

## **SOCIOLOGIA E PROGRESSO: UMA ANÁLISE DA SOCIOLOGIA MODERNA A PARTIR DO CONCEITO DE COSMOVISÃO - JAN VERHOOGT**

“Na verdade, pode-se – esta simples proposição, que é comumente esquecida, deveria ser colocada no princípio de todos os estudos que pretendem lidar com o racionalismo – racionalizar a vida a partir de pontos de vista fundamentalmente distintos e em direções significativamente diferentes.” Max Weber<sup>1</sup>

### **Cosmovisão e Racionalismo**

Questões sobre o relacionamento entre cosmovisão e sociologia são tão antigas quanto a própria disciplina. As cosmovisões dos sociólogos – seus valores e interesses pessoais – penetram seu pensamento científico? Em que medida podem tais influências serem eliminadas por meio de uma análise conceitual acurada e por procedimentos metodológicos? Em quais sentidos estes são inevitáveis? Estes são tópicos recorrentes na filosofia das ciências sociais. Na principal corrente da sociologia, temas relacionados à cosmovisão surgem primariamente em relação ao seu efeito deletério na sociologia como uma ciência em gradual maturação. O objetivo é o de aperfeiçoar a sociologia tornando-a uma ciência objetiva e neutra em termos de valores.

O relacionamento entre cosmovisão e sociologia pode também ser considerado na direção inversa. O ponto central aqui é o que uma cosmovisão distinta é ou deveria ser. Como a sociologia como uma ciência afeta esta visão da vida e os padrões de comportamento construídos sobre esta? Em quais sentidos é tal influência aceitável? Em quais sentidos isto deveria ser resistido? O primeiro propósito de tais questões é defender e articular uma cosmovisão em contraste à sociologia.

---

<sup>1</sup> Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (London: Unwin University Books, 1971), 77.

Mas estas questões não pressupõem uma imagem em alguma medida abstrata e distorcida do relacionamento real entre a sociologia e cosmovisão? pode-se perguntar. Não pode a própria sociologia como uma ciência se tornar parte de uma cosmovisão? Não seria a cultura moderna profundamente permeada por tal cosmovisão “científica” ou “racionalista”? Obviamente, ninguém negará que a ciência molda o espírito de nossos tempos e afeta tanto o pensamento quanto a ação. Precisamente porque isto é tão patentemente óbvio, nós deveríamos ser cuidadosos ao caracterizar este processo, seja em nossa análise ou em nossa avaliação crítica, como o *reconhecimento* de uma cosmovisão científica ou racionalista. E esta é a tese um tanto provocativa que eu espero defender.

Qual é o sentido e o motivo originalmente incluído no conceito de cosmovisão? Responder a esta questão parece ser uma condição necessária para se fazer um uso apropriado do conceito hoje. Dilthey elaborou o sentido formal do conceito de cosmovisão. Ele pontua que as pessoas sempre oferecem respostas a questões últimas a partir de uma perspectiva subjetiva e mutável. Respostas a questões tais como “O que é a realidade?” ou “Qual é o meu lugar e destino nesta?” nunca são uma questão de mera sabedoria contemplativa. Cosmovisões são sistemas de ideias que são ao mesmo tempo fontes de ação a partir dos quais as pessoas constroem “seus” mundos.

Deveria ser reconhecido, no entanto, que a elaboração de Dilthey do conceito de “cosmovisão” foi influenciado por sua filosofia historicista e relativista. Poderia ser dito que, em razão de sua estrutura filosófica, Dilthey em um sentido traiu a crítica do racionalismo clássico, ou filosófico, implicado no conceito de “cosmovisão” como articulado dentro do Romantismo. No Romantismo, o conceito de cosmovisão surgiu para legitimar a rica variedade de culturas dentro da história humana contra o impacto nivelador da filosofia racionalista clássica representada por Descartes e Kant. Apesar de suas diferenças, os racionalistas clássicos buscaram convencer as pessoas de que eles deveriam superar a pluralidade social e cultural estabelecendo uma sociedade humana unificada, construída nas verdades gerais e absolutas da razão filosófica. Era pensado que a pluralidade cultural sempre implicava a supressão e a violência dentro e entre diferentes culturas, enquanto uma sociedade construída sobre verdades universais da razão filosófica seria caracterizada pela liberdade e a paz. Esta era a promessa implícita do progresso oferecida pela filosofia racionalista clássica. Ao justificar a

pluralidade de cosmovisões, então, o Romantismo era nada mais do que uma contrarrevolução em oposição ao racionalismo.<sup>2</sup>

Entre os ideais racionalistas clássicos de uma boa sociedade e cosmovisões prevaletentes existentes existia um relacionamento complexo. Construída em argumentos lógicos convincentes, os ideais racionalistas universais invariavelmente ofuscaram todas as cosmovisões existentes, as quais, por contraste, demonstravam estreiteza no conhecimento e nas ideias. No entanto, a partir do ângulo das práticas sociais e políticas, os ideais racionalistas abstratos eram inferiores às cosmovisões predominantes, pois nestas últimas a fusão de ideias e a ação humana era autoevidente.

Qual o valor que o conceito de cosmovisão tem para nós hoje? Eu sugiro que nosso ponto de partida ao responder a esta questão deveria ser a elaboração de Dilthey sobre o significado de cosmovisão. Em particular, devemos fazer justiça à crítica do racionalismo implicada no uso romântico deste conceito, o qual requer que levemos em conta os desenvolvimentos na natureza do próprio racionalismo. O racionalismo se modificou desde que o conceito de cosmovisão foi primeiramente proposto? Se sim, qual é a relação, de um ponto de vista tanto lógico como histórico, com as cosmovisões predominantes na sociedade moderna? Para respondermos a estas questões nós devemos dar atenção à história do racionalismo moderno e a seus efeitos na realidade social. Um tema principal deste artigo é que o racionalismo moderno é representado de forma suprema pela ciência moderna da sociologia. Como consequência, nós precisamos adquirir um insight sobre a história da sociologia moderna e seus efeitos na sociedade. Após isto, nós podemos ser capazes de entender qual o valor que o conceito de cosmovisão pode ter em relação ao mundo atual.

---

<sup>2</sup> O contraste entre cosmovisão e filosofia é elaborado por H. W. von der Dunk, *De organisatie van het verleden* (Bussum: van Holkema en Warendorf, 1982), 90. Johannes Hoffmeister afirma as implicações práticas de cosmovisões em seu artigo, “Weltanschauung” in *Worterbuch der philosophischen Begriffe* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1955), 661.

## Sociologia e Progresso

Embora o Iluminismo tenha sido um movimento amplamente europeu, o curso que este tomou na França exerceu uma influência profundamente distinta e de longo alcance. Na França, a Igreja Católica Romana, juntamente com a nobreza e a monarquia absoluta, apresentava um modelo de autoridade que demandava submissão e paciência. Em uma aguda oposição a este estado de coisas, o Iluminismo francês era abertamente anticlerical e rejeitava todo o poder e autoridade. Seus ideais mobilizadores de liberdade e igualdade foram manifestos na Revolução Francesa.<sup>3</sup>

Os resultados da Revolução deixaram claros, no entanto, que a derrubada de um antigo regime era consideravelmente mais fácil do que o estabelecimento de uma sociedade livre e pacífica. Primeiramente, houve o Terror, e então o estabelecimento de um Diretório e o Consulado no dia seguinte ao 18 de Brumário, quando Bonaparte declarou a si mesmo como o Primeiro Cônsul vitalício. Para um segmento da sociedade francesa, pareceu óbvio que estes eventos eram apenas novas incorporações da velha opressão. Da mesma forma, estas pessoas continuaram a reafirmar os antigos ideais da liberdade e da igualdade. Para outro segmento da sociedade, os eventos que se deram após 1789 revelaram a natureza inerentemente má do homem, demonstrando além e toda a dúvida a necessidade de se reestabelecer a autoridade absoluta do Papa e da Igreja Católica Romana. Ainda, uma terceira reação argumentou que tanto os slogans jacobinos quanto os clamores pela autoridade tradicional seriam guias inadequados para o alcance apropriado da boa sociedade. Proponentes desta terceira visão eram Saint-Simon e Auguste Comte, dois dos mais proeminentes “Profetas de Paris.”<sup>4</sup>

O princípio orientador de Comte era o de que a nova ordem social em vias de se iniciar deveria ser construída sobre a sociologia como uma ciência positiva. Até este momento, a reflexão sobre a sociedade tinha sido profundamente permeada por compromissos religiosos ou especulações metafísicas. Esta, de acordo com Comte, foi a principal razão dos conflitos e da violência que permearam a história humana. A partir do período de Comte em diante, a natureza exata da realidade social seria revelada por meio de conceitos básicos e a metodologia das ciências naturais (particularmente da biologia). Assim, de acordo com as leis universais da ordem e da mudança social, uma sociedade racional e harmoniosa seria estabelecida.

---

<sup>3</sup> Geoffrey Hawthorn, *Enlightenment and Despair: A History of Sociology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), 66.

<sup>4</sup> Frank E. Manuel, *The Prophets of Paris* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962), 251.

O próprio Comte estava firmemente convencido de que tanto a França quanto a Europa em geral estavam prontas para este apelo. O progresso seria garantido apenas quando as nações colocassem seu destino nas mãos dos sociólogos positivos. Uma grande distância permanecia, no entanto, entre este apelo profético e a realidade da vida diária. Os contrastes sociais e os conflitos continuaram a romper o tecido da sociedade europeia.

No entanto, se tornou claro a Comte que este ideal racionalista de uma “boa sociedade” não seria, em si mesmo, suficiente para conduzir a uma ordem social nova e estável. Uma curiosa mudança de curso ocorreu no pensamento de Comte. Ele suplementou seu conceito de sociologia-como-ciência-positiva com um sistema de política positiva e religião positiva. Esta religião seria construída sobre os sentimentos universais de amor e altruísmo, a contrapartida psicológica do organismo social. Comte proclamou a si mesmo como o “Sumo Sacerdote da Humanidade” e a partir de então devotou toda a sua atenção para a elaboração de rituais e símbolos desta religião positiva. Ele insistiu enfaticamente na continuidade entre tais atividades religiosas e suas ideias anteriores sobre a “boa sociedade” baseadas na sociologia como uma ciência positiva. Ele estava convencido de que a única prática religiosa que ele prescreveu iria prosperar ao trazer a nova ordem social racional que ele havia proclamado em sua filosofia da história humana. Seus admiradores racionalistas ficaram envergonhados. “Outros poderiam rir,” escreveu John Stuart Mill, “mas nós, ao invés disso, deveríamos chorar em relação a esta decadência melancólica de um grande intelecto.”

O conhecimento da maioria das pessoas em relação à herança do pai fundador da sociologia é comumente incompleta e, portanto, falso. O nome de Comte geralmente é conectado à sua filosofia dos três estágios da história humana, terminando em uma nova sociedade construída sobre a sociologia como uma ciência positiva. Eu penso que devemos considerar mais seriamente a própria sugestão de Comte, de que tratemos de sua obra como um todo. Apenas assim se torna claro que, durante sua vida, Comte reconheceu que sua ideia de uma “boa sociedade” construída meramente sobre a sociologia como uma ciência positiva era uma construção abstrata sendo, de certa forma, desumana. Sua conclusão foi a de que a sociologia poderia oferecer uma contribuição real ao progresso apenas quando seus insights recebessem carne e sangue em uma prática religiosa não-científica. Obviamente, a religião que Comte tinha em mente era puramente imanente e humanista. No entanto, ele fez uma

concessão notável e significativa dentro de sua própria filosofia racionalista do progresso: a sociologia positiva, por si mesma, não poderia trazer salvação à humanidade.

Histórias oficiais da sociologia geralmente ignoram esta mudança radical no pensamento de Comte. Os livros-texto de sociologia são comumente permeados implicitamente com a noção inicial de Comte de que a sociologia seria a fonte única e primária de progresso na sociedade. O fato de que Comte tenha lançado posteriormente sérias dúvidas sobre esta noção é raramente mencionado. Em vez disto, toda atenção é dada à promoção do progresso dentro da própria sociologia, seja pelo desenvolvimento de teorias gerais de sistemas sociais ou por meio do aperfeiçoamento das metodologias e técnicas de pesquisa social – ambas as quais já estavam presentes na sociologia de Comte como uma ciência positiva.

### **Pragmatismo e Materialismo Histórico como Filosofias Práticas**

O aumento no conhecimento sociológico parece por si mesmo, no entanto, não ser garantia de uma sociedade melhor, pois a questão pode sempre ser feita: conhecimento para quê?<sup>5</sup> Para qual finalidade? Respostas sugeridas a estas questões surgem em duas vertentes influentes de sociologia moderna: a sociologia de resolução de problemas de Merton e a teoria crítica da sociedade de Habermas. Ambas sociologias buscam perseguir consistentemente o ideal original de Comte de uma “boa sociedade” construída sobre a sociologia. O motivo central de ambas sociologias, e seu principal padrão de autoavaliação, é a contribuição efetiva de progredir na direção deste ideal. Ambas representam distintivamente o racionalismo moderno, e são construídas em duas excepcionais filosofias práticas: a de Merton no pragmatismo de John Dewey e a de Habermas no materialismo histórico de Karl Marx.

Uma similaridade significativa entre o pragmatismo e o materialismo é sua rejeição da filosofia racionalista clássica como representada por Descartes, Kant e Hegel. O racionalismo clássico buscou verdades absolutas e gerais sobre a realidade como um todo e sobre o lugar do homem nesta. |E estas verdades filosóficas foram proclamadas como o padrão para uma sociedade justa e livre, conduzindo ao progresso. Uma grande distância permaneceu, entretanto, entre tais verdades abstratas e especulativas e as realidades políticas e sociais da

---

<sup>5</sup> R. S. Lynd, *Knowledge For What?* (Princeton: Princeton University Press, 1970). O título deste famoso livro se tornou uma questão padrão a partir da qual toda forma complacente de sociologia é criticada.

vida diária. De acordo com Dewey e Marx, a falha para fechar esta lacuna entre a teoria e a ação é o trágico destino da principal corrente filosófica ocidental.

Ao estabelecer suas próprias propostas sobre como fechar esta lacuna entre a teoria e a ação, Dewey e Marx rejeitaram a preocupação do racionalismo clássico pela verdade absoluta e universal. Tanto o pragmatismo quanto o materialismo histórico se iniciam a partir de situações específicas na vida diária, na qual os atores humanos estão implicados para refletirem em como alcançar as metas que eles defendem. O pensamento humano é percebido não em princípio como um mestre, mas como um servo das ações humanas, um meio para se realizar metas específicas, culturalmente determinadas. Dewey e Marx buscam desvelar a estrutura geral, ou formal, destas situações para oferecer uma “lógica” que revelaria como conectar efetivamente o pensamento e a ação. Ao construir seus casos, no entanto, o pragmatismo e o materialismo histórico contradizem ambos seus próprios pontos de partida. Ao fim, os atores humanos são sujeitos, em nome do progresso, a ditames gerais da razão prática. Porém, suas metas específicas, culturalmente determinadas, são negligenciadas.

### **A Lógica de Problemas Sociais de Dewey**

De acordo com Dewey, a inquirição ocorre em situações específicas que levantam dúvidas e questões, quando o ambiente natural confronta o homem com eventos inesperados para os quais seus hábitos não oferecem respostas. A inquirição é o meio pelo qual o homem transforma a situação problemática em uma na qual o homem detém um maior controle da natureza. Procedendo a partir daquilo que ele denomina uma “história natural do pensamento,” Dewey desenvolve uma “lógica” de como definir e resolver problemas em geral. Ao fazê-lo, ele entrelaça dois pontos de vista. Por um lado, ele enfatiza que situações problemáticas e suas soluções são sempre específicas, distintas em razão da perspectiva específica, culturalmente determinada, a partir da qual as pessoas dão sentido ao seu ambiente, dirigindo e estabelecendo limites ao seu controle da natureza. Por outro lado, Dewey desenvolve sua “lógica” a partir da suposição do darwinismo biológico. O homem é concebido como um organismo cuja meta primária é controlar a natureza; i.e., remover obstáculos à satisfação de suas necessidades. Assim, a base da “lógica” de Dewey é a estrutura de controle geral, ou formal, compartilhada por todas as situações-problema específicas e suas soluções. De acordo com Dewey, é na

metodologia das ciências naturais que esta lógica é desenvolvida de forma mais adequada. Dentro da estrutura da lógica de Dewey, toda situação-problema específica que impede o homem de alcançar suas metas é necessariamente reduzida a um obstáculo, i.e, a uma condição objetiva que pode ser removida pelo conhecimento científico. Dewey ignora a possibilidade, logicamente implicada neste ponto de partida, que as perspectivas culturais nas quais estas situações-problemas têm sua base primária poderiam restringir ou mesmo rejeitar tal redução.<sup>6</sup>

Dewey argumenta que os males sociais deveriam, da mesma forma, ser definidos como problemas sociais a serem resolvidos pela mesma lógica. Ele explicitamente rejeita qualquer interpretação baseada em um ideal, na natureza da boa sociedade. Como ele diz, “Credos completos e ideais todo-inclusivos são impotentes face às situações reais.”<sup>7</sup> Nesta lógica, males sociais específicos são vistos meramente como condições sociais objetivas que se desviam dos valores e padrões prevaletentes e requerem, em um sentido moral, uma solução. A explicação científica das causas destas condições deficientes demonstrará a solução mais efetiva, sendo, assim, a abordagem que deve ser adotada. Com efeito, a “lógica” de Dewey implica que o próprio método científico é o mais alto padrão para definir e lidar com os problemas sociais. Ela ignora a possibilidade de que os padrões culturais em relação aos quais os males sociais específicos são definidos resistam aos esforços de se reduzir estes males a meros “problemas,” a condições sociais objetivas que podem ser resolvidos pelas ciências sociais.

### **A Lógica do Conflito de Classes de Marx**

Uma linha de raciocínio similar pode ser discernida na obra de Marx. Marx desenvolve uma “história natural do pensamento” ao longo destas linhas: a sociedade capitalista produz no homem a autoalienação. Em outras palavras, o homem vê a si mesmo capturado pelos poderes que ameaçam sua mais básica existência (pobreza, fome), aos quais ele é incapaz de se opor.

---

<sup>6</sup> O pragmatismo não é um sistema coerente de filosofia. Existem diferenças substanciais entre as ideias de Pierce, James e Dewey. H.S. Thayer, *Meaning and Action: A Critical History of Pragmatism* (New York: Bobbs-Merrill Co., 1968) é de longe a introdução mais abrangente ao pragmatism. Ainda assim, Brodsky recorda que mesmo Thayer não enfatiza o suficiente as diferenças nas ideias entre os fundadores do pragmatismo. G. M. Brodsky, “The Pragmatic Movement,” *The Review of Metaphysics* 25, no. 2 (1971): 262-291. E relação à sociologia da resolução de problemas, as ideias de Dewey são especialmente importantes. Ver John Kekes, “The Centrality of Problem Solving,” *Inquiry* 22, no. 4 (1979): 404-421.

<sup>7</sup> John Dewey, *Studies in Logical Theory*, quoted in C. Wright Mills, *Sociology and Pragmatism: The Higher Learning in America* (New York: Oxford University Press, 1966), 433.



Isto compele o homem a criticar a sociedade capitalista. Muito desta crítica, no entanto, assume a forma de um protesto impotente: e .g ., a esperança cristã por uma vida melhor no porvir.

Marx então desenvolve sua própria “lógica” para uma crítica alternativa da sociedade que será efetiva ao remover a autoalienação. “Os filósofos têm apenas interpretado o mundo de variadas formas; o ponto, no entanto, é modificá-lo.”<sup>8</sup> Marx não está negando que o mundo – a sociedade capitalista de seu tempo – precisasse ser interpretado; o que ele está estipulando é que esta interpretação deve contribuir primariamente para se modificar a sociedade. Ao elaborar sua lógica, Marx, como Dewey, entrelaça dois pontos de vista. Por um lado, em sua crítica da sociedade, Marx aponta para a base “subjéctiva” da distribuição de commodities entre seus contemporâneos: ela é construída em uma supressão de classe. O cristianismo oficial exerce um importante papel ao mascarar este fato, oferecendo uma ideologia. O propósito primário da crítica de Marx à ideologia é mobilizar politicamente a classe trabalhadora: o proletariado deve se erguer e demandar do rico, aquele que possui as forças produtivas, as condições de vida mais correspondentes aos padrões correntes de dignidade humana. (É importante notar que esta crítica da ideologia deixa espaço para a possibilidade que, como um resultado da crítica, o cristianismo possa se tornar consciente de sua própria responsabilidade de melhorar as condições do pobre. De fato, é isto que aconteceu.)

Por outro lado, Marx desenvolve uma filosofia da história humana que a retrata como uma série de conflitos de classes, dirigidos pelo desenvolvimento acumulativo dos meios de produção. A penúltima fase na história humana é a economia capitalista, a qual irá eventualmente colapsar devido às assim-chamadas leis de “ferro” da natureza. Em razão deste desenvolvimento objetivo, o proletariado é quase necessariamente obrigado a se revoltar contra os detentores das forças produtivas, estabelecendo uma sociedade radicalmente livre e igual. A filosofia de Marx ignora, no entanto, sua própria crítica inicial da ideologia que intencionava despertar a consciência política do pobre, para que eles fossem capazes de demandar condições de vida em maior conformidade com os padrões correntes de dignidade humana.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Esta famosa frase é a última tese de Marx sobre Feuerbach. See *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, trans. and ed. L.D. Easton and K.H. Guddat (New York: Doubleday, 1967), 602.

<sup>9</sup> Korthals and H. Kunneman, *Arbeid en interaktie* (Muiderberg: Coutinho, 1979), 71.

Tanto no pragmatismo de Dewey quanto no materialismo histórico de Marx, o pensamento humano é primeiramente concebido como um servo para a realização de objetivos humanos específicos, determinados por padrões culturais específicos. A partir disso, uma lógica geral designada para uma conexão efetiva do pensamento com a ação é desenvolvida, construída na base de pressuposições deterministas e naturalistas (no pragmatismo, o darwinismo biológico e no materialismo histórico, o economicismo tecnológico). Tal lógica implica, entretanto, que ações sociais e políticas atuais se tornem o meio de se alcançar uma sociedade construída sob os ditames da razão prática. No pragmatismo, males sociais específicos são reduzidos à definição e à solução científica de problemas sociais. No materialismo histórico, situações específicas de repressão econômica são explicadas em termos do desenvolvimento objetivo da história humana em direção ao estabelecimento revolucionário de uma sociedade conforme as ideias radicais da liberdade e da igualdade. Assim, tanto o pragmatismo quanto o materialismo histórico são forças ativas em implementar, em nome do progresso, uma sociedade amplamente racionalizada.

Como notado anteriormente, o pragmatismo e o materialismo histórico foram fontes de inspiração para duas variedades de sociologia moderna: a sociologia de resolução de problemas de Merton e a teoria crítica da sociedade de Habermas. Nós iremos agora considerar estas sociologias modernas.

### **Sociologia como uma Prática Social e Política**

Historicamente, a motivação central por trás de distintos tipos de sociologia tem sido a busca por verdades gerais e abstratas sobre a sociedade, quer consideremos a tese de Pareto sobre a “circulation des elites,” a sociologia formal de Simmel, o sistema e a teoria social geral de Parsons, ou várias outras. Embora o conhecimento sociológico possa ser útil para a ação humana, isto não tem sido visto como seu propósito primário. A sociologia de resolução de problemas de Merton e a teoria crítica de Habermas assumem o ponto de vista oposto. Ambas são sociologias *práticas*: o conhecimento que elas possuem revelam sua verdade primariamente na realização efetiva dos ditames da razão prática. Construindo sobre as pressuposições do pragmatismo e do materialismo histórico, seus impulsos motivadores foram para a reconstrução da sociedade sobre as bases da sociologia, o que era o coração da ideia original de progresso

social de Comte. Durante a década de sessenta, na assim chamada *Positivismusstreit*, muita atenção foi dada às diferenças metodológicas destas duas abordagens, mas este ponto de concordância fundamental foi ignorado. Vamos examinar isto aqui em detalhes.

Merton define um problema social como uma “discrepância substancial entre padrões sociais amplamente compartilhados e as condições culturais da vida.” Ele traça uma distinção entre problemas sociais latentes e manifestos. Os primeiros são condições das pessoas nas sociedades consideradas como indesejáveis. Mas talvez também existam outras condições em desacordo com os valores declarados, que não são reconhecidas como tais pelos membros da sociedade. Estas condições latentes também deveriam ser levantadas pelo sociólogo como problemas sociais.<sup>10</sup>

A distinção de Merton aqui é um tanto enganosa no que sugere que os juízos de valor dos sujeitos dentro da sociedade podem ser fontes independentes para se definir problemas sociais. Porque segue a lógica de Dewey, no entanto, a abordagem de Merton implica necessariamente que a definição do sociólogo pode ser aceita como a única base legítima para identificar problemas sociais. Esta implicação se torna clara quando Merton argumenta que a identificação de problemas sociais em termos de “desorganização social” é um julgamento técnico que diz respeito às inadequações no funcionamento de um sistema social. Tais inadequações podem ser minoradas tecnicamente de tal forma que os propósitos coletivos daquele sistema se tornem mais amplamente realizados. O que isto significa em princípio? Que a partir de padrões de valores compartilhados, membros da sociedade podem definir subjetivamente males sociais tais como abuso de drogas e pobreza como problemas sociais. No entanto, eles podem ser chamados problemas sociais reais cuja solução é imperativa apenas quando o sociólogo tenha diagnosticado este fenômeno em termos objetivos de desorganização social como disfuncionais, i.e., como debilitando a plena realização das necessidades do sistema social. A sociologia dos problemas sociais de Merton pode ser interpretada, em princípio, como uma sociologia das condições sociais dentro do quadro geral da análise funcional.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Robert K. Merton and Robert A. Nisbet, *Contemporary Social Problems* (New York: Harcourt, Brace, and World, 1971), 799.

<sup>11</sup> 11. John I. Kitsuse and Malcolm Spector, “Toward a Sociology of Social Problems: Social Conditions, Value-Judgments, and Social Problems,” *Social Problems* 20 (1972/73): 404-419.

Os críticos de Merton frequentemente apontam que esta metodologia da ciência natural não lhe permite realizar afirmações verificáveis sobre as necessidades objetivas de um sistema social,<sup>12</sup> de forma que a própria abordagem seja incapaz de identificar problemas sociais reais. As pessoas na sociedade ainda precisam primeiramente identificar de forma subjetiva, por seus próprios valores-padrões específicos, os males sociais que precisam ser removidos com o apoio profissional da sociologia. No entanto, isto não altera o fato de que o sociólogo tenderá necessariamente a reduzir estes males a condições sociais objetivas (i.e., cientificamente identificáveis). Estes males sociais, então, são focados apenas como condições sociais objetivas que prejudicam a realização efetiva dos valores-padrões correntes, os quais deveriam ser removidos pela engenharia social. A lógica de Dewey para a definição de problemas sociais tem privado a sociologia da resolução de problemas da capacidade de questionar o quanto esta pode justificadamente definir males sociais específicos em termos de conhecimento sociológico objetivo. Assim, a sociologia da resolução de problemas é caracterizada por uma tendência inerente de racionalizar padrões de comportamento institucionalizados dentro da sociedade. Este processo de racionalização é técnico e parcial em natureza. Questões sobre a natureza da sociedade como um todo, sua estrutura básica e desenvolvimentos – os temas principais da análise sociológica clássica – são deixados fora da consideração. Isto significa que a sociedade moderna já mereça ser chamada de uma “boa sociedade”? Habermas responde enfaticamente na negativa. É por esta razão que ele convoca a sociologia moderna de volta aos clássicos, especialmente à Marx.

A relação de Habermas com Marx não é a mesma de Merton com Dewey. A sociologia da resolução de problemas de Merton está em direto acordo com a lógica de Dewey, onde males sociais específicos são reduzidos a condições sociais objetivas, cientificamente definidas. Habermas, no entanto, objetiva fazer justiça ao lado “subjetivo” da lógica de Marx, a qual foi negligenciada pelo próprio Marx. Habermas se desassocia da filosofia da história objetiva de Marx, que via a história como determinada por leis inevitáveis. Os prognósticos históricos de Marx parecem ter sido falsificados pelas economias capitalistas estabilizadas; além do mais, seu determinismo histórico também legitima o terror patrocinado pelo partido nas sociedades

---

<sup>12</sup> Melvin Tuman, “The Functionalist Approach to Social Problems,” *Social Problems* 12 (1964/65): 379-388.

comunistas. Habermas crê que uma sociedade radicalmente livre e igual pode ser conquistada apenas por uma elaboração consistente da crítica de Marx à ideologia.<sup>13</sup>

De acordo com Habermas, a característica mais marcante dos seres humanos é seu uso da língua. A língua é o meio por meio do qual o homem comunica suas normas e valores. Porque a busca de riquezas se tornou dominante da sociedade capitalista ocidental, as normas e valores transmitidos em relação à dignidade humana perderam sua influência. As esperanças de Habermas para mudança são construídas nos grupos dispersos os quais, de acordo com seus valores-padrões específicos, ainda protestam contra a repressão de qualidades importantes da vida. Ele mesmo tende a encapsular estas críticas específicas da sociedade em sua própria crítica da ideologia. Para Habermas, o destino do homem é a emancipação de toda autoridade. A autoridade que é objetivamente indicada na estrutura formal da linguagem. Como um resultado, ele elabora seu modelo de uma sociedade radicalmente livre e igual em termos de uma “linguagem ideal.” Habermas argumenta que na sociedade capitalista moderna, o homem está mais afastado de seu destino do que sempre esteve na história. A ideologia da ciência e da tecnologia tem permeado de forma tão profunda sua mente que ele tem se esquecido completamente o que a comunicação humana real é. Por outro lado, o homem poderia ser liberto do fardo do trabalho e dos relacionamentos humanos opressivos que isto cria precisamente por meio de um avanço material e de tecnologia social nesta sociedade. Pela primeira vez na história, o homem é apresentado com a possibilidade objetiva de cumprir seu destino. A tarefa do sociólogo crítico é tomar cada protesto específico contra a sociedade de bem-estar moderna e transformá-lo em uma ação política que resultará em uma sociedade amplamente racional, emancipada de todo o poder e autoridade.<sup>14</sup>

Tanto Merton quanto Habermas tendem a utilizar requerimentos para auxiliar na remoção de males sociais específicos preeminentemente com o propósito de realizar sua

---

<sup>13</sup> Para uma elaboração diretamente de acordo com a lógica objetiva de Marx, ver *Soziale Wirklichkeit und soziologische Erkenntnis*, pelo sociólogo da Alemanha oriental E. Hahn. O lado subjetivo da lógica de Dewey tam sido da mesma forma elaborado, e.g., by H. Blumer, “Social Problems as Collective Behavior,” *Social Problems* 18 (1970/71): 298-306. As posições de Hahn e Blumer foram, no entanto, bastante marginais; Merton e Habermas colocam sua marca na sociologia moderna.

<sup>14</sup> J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als ‘Ideologie’* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1968) and idem, *Theorie und Praxis* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971). Para uma análise completa da teoria da sociedade de Habermas, ver S. Schaap, “Jurgen Habermas: Zelfbehoud en zelfconstitutie,” *Vrijheid, een onderzoek naar de betekenis van vrijheid voor de methodologie van de menswetenschappen* (Amsterdam: VU Uitgeverij, 1984), 3369.

própria visão radical de progresso, i.e., uma sociedade amplamente construída na razão emancipatória. Mas esta tendência logicamente imanente da sociologia moderna deve ser claramente distinguida da influência atual que esta sociologia tem na história da sociedade moderna, o que discutiremos a seguir.

### **O Estado de Bem-estar Social Holandês Pós-Guerra: Um Modelo de Progresso Social por Meio da Sociologia**

Quais influências reais estas vertentes de sociologias modernas de fato tiveram? Para responder a esta questão, tomaremos a sociedade holandesa pós-guerra como nosso ponto de referência: esta sociedade pode nos oferecer um entendimento claro do impacto que a sociologia moderna tem tido na vida política e social.

Antes da Segunda Guerra Mundial, a posição da sociologia nas universidades holandesas era marginal. Ou esta era parte da filosofia acadêmica, que era especulativa e normativa, ou ela era uma pesquisa puramente descritiva sobre os estilos de vida de comunidades locais pelo país, mais ou menos como uma geografia social. No entanto, dentro de dez anos após a II Guerra Mundial, quase a totalidade das universidades e escolas de ensino médio desenvolveram programas educacionais separados para a sociologia moderna. Os estudantes demonstraram enorme interesse. Como resultado, no final da década de setenta, cerca de 4.000 sociólogos com formação completa estavam ativos na sociedade holandesa, a média per-capta mais alta do mundo. A observação de Parsons, de que as décadas do pós-guerra na sociedade ocidental foram um “período sociológico” é certamente verdadeira para a sociedade holandesa.<sup>15</sup>

Como podemos explicar este aumento explosivo da sociologia na Holanda? A sociedade holandesa se tornou completamente desorganizada e seriamente empobrecida em razão da crise econômica dos anos trinta e da Segunda Guerra Mundial. Após a Guerra, os principais partidos políticos, juntamente com as organizações sociais e religiosas, concordaram que a sociedade holandesa poderia ser reconstruída somente por meio de um esforço comum. Um programa planejado de estado nacional foi desenvolvido para estabelecer organizações de saúde, projetos de moradias, sistema educacional, etc. Desta forma, um padrão de vida social e econômico foi garantido. Subjacente a este programa de planejamento estava uma tendência

---

<sup>15</sup> L. Rademaker, ed., *Sociologie in Nederland* (Deventer: Van Loghum Slaterus, 1979), 124-145.

crecente na sociedade holandesa de definir males sociais como problemas a serem resolvidos com o auxílio das ciências sociais. A sociologia de pesquisa funcionalista de Merton, em particular, ofereceu o tipo de conhecimento e informação exigidos. Por um período de vinte anos, Merton colocou uma marca indelével sobre a sociologia holandesa do pós-guerra.

É importante notar que embora a geração adulta pós-guerra tenha trabalhado diligentemente para fazer a sociedade holandesa novamente próspera, seus motivos básicos não eram materialistas. Os esforços enérgicos e coletivos direcionados à reconstrução da sociedade holandesa foram, de fato, construídos sobre uma herança dos valores e normas tradicionais, alguns profundamente fundados na fé cristã: um chamado ao trabalho, um estilo de vida sóbrio, responsabilidade social e a crença de que direitos e deveres são correlativos. A continuidade desta estrutura normativa não foi fundamentalmente afetada pela Segunda Guerra Mundial. Ela continuou a dirigir, assim como limitar, a tendência crescente na sociedade holandesa de definir os males sociais em termos de problemas sociais a serem resolvidos sociologicamente.

Durante a década de sessenta, os movimentos de protesto nos países ocidentais desafiaram o papel que estes países exerceram na comunidade internacional das nações. Os movimentos afirmaram que os altos padrões de vida no mundo ocidental foram alcançados pela exploração do fragilizado terceiro mundo e pela exaustão dos recursos naturais. Além do mais, eles defendiam que a busca exagerada de riquezas erodiu a dignidade humana nos próprios países ocidentais.

Na Holanda, como em outros contextos, o protesto foi mais veemente entre a geração de estudantes que não haviam trabalhado para construir o estado de bem-estar social, mas que desfrutava de suas benesses. Eles formularam seu protesto na linguagem da teoria crítica de Habermas. Eles asseguraram que suas análises sobre as influências dos poderes econômicos e políticos e suas campanhas para ampliar a participação (especialmente dentro das universidades) era altamente considerada e efetiva. No final da década de sessenta e setenta, a teoria crítica se tornou a corrente mais proeminente de pensamento dentro da sociologia acadêmica.

O resultado tem sido uma crescente polarização dentro da sociedade holandesa. Para entender este processo de polarização, deve-se reconhecer que durante os anos sessenta as

posições de poder e autoridade ainda eram preenchidas pela geração mais velha do pós-guerra. Esta geração tendia a preservar as relações sociais estabelecidas, aferrando-se a um conservadorismo político e social encoberto. Com o apoio da teoria social crítica, os movimentos de protesto emergentes estimularam muitos líderes políticos e sociais a iniciarem uma reflexão sobre as implicações morais e sociais que a forma de vida nos países ocidentais teve no terceiro mundo. Dentro de muitos setores da sociedade holandesa (universidades, empresas, igrejas, etc.), oportunidades para a participação foram oferecidas para jovens grupos de oposição.

Nós devemos admitir que progressos substanciais se deram na sociedade pós-guerra. Primeiramente, a geração mais velha foi bem-sucedida ao libertar-se da pobreza, do desemprego e da insegurança social que eles experimentaram amargamente durante a depressão global dos anos trinta e da Segunda Guerra Mundial. Os sociólogos da resolução de problemas forneceram suporte profissional a este processo de libertação social. Mais tarde, uma geração mais jovem quebrou de forma bem-sucedida estruturas institucionais rígidas, ganhando participação em processos de tomada de decisão dos quais eles eram primeiramente excluídos. A teoria crítica foi um importante estímulo a este processo de libertação política.

Reconhecer estes elementos de progresso na sociedade holandesa pós-guerra significa reconhecer a contribuição substancial da sociologia moderna. Como um todo, a sociologia desfrutou do status de uma ciência política e socialmente válida.

### **A Crise da Sociologia Moderna como uma Crise da Sociedade Moderna**

Foi Comte quem uniu a ideia do progresso à sociologia nos primeiros estágios de seu desenvolvimento como uma ciência. Ele ensinou que após as fases religiosas e metafísicas na história humana, o tempo havia chegado para uma “boa sociedade” construída na sociologia como uma ciência positiva. Mais tarde, Comte veio a perceber que a “boa sociedade” que ele vislumbrava poderia ser alcançada apenas por meio da prática social de uma religião positiva construída sobre o sentimento universal. Este insight não apenas contradizia sua própria filosofia racionalista do progresso, ele também era social e politicamente ineficaz. Mesmo assim, a sociologia moderna – construída no pragmatismo e no materialismo histórico – continua comprometida com o ponto de vista original de Comte.



Tanto o materialismo histórico quanto o pragmatismo são filosofias práticas: o pensamento é servo da ação humana, um meio para realizar metas específicas, culturalmente determinadas. Neste respeito, estas filosofias diferem radicalmente da filosofia racionalista clássica, que submeteu a ação humana às verdades universais e especulativas da razão teórica ou filosófica. No entanto, a lógica geral do relacionamento efetivo entre pensamento e ação contida nas filosofias práticas finalmente resulta em uma tendência inerente de mobilizar ação política e social para a realização dos ditames da razão prática conduzindo, assim, a uma ampla racionalização da sociedade.

O pragmatismo e o materialismo histórico podem ser traçados nas sociologias de Merton e Habermas. A sociologia de Merton tende a ser ativamente envolvida na reorganização técnica da sociedade ao reinterpretar males sociais específicos por uma definição e solução de problemas funcionalista-objetiva. A teoria de sociedade de Habermas, ao reinterpretar todo protesto específico contra a supressão da dignidade humana na sociedade moderna por sua crítica da ideologia, tende a estar ativamente envolvida a conduzir a uma sociedade emancipada de todo poder e autoridade.

Como notamos, ambas variedades de sociologia moderna realizaram uma contribuição substancial para o progresso na sociedade holandesa pós-guerra, que é ilustrativo daquilo que se deu na sociedade ocidental em geral. Entretanto, isto é apenas metade da história, pois durante a expansão do Estado de bem-estar social holandês, uma mudança fundamental teve lugar dentro da sociedade holandesa. A essência desta mudança foi uma erosão contínua da estrutura normativa e institucional tradicional dentro das quais estes elementos de progresso tinham sido direcionados e limitados. O resultado foi o de que o próprio progresso social se tornou o motivo primário para o comportamento na sociedade holandesa. O holandês começou a focalizar seus esforços somente na criação de prosperidade coletiva para garantir um bem-estar social máximo, entendido como a satisfação desobstruída dos desejos e necessidades pessoais. De fato, a economia em contínua expansão, construída na alta tecnologia, propiciou a crença de que o aumento na prosperidade coletiva seria garantido por um longo futuro. Esta crença conduziu inúmeros grupos a buscarem o Governo para todos os tipos de provisões para capacitá-los a realizar seu prazer imediato, legitimando suas reivindicações em termos do direito à emancipação e ao autodesenvolvimento. O Governo repetidamente aquiesceu, a fim de evitar tensões sociais. Estritamente falando, esta ênfase crescente na satisfação de necessidades

emocionais e materiais conduziu a uma “naturalização” desumanizadora dos motivos comportamentais dominantes dentro da sociedade holandesa.

Esta mudança de perspectiva afetou o relacionamento da sociologia moderna com a sociedade holandesa. As pressuposições naturalistas do pragmatismo e do materialismo histórico, nas quais sua lógica de mudança social e política racional foi construída, se tornaram uma realidade na sociedade moderna. A contrapartida necessária a esta mudança foi uma crescente e insaciável necessidade pelo tipo de conhecimento que a sociologia moderna ofereceu. A sociologia da resolução de problemas e a teoria crítica, de sua parte, fortaleceram este processo com sua tendência de racionalizar a sociedade ao custo de sua estrutura institucional tradicional e normativa. Também por este ângulo, uma mudança vagarosa, mas inequívoca, se deu. Em lugar de contribuir para o progresso oferecendo apoio profissional e alertando a consciência política *dentro* de uma estrutura normativa e institucional, sociólogos começaram a desenvolver uma sociedade amplamente profissionalizada e politizada. Devido a estas tendências se reforçando mutuamente – a naturalização destes motivos comportamentais básicos juntamente com a racionalização de sua estrutura – a sociedade holandesa moderna tendeu a deixar sua estrutura institucional tradicional e normativa totalmente para trás. É digno de nota que muitas pessoas jovens nesta sociedade, à medida que esta se tornou dominada pela sociologia, buscaram refúgio nos sentimentos da religião moderna: álcool, drogas, etc. Dentro dos limites de sua própria filosofia, Comte já tinha tido a capacidade para enxergar que a vida não é possível em uma sociedade construída apenas sobre o racionalismo.

Durante o fim da década de setenta, a sociedade de bem-estar social holandesa chegou a uma crise.<sup>16</sup> O sistema de seguridade social não poderia mais ser financiado e o movimento pela participação se emaranhou em suas próprias legislações complexas. O progresso estagnou-se. Em um primeiro olhar, a crise pareceu ser apenas o resultado de um desenvolvimento que foi longe demais. Não deveríamos pedir às pessoas para estarem satisfeitas com menos progresso, tanto em termos de prosperidade quanto em termos das afirmações democráticas de autodesenvolvimento? Mas esta interpretação simplifica em demasia aquilo que ocorria na sociedade holandesa. O progresso pode ser restringido apenas quando as pessoas vivem por

---

<sup>16</sup> Durante a última década múltiplos volumes sobre a fundação, expansão e a crise do Estado e bem-estar social holandês tem sido publicado. Alguns volumes recentes sobre a crise são Idenburg, *De nadagen van de verzorgingsstaat* (Amsterdam: Meulenhoff, 1983), and P. Thoenes et al., *De crisis al uitdaging* (Amsterdam: Kobra, 1984).

padrões distintos daqueles do próprio progresso. Mesmo assim, como notado, outros valores-padrões foram erodidos; o próprio progresso se tornou o propósito primário da vida. Em virtude de seu fundamento naturalista, este impulso para o progresso carece de qualquer medida ou padrão que lhe seja próprio. Ele pode ser freado apenas quando ele alcança seus limites externos – como ocorreu de fato na crise do Estado de bem-estar social holandês. Experimentar um limite ao progresso, sentindo as restrições naquilo que era crido como uma extensão infundável, trouxe a um colapso radical das esperanças e seguranças básicas do povo holandês. Esta é a causa e a natureza da crise no sistema de bem-estar social holandês moderno, e talvez nos países ocidentais em geral.

A crise dentro de nossa sociedade excessivamente racionalizada conduz a reações bastante irracionais. A reação às vezes assume a forma de agressão contra a ideia ampla de progresso como tal e contra a ideia da maleabilidade da sociedade na qual está fundada. Esta reação também conduz a uma aversão em relação a, ou mesmo rejeição, da sociologia moderna como o expoente mais importante, ou estímulo do ideal de progresso. A crise da sociologia moderna é uma crise da sociedade moderna e vice-versa.<sup>17</sup>

### **Cosmovisão e Progresso**

Como podemos encontrar uma saída para esta crise da sociologia, e mais importante, da sociedade? Por um lado, a sociologia moderna tem provado convincentemente sua capacidade de cooperar para o progresso na sociedade contemporânea. Por outro lado, a sociologia é agora percebida como a causa da sociedade moderna e, algumas vezes, completamente rejeitada. Eu creio que este dilema oferece os argumentos estratégicos para introduzir o conceito de cosmovisão na sociologia hoje. Embora seja uma defensora da libertação política e social, a sociologia moderna deve ela mesma ser liberta. Ela precisa ser liberta do controle do naturalismo dentro da sociedade contemporânea, como o primeiro passo para a libertação da própria sociedade. Apenas reintegrando a sociologia em visões de mundo, pode esta ser salva da rejeição irracional. No entanto, o relacionamento de cosmovisões com o racionalismo prático

---

<sup>17</sup> Para um exemplo de tais críticas radicais da sociologia, ver P. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1983).

moderno é tão complexo e contraditório como seu relacionamento com o racionalismo clássico abstrato.

O racionalismo clássico objetivava submeter o homem e a sociedade às verdades universais e absolutas da razão teórica. No entanto, isto permaneceu em grande medida como um ideal abstrato. Como demonstrado acima, o pragmatismo e o materialismo histórico rejeitaram a autonomia da razão teórica: o pensamento deve ser servo da ação humana, não o seu mestre. De fato, por causa disto, a filosofia acadêmica clássica comumente negou ao pragmatismo e ao materialismo histórico o título de “filosofia.” Neste sentido, as filosofias práticas – e suas sociologias resultantes (as formas mais representativas de racionalismo moderno) – são modestas em natureza.

No nível da realidade, entretanto, o racionalismo moderno não pode em absoluto ser considerado modesto. Construído sobre o processo subjacente de naturalização dos motivos básicos de comportamento dentro da sociedade moderna contemporânea, o racionalismo moderno tem na verdade se tornado “o mundo,” varrendo quase todas as cosmovisões transmitidas. Poderia ser dito que nós estamos vivendo em uma sociedade sem cosmovisões. Embora não seja a causa única deste desenvolvimento, a sociologia moderna foi um importante estímulo e é, de alguma forma, responsável por isso.

Qualquer reestabelecimento do racionalismo moderno precisa ser conectado com cosmovisões em dois níveis. No nível do princípio, o conceito de cosmovisão deve ser filosoficamente articulado desde uma atitude positiva em relação ao racionalismo moderno. Isto é justificado porque o racionalismo moderno não objetiva a destruição de cosmovisões transmitidas; na verdade, ele poderia contribuir para uma realização mais efetiva das metas implícitas a elas. No nível da realidade, no entanto, o que permanece das cosmovisões transmitidas necessita ser agressivamente fortalecido contra o racionalismo onipresente. Reconhecer a modéstia do racionalismo moderno no nível do princípio é uma condição necessária para combater seu domínio no nível da realidade. Cosmovisões, assim, podem ser utilizadas para efetivamente contrapor o racionalismo moderno e oferecer a base para a sua reintegração.

Sem omitir estas duas direções, a sociologia moderna deveria também agora se desenvolver em uma terceira direção. Reconhecendo a ignorância de nossos contemporâneos em relação à sua própria herança cultural, sociólogos deveriam auxiliá-los a serem mais conscientes desta. Para este propósito, uma descrição puramente histórica não será suficiente. Em vez disso, a essência de uma herança cultural deveria ser criativamente traduzida em estruturas normativas para ações sociais e políticas atuais. Uma forte consciência de sua autoidentidade histórica é exigida para habilitar as pessoas a decidirem quais elementos do progresso são aceitáveis.

Estas sugestões incluem uma abordagem algo atípica no relacionamento entre sociologia e cosmovisão. Atualmente, grande parte das abordagens à cosmovisão e sociologia se iniciam com um desenvolvimento da anatomia de cosmovisões, a estrutura e função das cosmovisões em geral. Então, dentro de sua estrutura formal, uma cosmovisão cristã é articulada em contraste à variadas cosmovisões não-cristãs do racionalismo.<sup>18</sup> Eu chamo a atenção para algumas questões que podem ser ignoradas utilizando esta abordagem: é o conceito de cosmovisão como tal um conceito neutro em termos de valores e atemporal, com um relacionamento exatamente simétrico em relação tanto à cosmovisão cristã quanto à não-cristã? De fato, ao defender cosmovisões transmitidas, o próprio conceito de cosmovisão foi uma arma contra o racionalismo abstrato e suas verdades universais abstratas. Mas o racionalismo clássico, assim como o racionalismo moderno, serviu para erodir as cosmovisões transmitidas – o primeiro no nível do princípio e o segundo no nível da realidade. Este é o motivo pelo qual eu hesito em denominar o racionalismo (clássico ou moderno) como apenas outra cosmovisão. Se estas questões levantam preocupações válidas, quais consequências elas têm para nós que tentamos ser cientistas sociais cristãos na tradição da reforma?

O motivo básico da filosofia reformacional foi o de lutar contra o princípio da autonomia do pensamento filosófico – a principal pressuposição das metafísicas racionalistas clássicas – e suas direções para a vida humana. Como uma alternativa, a filosofia reformacional revelou a estrutura normativa da realidade criada por Deus que deveria ser o quadro de referência para a ação política e social cristã. Poderia se perguntar se esta busca por princípios normativos relativamente abstratos na filosofia reformacional indica a influência de metafísicas

---

<sup>18</sup> Arthur F. Holmes, *Contours of a Worldview* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983). Veja também o capítulo de James Olthuis neste volume.

racionalistas clássicas.<sup>19</sup> Enquanto a realidade cultural e social estavam mais ou menos em conformidade com estes princípios, eles podiam ser efetivos como significativas estruturas de referência para uma vida cristã. Esta foi a situação histórica de 1930 a 1960 na Holanda. Mas o racionalismo moderno, construído nas filosofias práticas do pragmatismo e do materialismo histórico, reorganizaram fundamentalmente esta realidade. Vista exclusivamente a partir do ponto de vista dos princípios normativos como articulados na filosofia reformacional, a realidade social e cultural parece agora como um mero caos. Os relacionamentos confusos entre o governo e a sociedade no tema dos direitos e responsabilidades mútuas dentro do Estado de bem-estar social é apenas um exemplo. No entanto, admitamos francamente que o racionalismo moderno também produziu um progresso real. É isto que torna a crise contemporânea da sociologia e da sociedade tão ambígua.

Nós temos que escolher entre nossos princípios normativos transmitidos e o progresso construído sobre o racionalismo moderno? Não. Expressar o problema desta forma pode fazer surgir um falso dilema. Porque o racionalismo moderno em princípio rejeita a autonomia filosófica da razão, ele merece nosso interesse especial e talvez até mesmo nossa simpatia. Eu sugeriria que a primeira coisa que a filosofia reformacional deveria fazer é articular uma relação positiva com o racionalismo moderno no nível do princípio. Assim, a valiosa herança normativa implicada na filosofia reformacional poderia ser traduzida para o uso de todos aqueles movimentos e organizações cristãs que estão incertos sobre quais políticas escolher neste tempo ambíguo. O racionalismo moderno é adorado por uma parte da sociedade e rejeitado por outra: deveríamos ajudar os cristãos a viverem responsavelmente com este.

De acordo com Weber, o mundo pode ser racionalizado “a partir de pontos de vista fundamentalmente distintos e em direções significativamente diferentes.” A própria análise comparativa de Weber prova a correção de sua tese. Olhando para o futuro, Weber previu o destino inevitável de um mundo amplamente racionalizado (dando menos atenção, eu penso, ao naturalismo como o fundamento do qual o fascismo foi a manifestação mais insolente). Como

---

<sup>19</sup> Eu penso que a reinterpretação de Geertsema de um princípio algo abstrato de “esfera de soberania” em termos de normas que precisam ser articuladas em relação às demandas da experiência histórica é uma tentativa valiosa para fazer conceitos básicos da “Filosofia da Ideia de Lei” mais flexíveis. Ver H. G. Geertsema, “De actualiteit van ‘De soevereiniteit in eigen kring,’ ” *Beweging*, 49e jaargang, no. 2 (April 1985): 21-28.



podemos evitar a visão trágica da história de Weber? Um relacionamento aberto e positivo com o progresso social construído sobre o racionalismo moderno, do qual a sociologia moderna é um representante proeminente, é uma condição essencial para o redirecionamento e limitação efetiva da sociologia, garantido que permaneçamos obstinadamente leais à nossa própria cosmovisão.