Para uma sociologia crítica

FUNDAÇÃO EDITORA DA UNESP

Presidente do Conselho Curador
Mário Sérgio Vasconcelos

Diretor-Presidente / Publisher
Jézio Hernani Bomfim Gutierre

Superintendente Administrativo e Financeiro
William de Souza Agostinho

Conselho Editorial Acadêmico
Divino José da Silva
Luís Antônio Francisco de Souza
Marcelo dos Santos Pereira
Patricia Porchat Pereira da Silva Knudsen
Paulo Celso Moura
Ricardo D'Elia Matheus
Sandra Aparecida Ferreira
Tatiana Noronha de Souza
Trajano Sardenberg
Valéria dos Santos Guimarães

Editores-Adjuntos
Anderson Nobara
Leandro Rodrigues

Zygmunt Bauman

Para uma sociologia crítica

Um ensaio sobre o senso comum e a emancipação

Tradução
Rachel Meneguello

editora
unesp

Título original: *Towards a Critical Sociology: An Essay on Commonsense and Emancipation*

© 1976 Zygmunt Bauman
Todos os direitos reservados. Tradução autorizada da edição em língua inglesa publicada pela Routledge, membro da Taylor & Francis Group.
© 2023 Editora Unesp

Direitos de publicação reservados à:
Fundação Editora da Unesp (FEU)
Praça da Sé, 108
01001-900 – São Paulo – SP
Tel.: (0xx11) 3242-7171
Fax: (0xx11) 3242-7172
www.editoraunesp.com.br
www.livrariaunesp.com.br
atendimento.editora@unesp.br

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Elaborado por Vagner Rodolfo da Silva – CRB-8/9410

B347p

Bauman, Zygmunt
Para uma sociologia crítica: um ensaio sobre o senso comum e a emancipação / Zygmunt Bauman; traduzido por Rachel Meneguello. – São Paulo: Editora Unesp, 2023.

Tradução de: *Towards a Critical Sociology: An Essay on Commonsense and Emancipation*
Inclui bibliografia.
ISBN: 978-65-5711-190-1

1. Sociologia. 2. Sociologia crítica. 3. Zygmunt Bauman. I. Meneguello, Rachel. II. Título.

2023-1365

CDD 301
CDU 301

Editora afiliada:

Asociación de Editoriales Universitarias de América Latina y el Caribe

Associação Brasileira de Editoras Universitárias

Sumário

1 A ciência da não liberdade 9
A "segunda natureza" definida 9
A "segunda natureza" deificada 31
A "segunda natureza" e o senso comum 55

2 A crítica da sociologia 83
A revolução husserliana 83
A restauração existencialista 100
A "segunda natureza" recuperada 118

3 A crítica da não liberdade 131
A razão técnica e emancipatória 131
A "segunda natureza" vista historicamente 148
Pode a sociologia crítica ser uma ciência? 164
A verdade e a autenticação 186

Referências bibliográficas 203

"Se uma sociedade decente há muito tempo vem sendo uma possibilidade, o verdadeiro problema passa a ser explicar por que a humanidade não quis ou talvez não tenha podido querer uma."

Barrington Moore Jr.

1
A ciência da não liberdade

A "segunda natureza" definida

O que quer que digamos atualmente sobre a forma que a sociologia deveria assumir, a sociologia como a conhecemos (e ela tem sido conhecida desde que recebeu esse nome) nasceu da descoberta da "segunda natureza".

"Natureza" é um conceito cultural. Ele trata do componente irremovível da experiência humana que desafia a vontade do homem e define limites intransponíveis para a ação humana. A Natureza é, portanto, uma consequência do impulso pela liberdade. Apenas quando os homens se propõem de modo consciente a produzir condições diferentes daquelas de sua experiência, eles necessitam de um nome para significar a resistência que encontram. Nesse sentido, a natureza, enquanto conceito, é um produto da prática humana que transcende a rotina e o hábito, e navega em águas desconhecidas, guiada por uma imagem do-que-ainda-não-é-mas-deveria-ser.

O domínio da não liberdade é o único significado imutável da "natureza" enraizado na experiência humana. Todos os outros aspectos inerentes ao conceito são removidos uma vez, ou mais que uma vez, do que é "diretamente dado", sendo produtos do processo

teórico da experiência elementar. Por exemplo, a natureza é o oposto da cultura, na medida em que a cultura é a esfera da criatividade e do projeto humanos; a natureza é "inumana", na medida em que "ser humano" inclui estabelecer metas e padrões ideais; a natureza é sem significado, na medida em que conferir significados é um ato de vontade e constituição da liberdade; a natureza é determinada, na medida em que a liberdade consiste em deixar a determinação para trás.

Nem as imagens, nem os modelos da natureza predominantes em um determinado momento podem ser considerados atributos necessários do conceito. O "conteúdo temático" do conceito (como diria Gerald Holton)[1] mudou no último século, tornando-se quase irreconhecível. A ordem intrínseca e a harmonia do cosmos obediente às leis foram substituídas por um labirinto impenetrável que, apenas graças às marcas de giz do cientista, se torna transitável; a descoberta da "ordem objetiva" foi substituída pela imposição de uma ordem inteligível sobre a diversidade sem sentido. O único elemento que sobreviveu e, de fato, emergiu incólume de todas essas revoluções ontológicas é a experiência de limitação colocada efetivamente sobre a ação e a imagem humanas. E essa é, talvez, a única "essência" da natureza, reduzida aos ossos da experiência primitiva não processada teoricamente.

Entretanto, há ainda outro sentido em que a natureza pode ser compreendida como um subproduto da prática humana. A natureza é dada à experiência humana como o único meio sobre o qual a ação humana está voltada. Ela está presente na ação humana desde o seu início, desde a sua concepção como um projeto de uma forma ainda a ser objetivada pela ação; a natureza é o que faz a mediação entre o projeto ideal e a sua réplica objetivada. A ação humana não seria possível senão pela presença da natureza. A natureza é vivenciada tanto quanto é o *locus,* na medida em que é apreendida como o limite

[1] Cf. Holton, *The Thematic Origins of Scientific Thought*, p.35-6.

último da ação humana. Os homens vivenciam a natureza da mesma forma dupla e equívoca com a qual o escultor encontra o seu pedaço de pedra disforme: ela está diante dele, dócil e convidativa, esperando para absorver e encarnar suas ideias criativas – mas a sua disposição de atender é altamente seletiva; na verdade, a pedra fez a sua própria escolha bem antes de o escultor tomar o seu cinzel. A pedra, poderíamos dizer, classificou as ideias do escultor em atingíveis e inatingíveis, razoáveis e tolas. Para ser livre para agir, o escultor deve aprender os limites de sua liberdade: ele deve aprender a ler o mapa de sua liberdade traçado no veio da rocha.

Os dois elementos da experiência combinados na ideia de natureza estão, de fato, em unidade dialética. Não haveria a descoberta de restrições se não houvesse uma ação dirigida por imagens que transcendem essas restrições; mas não haveria tal ação se a condição humana não houvesse vivenciado seu fechamento em uma moldura tão rígida. Os dois elementos se condicionam mutuamente; mais do que isso, eles podem se apresentar juntos ou não aos homens. A restrição e a liberdade estão casadas uma com a outra para o bem ou para o mal, e seu casamento só seria rompido se fosse concebível um retorno à ingênua unidade primitiva do homem e a sua condição (tornando a natureza novamente "não problemática"). Por outro lado, os dois elementos podem ser, e de fato são, percebidos separadamente e, portanto, articulados independentemente, se não em oposição um ao outro. De modo não dialético, cada êxito dá suporte epistemológico à noção de liberdade sem restrições. Igualmente de modo não dialético, toda a frustração empresta plausibilidade a uma ideia de restrição que existe sem que seja testada e levada à experiência pela obstinada ação humana. Ao ser processado teoricamente, esse erro original foi repetidamente forjado em um falso dilema. O próprio dilema permanece constante como a própria experiência existencial, embora os seus nomes variem, assim como o código cultural. Ele tem sido chamado de indivíduo e sociedade, voluntarismo e determinismo, controle e sistema, e muitos outros

nomes. Quaisquer que sejam seus nomes, no entanto, invariavelmente leva ao terreno árido da não dialética, no qual a árvore viva da experiência humana pode quase perecer.

Já se passaram quase quatro séculos desde que Francis Bacon captou de modo perspicaz a elusiva dialética da natureza, tal como ela aparece para os humanos atuantes: a natureza só é dominada pela submissão. Quando Bacon escreveu essas palavras, a suposição de que a natureza era algo a ser conquistado ou subjugado talvez não exigisse mais argumentos do que outras crenças do senso comum. Naquela época, os leitores de Bacon haviam despertado da não problemática "unidade da humanidade viva e ativa com as condições naturais e inorgânicas de sua troca metabólica com a natureza e, portanto, sua apropriação da natureza" que "não exigia explicação", pois não era o resultado de "um processo histórico",[2] e eles já se encontravam, como resultado da história de sua própria fabricação (embora não de seu próprio conhecimento), face a face com as condições de seu metabolismo, encarando-as como "algo estranho e objetivo".[3] Eles já haviam estabelecido para si mesmos objetivos individuais que transcendiam as suas condições sociais e, portanto, puseram à prova a flexibilidade dessas condições. No processo, descobriram essa resistência obstinada e rígida a partir da qual cunharam a imagem da Natureza como interlocutora ativa, autogovernada e autossustentável de sua condição. Assim, a natureza passou a ser "diretamente dada" em sua experiência. É de Bacon a admissão resignada de que a natureza estava ali para ficar e que a sua presença não deveria ser questionada. As condições para essa presença – a situação em que o indivíduo caminha sozinho no mundo social, entregue a si mesmo e forçado à autonomia – não foram nem exploradas, nem consideradas problemáticas. Bacon combinou um apelo à rendição com o conselho sobre como tirar o melhor proveito

[2] Marx, *Grundrisse*, p.489.

[3] Ibid., p.157.

da situação que se seguiu. Ele sugeriu que a servidão poderia ser transformada em dominação, e designou ao conhecimento o papel da varinha mágica que realizaria a transformação. A estrutura da pedra não é obra do escultor; mas ele ainda pode fazer a pedra aceitar suas intenções, contanto que aprenda o que a pedra não aceitará. Basta estender essa metáfora para abarcar a totalidade da condição humana. A vida torna-se então a arte do possível, e o conhecimento está aí para nos ensinar a distinguir os sonhos possíveis dos inúteis.

Desde Bacon, pelo menos, o conhecimento presidiu o processo de mediação entre a liberdade e as limitações da ação humana. O tipo de conhecimento mais prestigioso de todos (às vezes, de fato, retratado como o único conhecimento válido), a ciência, estabeleceu-se em nossa cultura como o estudo dos limites da liberdade humana, perseguido a fim de aumentar a exploração do campo de ação remanescente. De fato, a ciência constituiu-se mais pela eliminação do impossível, pela supressão do não realístico, pela exclusão das questões inadequadas, do que pelo conteúdo variado e mutável de suas preocupações positivas. A ciência, como a conhecemos, pode ser definida como o conhecimento da não liberdade.

A célebre definição de Hegel de liberdade como a necessidade abrangente sintetizou apropriadamente a evolução sutil da ideia de Bacon no processo de sua absorção pela sabedoria do senso comum. Ser livre significa conhecer a própria potencialidade; conhecer a potencialidade é um conhecimento negativo, ou seja, conhecimento do que se está impedido de fazer. O próprio conhecimento pode assegurar que um homem nunca irá justificar suas restrições como opressão; é o desconhecido, a necessidade insuspeita, que é encarado como sofrimento, frustração e derrota humilhante. Mas é apenas a ação não esclarecida que expõe a necessidade como uma força estranha, hostil e completamente negativa. Uma ação informada, ao contrário, precisa da necessidade como seu fundamento positivo. Uma ação genuinamente livre não seria possível se não houvesse necessidade: uma ação livre significa alcançar os próprios

fins por meio de uma cadeia de atos apropriados; mas são as leis necessárias, que conectam os atos com os seus efeitos, que fazem esses atos "apropriados" aos fins intencionados. Dessa forma, a dependência mútua entre a liberdade e a necessidade possui dois aspectos complementares. O aspecto negativo é revelado pela ação ignorante; esta é totalmente entendida pela imagem da mariposa cega que se espatifa contra a vidraça. Mas, para uma ação informada, o necessário não é mais uma força negativa; ao contrário, ele próprio define a ação como uma condição indispensável ao seu sucesso. No momento em que se torna calculável – conhecido – o necessário é uma condição positiva da liberdade.

Para Weber, o necessário era a condição da racionalidade. De fato, a ação racional requeria a não liberdade para ser possível. São as regras que confrontam cada engrenagem individual na máquina burocrática com o poder impiedoso e indomável da natureza – as regras que tornam previsivelmente estáveis e seguras as paredes externas da ação – que tornam a burocracia racional, que permitem aos burocratas cuidadosamente selecionar os meios para os fins, seguros pelo conhecimento de que os meios de fato produzirão os objetivos desejados ou que se quer realizar. A ação racional tem início quando as regras "já estão presentes"; ela não é responsável pela origem das regras, não explica por que as regras permanecem fortes, ou por que assumem a forma que possuem. A questão da origem das regras, ou das origens da necessidade ambiental da ação burocrática, não pode ser enunciada na linguagem da racionalidade. Entretanto, se a pergunta for feita, ela fará o convite a uma resposta semelhante àquela dada à pergunta paralela "por que a natureza está aí?" e apontará inevitavelmente para o irracional tanto quanto a última pergunta aponta para Deus. "Se a racionalidade está incorporada na administração..., a força legislativa deve ser irracional."[4] Na medida em que a

[4] Marcuse, Industrialization and Capitalism, in: Stammer (Ed.), *Max Weber and Sociology Today*, p.145.

ciência elimina questões que conduzem a Deus, a ação cientificamente informada elimina atos que conduzem à irracionalidade. Ambos empregam a natureza, ou a necessidade semelhante à natureza, como a sua alavanca. O preço que eles pagam voluntariamente pelo ganho de eficiência é o acordo de nunca questionar a legitimidade da natureza. Certamente, essa legitimidade não pode ser questionada pela ciência, assim como não pode ser contestada por uma ação racional. Ambos são o que são na medida em que a natureza permanece o domínio da necessidade onipotente e incontestável.

Assim, a liberdade se resume, para todos os efeitos práticos, à possibilidade de agir racionalmente. É a ação racional que incorpora os aspectos negativos e positivos da liberdade. Somente agindo racionalmente é possível manter as restrições dolorosas a uma distância segura, na qual elas não podem infligir dor, nem incorrer em cólera; um homem sustenta, simultaneamente, suas esperanças e seus cálculos nos fundamentos seguros de leis imutáveis e tão confortavelmente previsíveis. O conhecimento é o fator crucial em ambos os aspectos desta liberdade-racionalidade. Conhecimento significa emancipação. Ele transforma grilhões em ferramentas de ação, muros de prisão em horizontes de liberdade, medo em curiosidade, ódio em amor. Conhecer os próprios limites significa reconciliação. Não há necessidade de ter medo agora, e a natureza, uma vez temida ou dolorosa se ignorada, pode ser entusiasticamente abraçada como a casa da liberdade. Assim, é a Natureza, a anfitriã, quem dita as regras do jogo, e quem define essa liberdade.

"Tudo o que pode ser é" proclamou Buffon em sua *Histoire naturelle*. "Oposto à natureza, contrário à razão" – foi a conclusão lógica de Diderot em *Voyage de Bougainville*. O natural, para ele, não é apenas o inevitável e o inescapável: é o apropriado, o oportuno, o bom, o sagrado, o inquestionável. A natureza fornece não apenas os limites da ação e do pensamento razoáveis: ela fornece a própria razão. Todo o conhecimento válido é um reflexo da natureza. O poder do homem consiste em sua capacidade de "saber" o que ele não

pode fazer. A ciência está lá para ensiná-lo exatamente isso. Esta é a única via pela qual a ciência "é" poder.

Foi necessário apenas um pequeno passo para lançar esse conhecimento reflexivo já estabelecido ao papel de base da liberdade, como padrão para resolver os assuntos humanos. A natureza é "uma força viva, imensa, que tudo abarca, tudo anima", elogiou Buffon; incluindo o próprio homem – Hume acrescentou, como toque final.

E assim aprendemos do *Tratado da natureza humana* que a única ciência do homem é a Natureza Humana. Em *Investigação sobre o entendimento humano*, são tiradas conclusões equivalentes a nada menos que uma declaração unilateral de independência proclamada em nome da sociologia, a nova ciência que chega e coroa o edifício do conhecimento humano em rápida ascensão: "Há uma grande uniformidade entre as ações dos homens, em todas as nações e épocas"; "a natureza humana permanece a mesma, em seus princípios e operações"; "A humanidade tanto é a mesma, em todos os tempos e lugares, que a história não nos informa nada de novo ou estranho neste particular". Com uma uniformidade tão teimosa e inabalável que se estende por todo o tempo e todo o espaço, o uso do nome da natureza para descrever as propriedades humanas é totalmente garantido. E como a ciência é o conhecimento do que a natureza não é, uma ciência do homem e de seus assuntos é viável e, de fato, necessária, se os homens desejam alcançar a liberdade – tanto negativa quanto positiva – na determinação de suas próprias condições. Nem é preciso dizer que a natureza humana, agora cientificamente revelada e desnudada, determinará os limites e o conteúdo dessa liberdade.

O estudo da natureza humana, no entanto, colocou um problema que nunca havia sido enfrentado quando a natureza não humana era o único objeto de investigação. Este está continuamente em paz consigo mesmo; ele nunca se rebela contra suas próprias leis – sua harmonia e uniformidade foram predefinidas e incorporadas em seu próprio mecanismo. Como diria Hegel, a Natureza (referindo-se à natureza não humana) não tem história; ou seja, não conhece

eventos individuais, únicos, instáveis e fora do comum. Essa visão da natureza encontrou sua principal expressão, como Peter Gay recentemente apontou, na veemente paixão com que os pregadores da Era Científica lutaram contra o conceito de milagre. Para explicar uma ocorrência inexplicável, Diderot "procuraria razões naturalísticas – uma brincadeira, uma conspiração ou talvez sua própria loucura". Para Hume, um milagre seria uma violação das leis da natureza, e tal violação é, por definição, impossível. Se um milagre parece ocorrer, deve ser tratado como um relato mentiroso ou como um evento natural para o qual, no momento, nenhuma explicação científica está disponível".[5]

Certamente, não havia nenhuma razão particular para que essa atitude inflexível não pudesse ser estendida à totalidade das ações humanas. De fato, ela foi estendida, mas muito mais tarde, no sistema behaviorista, comportamental, da ciência do homem, que conduziu a sóbria incredulidade da ciência em geral, testada em objetos não humanos, aos seus limites lógicos. Entretanto, o programa behaviorista, ousado e iconoclasta como parecia para aqueles que o redigiram e para aqueles que se opuseram a ele, não era de forma alguma um habitante estranho do castelo da ciência. Nenhum behaviorista nega que a ação humana pode ser irracional; mas a única coisa que todo behaviorista rejeitará enfaticamente é a possibilidade de uma conduta, racional ou irracional, sem uma causa, ou seja, que poderia ser diferente do que foi, dadas as condições em que ocorreu.

A única diferença entre as ocorrências humanas e não humanas consiste, portanto, no seguinte: nos eventos humanos, tende a aparecer um abismo perigoso e impressionante, desconhecido da natureza não humana, entre a conduta humana e os mandamentos da natureza. No caso dos fenômenos não humanos, a própria natureza, sem a intervenção humana, cuida da harmonia entre o necessário e o real, a identidade do real e do bom. No caso humano, no entanto,

[5] Gay, *The Enlightenment*, p.148.

a lacuna entre os dois deve ser superada artificialmente e requer esforço constante e consciente. (Adão, como lembramos, foi a única criação divina, a quem Deus não declarou com mais ênfase: *e viu que era bom*...). Como afirmou Louis de Bonald em *Théorie de l'éducation sociale et de l'administration publique*, "a natureza cria a sociedade, os homens conduzem o governo. Sendo a Natureza essencialmente perfeita, ela cria, ou busca criar, uma sociedade perfeita; e uma vez que o homem é essencialmente corrompido, ele destrói a administração ou tende constantemente a estragá-la." O conhecimento dos vereditos naturais, acompanhado e apoiado do respeito pelo que é conhecido, é a matéria com a qual pode e deve ser construída a ponte que liga o existente ao necessário, o real ao bom.

Em seu egoísmo, sua avareza, irracionalidade e tolice, o homem está tão "determinado" pela sua própria natureza quanto está nos momentos mais gloriosos da euforia do cidadão obediente às leis. O segundo não está, contudo, automaticamente assegurado. Não se tornará a regra, a menos que se faça um esforço para inclinar a balança do lado das leis que a Natureza definiu para a sociedade.

E assim, pela primeira vez, a natureza do indivíduo se opõe à natureza da sociedade. Emergindo da "unidade natural" pré-moderna do homem com a sua sociedade corporativa, e lançados em uma situação fluida e subdeterminada que pedia escolha e decisão, os homens articularam a sua nova experiência (ou teria sido articulada para eles) como o choque entre o indivíduo e a sociedade. E assim a sociedade iniciou sua longa e ainda contínua carreira de "segunda natureza", na qual é percebida pela sabedoria do senso comum como um poder estranho, inflexível, exigente e arrogante – exatamente como a natureza não humana. Para obedecer às regras da razão, para se comportar racionalmente, para alcançar o sucesso, para ser livre, o homem agora tinha de se acomodar à "segunda natureza" tanto quanto havia tentado se acomodar à primeira. Ele ainda pode estar relutante em fazer isso: as pessoas se recusam repetidamente a ser razoáveis. Se, em vez disso, fosse a lei da natureza não humana desa-

fiada pela indisciplina do homem, a própria natureza logo colocaria o delinquente na linha. Se, porém, fosse a lei fixada pela natureza para os humanos a ser desafiada, a tarefa teria de ser executada pelos humanos. "Quem se recusar a obedecer à vontade geral", disse Jean-Jacques Rousseau em seu *Contrato social*, "deve ser constrangido a fazê-lo por todo o corpo de seus concidadãos: o que não é mais do que dizer que pode ser necessário obrigar um homem a ser livre".

No entanto, quem vai obrigar? E que poder emprestará legitimidade ao seu ato? A resposta de Rousseau é simultaneamente pré-científica (certamente pré-sociológica) e antecipadora de descobertas às quais a sociologia chegará penosamente depois de um século ou mais de um namoro descomprometido, apesar de dedicado, com a ideia de uma sociedade não problemática semelhante à natureza. Rousseau era, de fato, impressionantemente moderno, segundo os nossos próprios padrões, ao retratar a autoridade dominante da sociedade como composta da multidão de vontades individuais dos *homini socii*, e ao definir essa autoridade, portanto, como vontade geral; é apenas o enunciado, não a substância, que nos parecerá arcaico sob um exame mais minucioso. No entanto, ele era pré-científico ao fixar a sua esperança na reconciliação final entre a natureza individual ingovernável e as exigências da entidade supraindividual na ação política, não deixando espaço para o estudioso, o especialista, o educador ou, nesse caso, para a cognição especificamente científica. A única coisa que realmente conta é a determinação do Soberano, do Governante, do Legislador para esmagar qualquer resistência que possa encontrar em seu caminho para "mudar a própria substância da natureza humana; para transformar cada indivíduo... Tirar de um homem seus próprios poderes e em troca dar-lhe poderes estranhos a ele como pessoa, que ele pode usar apenas se for ajudado pelo resto da comunidade." Isso é ainda uma exortação à sociedade para se tornar um poder supremo e implacável (embora benevolente), em vez de um reconhecimento de que, de fato, ela se tornou um, e tem sido um por muito tempo. E é uma expressão de esperança que

o choque entre as intenções humanas e a força misteriosa e hostil chamada sociedade que as pessoas continuam vivenciando, não seja, ou não deva ser, uma condição atemporal; ela pode ser explicada como um choque entre intenções "erradas" e uma sociedade mal organizada; e tal conflito, juntamente com os sofrimentos que se seguem, pode muito bem desaparecer se os erros forem eliminados. A "sociologia científica" rejeitará ambas as suposições. Em vez disso, assumirá que o fato de a sociedade ser uma realidade suprema para os homens não é uma questão de escolha humana, ou mesmo sobre-humana. E ela aceitará que a tensão entre o egoísmo humano indomável e as necessidades de sobrevivência da totalidade social (que Blaise Pascal procurou reconciliar pela fé religiosa) está aí para ficar. Por último, mas não menos importante, tendo atribuído à "segunda realidade" a dignidade de única fonte da razão, ela se privará do método de distinguir entre o bom e o real, combinando de forma lenta, mas segura, o bom e o real em um, até que a ideia da Verdade como o *locus* da mais alta autoridade (e, para a ciência, a única) declare o bem fora dos limites.

E assim o terreno estará limpo para a ascensão triunfante da ciência positiva do social – a ciência que vê a "sociedade" como natureza em si mesma, tão ordenada e regular quanto a "primeira natureza" aparece para o cientista natural, e legislando tanto para a ação humana quanto para a "primeira natureza", graças ao cientista natural. A geração pós-revolucionária de filósofos mergulhou na nova fé com o prazer e a impetuosa intolerância dos novos convertidos. Coube a Claude de Saint-Simon articular o catecismo do novo credo:

> A lei suprema do progresso do espírito humano conduz e domina tudo; os homens são apenas seus instrumentos. Embora essa força derive de nós, não está mais em nosso poder evitar a sua influência, ou dominar a sua ação, assim como mudar à vontade o impulso primário que faz nosso planeta girar em torno do sol. Tudo o que podemos fazer é obedecer a essa lei, respondendo pelo curso que ela dirige, em vez de sermos cegamente empurrados por ela; e, aliás, é precisamente nisso que consistirá o grande desenvolvimento filosófico reservado para a era presente. (*L'Organisateur*)