ser adorada e cultuada. Nobres atributos que, como contas de um colar, essências plenamente identificáveis e inconfundíveis, compõem em conjunto e a um só tempo o ser e o dever ser, a existência e a norma da grande deusa, fonte de inspiração perene para nossos modos de sentir, pensar e agir. Parâmetro da humanidade do homem, potência de identificação do homem consigo mesmo, a Humanidade distinguirá o Homem do não-homem, pelas sábias luzes de um digno Poder Espiritual. Poderão assim ser identificados os retrógrados e os anarquistas, os liberais e os democratas, os socialistas e os comunistas, os desviantes e os integrados, os rebeldes e os conformistas, os submissos e os insubmissos, os bons e os maus. Instaurando, pela normalização e pela moralização, um perfeito sistema de controle social, político, cultural e ideológico, pode-se reconhecer no positivismo a mais perfeita engenharia dos processos de exclusão social.

motivos para estupefacção. Um ente de inteligência mediana que estude de perto um determinado assunto deve, infalivelmente, atingir rápidos progressos"². Dedicase em seguida a pesquisar os mistérios da criação e da morte, com o objetivo de fazer sair vida da matéria inerte. Fabrica assim aquela criatura que, por sua profundidade psicológica e simbólica, nada tem a ver com o brutamontes desengonçado do cinema.

Acima de tudo, a criatura de Victor Frankenstein não possui nome próprio: é designado pelos termos monstro ou demônio. Sua aparência física foge à norma: muito alto, muito pálido, mas extremamente ágil e resistente as hostilidades do meio natural. E, finalmente, - isto é essencial - é-lhe recusada sistematicamente a fala: sua simples presença provoca pânico nas pessoas que jamais lhe dão oportunidade para se comunicar. Encarna da maneira mais visível possível a exclusão na sua forma absoluta: banido por todos, desprezado, odiado, silenciado à força, é obrigado permanentemente a esconder-se; sua índole de bom selvagem rousseauiano corrompe-se aos golpes dessa inexplicável rejeição e pelos agudos sofrimentos provenientes de sua situação de solidão. Passa a odiar os homens que observa de longe e especialmente cresce em seu íntimo o desejo de vingança contra seu criador, responsável direto pela sua miserável situação. Com o espírito cheio de ódio, é empurrado a praticar aqueles atos - assassinatos, falsas incriminações, etc. - que justificam o nome monstro pelo qual é designado. Quanto mais procura um meio

de minorar seu sofrimento, tanto mais é obrigado a praticar atos que o repugnam. "Sou mau porque sou infeliz" (p. 122), declara com lucidez.

Assim, este personagem sem nome nos dá muito a pensar. Não estaria o monstro a nos dizer que a violência com que a diferença é calada, não é a maior monstruosidade do que o discurso da ordem, da razão, da autoridade, da competência e da ciência positiva é capaz? Não seria a figura desse monstro um alerta contra as próprias monstruosidades que a ciência, a moral, enquanto discurso do poder, podem produzir? Não encarnaria essa figura criada pela ciência a monstruosidade interna da ciência que só é possível ver nessa forma de exterioridade brutal?

Foi tentando colocar-me no lugar do monstro criado por Victor Frankenstein que as páginas deste trabalho foram escritas.

NOTAS DA CONCLUSÃO

1. Bruckner & Finkielkraut, A Nova Desordem Amorosa, São Paulo, Brasiliense, 1981, p. 253.
2. Mary Shelley, Frankenstein, Lisboa, Ed. Estampa, 1972, p. 38.

BIBLIOGRAFIA

1. Obras de Auguste Comte

Appel aux Conservateurs. Paris, Chez l'Auteur et chez Victor Dalmont, 1855.

Catecismo Positivista. Tr. Miguel Lemos. São Paulo, Abril Cultural, 1973 (Col. "Os Pensadores")

Correspondance Générale et Confessions (Tome I). Paris/La Haye, Mouton, 1973 (Col. "Archives Positivistes")

Correspondance Inédite d'Auguste Comte. Paris, Siège de la Société Positiviste, 1903. 4 volumes.

Cours de Philosophie Positive. Paris, Alfred Costes Ed., 1934. (6ª édition, identique à la première). 6 volumes.

Écrits de Jeunesse. Paris/La Haye, Mouton, 1970 (Col. "Archives Positivistes").

Lettres d'Auguste Comte a John Stuart Mill (1841-1846). Paris, Ernest Leroux éd., 1877.

Lettres d'Auguste Comte a M. Valat (1815-1844). Paris, Dunod éd., 1870.

Système de Politique Positive. Paris, Librairie Scientifique-Industrielle de L. Mathias, 1851-1854. 4 volumes.

Traité Philosophique d'Astronomie Populaire. Paris, Carilian-Goeury et Victor Dalmont, éd., 1844 (contendo o Discours sur l'Esprit Positif).

2. Livros e Revistas

ACTTON, H.B. Comte's Positivism and the Science of Society, in: Philosophy, The Journal of the Royal Institute of Philosophy, vol. XXVI, nº 99, London, October 1951, p. 291-310.

ADORNO, Theodor W. Introdução a controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã. São Paulo, Abril Cultural, Col. "Os Pensadores", 1975.

ADORNO, Theodor W. & HORKHEIMER, Max. Sociologia. Madrid, Taurus, 1966.

- ADORNO, Theodor W. Conceito de iluminismo. São Paulo, Abri Cultural, Col. "Os Pensadores", 1975.
- ALAIN - Idées, Hartmann, 1939.
- ALENGRY, F. Essai historique et critique sur la sociologie chez Auguste Comte. Paris, Alcan, 1889.
- ARNAUD, Pierre. Pour connaître la pensée d'Auguste Comte. Paris, Bordas, 1969.
- ARNAUD, Pierre. Présentation, in. Politique d'Auguste Comte, Paris, Colin, 1965.
- ARNAUD, Pierre. Sociologie de Comte. Paris, PUF, 1969.
- ARENDT, Hannah. Entre o passado e o futuro. São Paulo, Perspectiva, 1972.
- ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. São Paulo, Abril Cultural, Col. "Os Pensadores", 1973.
- ARISTÓTELES. Política. Tr. Julián Marías. Madrid, Instituto de Estudios Políticos. 1951.
- ARON, Raymond. Les étapes de la pensée sociologique. Paris, NRF, 1967.

- AULARD, F.A. Auguste Comte et la Révolution Française, in: Revue Politique et Littéraire, Revue Bleue, T. 50, n° 27 (2^e sem.), Paris, 31 Décembre 1892, p. 837-845.
- BACHELARD, Gaston. Étude sur l'évolution d'un problème de physique. Cap. IV: "Fourier et Comte".
- BACHELARD, Gaston. La formation de l'esprit scientifique. Paris, Vrin, 1938.
- BAGGE, D. Le conflit des idées politiques en France sous la Restauration. Paris, PUF, 1950.
- BARTH, Hans. Die Idee der Ordnung. Beiträge zu einer politischen Philosophie. Eugen Rentasch Verlag, Erlenbach-Zürich und Stuttgart, 1958.
- BARTH, Paul. Die Philosophie der Geschichte als Soziologie, Bd. I, Leipzig, 1922.
- BASTIDE, Paul Arbousse. Auguste Comte et la folie, in: Les Sciences de la Folie. Mouton, Paris/La Haye, 1972.
- BASTIDE, Paul Arbousse. La doctrine de l'éducation universelle dans la philosophie d'Auguste Comte. Paris, PUF, 1957.
- BAUMANN, A. Le programme politique du positivisme. Paris,

Perrin, 1904.

BAYER, Raymond. Épistémologie et logique depuis Kant jusqu'à nos jours. Paris, PUF, 1954.

BELOT, Gustave. La morale de Comte, in: Philosophique, Dezembro/1903.

BELOT, Gustave. L'idée et la méthode de la philosophie scientifique chez Comte, Congrès Int. de Philosophie, 1902, t. IV.

BERNAL, J.D. Science and Industry in the Nineteenth Century. London, 1953.

BIRMAN, Joel. A psiquiatria como discurso da moralidade. Rio de Janeiro, Graal, 1978.

BLOCH, Ernst. Differenzierungen im Begriff Fortschritt, in: Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin, 1957.

BOBBIO, Norberto. A teoria das formas de governo. Brasília, Ed. UNB, 1985.

BOUTROUX, Emile. Comte et la métaphysique, in: Bull. Sco. Fran. de Phil., 7/XI/1902, T. III, 1903.

- BOUTROUX, Emile. Comtisme et positivisme, in: Rev. Bleue, 8/II/1902.
- BRIGDGES, J.H. De l'unité de la vie et de la doctrine d'Auguste Comte. Réponse aux critiques des derniers écrits de Comte adressée a J.S. Mill. Paris, Dunod, 1867.
- BRUNSCHVICG, Leon. Les Âges de l'Intelligence. Paris, PUF, 1947.
- BRUNSCHVICG, Leon. Les progres de la conscience dans la philosophie occidentale. Paris, PUF, 1953.
- GANGUILHEM, Georges. Études d'histoire et de philosophie des sciences. Paris, Vrin, 1968.
- CANGUILHEM, Georges. Ideologie et racionalité dans l'histoire des sciences de la vie. Paris, Vrin, 1977.
- CANGUILHEM, Georges. "Histoire de l'homme et nature des choses selon Auguste Comte dans le Plan de Travaux Scientifiques Nécessaires pour Réorganiser la Société. In: Les Etudes Philosophiques, Paris, jul/set 1974.
- CANGUILHEM, Georges. La connaissance de la vie. Paris, Vrin, 1965.

CANGUILHEM, Georges. La philosophie biologique d'Auguste Comte et son influence en France au XIX^e, in: Bulletin de la Société Française de Philosophie, nº spécial, 22 Mars 1958.

CANGUILHEM, Georges. O normal e o patológico. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1978.

CANTECOR, G. Comte. Paris, Mellottée, s/d.

CARRION, Rejane. A ideologia médico-social no sistema de A. Comte. Porto Alegre, Cadernos do IFCH-UFRGS, nº 1, 1977.

CASSIRER, Ernest. Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Von Hegels Tod bis zur Gegenwart (1832-1932). Stuttgart, o.J.

CASSIRER, Ernest. Die Philosophie der Aufklärung. Tübingen, 1932.

CHARLTON, D.G. Positivist Thought in France during the Second Empire, 1851-1879, Oxford 1959.

CHAUF, Marilena. Cultura e democracia. São Paulo, Moderna, 1981.

CHAUF, Marilena. O que e ideologia. São Paulo, Brasiliense, 1980.

CHEVALIER, Jean-Jacques. História do pensamento político. Rio de Janeiro, Zahar, 1982.

CHIAPPINI, T. Les idées politiques d'Auguste Comte. Paris, 1913.

COELHO, Ruy. Indivíduo e Sociedade na Teoria de Auguste Comte. FFCLUSP, Boletim nº 297, São Paulo, 1963.

COHEN, G. Auguste Comte et sa conception du Moyen Age, in: Bulletin de ARB, classe des lettres, nº 6-7, Bruxelles, 4 Juin 1934, p. 157-170.

CONDORCET. Esquisse d'un tableau historique des progres de l'esprit humain.

CUISENIER, Jean. Auguste Comte et la Sociologie économique, in: Cahiers Internationaux de Sociologie, vol. XXIV, cahier double, nouv. série, Janvier-Juin 1958, Paris, 1958.

CRUZ: COSTA, João. Augusto Comte e as Origens do Positivismo. São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1959 ed.).

DANY, Georges. L'explication positiviste et le recours a l'histoire d'après Comte, Mill et Durkheim, in: Revue de

Métaphysique et de Morale, 54^e année, nº 3-4, jul/out, 1949.

DE BONALD, Louis. Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile. Bruxelles, Société Nationale, 1845.

DE DEUS, Jorge Dias, Org. A crítica da ciência. Sociologia e Ideologia da Ciência. Rio de Janeiro, Zahar, 1974.

DE LUBAC, Henri. Le Drame de l'Humanisme Athée. Paris, 1950.

DE MAISTRE, Joseph. Du Pape. Paris, Charpentier, 1860.

DE MAISTRE, Joseph. Les soirées de Saint-Petersburg. Paris, La Colombe, 1960.

DE MORAES FILHO, Evaristo. Augusto Comte e o Pensamento Sociológico Contemporâneo. Rio de Janeiro, Livraria São José, 1957.

DE MORAES FILHO, Evaristo. Comte (Introdução a Coletânea "Comte", Coleção "Os Grandes Cientistas Sociais", São Paulo, Ática, 1978).

DE SAINT-SUZANNE, R. de Boyer. Essai sur la pensée religieuse de Comte. Paris, E. Nourry, 1923.

DELVAILLE, J. Essai sur l'Histoire du Progrès jusqu'à la fin du XVIII siècle.

DELVOLVÉ, Jean. Réflexions sur la pensée comtienne. Paris, Alcan, 1932.

DESCARTES, René. Règles pour la direction de l'esprit. Paris, Gallimard (Bibliothèque de La Pleiade), 1952.

DITTMANN, Friedrich. Die Geschichtsphilosophie Comtes und Hegels. Ein Vergleich, in: Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie, 38. und 39. Jahrgang, 1914/1915.

DREITZEL, Hans-Peter et al. Tecnocracica e Ideologia. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1975.

DUBUISSON, P.E. Comte et Saint-Simon. Comte n'est-il que le disciple de Saint-Simon? Paris, Société positiviste, 1906.

DUGAS. Auguste Comte: Étude critique et psychologique, in: Revue Philosophique Revue Philosophique de la France et l'étranger, 20^e année, Paris; n° 9 (septembre 1895) e n° 10 (Octobre 1895); pp. 225-251 e 360-398.

DUMAS, George. Psychologie de deux messies positivistes,

Saint-Simon et Auguste Comte. Paris, Alcan, 1905.

DURKHEIM, Émile. As regras do método sociológico. São Paulo, Abril Cultural (Col. "Os Pensadores"), 1973.

ED. CAIRD. The social philosophy and religion of Comte. Glasgow, 1885 (Trad. franc., Giard, 1907).

ENGELS, Friedrich. A situação da classe trabalhadora na Inglaterra. São Paulo, Global, 1986.

FERNANDES, Florestan. A "herança clássica" e o seu destino, in: Cadernos de Opinião, nº 13, São Paulo, Paz e Terra, 1979.

FERNANDES, Florestan. A herança intelectual da Sociologia, in: Florestan Fernandes - Ensaio de Sociologia Geral e Aplicada, São Paulo, Pioneira, 1960.

FERNANDES, Florestan. Fundamentos Empíricos da Explicação Sociológica. Rio de Janeiro, LTC, 1978.

FERRAROTTI, Franco. El Pensamiento sociológico de Auguste Comte e Max Horkheimer. Barcelona, Ed. Península, 1975.

FETSCHER, Iring. Einleitung, in: Auguste Comte, Rede über den Geist des Positivismus, Hamburg, 1956.

- FINDELSTEIN, Fanja. Die allgemeinen Gesetze bei Comte und Mill. Heidelberg, 1911.
- FLERCHER, Ronald. Auguste Comte and the making of Sociology. Londres, Athlone Press, 1966.
- FOUCAULT, Michel. Les mots et les choses. Paris, Gallimard, 1966.
- FOUCAULT, Michel. Microfísica do poder. Rio de Janeiro, Graal, 1979.
- FOUCAULT, Michel. História da Loucura. São Paulo, Perspectiva, 1978.
- FOUCAULT, Michel. Vigiar e punir. História da violência nas prisões. Petrópolis, Vozes, 1977.
- FOUILLÉE, A. Le Mouvement positiviste et la conception sociologique du monde. Paris, Alcan, 1920.
- FREUD, Sigmund. O caso de Schreber. Sobre a Psicanálise. Rio de Janeiro, Imago, 1976.
- FREYER, Hans. Einleitung in die Soziologie. Leipzig, Quelle & Meyer, 1931.
- GILSON, Etienne. La Métamorphose de la Cité de Dieu.

Paris, 1952.

GODECHOT, Jaques. La contre-révolution (1789-1804). Paris, PUF, 1961.

GOUHIER; Henri. La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme. 3 Vols. Paris, Vrin, 1933-41.

GOUHIER, Henri. La vie d'Auguste Comte (Paris, NRF, 1932).

GOUHIER, Henri. Positivisme et Revolution, in: Actes du huitième Congrès International de Philosophie, a Prague, 2-7 Septembre, 1934. Prague, 1936, n. 656-664.

GOUHIER, Henri. Saint-Simon et Auguste Comte devant la Révolution Française, in: Revue Philosophique de la France et de l'Etranger, 64^e année T. C. LVIII. Paris, Juillet à Décembre 1939, p. 193-225.

GREENE, Jonh C. Biology and Social Theory in the Nineteenth Century: Auguste Comte and Herbert Spencer, in: Marshall Clagett, ed., Critical Problems in the History of Science. Madison, Wis., 1959.

GROETHUYSEN, Bernhard. Die Entstehung der bü erlichen Welt - und Lebsanschauung in Frankreich, 2 vols, Halle/Saale, 1930.

GRUNICKE, Lucia. Der Begriff der Tatsache in der positivistischen Philosophie des 19. Jahrhunderts, Halle (Saale), 1930.

GUILMAIN, L.S. La sociologie d'Auguste Comte. Ce qu'elle doit à la biologie du début du XIX siècle. Alger, Carbonel, 1922.

GURVITCH, Georges. Tres capítulos de historia de la sociologia: Comte, Marx y Spencer. Galatea, Córdoba, 1959.

HABERMAS, Jürgen. Erkenntnis und Interesse. Frankfurt, Suhrkamp, 1968.

HABERMAS, Jürgen. Thorie und Praxis. Neuwied und Berlin, Luchterhand, 1963.

HALBWACHS, Maurice. Statique et dynamique chez Auguste Comte (cours), Paris, CDU, 1943.

HAYEK, F.a. The counter-Revolution of Science. Studies in the Abuse on Reason. Glencoe, Illinois, 1952.

HORKHEIMER, Max. Eclipse da razao. Rio de Janeiro, Labor, 1976.

HORKHEIMER, Max. Teoria tradicional e teoria crítica. São

Paulo, Abril Cultural, Col. "Os Pensadores", 1975.

HUBERT, René. La théorie de la connaissance chez Auguste Comte, in: Revue Philosophique, 1925.

HUME, David. Investigação sobre o entendimento humano. São Paulo, Abril Cultural, col. "Os Pensadores", 1973.

JACOB, François. A lógica da vida. Rio de Janeiro, Graal, 1983.

JONAS, Friedrich. Geschichte der Soziologie. Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt, 1968.

KANT, Immanuel. Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita. São Paulo, Brasiliense, 1986.

KOFMAN, Sarah. Aberrations. Le devenir-femme d'Auguste Comte. Paris, Aubier/Flammarion, 1978.

KOLAKOWSKI, L. La filosofia del Positivismo. Roma, Bari, 1974.

KRÁL, J. La notion de consensus social chez A. Comte et la notion d'équilibre chez Spencer, in: Revue Internationale de Sociologie, 47^e, nº I-II, Paris, Janvier-Février 1939, p. 5-11.

KREMER-MARIETTI, A. Auguste Comte et la theorie sociale du positivisme. Paris, SEghers, 1970.

KREMER-MARIETTI, A. Le Concept de Science positive. Paris, Klincksieck, 1983.

LA BOÉTIE, Etienne. Discurso da servidão voluntária. São Paulo, Brasiliense, 1982.

LABERENNE, Paul. Efficacité Politique et Sociale du Positivisme et du marxisme, in: À la Lumière du Marxisme, T. II.

LACROIX, Jean. La sociologie d'Auguste Comte. Paris, PUF, 1956.

LAFFITTE, Pierre. Le positivisme et l'economie politique. Paris, 1876.

LAGARRIGUE, Jorge. La Dictature Républicaine d'après A. Comte.

LEBRUN, Gérard. L'idée d'epistemologie. In: Manuscrito. Revista de Filosofia. Campinas, UNICAMP, 1(1): 7-21, out/1977.

LEBRUN, Gérard. La patience du concept. Paris, Gallimard,

1972.

- LEBRUN, Gérard. Passeios ao lêu. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- LEFORT, Claude. A invenção democrática. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- LEFORT, Claude. As formas da história. São Paulo, Brasiliense, 1979.
- LEGENDRE, Pierre. O amor do censor. Ensaio sobre a ordem dogmática. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1983.
- LEROY, Maxime. Histoire des Idées Sociales en France. Paris, NRF, 1954 (T.III: D'A. Comte à P.J. Proudhon).
- LÉVY, Bruhl, Lucien. La philosophie d'Auguste Comte. Paris, Alcan, 1900.
- LINS, Ivan. Perspectivas de Auguste Comte. Rio de Janeiro, Livr. São José, 1965.
- LITTRÉ, Emile. Auguste Comte et la Philosophie Positive. (Paris, Hachette, 1863).
- LITTRÉ, Emile. Conservation, Révolution et Positivisme, 3^e ed., Paris 1897.

- LONCHAMPT, J. Epítome da Vida e dos Escritos de Augusto Comte. Igreja Positivista do Brasil, Rio de Janeiro, 1959; trad. de Miguel Lemos.
- LÖWITH, Karl. El sentido de la historia. Madrid, Aguilar, s/d.
- LUKES, Steven. Poder e Autoridade. In: BOTTOMORE, Tom & NISBET, Robert. História da análise sociológica. Rio de Janeiro, Zahar, 1980.
- MARCUSE, herbert. Razão e revolução. Rio de Janeiro, Saga, 1969.
- MARCUSE, Herbert. Idéias sobre uma teoria crítica da sociedade. Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1972.
- MARRION, Jean-Luc. Ordre et Relation, in: Archives de Philosophie, out/dez 1974. t. 37, nº 4.
- MARITAIN, Jacques. A filosofia moral. Rio de Janeiro, Agir, 1973.
- MARTINS, Carlos Estevam. A Tecocracia na História. São Paulo, Alfa-Ômega, 1975.
- MARX, Karl. Das Kapital. Tomo I. Berlin, Dietz Verlag,

1969.

MARX, Karl. O dezoito brumário de Luís Napoleão. São Paulo, Abril Cultural, col. "Os Pensadores", 197.

MAUDUIT, Roger. Comte et la science économique. Paris, Alcan, 1929.

MAURRAS, Charles. Auguste Comte, in: Romantisme et Révolution, Versailles, 1928.

MAUS, Heinz. Bemerkungen zu Comte, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie, 5. Jahrgang, heft 4, 1952/53.

MAUS, Heinz. Französische Soziologie vor und neben Durkheim, in: Josef Gugler, Die neuere französische Sociologie, Neuwied, 1961.

MEHLIS, George. Die Geschichtsphilosophie Auguste Comtes. Leipzig, 1909.

MICHEL, Uta. La théorie du savoir dans la philosophie d'Auguste Comte. Paris, 1928.

MIDDLETON. A reappraisal of Comte's position in the development of sociology, in: Sociology and Social Research. Los Angeles, 1960.

MILHAUD, Gaston. L'idée d'ordre chez Auguste Comte, in:
Revue de Métaphysique et de Morale, t. IX, 1901.

MILHAUD, Gaston. Le positivisme et le progrès de l'esprit;
études critiques sur Auguste Comte. Paris, 1902.

MIRANDA Fº, Mário. Augusto Comte e o mundo grego. Tese de doutorado. São Paulo, Departamento de Filosofia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. 1985. (mimeo).

MISCH, Georg. Zur Entstehung des französischen Positivismus, in: Archiv für Philosophie, I. Abteilung, Bd. XIV, Berlin 1901.

MONTESQUIEU. O Espírito das Leis. Abril Cultural, Coleção "Os Pensadores", São Paulo, 1973

MONTESQUIEU. L. de. Le Système Politique d'Auguste Comte. Paris, Nouv. Lib. Nat. s/d.

NEGT, Oskar. Strukturbeziehungen zwischen den gesellschaftsleheren Comtes und Hegels. Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt/M, 1964.

NEUMANN, Franz. Estado Democrático e Estado Autoritário. (Rio de Janeiro, Zahar, 1969).

NEWCOMB, Theodore. The Study of consensus, in. Sociology Today, New York, 1959.

NISBET, Robert. La formación del pensamiento sociológico. Buenos Aires, Amorrortu, 1969.

NISBET, Robert. Os filósofos sociais. Brasília, Ed. UNB, 1982.

NISBET, Robert. História da idéia de progresso. Brasília, Ed. UNB, 1985.

OHANA, Joseph. Pouvoir politique et pouvoir spirituel. Paris, 1955.

PÉCAUT, F. A. Comte et E. Durkheim, in: Revue de Métaphysique et de Morale (1910), p. 639-655.

PETER, Johannes. Der Wissenschaftsglaube als Voraussetzung für die politische Philosophie Comtes, in: Archiv für Kulturgeschichte, XXVI. Bd., 3. Heft, Berlin, 1936.

PETITFILS, Jean-Christina. Os Socialismos Utópicos (Rio de Janeiro, Zahar, 1978).

PLATÃO. A República. São Paulo, DIFEL, 1965.

POPPER, Karl. A sociedade aberta e seus inimigos. Belo

Horizonte, Itatiaia, 1959.

POPPER, Karl. The Poverty of Historicism. London, 1960.

PRADO JR., Bento et alii. A filosofia e a visão comum do mundo. São Paulo, Brasiliense, 1981.

PRENANT, Lucy. Marx et Comte, in: À la Lumière du Marxisme, Paris, Ed. Sociales, vol. II, 1937.

PROKOP, Dieter. Massenbewusstsein und praktischer Positivismus. Über Auguste Comte, in: Dieter Prokop, Massenkultur und Spontanität, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1974.

QUIRINO, Celia Galvão & SOUZA, Maria Teresa Sadek R. de, orgs. O pensamento político clássico. São Paulo, T.A. Queiroz, 1980.

REICHE, Kurt. Auguste Comtes Geschichtsphilosophie. Tübingen, 1927.

Revista "Communications", nº 25: La notion de crise. Paris, Seuil, 1976.

Revista "Frankfurter Beiträge zur Soziologie", Bd. 4, Soziologische Exkurse, Frankfurt/M, 1956.

Revista "Les Études Philosophiques". Paris, PUF, nº 3,
1974. Número dedicado a Comte.

"Revue Philosophique de la France et de l'Étranger".

ROBESPIERRE. Discours et Rapports a la Convention. Paris,
10/18, 1965.

ROHRMOSER, Günter. Subjektivität und Verdinglichung.
Gütersloch, 1961.

RUSSO, François. Épistemologie et Histoire des Sciences,
in: Archives de Philosophie, out/dez 1974, to. 37, nº 4.

RUTTEN, Christian. Essai sur la morale d'Auguste Comte.
Paris, Les Belles Lettres, 1972.

SALOMON-DELATOUR, G. Comte ou Hegel, in: Revue positiviste
internationale. Paris, Parte I, 1935, Parte II, 1936.

SAINT-SIMON, Henri de. Le nouveau christianisme. Paris,
Seuil, 1959.

SAINT-SIMON, Henri de. La physiologie sociale. Paris, PUF;
1965.

SCHAEFER, Albert. Die Moralphilosophie Auguste Comtes,
Diss. Zürich, Basel, 1906.

SCHLANGER, Judith E. Les métaphores de l'organisme. Paris, Vrin, 1971.

SCHNÄDELBACH, Herbert. Erfahrung, Begründung und Reflexion. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1971.

SÉE, Henri. Auguste Comte et la vie politique et sociale de son temps, in: Revue d'Histoire Moderne, n° 12, Paris, Novembre-Décembre 1927, p. 413-421.

SEILLÈRE, Ernest. Auguste Comte . Paris, Alcan, 1924.

SERRES, Michel. Auguste Comte auto-traduit dans l'encyclopédie, in: Hermès III, La Traduction. Paris, Minuit, 1970.

SPAEMANN, Robert. Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. München, 1959.

SPENCER, Herbert. The Classification of the Sciences; to which are added Reasons for Dissenting from the Philosophy of M. Comte, 3rd ed., London, 1871.

SOLTAN, Roger Henry. French Political Thought in the 19th Century, New York, 1959.

STEINHAEUER, Margarethe. Die politische Soziologie Auguste

Comtes. Meisenheim, Verlag Anton Hain, 1966.

STRASSER, Hermann. A Estrutura Normativa da Sociologia. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

STUART MILL, John. Auguste Comte and Positivism. University of Michigan, Ann Harbor, 1973.

STUART MILL, John. Da liberdade. São Paulo, Ibrasa, 1963.

TALMON, J.L. Mesianismo político. La etapa romantica. México, Aguilar, 1969.

TALMON, J.L. Los origenes de la democracia totalitaria. México, Aguilar, 1956.

TEIXEIRA MENDES, Raimundo. Auguste Comte. Évolution originale. Rio de Janeiro, 1913.

TOCQUEVILLE, Alexis de. L'ancien régime et la révolution. Paris, Gallimard, 1967.

TOMBERG, Friedrich. Was heisst bürgerlich Wissenschaft? in: Das Argument, 13.. Jahrgang, 1971, Heft 6/7.

TORRES, Fº, Rubens Rodrigues. Ensaios de Filosofia ilustrada. São Paulo, Brasiliense, 1987.