

A crítica da razão sociológica*

The critique of sociological reason

Hans-Georg Soeffner**

Resumo: O autor apresenta a Sociologia como uma ciência crítica da realidade, como um controle permanente institucionalizado das relações sociais com propósito crítico e em forma científica, que conjuga a razão teórica com a razão prática. Trata-se de uma ciência da reciprocidade, que tem como tarefa questionar visões ideologizadas de mundo, como a absolutização da razão econômica no economicismo. Ela é fundamentalmente analítica e se sabe, ao mesmo tempo, com responsabilidades para com a sociedade – por isso une crítica e dúvida para delinear novas possibilidades conceituais e novas opções de ação para, a partir de percepções, abrir novos horizontes. Mas é também uma disciplina feita por quem precisa aplicar a si próprio a mesma crítica que faz às realidades que analisa. [Resumo do editor]

Palavras-chave: Sociologia; Epistemologia; Teoria sociológica

Abstract: The author presents Sociology as a critical science of reality, as well as a permanent institutionalized control of social relations with a critical intention and in a scientific manner, combining the theoretical and the practical reason. As a science of reciprocity, Sociology is tasked with questioning ideologized visions of the world (*Weltanschauungen*) like the absolutized economic reason in economicism. It is a primarily analytical science and, as commonly understood, with responsibilities to society – therefore Sociology combines critique and doubt to design new conceptual possibilities and new options for social action to open new horizons, based on perceptions. But it is also a discipline made by those that have to apply to themselves the same criticism used by analyzing realities. [Editors abstract]

Key words: Sociology; Epistemology; Sociological theory

* A formulação – parece claro – já havia ocorrido a outros autores, mais recentemente a Klaus Wahl. Como o título caracteriza exatamente aquilo que quero dizer, vou mantê-lo. Algo similar pode ser dito da formulação crítica e crise: Reinhart Kosellek utilizou-a em 1973 para seu estudo sobre a patogênese da sociedade burguesa. Permito-me reutilizá-la para a descrição de um equívoco da Sociologia.

**Presidente da Sociedade Alemã de Sociologia, professor emérito da Universidade de Konstanz, atua na direção do *Kulturwissenschaftliches Institut* em Essen, Alemanha; desenvolveu a Sociologia hermenêutica do conhecimento. Conferência apresentada no 14º Congresso da SBS, 29-31 jul. 2009, Rio de Janeiro. <hans-georg.soeffner@kwi-nrw.de> Tradução do alemão: Emil A. Sobottka.

<i>Civitas</i>	Porto Alegre	v. 9	n. 2	p. 324-334	maio-ago. 2009
----------------	--------------	------	------	------------	----------------

Crítica e crise

A referência a Immanuel Kant no título de minha exposição é indisfarçável. Mas felizmente, numa exposição de 30 minutos, rapidamente esboçada, é totalmente impossível concorrer com os dois compêndios expositivos nos quais Kant desenvolve seu projeto do esclarecimento.

Além disso, como já era unanimidade entre os clássicos de nossa disciplina, a Sociologia, como ciência da observação, empiricamente fundamentada, experimental e da realidade, se distancia explicitamente da Filosofia – mesmo que partilhe com ela a reflexão metódica, figuras analíticas do pensamento, necessidade de verificação e critérios de verdade. A Sociologia aprendeu da Filosofia, por exemplo, a criticar a razão prática pela razão pura e a razão pura pela razão prática. Mas devido a sua fundamentação científico-experimental de um lado e à necessidade do distanciamento analítico em relação à práxis social por outro, a Sociologia não se esgota nem na razão pura nem na razão prática.

Mesmo assim também para nossa disciplina faz sentido seguir o pensamento de Kant e – como diria meu professor de latim – confrontar o *genitivus objectivus* com o *genitivus subjectivus*. Portanto: incorporar a crítica às fraquezas da razão sociológica na crítica à práxis social através da razão sociológica. Num primeiro olhar, a história de nossa disciplina parece comprovar esta interação bem-sucedida dos dois genitivos entre si. Infelizmente, porém, só num primeiro olhar!

Pois de um lado, o assim chamado relato magistral na autoapresentação de nossa disciplina afirma, não sem alguma razão, que a Sociologia é uma filha das crises sociais do século 19 e início do século 20. Mas por outro lado é questionável a dedução que daí se faz, segundo a qual a Sociologia poderia ser definida genericamente como uma “ciência da crise”. Nesse caso, crises do passado, atualmente vividas ou percebidas e crises prenunciadas formariam uma reserva de cenários inquietantes que – felizmente – seria inesgotável. Por trás destes cenários, as formas e funções cotidianas da socialização humana ameaçam ser confinadas ao obscuro âmbito do merecido desinteresse.

Para análises e diagnósticos relacionados a crise, prognósticos condicionados e cenários de superação se abre, paralelamente, um inesgotável campo de atuação, em “eterna juventude” – e aqui em geral tão ritualística como equivocadamente é citado Max Weber. Obviamente fica bem para uma disciplina intelectualmente exigente, autorreflexiva e crítica se ela própria se inclui nessa análise da crise. O fato de que diagnosticadores sociológicos, mediante esforçada autocontemplação, de modo quase obrigatório, ciclicamente, chegam à conclusão de que também a própria disciplina se encontra numa

crise, torna-se então quase óbvio. Trata-se de uma autocompreensão na qual se mesclam confortavelmente a inquietação sobre o desagradável diagnóstico com a aconchegante alegria sobre a própria capacidade de crítica, num namorico só levemente disfarçado.

Sem dúvida, diagnósticos de crise necessariamente pertencem aos afazeres da Sociologia. Mesmo que, devido ao seu apelo público imediatamente atraíam comentaristas e interesse público, estes diagnósticos são apenas uma parte de seus afazeres, e nem mesmo sua base. Pois as bases do social e das formas da socialização, incluindo as do surgimento de crises, são uma constelação abrangente, que Simmel ainda assim soube sintetizar em palavras singelas: “A sociedade [...] (sempre já) existe [...] ali onde vários indivíduos estabelecem uma ação recíproca” e “a Sociologia, como ciência específica [...] (por conseguinte) investiga aquilo que na sociedade é ‘sociedade’” (Simmel, 2008, p. 33). Por conseguinte ele define como “o único objeto de uma Sociologia como ciência específica [...] a investigação das forças, formas e desenvolvimento da sociabilidade do estar com, para e lado a lado dos indivíduos” bem como as formas e conteúdos da sociabilidade nos quais a sociedade se realiza (*ibid.*, p. 35).

Tanto Simmel como também Max Weber perceberam muito bem que quando indivíduos entram em interação uns com os outros não surgem *per se* circunstâncias pacíficas e harmonia social, mas, ao contrário: são tensões, conflitos, brigas e – apenas no melhor dos casos – formação bem-sucedida de compromissos que caracterizam as interações. Ambos autores eram, cada um a seu modo, kantianos. E em ambos ecoou uma concepção central da antropologia kantiana: a percepção do “antagonismo” fundamental que advém da “sociabilidade a-social” do ser humano. Pois, segundo Kant, o ser humano “se inclina a *sociabilizar-se* porque nesta circunstância ele se sente mais como humano, i. e., percebe o desenvolvimento de suas disposições naturais. Ele tem também grande inclinação para se *individualizar* (isolar); porque encontra ao mesmo tempo em si próprio a característica a-social de querer realizar tudo unicamente segundo sua vontade, e portanto espera resistência por toda parte, assim como sabe de si próprio que ele de sua parte está inclinado à resistência contra outros” (Kant, 1971, p. 37-38).

A partir deste pano de fundo fica claro por que, como o elaborou Simmel (2008, p. 161), cabe um destaque especial à sociabilidade como “forma (harmônica) do jogo da socialização”. A situação normal é uma interação social inevitável, por vezes imposta, sob o signo da “sociabilidade a-social”. Justamente através desta tensa “ação conjunta de muitos”, segundo Simmel, pode “surgir algo que [por sua vez] está para além do indivíduo e mesmo assim

não é algo transcendental [extramundano]” (Simmel, 2008, p. 161). Sociedade como sistema e processo. Mas ao mesmo tempo, para a reciprocidade entre indivíduo e sociedade como uma facticidade objetivamente vivida vale: do mesmo modo como a sociedade, como um decurso processual supraindividual e histórico, chega indiretamente a si própria passando pelo indivíduo, assim também o indivíduo chega indiretamente a si próprio através da sociedade e da socialização.¹

Com isso a Sociologia, como ciência das reciprocidades entre os indivíduos por um lado e entre indivíduo e sociedade por outro, é a análise de desvios. Por conseguinte, ela está a uma distância constitutiva tanto da singularidade, das vivências e da insubstituibilidade de cada indivíduo, como também da sociedade como uma representação abstrata, que por seu turno retira sua energia vital das ações e representações justamente destes indivíduos, aos quais ela se contrapõe como facticidade objetiva. Justamente por isso a Sociologia pode e deve ser capaz de realizar aquilo que Simmel atribui à arte e à religião: ela precisa “colocar seu objeto no maior afastamento, para trazê-lo na maior proximidade” (Simmel, 2008a, p. 327).

Isso vale necessariamente também para a relação que a Sociologia deve estabelecer para consigo mesma. Trata-se de uma relação que não pode esgotar-se em mera autorreflexão. Ao lado do controle autorreflexivo da observação, análise e avaliação sociológicas sempre está colocada também a responsabilidade da disciplina como ciência da realidade frente às condições sociais e o respectivo “espírito de época”, com os quais ela é confrontada (Lepsius, 2008, p. 11). Nesse sentido vale sem retoques a descrição das tarefas que Helmuth Plessner formulou em 1959 no cinquentenário de fundação da Sociedade Alemã de Sociologia: “Um controle permanente institucionalizado das relações sociais com propósito crítico e em forma científica – só isto é Sociologia como disciplina – se legitima unicamente frente [à] realidade”. Trata-se sempre de uma realidade que “escapa [às] formas tradicionais, porque estas não conseguem mais captar a direção e velocidade de sua transformação” (Plessner, 1959, p. 15).

Crítica da razão sociológica à absolutização da razão econômica

Uma manifestação específica e ao mesmo tempo incisiva do espírito de época com que nossa disciplina precisa lidar atualmente é aquilo que M. Rainer Lepsius – referindo-se à sociologia contemporânea – denominou como

¹ Vide a argumentação paralela de Simmel (2008, p. 225) sobre a relação entre Deus e o ser humano. A constatação de Durkheim, de que o Deus da sociedade seja a sociedade, recebe deste modo uma dimensão adicional.

“economização das categorias de percepção e análise” (Lepsius, 2008, p. 10). Com essa expressão ele se refere a atual possibilidade de observar a explicação de quase todas as relações sociais a partir da reducionista perspectiva do cálculo de custo-benefício e da maximização de utilidade. A absolutização desta figura do pensamento penetrou tanto no pensamento sociológico, que ele não consegue mais controlar-se autorreflexivamente e se distanciar desta visão de mundo transfigurada de teoria. Trata-se de uma visão de mundo que impregna tanto o jargão político, econômico e cotidiano, como também as propostas teóricas contemporâneas.

Economicismo como visão de mundo não é algo novo. Ele apenas assumiu para si uma nova semântica superficial, que mal consegue encobrir o princípio subjacente – já caracterizado claramente em 1848 –, segundo o qual “não deixou subsistir entre homem e homem outro vínculo que não o interesse nu e cru” (Marx e Engels, 2001, p. 61). Explicar distanciada e compreensivamente o surgimento, efeito e sustentabilidade deste princípio e não capitular diante dele é a tarefa de nossa disciplina. Dito de outra forma: formular e fundamentar a crítica da razão sociológica à razão econômica. Só assim a Sociologia consegue dar conta de sua tarefa de construir sistematicamente uma relação de tensão tanto para com a percepção cotidiana como também para com as visões de mundo partilhadas coletivamente e suas assim chamadas naturalidades. E só assim ela consegue desvelar o que há de ilusório e as ambíguas autolegitimações da religião intramundana de cada espírito de época.

Claro que, como “racionalidade setorial” com alcance específico, também a racionalidade econômica tem uma função analítica e com isso um lugar legítimo nos campos de aplicação da razão prática. Mas expandida como princípio universal de explicação e orientação da ação, ela perde seu caráter analítico e se transforma em uma visão de mundo, da qual também hoje se pode dizer com Marx: “a razão sempre existiu, porém nem sempre de forma racional” (Marx, 2004, p. 234).

O fato de que justamente nossa disciplina esteja ameaçada de também sucumbir diante da visão de mundo do economicismo necessita uma explicação, porquanto já Max Weber havia mostrado claramente suas limitações ao constatar que “a ‘unilateralidade’ e irrealidade da interpretação puramente econômica do que é histórico” na melhor das hipóteses é permitida como artifício metodológico, mas no mais é incapaz de compreender “na sua singularidade a realidade da vida que nos circunda, na qual fomos inseridos” nem no “significado cultural de suas manifestações singulares” (Weber, 1973, p. 170).

Se bem que Weber também percebe que são “interesses ([porém, HGS] materiais e ideais), e não ideias [...]” que dominam “imediatamente a ação

das pessoas”. Mas Weber segue afirmando que “no entanto, as ‘visões de mundo’, criadas por ‘ideias’, frequentemente determinaram os trilhos nos quais a dinâmica dos interesses move as ações” (Weber, 1988, p. 170). Para o ator individual segue disso a conclusão que ele nem é totalmente socializado e socialmente determinado, nem segue uma lógica internalizada da maximização de utilidade. O indivíduo é, para falar com Bourdieu, “nem um autômato, nem um calculista racional” (Bourdieu, 1993, p. 73).

No entanto – através da crescente predominância do sistema econômico dentro do sistema social global –, a situação se tornou dramaticamente mais aguda quando comparada com o final do século 19 e inícios do século 20. Aquilo que Marx e Engels (2001, p. 68), face ao mercado mundial em formação, já formularam em meados do século 19 esquematicamente contra a burguesia como classe, hoje se aproxima bastante da realidade: “O poder político do estado moderno” torna-se cada vez mais um “comitê (Ausschuss) para administrar os negócios comuns” de bancos e corporações econômicas de atuação mundial. E aquilo que mais tarde Simmel afirmou sobre Londres como o coração da economia monetária inglesa, ao citar um historiador constitucional inglês, pode ser hoje aplicado ao assim chamado livre mercado: no decurso de toda a história ele nunca agiu como o coração da sociedade humana; por vezes talvez até como sua razão, mas sempre como a carteira daqueles que dele tiraram proveito (Simmel, 2008b, p. 321-322).

Disto resulta uma forte influência recíproca entre estruturas econômicas e a semântica do discurso público, entre economia como a lógica da atividade econômica e economicismo como visão de mundo. O postulado da maximização da utilidade, penetra como “lógica do capital” literalmente em todos os poros da vida humana. E mesmo que o sonho da superação da economia da necessidade só possa desdobrar seus efeitos se a gente fechar bem os olhos, o repertório linguístico e simbólico do economicismo domina uma parte ampla da atual interpretação do mundo e da vida (cf. Negt na introdução de Marx, 2004, p. 19) – tanto no discurso público como nas pérolas estilísticas da retórica das consultorias, a nova linguagem comum de uma crescente burocracia avaliadora.

Por isto Milton Friedman, um dos mais bem-sucedidos porta-vozes e propagandistas do economicismo, segue tendo tanta aceitação. As pessoas não apenas seguem o seu credo, mas gostam de declamá-lo publicamente. Eu o cito de uma formulação tão concisa quanto aguda do livro de Friedman *Capitalismo e liberdade* (1971, p. 175-176): “Num sistema econômico há apenas uma única responsabilidade para os participantes: ela prescreve que os meios disponíveis devem ser investidos tão lucrativamente como possível e que empreendimentos devem ser administrados na perspectiva da maior rentabilidade possível. [...]”

Há poucas tendências no desenvolvimento que possam minar tanto os fundamentos de nossa sociedade livre como a aceitação de outra responsabilidade social por parte dos empreendedores do que aquela de produzir tanto ganho quanto possível para os acionistas de suas companhias”.

Consequentemente a dominação da mentalidade liberal de mercado nos Estados Unidos (e possivelmente não só lá) se expressa, como diz Leona Helmsley, na convicção de que o pagamento de impostos seja apenas coisa de gente pequena (e ingênua). Max Weber descreve este “livre desdobramento da ‘desnuda’ socialização de mercado” (1976, p. 383) de modo similar a Marx: “O mercado: mercado de trabalho, mercado de dinheiro, mercado de bens, avaliações ‘objetivas’, nem éticas nem antiéticas, mas simplesmente a-éticas, disparates em relação a qualquer ética, determinam o comportamento nos pontos decisivos” (Weber, 1976, p. 709). A relação das pessoas entre si é aqui determinada por uma “escravidão sem senhor” (*ibid.*), na qual o escravo sem senhor perdeu até mesmo os últimos vestígios de uma noção da origem do “espírito” do capitalismo.

Este espírito de “situações desalmadas”² expressa mais do que é revelado na superfície de suas formas semânticas de expressão. Enquanto Hannah Arendt via no nacionalismo como visão de mundo o resultado da conquista do estado pela nação, o economicismo como visão de mundo expressa a conquista do estado e da política pela lógica da economia. É um privilégio da perspectiva sociológica que ela, pelo escancaramento das estruturas histórico-sociais, políticas e econômicas de um lado, e os exageros na visão de mundo e nos esforços de legitimação por elas engendrados por outro, sejam tornados visíveis e com isso passíveis de análise. Sirva de exemplo a busca coletiva por uma resposta tranquilizante à ameaça por processos de transformação globais transnacionais. Eles intervêm indisfarçavelmente na vida cotidiana das pessoas. Não apenas os indivíduos sentem a ameaça; torna-se igualmente cada vez mais evidente que a política estatal nacional tem tão pouca capacidade de contrapor mecanismos adequados de superação aos novos desafios como uma Sociologia toda orientada nacionalmente está em condições de analisar a sociedade atual.

Aqui o economicismo tranquiliza. Ele sugere que a lógica do capital que repousa sobre a maximização da utilidade, da qual justamente se alimentam a contradição e dinâmica dos processos de transformação, em última análise está a serviço de uma razão superior e que o espírito do capitalismo seja do bem: à luz de uma razão que age mesmo por detrás de todas as contradições e se autorregula – eu recorro a crença de Adam Smith sobre a mão invisível

² Marx fala da religião em um “mundo sem coração” (2004, p. 275).

que tudo coordena –, o livre jogo das forças ao final sempre de novo terminará num equilíbrio satisfatório.

Os adeptos desta religião intramundana não vêem na precária situação econômica – o colapso dos mercados financeiros, a especulação desenfreada com matérias-primas e preços de energia, a migração impulsionada pela pobreza e o desmonte de sistemas de seguridade – uma contradição com sua fé. Ao contrário: bem em sintonia com as mensagens religiosas tradicionais de salvação, aponta-se que – em favor da otimização funcional da harmonia econômica preestabelecida – algum sacrifício se faz necessário, mas já sempre com a esperança de que a gente, como economista praticante, não venha a pertencer ao grupo das vítimas: principalmente não quando, através do apelo ao sentimento de solidariedade do contribuinte, for possível ser bem-sucedido em “financiar com recursos de terceiros” os custos das falências resultantes da maximização das utilidades próprias.

Na dúvida, responsabilidade

Frente a estas construções sociais de realidades e visões de mundo, a Sociologia, como questionadora metódica tanto das certezas cotidianas como também das rotinas científicas e dos referenciais padronizados não pode conceber-se unicamente como uma ciência analítica, autorreflexiva, antes afirmadora que plasmadora. A despeito de todo seu distanciamento frente ao objeto, ela não está fora da sociedade, mas dentro dela. Como “esclarecimento aplicado” (René König), a Sociologia tem uma co-responsabilidade pela sociedade na qual ela se encontra. É seu dever genuíno redesenhar e analisar na ótica da sociologia do conhecimento as imagens que sociedades criam de si próprias. Mas do mesmo modo ela precisa provocar e manter ativa uma discussão intensiva e racionalmente orientada sobre aquelas imagens do ser humano e sobre aquelas alternativas de ação que nós – com embasamento racional – queremos realizar.

Não se trata de dar ordens vinculantes à política ou a quem quer que seja. Com boas razões Max Weber destacou que jamais poderá ser “tarefa” da Sociologia como “ciência experimental, descobrir normas e ideais vinculantes, para deles derivar receitas para a práxis” (Weber, 1973, p. 149). Pois a verdade descoberta através da ciência experimental não é apenas historicamente condicionada, contextualizada e dependente da capacidade cognitiva subjetiva, mas também antes de mais, analítica.

Ainda que ela pretenda valer para todos aqueles “que querem verdade” (*ibid.*, p. 149), como verdade analítica, histórica e advinda de ciência

experimental, ela não pode estatuir normas com conteúdos vinculantes. Justamente na distância analítica frente à formulação de normas e na contenção frente a certezas normativas consiste o valor desta verdade. “Para quem esta verdade”, como diz Weber (1973, p. 213), “não tiver valor – e a fé no valor da verdade científica é produto de determinadas culturas e não naturalmente dada –, a este, com os meios de nossa ciência, nada temos a oferecer”.

A referência que Weber faz ao surgimento culturalmente dependente da fé no valor da verdade científica pode ser aprofundada; pois a especificidade desta verdade consiste em que ela se expõe sistematicamente à crítica e à dúvida – como bem destacaram Descartes, Kant e Husserl. Com sua formulação “só sei que nada sei”, Sócrates torna-se sabidamente o patrono filosófico desta dúvida em nossa cultura. Mas ao lado da dúvida filosófica surge posteriormente também uma dúvida existencial, que igualmente marca nossa cultura e a impulsiona em direção a uma relação tensa, constitutiva e persistente entre secularização e vinculação religiosa, entre concepções intramundanas e metafísicas de salvação.

Esta dúvida simultaneamente fundamental e antifundamentalista – que as próprias igrejas cristãs gostam de ignorar – é imposta também ao cristianismo pelo próprio fundador dessa religião. No momento em que um Filho de Deus, e com isso Deus em sua trindade, duvida de si próprio, surge historicamente uma religião cuja característica não é a certeza da fé, mas a incerteza: a ameaça à existência humana pela dúvida fundamental sobre a dotação divina de sentido e, com isso – por conseguinte –, sobre a possibilidade em si da dotação abrangente de sentido.

Com seu último grito: “meu Deus, meu Deus, por que me abandonastes?” (Bíblia sagrada, Mt 27, 46), o fundador divino da religião coloca em dúvida a si próprio, e, com isso, a possibilidade da religião em si. Que exista um e somente *um* Deus e que deuses lutam entre si, morrem e ressuscitam, que existam caminhos absconditos para chegar à verdade última e ao mesmo tempo um sem-número de descaminhos, isso pertence à complexa herança mundial de concepções religiosas. Com o Deus do evangelho de Mateus, no entanto, ao lado da dúvida filosófica se aninha em nossa cultura uma dúvida fundamental religiosa – e isso é ao mesmo tempo especificamente cultural e um *novum humanum*.

A compreensão ocidental de ciência se apóia em ambas: isso pode ser visto exemplarmente na tentativa da construção científica de provas da existência de Deus e na subsequente, cientificamente necessária destruição justamente dessas “provas”. O valor analítico desta dúvida é inquestionável. Mas em contrapartida é difícil agir e assumir responsabilidade sob a égide do espírito da dúvida. A constatação de Goethe, de que “o ator não tem

consciência, apenas o (posterior) expectador tem uma” aponta com precisão o problema – sem solucioná-lo.

A Sociologia, uma disciplina essencialmente analítica, mas ao mesmo tempo co-responsável por seu objeto: a realidade social, precisa encontrar para si uma solução deste problema. Precisa ser uma solução que permita encontrar – e também projetar – potenciais da ação humana em sociedade, sem que com isso o potencial analítico de nossa disciplina seja restringido. Dito de outro modo: aquele potencial surgido do distanciamento reflexivo, que permite à Sociologia ver mais do que a razão cotidiana, premida por coação a agir, precisa projetar para o futuro os resultados das análises do passado e dos diagnósticos do presente - não apenas na forma de prognósticos condicionados, mas também com a coragem para opções orientadas por valores.

Contudo, deve haver clareza de que nestes prognósticos e projeções de possibilidades, o fracasso sempre seja também levado em consideração. Nesse sentido, não se trata por um lado de visões ou de um “espetáculo”, cujo lugar Max Weber sugeriu ser a casa de espetáculos (das Lichtspiel). Por outro lado, porém, não há razão alguma para afundar-se por princípio num negativismo face ao fracasso de prognósticos. Ao contrário: levar em consideração a possibilidade do fracasso, *a dúvida deslocada para o futuro*, precisa ser parte de uma experimentação sociológica continuada, com cujo auxílio a disciplina pode mais do que verificar suas hipóteses e fazer uma “reconstrução” crítica “de seus teoremas” (Lepsius). Desta forma ela, ademais, faz justiça a sua corresponsabilidade pela sociedade, ao projetar novas possibilidades conceituais e opções de ação: a partir de percepções, ela abre novos horizontes.

Com algum entusiasmo, Simmel descreveu a Sociologia como um “novo método do conhecimento”, como “nova chave para antigas fechaduras” e “novo quebra-nozes para as nozes antigas” (2008, p. 118). Mas depois do seu período fundacional nossa disciplina parece ter perdido muito de sua autoconfiança e fogo inicial. Nesse sentido torna-se atual também para nós e nossa relação com a Sociologia a advertência de outro pai fundador, Max Weber: “Pois nada tem valor para o ser humano como ser humano, se ele não puder fazê-lo com paixão” (1973a, p. 589).

Para que a paixão não torne cego, disso se encarregam a crítica e a dúvida da razão sociológica. Esta síntese de paixão e dúvida desejável para nossa disciplina pode ser resumida na consigna de Antonio Gramsci: “otimismo da vontade, pessimismo do intelecto”.

Já que avancei para a formulação de consignas e imperativos, para concluir não lhes pouparei minha variação da última tese sobre Feuerbach, no que afastarei algumas ambiguidades gramaticais de Marx: Ei-la, pois: Os

sociólogos só analisaram e interpretaram a sociedade de modos distintos, o que importa agora é transformar eles, *os sociólogos*, de tal modo, que suas interpretações possam mudar o agir concreto (Marx, 2204, p. 404, 11ª tese).

Sinteticamente: uma Sociologia que consiga mostrar alternativas para o que aí está a partir e para além além da análise histórico-crítica da realidade, sobre a base de observação cuidadosa, análise consistente e interpretações clarividentes – a esta Sociologia pertence o futuro.

Referências

- BOURDIEU, Pierre. *Soziologische Fragen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.
- FRIEDMAN, Milton. *Kapitalismus und Freiheit*. Stuttgart: Seewald, 1971.
- KANT, Immanuel. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In: _____. *Werke in zehn Bänden* [Organização de Wilhelm Weischedel]. v. 9. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971.
- LEPSIUS, M. Rainer. *Soziologie als Profession*. [Organizado por Adalbert Hepp e Martina Löw]. Frankfurt am Main: Campus, 2008.
- MARX, Karl. *Die Frühschriften*. Stuttgart: Kröner, 2004.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.
- PLESSNER, Helmuth. *Verhandlungen des 14. Deutschen Soziologentages*. Deutsche Gesellschaft für Soziologie, Stuttgart, 1959.
- SIMMEL, Georg. Das Problem der Sociologie. In: _____. *Individualismus der modernen Zeit und andere soziologische Abhandlungen*. [Organização de Otthein Rammstedt]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008.
- _____. Aphorismen, Auszüge aus Posthume Veröffentlichungen. In: _____. *Jenseits der Schönheit*. [Organização de Ingo Meyer] Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008a.
- _____. *Die Großstädte und das Geistesleben*. In: _____. *Individualismus der modernen Zeit und andere soziologische Abhandlungen*. [Organização de Otthein Rammstedt]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008b.
- WEBER, Max. Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: _____. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. v. 4. [Organizado por Johannes Winckelmann]. Tübingen: Mohr, 1973.
- _____. Wissenschaft als Beruf. In: _____. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. v. 4. [Organizado por Johannes Winckelmann]. Tübingen: Mohr, 1973a.
- _____. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr, 1976.
- _____. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. v. 1. [Organizado por Johannes Winckelmann]. Tübingen: Mohr, 1988.

Recebido em: 27 ago. 2009

Aprovado em: 15 set. 2009