

doi <https://doi.org/10.20336/rbs.1098>



# A vocação das ciências sociais ante um mundo em desrazão

## The vocation of social sciences in a world of unreason

## La vocación de las ciencias sociales en un mundo en desrazón

Thiago Panica Pontes\* 

### RESUMO

Neste ensaio tentamos lidar com o que muitos autores consideram uma “crise” nas ciências sociais contemporâneas. Quer por razões endógenas (hiperespecialização, fragmentação), quer por movimentos externos (*Studies*, a difusão dos movimentos “pós”, as frequentes “viradas ou “turns”), há inegáveis e crescentes fissuras em nossos consensos epistemológicos mais basilares – aqueles que, inclusive, possibilitam o próprio dissenso em território compartilhado. Alguns autores ou autoras propõem uma plataforma capaz de abrigar uma pluralidade de teorias, ao passo que outros buscam uma teoria substantiva supostamente à altura de reunificar as ciências sociais, especialmente a sociologia, enquanto outros ainda procuram resgatar eixos temáticos e empíricos básicos. Nenhuma dessas respostas, contudo, se mostra apta a enfrentar a questão em sua raiz, que certamente *envolve as dimensões teórica e epistemológica, embora as transcendam*. E, a nosso ver, a razão primordial é o fato de que *é o próprio sentido do que fazemos, e do que somos*, que está em questão. Nossa proposta é abordar esses desafios de uma forma que, acreditamos, ainda não foi enfrentada em toda a sua radicalidade, na acepção própria de irmos às suas raízes. Nossa perspectiva é a de um cientista social que busca refletir sobre seus próprios pressupostos e, dessa forma, encorajar a comunidade epistêmica – *horizonte regulativo* que se antecipa a partir de suas próprias lutas concorrenciais sob a forma de uma comunidade de vida – *a reconquistar sua autocompreensão*. A forma ensaio nos parece a mais propícia a essa travessia em todas as suas implicações.<sup>♦</sup>

**Palavras-chave:** crise, “vocação”, historicidade, universalidade, autocompreensão.

\* Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, PB, Brasil. Doutor em Sociologia (IESP-UERJ), professor adjunto do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da mesma instituição.

<sup>♦</sup> Este artigo é uma versão revista e ampliada do paper apresentado na ocasião do 21º Congresso da SBS, realizado em 2023. Ele desenvolve as reflexões apresentadas no Seminário anual do Sociofilo, realizado em 2022, pelo qual agradecemos o convite de Frédéric Vandenberghe, assim como na Aula Aberta da UFRGS, em Setembro 2021, em que agradecemos a oportunidade da discussão a Raquel Weiss. A atual apresentação é essencialmente devedora dos debates regularmente mantidos pelo grupo de pesquisa Crise e Metamorfoses na Sociologia, coordenado por Felipe Maia, e contando com o auxílio do CNPq.

**ABSTRACT**

In this essay we try to deal with what many authors consider to be the “crisis” of the social sciences. Whether for endogenous reasons (hyper-specialization and fragmentation) or external movements (*Studies*, “post” trends, “turns”), there are undeniable and growing cracks in the soil of our basic epistemological consensus. Some propose a platform capable of housing a plurality of theories, while others seek a substantive theory supposedly capable of reunifying the social sciences, especially sociology, and still others seek to recover basic thematic and empirical axes. None of these answers, however, seem to be able to tackle the importance of the issue at its root, which involves the theoretical and epistemological dimensions, but is not reduced to them. And the reason, in our view, is one: it is the very meaning of what we do and who we are that is itself in question. Our proposal is to tackle this challenge in a way that, in our opinion, has not been addressed in all its radicalness so far, in the proper sense of starting from its roots. Our perspective is that of a social scientist who sets out to reflect on his own presuppositions and who encourages his epistemic community, as a community of life, to recover its self-understanding. The essay format seems to us to be the way in which we can achieve the search for the meaning of what we are and what we do in the most vigorous way and in all its implications.

**Keywords:** crisis, “Beruf”, historicity, universality, self-understanding.

**RESUMEN**

En este ensayo intentamos abordar lo que muchos autores consideran una “crisis” en las ciencias sociales contemporáneas. Ya sea por razones endógenas (hiperespecialización, fragmentación) o por movimientos externos (*Studies*, la expansión de los movimientos “post”, los frecuentes “giros”), existen innegables y crecientes fisuras en nuestros consensos epistemológicos más fundamentales, aquellos que incluso permiten la disidencia en territorios compartidos. Algunos autores proponen una plataforma capaz de albergar una pluralidad de teorías, mientras que otros buscan una teoría sustantiva supuestamente capaz de reunir las ciencias sociales, especialmente la sociología, y otros buscan rescatar ejes temáticos y empíricos básicos. Sin embargo, ninguna de estas respuestas logra abordar el problema en su raíz, que ciertamente involucra dimensiones teóricas y epistemológicas, aunque las trascienden. Y, en nuestra opinión, la razón principal es que lo que está en juego es el significado mismo de lo que hacemos y de quiénes somos. Nuestra propuesta es abordar estos desafíos de una manera que, creemos, aún no se ha abordado en toda su radicalidad, en el sentido adecuado para llegar a sus raíces. Nuestra perspectiva es la de un científico social que busca reflexionar sobre sus propios supuestos y, de esta manera, animar a la comunidad epistémica – un horizonte regulador que anticipa sus propias luchas competitivas en la forma de una comunidad de vida – a recuperar su autocomprensión. El ensayo nos parece el más propicio para este recorrido en todas sus implicaciones.

**Palabras clave:** crisis, «vocación», historicidad, universalidad, autocomprensión.

Trofimov: [...] Acalme-se minha cara. Não deve se iludir, pelo menos uma vez na vida, é preciso encarar a verdade. [...]

Liubov Andréievna: [...] O senhor decide com audácia todas as questões importantes, mas diga, meu caro, não será porque o senhor é jovem, porque ainda não teve tempo de sofrer com nenhuma dessas suas questões? O senhor olha para a frente com coragem, mas não será porque o senhor não vê nem espera nada de terrível, pois a vida ainda está oculta de seus olhos jovens? [...]

Trofimov: A senhora sabe que tem toda minha compaixão.

Liubov Andréievna: Mas é preciso se expressar de outro jeito, dizer de outra maneira... Hoje sinto um peso na alma, o senhor não pode imaginar. [...] O senhor não faz nada, o destino é que joga o senhor para lá e para cá, e isso é tão estranho... [...]

É preciso ser um homem, na sua idade é preciso entender as pessoas que você ama. E é preciso amar a si mesmo... é preciso se apaixonar!

(Anton Tchekhov, *O jardim das cerejeiras*)

## Introdução

Esse ensaio tem como objetivo trazer à tona elementos que possam, em alguma medida, contribuir para a autocompreensão das ciências sociais em face de uma série de desafios que se colocam na ordem do dia, não apenas de forma abstrata, mas se fazendo sentir muito concretamente por todos nós em nosso cotidiano. É o sentido do que somos e do que fazemos que temos por “objeto”. Para que esse exercício de autocompreensão tenha mais chances de comunicar seu propósito, é preciso, já de início, evitar a basilar mas ainda recorrente “[...] antiga confusão, herdada da metafísica, entre reflexão sobre os saberes e unificação de uma doutrina”<sup>1</sup> (Passeron, 2006, p. 14, tradução própria). No decorrer das discussões coletivas das quais esse trabalho é um desenvolvimento, se tornou mais nítido para nós o polianismo presente no pressuposto de que uma (re)unificação da sociologia, *a fortiori* das ciências sociais em geral, dependeria exclusivamente do êxito na resolução de problemas restritos ao campo de uma *razão teórica* – a despeito de esta

---

<sup>1</sup> “[...] antique confusion, héritée de la métaphysique, entre réflexion sur des savoirs et unification d’une doctrine” (Passeron, 2006, p. 14).

premissa ainda se manter em diversos círculos de pesquisadores bastante experientes e renomados em nosso campo.

Não se trata de contestar a importância, ademais incontornável, dos problemas abordados deste prisma – razão pela qual também nos debruçamos sobre ele em outra frente. Ocorre que, em face dos desafios que vão desde a atual balcanização profissional, perpassando um malcompreendido relativismo como filosofia da ciência noturna – para utilizar a feliz expressão de Bachelard –, quando não associado a um anti-intelectualismo com ares de *revival* místico-político neotradicionalista, até a perda de relevância das ciências sociais para a compreensão do mundo social, é o consenso mínimo relativo ao estatuto das ciências humanas enquanto saber científico que se tornou, ele mesmo, problemático. Como lembrava Durkheim (1996, p. 213-4) em suas clássicas lições sobre a religião e o conhecimento, e a influência deste último em relação à “opinião”, “[...] a ciência só pode ter êxito nessa tarefa se tiver suficiente autoridade e não pode obter essa autoridade a não ser da própria opinião. Se um povo não tiver fé na ciência, nenhuma demonstração científica terá influência sobre os espíritos. Mesmo hoje, se a ciência vier a resistir a uma corrente muito forte da opinião pública, correrá o risco de perder seu crédito”.

## Formulação preliminar do problema

Com efeito, muitos dos desafios e da “crise” que, segundo muitas vozes, as ciências sociais atravessam, refratam eles mesmos dilemas do mundo social mais amplo no qual deitam suas raízes, e sobre o qual essas mesmas ciências – justamente porque ciências não apenas da história, mas *históricas* – transfiguram enquanto arena de um embate que, pelo modo como ocorre, tem como um de seus efeitos crescentemente miná-las por dentro. Nesse movimento, se estamos passando por uma “crise” – se bem que, desde sua origem, a sociologia não seria simultaneamente sintoma e tentativa de resposta a uma “crise”? –, ela pode se aproximar da noção de crise paradigmática de Thomas Kuhn, e apenas hesitamos em insistir em tal aproximação pela imprecisão que o conceito assumiria no caso das ciências sociais, conforme reconhecido pelo próprio autor (2018, p. 52-3). De todo modo, é difícil contestar que em medida significativa nosso “mundo da vida” ou “tradição” enquanto firmamento intelectual sob o qual

ocorrem as disputas teóricas deixou de ser autoevidente, ou pelo mesmo pragmaticamente acordado em muitos de seus compromissos básicos.

De um lado, em sua maioria autores ocidentais oriundos dos polos hegemônicos de produção e exportação de bens de capital conceitual, defensores de alguma forma de reunificação, seja ela pelo nível “metateórico”, seja por meio de alguma escolha teórica substantiva, ou ainda pelo resgate da vocação originária de uma “sociologia geral”. Seria esse o momento de uma nova “síntese teórica” (afinal, cerca de 40-50 anos se passaram entre a primeira tentativa de Parsons e o chamado “novo movimento teórico” das décadas de 1970-80, envolvendo, por exemplo, Habermas, Giddens e Bourdieu, mais ou menos o mesmo período que nos distancia dessa segunda tentativa)? Ou talvez de uma forma de reunificação pautada por grandes marcos temáticos e empíricos? Mas sobre que bases uma nova síntese ou reunificação seria possível, se não são apenas as “teorias”, os “temas”, ou as especializações, para não mencionar os “objetos”, que se fragmentam, mas o próprio sentido das ciências sociais, de suas premissas e pretensões epistêmicas, e do que seria ou deveria ser sua trama de tradições, que é posto em questão?

De outro lado, autores do então chamado “sul global”, denunciando politicamente o “cânone” dos clássicos como expressão da continuidade da dominação colonial, racial e patriarcal por outros meios, da qual seríamos todos nós, ainda que por cumplicidade intelectual, os herdeiros reincidentes. No meio dessa estranha e descompassada dança babilônica estaríamos todos nós, ou seja, uma miríade não somente de estudantes como muitas vezes de pesquisadores razoavelmente desorientados, escolhendo pela afinidade com as causas justas seus novos ou antigos “heróis” ou “heroínas”, sem sequer se colocar a questão das imensas implicações crítico-normativas e epistemológicas envolvidas em tal voluntarismo (Ibn Khaldun, apenas para citar um exemplo reivindicado, é do séc. XIV) (Alatas & Sinha, 2017). Infelizmente, a inconsciência em termos de fundamentação e justificação pressuposicionais é a regra, e o anti-intelectualismo reinante em nosso tempo, reforçado ele mesmo pela natureza das novas tecnologias da informação e comunicação, não é a menor das causas, na medida em que dessa confluência “técnico-espiritual” resulta a erosão do espaço, do tempo, e do próprio adensamento discursivo requeridos à preservação da autonomia relativa própria a toda vida e atividade intelectual dignas desse nome.

Por conseguinte, retomando o que dizíamos ao início, é o próprio sentido do que fazemos, e do que somos, nossa razão teórica, mas talvez sobretudo nossa *razão prática*, que se tornaram problemáticas, precisando por isso serem retomadas e repensadas a partir de um quadro de reflexão mais amplo, apto a navegar, sem submergir, na maré montante do circuito de afetos e ressentimentos cujos fundamentos hermenêuticos e epistemológicos não apenas não se colocam como elidem por todos os lados a questão mais fundamental pressuposta por toda disputa teórica, ou mesmo pela disputa acerca do que viriam a ser nossos *founding fathers* (o próprio termo exprimindo sua origem colonial e patriarcal), contestados por meio da reivindicação político-intelectual por novas “canonizações”: o que *devem ser* as ciências do mundo social, no sentido kantiano da expressão, para que essas questões venham a fazer sentido? Que forma de saber elas pressupõem, ou antecipam já em si mesmas, enquanto reivindicação? Com efeito, essas perguntas, não respondidas porque sequer colocadas, nos levam a formular uma questão ainda mais basililar e fundamental, na medida em que enraíza histórico-hermeneuticamente a própria *possibilidade* da formulação das questões anteriores. Esta é justamente o “objeto” de nossa reflexão: *qual o sentido do que fazemos, nossa simples razão de ser, e que forma de saber reivindicamos enquanto estudiosos do mundo histórico e social?*

Toda tradição não pode ter senão a si mesma como fundamento de sentido, a não ser que a postulamos heterônoma (em nosso caso, orientada por interesses externos ao domínio científico). Não obstante, a comunidade epistêmica em que nos entrelaçamos, não apenas profissional ou ocupacionalmente em sentido estrito, mas enquanto *forma de vida intersubjetiva*, manifesta em si mesma – quer dizer, por intermédio de seus problemas – antagonismos e lógicas institucionais, e por isso *perfaz*, também por si mesma, a imensa cadeia de agonismos materiais e simbólicos do mundo social mais amplo no seio do qual se encontra historicamente situada. Com efeito, isso torna o exercício de nossa autocompreensão quanto aos fundamentos e ao horizonte de nossa forma de vida particular enquanto comunidade epistêmica tão mais necessário quanto mais tenhamos como intenção nos colocar à altura dos desafios do tempo presente, de suas próprias “crises”, sem com ela nos confundirmos ou nela nos diluirmos, submergindo no mar revolto para cuja elucidação, assim como para o autoentendimento de seus próprios agentes (individuais, coletivos ou institucionais) deveríamos, por vocação histórico-racional, contribuir.

## Uma busca ao mesmo tempo necessária e infinita

Por conseguinte, nossa aposta é, em primeiro lugar, defender a autocompreensão das ciências sociais em sentido lato enquanto *ciências históricas e humanas*, o que implica reconhecer seu fundamento a um só tempo *histórico, antropológico e racional*, dos quais o adjetivo (e não substantivo) “social” não é senão o termo-síntese – e não por acaso etimologicamente posterior. Apenas nessa medida, e reconhecendo-se como tal, elas podem reivindicar sua pretensão *crítica*. Não se trata, no entanto, de buscar definições, e nos preocupa antes resgatar a pré-compreensão pressuposta por, e fundamento de, toda e qualquer forma de articulação definitória. A nosso ver, isso implica, por um lado, o reconhecimento de (i) sua eterna e incontornável juventude (na célebre acepção de Weber acerca da sempre inesgotável abertura histórica e hermenêutica de seus questionamentos e problemas); mas por outro, exatamente como parte integrante dessa autocompreensão, implica também (ii) resguardar em nosso horizonte normativo o lugar e a importância do aprendizado racional, o que só pode ocorrer no seio de uma comunidade epistêmica.<sup>2</sup> A conquista histórica e institucionalmente contingente do sentido da racionalidade presente nesse horizonte normativo enquanto *capacidade de aprendizado* significa, ao mesmo tempo, seu entendimento como *capacidade de (auto)crítica e de (auto)justificação*, justamente porque inextricável ao primeiro ponto mencionado, ou seja, ao reconhecimento de seu enraizamento hermenêutico no seio do qual essa comunidade epistêmica, mediadora desse aprendizado, se situa. E quando esse sentido se torna plenamente compreendido para seus integrantes, essa racionalidade se percebe como antecipando uma determinada forma de vida institucionalmente ancorada. Essa mediação institucional é, ao mesmo tempo e sobretudo, *de e para* a humanidade que,

---

<sup>2</sup>Gouldner, alude a essa dimensão institucional quando argumenta que “sociology has a dialectical character and contains both repressive and liberative dimensions. The extrication and further development of its liberative potential will depend, in important part, on the penetration of *an historically informed critique of sociology as a theory and as a social institution*” (1970, p. 12, grifos nossos). Apenas acrescentemos que essa dimensão “liberativa”, à qual Habermas e Apel em outro contexto se referem como interesse emancipatório, enquanto momento “metalógico” da pesquisa, não pode substituir uma *contextura institucional que a cofundamente internamente*. Em outras palavras, a dimensão institucional a que Gouldner alude *não simplesmente pressupõe a dimensão crítico-liberativa, justamente porque a cofundamenta, e não de modo arbitrário, mas enquanto longo aprendizado histórico-racional de autocompreensão* sem o que retornaríamos ao transcendentalismo neokantiano da primeira fase de Rickert, para quem esses valores seriam a-históricos e pressuporiam a si mesmos. Voltaremos a esse ponto mais adiante.

em seu devir histórico sempre contingente, *tem a possibilidade* de vir a conceber e correalizar dessa forma sua existência para si mesma, apesar de, ou melhor, justamente em razão da dor e vulnerabilidade na diversidade que a caracterizam trans-historicamente.

Com efeito, se ao nos referirmos à racionalidade como parâmetro utilizamos a expressão *horizonte normativo*, isso se deve, primeiro, por tratar-se de um *ideal regulativo* que é não apenas teórico e metodológico como expressa, enquanto totalidade de sentido bem compreendida, um *valor* humanizador do qual a prática científica, quando busca seu autoesclarecimento, não pode deixar de ser, e de se reconhecer, senão como alienação de si e mutilação positivista – escolhendo-se como tal – de sua essência mesma. Mas, segundo, se deve também ao fato de que, se a racionalidade própria às ciências do mundo social como um todo expressam um ideal de aprendizado *sobre* e também *a partir* de si mesmas, não a despeito mas por meio de sua historicidade, temos como corolário a possibilidade – seria uma conquista, não uma necessidade – de *conservação-superação* do momento hermenêutico inicial no momento teórico-conceitual que, *oriundo do primeiro e com ele interdependente, a ele não se reduz*, tanto em sua dimensão analítico-sistemática como metodológica, ou empírica. Isso significa que um horizonte normativo ao mesmo tempo crítico e racional, enquanto pressuposto “iluminando” os problemas para cuja solução elaboramos esquemas analíticos, *depende, para sua própria formação* – e justamente para que sua hermenêutica se torne *crítica* – de capacidade de *aprendizado* a partir do conhecimento socio-histórico por ele mesmo ensejado.<sup>3</sup> Em outras palavras, a capacidade das ciências do mundo social de gerarem autoconhecimento (ético, pré-teórico e pré-

<sup>3</sup> Referindo-se à nossa necessária vinculação transcendental em relação aos valores que pré-possibilitam a orientação e o vislumbre de nossos interesses investigativos, conforme a herança neokantiana de Weber, Habermas (1988, p. 16) pondera: “Could these value-relations, which are methodologically determining, themselves be open to social-scientific analysis as a real context operating on the transcendental level? Could the empirical content of the fundamental decisions shaping the choice of a theoretical principle itself be elucidated in the context of social processes? [...] Weber himself, however, like the Neo-Kantians in general, was enough of a positivist to forbid himself this type of reflection”. Embora a associação da neutralidade axiológica defendida por Weber com o positivismo seja no mínimo discutível, o importante é que, seguindo a esteira de Habermas, não se trata simplesmente de tornar os valores pressupostos que pré-condicionam nossas objetivações investigativas – que tomam aqui o lugar das categorias kantianas – *objeto* de conhecimento, mas sim de revelar a nós mesmos a possibilidade de aprendizado e autocompreensão críticas em relação a nossos próprios pressupostos, e as ciências sociais não apenas como capazes de racionalidade teórica como, por meio dela, de compreensão de si mesmas como realização de uma racionalidade mais ampla no seio da qual a primeira *já* se enraíza, a não ser que autoconsinta em negar a si mesma.

objetivo) sobre si mesmas *a partir* do mundo social e sua capacidade de gerar conhecimento (teórico e objetivo) *para o mundo social* pressupõem-se uma à outra no seio de um processo de *racionalidade ampliada*, ou uso ampliado da razão.<sup>4</sup> Mas é uma possibilidade justamente porque esta potencialidade depende de sua adequada autocompreensão; sem ela, o risco é o oposto, e, nos casos em que esta se perde, é o mundo socio-histórico que perde sua própria capacidade, ele também, de aprendizado racional e autocrítica.

Resulta daí a necessidade de estabelecermos, além dos dois pontos anteriores, (iii) a importante diferenciação entre uma *pseudouniversalidade* – entendida aqui enquanto generalização abusiva de uma forma histórica particular de conceber a vida social (sob a forma de formalizações, modelos, categorias, dicotomias fundamentais, teleologias da história)<sup>5</sup> – e, o que é bastante distinto, a conquista de uma *universalidade socio-historicamente fundamentada*, entendida como aprendizado sempre inesgotável dos conteúdos históricos particulares, eles mesmos inesgotáveis, não somente opondo-se à sua constituição enquanto “objetos” a serem subsumidos por uma razão analítica *unilateralmente* constituída (e incapaz de superar por si mesma sua inevitável unilateralidade originária) como também, e na verdade sobretudo, sob a forma da infinita emergência de novos problemas, questionamentos, demandas e anseios emancipatórios oriundos de novos agentes históricos, grupos globalmente subalternizados e vozes excluídas, camponeses, subproletários de formações sociais periféricas, homens e mulheres negras, dessa forma *nutrindo, a partir de sua própria diversidade, o espírito sociológico enquanto espírito do mundo*, e como consequência – e nesse momento a interobjetividade teórico-metodológica da sociologia se revela como intersubjetividade ético-normativa de sua comunidade epistêmica em relação à sociedade mais ampla –, *para um mundo comum em sua diversidade, e como condição de possibilidade do florescimento dessa diversidade mesma*.

<sup>4</sup> Para Apel, “[...] it is by their *intelligibility* that meaning conventions must fulfill the condition of being presupposed by a communication community as a *common* basis of interaction and world interpretation, at the same time being improved in the course of improving such interaction and world interpretation” (1972, p. 8, grifos no original).

<sup>5</sup> As críticas de Feuerbach em relação a Hegel acerca das implicações dessa forma de universalidade dificilmente poderiam ser formuladas com maior clareza: “The form of both Hegel’s conception and method is that of exclusive time alone, not that of tolerant space; his system knows only *subordination* and *succession*; coordination and coexistence are unknown to it. To be sure, the last stage of development is always the *totality* that includes in itself the other stages, but since it itself is a definite temporal existence and hence bears the character of particularity, it cannot incorporate into itself other experiences without sucking out the very marrow of their independent lives and without robbing them of the meaning which they can have only in complete freedom” (Feuerbach, 2012, p. 54, grifos no original).

Essa universalidade *bem compreendida* é aquela que, desde sempre, encontra-se latente em toda crítica à pseudouniversalidade que busque escapar do autoencapsulamento em sua própria unilateralidade, assim como do enfraquecimento da potencialidade comunicativa que, paradoxalmente, busca resgatar, como resultado de uma fragmentação cibernética autorreferencial (subsistemas engendrando a partir de si mesmos novos subsistemas cada vez mais incomunicáveis entre si). Por conseguinte, essa outra forma de universalidade não opera apenas na dimensão da racionalidade científica, mas atua no aprendizado de nossa autocompreensão. E por isso ela faz parte daquele *horizonte racional* que compõe as ciências humanas, enquanto *ciências e humanas*, como uma de suas premissas inelutáveis, ainda que – justamente porque parte de um *horizonte* – sob a forma de um ideal regulativo, inalcançável como meta concreta definível em algum momento histórico particular, mas sempre já atuante *por intermédio do aprendizado histórico enquanto autoesclarecimento*, e por isso mesmo não desprovida de efeitos reais.

Naturalmente não pretendemos “resolver” todos os problemas desencadeados por essa reflexão. Não se trata apenas dos limites de um ensaio, mas da própria premissa contida em nossa argumentação, ou seja, do fato mais basilar de que esses problemas não são equacionáveis, e por isso mesmo o sentido de sua formulação não é sua resolução. Eles nos orientam justamente enquanto tentativa de autoesclarecimento do horizonte para o qual aponta a totalidade de sentido, não do que devemos ser e fazer, mas do que *já somos e fazemos*. Nossa intenção é apenas recolocá-los, esses problemas, de uma forma, a nosso ver, necessária enquanto solo a partir do qual podemos discerni-los em todas as suas premissas e implicações, embora seu desenvolvimento seja um exercício ao mesmo tempo necessário, e necessariamente infinito. Mas não se trata de mero exercício contemplativo, registro *à la* Cassandra ou resignação ante o caos, tampouco o voo de uma coruja de minerva sobre o crepúsculo a testemunhar a força de um destino que não podemos senão contemplar, e no máximo atenuar ou acelerar. Todos sabemos que, enquanto cientistas sociais, ao ocuparmos um lugar no mundo, nossas representações sobre ele, ainda quando diagnósticas e objetivas em intenção, impactam-no. Mais ainda, desvelá-lo já é correalizá-lo – ou, se preferimos um termo mais na moda, “performá-lo” – sob a forma de desvelamento, embora num sentido consideravelmente mais complexo, intelectualmente trabalhoso e mediado do

que aquele que reverbera em esferas mais populistas de nossa comunidade epistêmica, ou mesmo na adesão mais ingênua à redução unilateral da densidade própria às formas de existência e institucionalidade socio-históricas a um construtivismo epistêmica e ontologicamente primário.

## Razão sociológica: da historicidade ao historicismo e à perda de si

“Tudo o que é sólido se desmancha no ar”. A célebre expressão de Marx ressoa uma percepção histórica que está na base da própria emergência da sociologia enquanto forma de autoconsciência de seu tempo, simultaneamente manifestação e representação do conjunto de transformações históricas de que somos hoje, mais de um século e meio depois, o resultado. Não se tratava de uma questão ociosa, e os esforços oriundos, por exemplo, do utilitarismo (na Inglaterra), do positivismo (na França), do neokantismo e da hermenêutica (na Alemanha) e do materialismo histórico (por toda a Europa), representam tentativas de compreender que são indissociavelmente formas históricas de lidar, na prática, com essas transformações. Não é o caso de retomar aqui cada uma dessas respostas em sua especificidade, enquanto tradição nacional ou em alguns casos cosmopolita, o diagnóstico, prognóstico, assim como a dimensão ética e política subjacente a cada uma delas, mesmo porque, sobretudo na atualidade, seria forçoso complementar que cada uma dessas respostas desvela, *através de sua própria particularidade histórica* e não a despeito dela, um aprendizado que não se reduz a um mero historicismo – no sentido atribuído ao termo por Husserl. Nosso propósito é simplesmente reconhecer que após um longo e relativamente exitoso processo de institucionalização e profissionalização das ciências sociais no séc. XX, com sua subsequente e necessária especialização assim como sua autocompreensão em grande medida sob os termos funcionais e ocupacionais que a acompanham, ressurge no século XXI um novo senso de urgência e de “crise” que assola as formações sociais contemporâneas. E ele, naturalmente, não deixa de reverberar de forma transfigurada, embora nem por isso menos intensa, no cerne dos debates e disputas que atravessam as ciências sociais na atualidade, e que por isso mesmo *nos* atravessam.

## Breves apontamentos sobre o solo histórico subjacente a nosso “mal-estar” intelectual

Um dos aspectos que esse senso de urgência nos revela hoje, em um olhar retrospectivo, em que termos como “crise” e “crítica”, “pós”, “colonialidade”, “sul global”, “narrativas” etc. se irradiam e intensificam em setores progressistas com a velocidade e a transversalidade das comunicações digitais, é a relativa corrosão da autonomia sistêmica entre as instituições que historicamente se adensaram e consolidaram no decurso do séc. XX, e por conseguinte da relativa autonomia entre as próprias “crises” que em cada uma delas se manifestava, e que na atualidade se encadeiam com maior intensidade. Não é por acaso que vocábulos mais recentes, de um lado, assumem rapidamente uma difusão para além de fronteiras nacionais, e, de outro, são em grande medida transversais às esferas econômica, política, jurídica, cultural, científica – pensemos, por exemplo, no conceito de Antropoceno (Latour, 2020) –, condensando em si mesmos uma tensão entre pretensões conceituais e diagnósticas, projetos políticos, anseios normativos e, em muitos casos, reivindicações de identidade coletiva ou individual. Embora certamente intensificada no séc. XXI, essa pervasiva pré-compreensão hermenêutica progressista não é só efeito de conjuntura, e consiste na “acresção” de um conjunto de inflexões históricas que, desde meados da década de 1960 e se intensificando desde então, tendem a confluir para o que chamamos, em ocasião recente, nós mesmos apelando à ideia de “crise”, de crise estrutural das sociedades contemporâneas (Magnelli & Pontes, 2020).

Não sendo a ocasião para adentrar na natureza do diagnóstico que assim esboçávamos, de forma breve,<sup>6</sup> sua significação geral não deixa de ser importante à nossa argumentação acerca do que estamos chamando da “vocação” das ciências sociais ante o tempo presente em particular, e ante a história em geral. Entre as múltiplas condições, temporalidades e causalidades próprias a cada uma dessas inflexões históricas, destacamos brevemente, no sistema econômico, a transição para um capitalismo de serviços mundializado sob a égide do capital financeiro, com todas as características e efeitos que a acompanham – como por exemplo a intensificação das desigualdades mundiais entre países, assim como no interior de um mesmo país (em diversos

---

<sup>6</sup> Optamos por não reproduzir aqui as referências bibliográficas em que nos baseamos no mencionado texto, disponível publicamente, e a ele remetemos o(a) leitor(a) em caso de interesse.

níveis: patrimonial, de rendimentos, pela chamada distribuição funcional da renda que acompanha os rendimentos oriundos do capital em contraposição aos oriundos do trabalho, de oportunidades de mobilidade...), um mercado de trabalho marcado pela precarização e instabilidade ocupacionais, assim como pelo agonismo sociopsíquico resultante do “empresariamento” da própria autoconsciência de diversos segmentos sociais, inclusive dominados. Toda essa metamorfose do capitalismo industrial administrado que marcou o pós-guerra, por sua vez, não seria ela mesma concebível apartada do desenvolvimento das novas tecnologias da informação, condição não só da nova arquitetura e dinâmica do fluxo financeiro mundial a partir sobretudo da década de 1970, como atuante também na tessitura dos novos fios comunicacionais que perfazem o mundo da vida a partir da década de 1990, nas décadas seguintes estendendo seus efeitos à esfera pública, impactando então na corrosão de consensos institucionais e epistêmicos mínimos nos quais ancorávamos nossos valores, e mesmo dissensos.

Nesse sentido, a diversificação da morfologia social e da natureza das pautas políticas (estudantil, racial, de gênero, ecológica, sexual etc.) impulsionadas pela emergência de novos movimentos e horizontes culturais, ao mesmo tempo catalisados pela forte expansão do ensino superior e a frustração de expectativas ante os limites e entraves sistêmicos do capitalismo administrado a partir de meados da década de 1960, exprimiam, à sua própria maneira, a crise institucional subjacente às transformações acima mencionadas, ao mesmo tempo em que as aceleravam por sua própria dinâmica, ainda que com efeitos estruturais não antecipados e muitas vezes negativos em relação às suas próprias intenções. Nas décadas subsequentes, as mesmas inflexões passavam a abalar a versão desenvolvimentista e autoritária dessa forma de capitalismo nos países periféricos, e nesse mesmo momento, mais especificamente na virada para os anos 1980, prenúncio para o ápice da “globalização” enquanto horizonte hegemônico na década seguinte, o Thatcherismo, longe de se restringir a uma reorientação ultraliberal do ponto de vista da economia, já sinalizava um movimento de *reação* politicamente autoritária, nacionalista e moralmente conservadora. Thatcher representa uma espécie de individualidade histórico-universal, alterando a acepção de Hegel, ao personificar, não um movimento “progressivo”, mas uma reação histórica mais ampla, ainda emergente e globalmente inarticulada, na qual viriam a se coligar gradualmente ressentimentos socioeconômicos, culturais

e morais com os quais, hoje, estamos tão bem familiarizados no mundo e em nosso país.

A atual fisionomia dos nacionalismos autoritários, do “populismo”, e da chamada crise das democracias em geral daí resultante, não obstante relativamente autônoma e analiticamente distinguível em relação aos aspectos econômicos, tecnológicos e socioculturais acima elencados, participa da mesma trama histórica, e não pode ser adequadamente compreendida sem levarmos em conta a natureza dos desenvolvimentos *contra os quais* são a reação, atualmente já plena e globalmente consciente de si. Em parte ressentimento de classe oriundo da concentração de renda na elite financeira e tecnológica, da precarização laboral e da frustração das expectativas de mobilidade ante a inflação do capital escolar, além da corrosão da legitimidade política institucional pelo ideário neoliberal, ele expressa, de outra parte, a autoconsciência de uma reação cultural e moral conservadora que já se delineava gradualmente conforme avançavam as inflexões históricas acima mencionadas. É verdade, o que levou cerca de quatro décadas para se consolidar no Ocidente, o fez num intervalo relativamente curto e por isso mesmo mais intenso a partir de 2013 no país.<sup>7</sup> Contudo, não se trata, atualmente, de uma simples virada autoritária de um neoliberalismo progressista originário (Fraser, 2017). Se no Brasil encontramos seu momento “progressista” com FHC, e sua contraface autoritária apenas mais recentemente com o Bolsonarismo, este mesmo gérmen já se revela em todas as suas consequências em seus principais precursores históricos (Thatcher, Pinochet) e intelectuais (Hayek).

### Crise epistêmica

A significação geral dos efeitos do enredamento dessas tendências (econômicas, políticas, sociais, culturais, tecnológicas) relativamente recentes, para nossos propósitos, é uma só: sublinhar que este é o solo histórico vivo sobre o qual muitas das mais importantes tensões e clivagens que atravessam as ciências do mundo social, e que nós manifestamos retraduzidas sob a forma de disputas intelectuais, se enraízam. Elas se transfiguram, no espaço intelectual, por exemplo, pelo declínio dos paradigmas funcionalista, estruturalista, e estrutural-funcionalista, hegemônicos em sua diversidade

---

<sup>7</sup> Sobre esse ponto em particular, ver Pontes (2020).

de fisionomias pela Europa e EUA até a crise, a partir da década de 1960, das próprias formações sociais nas quais fundavam sua inteligibilidade, razoabilidade analítica e pertinência vivida. Se a percepção cibernética se insinuava como novo paradigma nas ciências sociais, ela foi rapidamente integrada em uma nova pré-compreensão que se instanciava, e ainda o faz, em uma proliferação de conceitos centrados em imagens como “esquizo”, “rede”, “rizoma”, na multiplicação de antepostos “pós” ou “viradas” sucessivas (assim como “viradas das viradas”...), assim como em nova valorização dos “eventos”, da singularidade, das biografias, das experiências vividas, sobretudo sob o ideal da “autenticidade”, pela ênfase nas novas formas de subjetividade e na atenção às vozes dos oprimidos (muitas vezes no lugar da própria opressão), inclusive do “protagonismo juvenil” (com a ênfase da legitimidade da irrupção e da força do novo como valor), quando não são cada uma dessas categorias, elas mesmas, “descentradas” internamente.

Mas se, em um primeiro momento, a pré-compreensão que gradualmente se estruturava por essa nova linguagem salientava sobretudo um imaginário de instabilidade, contingência, fluxo, “desconstrução”, movimento, individualidade, imprevisibilidade e declínio das formas institucionais consolidadas, com a virada para o séc. XXI, a crescente pervasividade dos meios digitais na estruturação do mundo da vida, nos processos comunicativos em geral e na esfera pública em particular, e através de marcos históricos “globais” como o 11 de setembro de 2001, a crise de 2008, e sobretudo a Covid-19, há uma percepção de que essas inflexões históricas assumem um aspecto agonístico e disruptivo com intensidade e velocidade inauditas. O mundo social parece assumir uma dimensão problemática, para não mencionar distópica (Danowski & Castro, 2015), não apenas globalmente, mas enquanto globalidade. Sente-se uma vez mais que “tudo o que é sólido se desmancha no ar”. Nessa direção, as atuais lutas de classificação política – refletindo a agudização da mencionada tendência à corrosão das relativas autonomias entre sistemas institucionais – se fazem acompanhar de uma crise epistêmica mais geral (acrescentando mais um “pós” às tendências anteriores, dessa vez em relação ao parâmetro de “verdade”), tornando-se espécies de lutas “narrativas” envolvendo desde negacionistas em relação à crise climática e à eficácia vacinal como combate à pandemia até, no outro espectro político-normativo erigido sob o mesmo solo histórico que predelineia os limites não visíveis de nosso campo de perspectivas possíveis, a denúncia da violência epistêmica colonialista

perpetrada sob o manto da objetividade científica – nesse caso não pelos epidemiologistas, mas pelos “higienistas” do social. A sempiterna “crise” da razão parece assumir um sentido mais radical ao não se limitar à sua unilateralização instrumental, ou à sua dimensão igualmente negativa de racionalização de interesses dominantes, ou a operar como ideologia tecnocrática, ou ainda ideologia colonial, mas a autofagocitar-se por inteiro.

As coisas se passam como se o importante e necessário reconhecimento da inerradicabilidade de nossa vinculação hermenêutica aos valores, tradições e contextos históricos particulares, às nossas experiências e condições raciais, de classe, de gênero etc. solapasse a própria racionalidade, enquanto *aprendizado*, ao mesmo tempo pressuposto pela, e horizonte da, própria crítica à sua degeneração, minando assim a possibilidade de seus respectivos projetos emancipatórios superarem seu necessário, mas insuficiente, momento de negatividade e unilateralidade. Do ponto de vista das ciências do mundo social, o resultado não pode ser outro senão *a completa submersão ao dado* – quando compartilhamos de seu horizonte político-normativo –, de modo que elas participam do mesmo movimento pelo qual a história se reduz a um presenteísmo autorreferente, *escolhendo-se* fechado em si mesmo. Mas ao simplesmente reproduzirmos as tensões de nosso tempo, independentemente da natureza e da justeza de nossas convicções, seríamos, para falar como Habermas, presas da imanência do existente, veículos desprovidos de uma autoconsciência que nos seja própria e, por conseguinte, da responsabilidade histórica e social que nos é irredutível (pois as delegamos a outrem, de forma heterônoma), presas em suma dos próprios termos (regressivos ou progressivos) sob os quais o tempo presente se encerra e concebe a si mesmo e suas contradições. Testemunhamos que muitos intelectuais se tornam, pelo mencionado enfraquecimento da autonomia das esferas institucionais, *incapazes de transcender o existente* em seu exercício de autocompreensão. O próprio anti-intelectualismo se revela, cada vez mais, solo experiencial comum no qual as lutas políticas se desenrolam, marcado por uma discursividade fragmentária e imagética, afetivamente impulsionada, própria às novas formas de comunicação nas quais o prestígio, não apenas político como intelectual, é mais facilmente obtido pelo impacto imediato, e o tempo de elaboração e circulação de seus bens simbólicos, menos demorado. Infelizmente, o “populismo” não é restrito ao ambiente político e também se revela em oportunismos de cátedra. Entre a tecnocracia e o populismo, parece não haver lugar senão para ruínas.

Se mencionamos acima que a contribuição própria às ciências do mundo social, enquanto contraprestação ao mundo social *do* qual e *para* o qual são ciências, pressupõe justamente um esforço de autocompreensão do sentido, e por conseguinte da conquista, cultivo e preservação de seu elemento ético subjacente, o motivo é que este, enquanto pressuposto e horizonte normativo que abriga nossa razão teórica, a preserva e, justamente, a possibilita enquanto razão teórica. Este pressuposto e horizonte não deve ser artificialmente inventado. Tampouco deve ser “desvelado” como uma “essência” prévia, apenas pronta e à espera de sua tomada de consciência. Não seria uma “invenção”, nem um “resgate”, mas uma *conquista possível*, embora não arbitrária porque histórica e racionalmente fundamentada por meio da comunidade epistêmica que *já somos*. Com efeito, essa autocompreensão das ciências históricas da história – entendidas no sentido lato acima mencionado, inclusive em seu momento crítico, sistemático, objetivo e materialista, irreduzível às *Geisteswissenschaften* cujo momento de verdade idealista ao mesmo tempo abarcam e superam –, e de suas e seus praticantes, deve ocorrer *não a despeito, mas justamente através de sua inerência à determinada particularidade e vulnerabilidade históricas*. O conhecimento racional, quando desvencilhado de sua capacidade de autocompreensão historicamente mediada, não tem outro limite ideal senão a própria desrazão, como tão bem Machado de Assis expressou em *O alienista*. É pela autocompreensão dessa interdependência e interpenetração entre, de um lado, a inerência de nosso enraizamento histórico-experiencial e, de outro, a *capacidade de aprendizado e autoformação* própria à nossa atividade intelectual, em outras palavras, pela capacidade de *incorporar* a crítica, não para anulá-la por meio de uma unilateralidade abstrata, tampouco para nos deixarmos anular pela sua necessária unilateralidade histórica – e que por isso mesmo a torna, ela também, capaz de aprendizado –, em suma, é apenas assim que a sociologia, assim como as ciências sociais, extrairá sempre a possibilidade de descortinar o horizonte *que sempre já emana de sua prática mesma*.

E é essa irreduzibilidade – que descobre-se insubstituível não apenas de fato, mas de direito, quando assume sua autocompreensão – que possibilita a fecundidade de seus resultados substantivos, assim como sua relevância para os principais problemas de nosso tempo; tempo do qual, e para o qual, se devemos ser os servidores (Husserl diria os funcionários da humanidade), não podemos abdicar de nossa relativa autonomia como sua condição de possibilidade e efetividade. A crescente “conflação” entre a dimensão hermenêutica ou,

conforme o caso, crítico-normativa (enquanto crítica das ideologias, ambas em suas diferenças, antagonismos e tensões inextricáveis participam do *nível pré-objetivo* da prática investigativa) com a teórico-metodológica (*nível objetivo*) presenciada na atualidade, confundindo, como diria Parsons em sua análise dos clássicos, interdependência – necessária e iniludível –, ou, diríamos ainda, *interpenetração*, com a *completa ausência de autonomia* entre essas dimensões, resulta em um recíproco reducionismo pelo qual cada uma delas perde não apenas sua respectiva contribuição como nos leva a abdicar da responsabilidade que nos é própria e insubstituível ante o existente tal como simplesmente dado em sua contingência. Ao anularmos nossa “vocaçãõ”, privamos cada um dos agentes individuais ou coletivos concretamente existentes de eventualmente superar o que necessariamente possuem, *enquanto particularidade histórica*, de unilateralidade, opacidade e paroquialismo, ainda que enquanto *movimento progressivo*; e o populismo intelectual, paradoxalmente da mesma forma que o positivismo com o qual formam opostos complementares, leva-nos a abdicar do papel de possibilitar que estes agentes, em seu próprio caminho emancipatório, desenvolvam sua capacidade de autocrítica e autocompreensão históricas, de expansão dos limites que necessariamente demarcam seus horizontes<sup>8</sup> e atravessam suas próprias contradições internas, elementos sem os quais não são isentos de reproduzirem no interior de si, ou em relação a outros grupos ou indivíduos, relações de poder e formas de opressão e violências que combatem em outras frentes do mundo social.

## A autocompreensão do conteúdo ético inerente à razão sociológica como *possibilidade* historicamente contingente

Se por um lado há, por parte de toda individualidade histórica (no sentido de Weber), justamente a partir, e no próprio seio, da historicidade que lhe é própria, uma possibilidade de aprendizado que a possibilite superar seu

---

<sup>8</sup> O enraizamento hermenêutico daquilo que Charles Taylor chama de “hiperbens” (Taylor, 1994) não inviabiliza sua análise e discussão racionais, a partir de uma fundamentação já intuída mas ainda não articulada com clareza; em outras palavras, essa inerência histórica fornece em si mesma não apenas autofechamento e si-mesmidade, mas *abertura* para seu próprio autoesclarecimento e desenvolvimento endógeno, *transcendendo a si mesma a partir de si mesma*, não a despeito ou por anulação de sua individualidade, mas para o florescimento desta mesma individualidade para além de seus próprios limites.

próprio particularismo (independentemente da natureza de seu conteúdo significativo, núcleo valorativo e potencial crítico que se apresenta nos termos dessa mesma particularidade), e por conseguinte uma abertura de seus horizontes determinados enquanto horizontes determinados, isso pressupõe, por sua vez, que a própria razão sociológica seja ela mesma também capaz, enquanto responsável por esse desvelamento, de aprendizado histórico. Ao fazê-lo, ela se descobre como espírito sociológico. Primeiro, enquanto espírito científico aberto, não dogmático, inventivo e investigativo (Bachelard, 1996) que se nutre do mundo para a formação de seus aportes analíticos, metodológicos e embasamento empírico; ele é, portanto, *mais amplo do que qualquer paradigma particular* e sempre capaz de autocrítica aos riscos de enrijecimentos formalísticos como fetiche (Passeron, 2006). Não obstante, no mesmo processo do aprimoramento do espaço de sua razão teórica, esta *pode* se descobrir parte e realização de uma racionalidade mais ampla.

Ao nutrir-se do mundo histórico e compreender que a relação epistêmica envolvida em sua prática é não apenas interobjetiva (S-O) mas, em seu caso, intersubjetiva<sup>9</sup> (S-S), quer dizer, que essa prática implica não apenas a relação de uma comunidade epistêmica consigo, a partir de seus resultados e problemas científicos, e da comunicação aí envolvida, mas com o mundo social mais amplo no seio do qual se encontra, do qual e para o qual se volta, o espírito sociológico

---

<sup>9</sup> Apesar de ter de lidar com as importantes críticas de Habermas acerca de suas premissas tradicionalistas, as reflexões de Gadamer (2002, p. 577, grifos nossos) descortinam algo do sentido dessa racionalidade mais ampla a que estamos nos referindo quando afirma que “[...] o diálogo inesgotável da alma consigo mesma, característico do pensamento, não consiste em determinar com precisão cada vez maior o mundo de objetos que se deve conhecer, nem no sentido neokantiano da tarefa inesgotável, nem no sentido dialético de ultrapassar qualquer limite mediante o pensamento”. Diríamos nós que, em parte, sim, consiste como momento necessário, e isso faz parte da autoformação do pensamento moderno e científico em particular, mas o próprio pensamento é capaz de incorporar esse momento unilateral e o ampliar no próprio caminho de uma autocompreensão mais plena e humanizadora de si, de sua própria racionalidade, inclusive ou talvez sobretudo quando transcende a si mesmo em sua particularidade histórica por meio do aprendizado oriundo da alteridade contra a qual, e a partir da expropriação material e simbólica da qual, até aqui formou o imaginário pelo qual o Ocidente concebe a si mesmo e ao mundo. No entanto, nada disso é garantido. De todo modo, continua Gadamer, tratar-se ia do “[...] caminho de uma linguagem que não se reduz ao juízo enunciativo nem a sua presumida validade objetiva, mas que aponta para a *totalidade do ser*. A totalidade não é uma objetividade definível. [...] *A totalidade não é um objeto, mas o horizonte de mundo que nos rodeia e no qual vivemos*” (Ibid., loc. cit.). Mais uma vez, em parte. Acrescentemos: essa totalidade de sentido, ao se autocompreender como intersubjetividade e totalidade vivida em sua plenitude, pressupõe como parte de seu caminho o aprendizado via interobjetividade, pelo qual media a si mesma racionalmente, desvencilhando-se de mitos de origem e da opacidade inerente a todo tradicionalismo, compreende sua dor, sua contingência, e sua vulnerabilidade, e apenas através desse aprendizado, que é simultânea e incontornavelmente um aprendizado formativo (S-S) no caso das ciências históricas, é capaz de compreender a si mesma como historicidade, em nosso caso, uma comunidade histórico-racional que erige seu horizonte normativo na relação autoconsciente com a sociedade mais ampla *com* a qual, e *para* a qual, se constituiu.

tem a *possibilidade* de tomar consciência do sentido de sua existência social a partir dessa relacionalidade mais ampla que *já é coinerente* àquele primeiro sentido objetivo de sua existência; a possibilidade de, assim, tomar consciência de que esta relacionalidade abrange e reintegra a primeira relação (S-O) sem a anular, porque inclusive precisa dela nesse processo de (auto)formação; e, por meio desse processo socio-histórico, e portanto *sociologicamente compreensível*, de conquistar seu conteúdo ético intrínseco, a sua significação latente enquanto razão prática no corpo da qual sua razão teórica encontra sua raiz necessária, e da qual é prolongamento, expressão e realização.

### Da comunidade epistêmica como ideal regulativo...

“[...] toda a excelência é capaz de desenvolver plenamente o potencial do ente que a detém, ao restituir-lhe assim a função específica de um modo correto.”

(Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, II, 1106a)

Apenas assim, por meio dessa tomada de consciência daquilo que *já somos e fazemos*, é que ela ou ele, ou melhor dizendo, nós podemos nos colocar à altura de devolver a esse mesmo mundo, no qual aprendemos a nos conhecer, uma imagem de si para além da redundância do já dado (a naturalização do historicamente existente, ou ainda eco, decalque intelectual, ou iteração unilateral do emergente ao qual aderimos tal como este se nos apresenta aqui e agora em sua contingência), de um reforço ideológico ou administrativo às formas de dominação existentes, para além de uma coletânea de curiosidades ultraspecializadas autorreferentes desprovidas de sentido histórico, ou ainda, como em um reflexo invertido complementar, para além de um reducionismo normativista pré-sociológico que faz dançar suas categorias em torno de si mesmas – e quando não é “crítico-crítico” (como diria Marx acerca dos jovens hegelianos) torna-se (no dizer de Bourdieu) materialista sem material.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> O que se revela, por exemplo, em subdivisões como “metateoria”, “teoria social” e “teoria sociológica”, que não fazem senão empobrecer a própria sociologia, que se torna, assim, um roto e apequenado espantalho de si mesma, espécie de positivismo mal-esclarecido e tão reduzido quanto o escopo histórico ao qual se busca reduzir o alcance de seus problemas. Não é preciso dizer que esta estranha espécie de “neo-positivismo crítico” contribui para que a totalidade de sentido do que fazemos permaneça irreconhecida, já que uma “teoria sociológica” assim concebida se torna, ela mesma, irreconhecível. Não há espaço para desenvolvermos esse ponto aqui, mas não é possível ignorá-lo.

Ademais, nossa autocompreensão, quando assume sua plenitude, envolve a dimensão crítica e normativa sem se reduzir a um normativismo que busca *subsumir unilateralmente* a relativa autonomia das problematizações e problemas teóricos, metodológicos, assim como aqueles relativos à densidade e polissemia inerentes ao mundo empírico a seu mero prolongamento, desprovidos de consistência e trabalho próprios, confundindo a existência incontornável de pressupostos normativos inscritos em toda teoria com uma teoria unidimensional e unilateralmente normativa – ainda que sob a guisa habermasiana de “reconstrução racional” de uma normatividade histórica e institucionalmente corporificada. Para ser emancipatória, uma teoria precisa, paradoxalmente, superar sua intencionalidade originária. Ou então, por meio de uma estranha dialética, é a crítica que regride, ela mesma, a dogma.<sup>11</sup> Mas, a despeito desse embate entre unilateralidades desencontradas (da “crítica-crítica” ao factualismo cientificista), sempre há a possibilidade de nossa comunidade epistêmica, conquistando seu autoentendimento enquanto comunidade, dispor-se a aprender e cultivar a totalidade de sentido própria à sua “tradição”, enquanto *tradição histórico-racional*, cujo horizonte normativo é legar à humanidade da qual somos “funcionários” sua autocompreensão enquanto humanidade, no sentido em que somente as ciências históricas, enquanto ciências históricas da (e para a) história<sup>12</sup>, e a partir da contingência e extrema vulnerabilidade de sua existência, podem fornecer.

Insistimos que, como a própria escrita desse trabalho atesta, essa *possibilidade* de autocompreensão, latente mas de forma alguma arbitrária porque fundamentada na própria história em nós depositada, nunca é dada ou *taken for granted*. Primeiro porque essa tradição racional apenas pode assumir sua autoconsciência em determinado momento histórico, e mesmo na virada do séc. XIX para o XX, auge do imperialismo ocidental, as condições socio-históricas do processo de mundialização ainda não estavam dadas para que essa autocompreensão fosse institucionalmente plenamente assumida. Essa *comunidade que somos nós*, e que performamos cotidianamente das mais diversas formas, *sabendo-se portadora de*

---

<sup>11</sup> O autoconhecimento do interesse metacientífico não se transpõe, sem trabalho de tradução e relativa autonomização, aos esquemas teóricos, aos conceitos, e tampouco aos problemas relativamente autônomos da prática da pesquisa mesma.

<sup>12</sup> Sempre no sentido lato e crítico já indicado no início deste ensaio, e para além do uso unilateralmente hermenêutico, mais restrito e normalmente referido às chamadas ciências do espírito.

*historicidade e de racionalidade*, e por isso mesmo sempre por intermédio do aprendizado obtido a partir, e nunca a despeito, dessa diversidade histórica mesma, *deve transcender* cada uma dessas manifestações históricas em sua particularidade e unilateralidade. Este aprendizado histórico-racional, nunca esquecendo, é aqui entendido tanto no sentido de aperfeiçoamento de seu instrumental teórico e metodológico<sup>13</sup> como, inextricavelmente, em relação à autoformação e autocompreensão das próprias consciências que somos nós e que portam e acompanham esse instrumental teórico-metodológico. Isso é o que chamamos do sentido do que somos e fazemos como totalidade, ou melhor dizendo, enquanto totalidade de sentido – ou sentido não mutilado.

Mas a contingência da conquista de nossa autocompreensão enquanto comunidade epistêmica não depende exclusivamente da situação histórica. Esta é condição necessária, mas não suficiente. Uma comunidade epistêmica é um arranjo inter-humano suscetível de reproduzir os mesmos padrões institucionais de todos os que já conhecemos, com suas formas de dominação, grupos hegemônicos, relações centro e periferia, distribuição desigual de recursos... Nesse sentido, aliás, o próprio termo comunidade epistêmica enquanto ideal regulativo (Apel, 2005) deve ser empregado não sem reservas, justamente por tudo aquilo que, como horizonte não realizado e não realizável integralmente porquanto parâmetro ideal, é suscetível de dissimular. E se, com Bourdieu (1976), essas disputas, se entendidas como inerentes ao campo científico, têm o potencial, mas não a necessidade, de resultar em um conhecimento racional, e concordamos, conforme ressaltamos acima, com o caráter fundamental de sua autonomia institucional, não acreditamos, no entanto, que será uma espécie de mão invisível do mercado da razão que nos levará, pela garantia de sua livre competição, a esse resultado contingente – estranha astúcia da razão positivista. Não há conspiração dos astros para que a natureza das coisas do mundo social tenda espontaneamente, e por si mesma, ao “bem” (independentemente de como este seja concebido por qualquer grupo social) em nenhuma esfera da vida, inclusive a científica. Por conseguinte, algo como a “verdade” como resultado, ou melhor, *parâmetro* do campo científico pressupõe a emergência e o efetivo exercício de sua autocompreensão institucionalmente incorporado às discussões de uma

---

<sup>13</sup> Cf. por exemplo a “teoria de abstração crescente” de Mannheim acerca das possibilidades de aperfeiçoamento do ponto de vista cognitivo (1972, p. 320-22).

comunidade epistêmica em sentido lato. Apenas assim, o “humanismo científico”, como diria Bourdieu (1980, p. 9) a respeito da intenção subjacente à antropologia de Lévi-Strauss, poderia tornar esse *horizonte normativo* esclarecido para si mesmo e, como ele mesmo diria a respeito sua sociologia, capaz de fornecer

“[...] um meio, talvez o único, de contribuir, ainda que seja pela consciência das determinações, à construção, de outro modo relegada às forças do mundo, de algo como um sujeito” (Ibid., p. 41, tradução própria).<sup>14</sup>

### ... Ao campo científico como diagnóstico objetivo

Nesse sentido, não podemos deixar de apontar, por exemplo, que o “êxito” da consolidação institucional das ciências sociais no séc. XX não evitou as vicissitudes implicadas no desenvolvimento patológico de uma hiper-especialização distorcida, diferente de uma necessária especialização epistemicamente bem fundamentada, com a subsequente fragmentação não apenas interdisciplinar (com as disciplinas das ciências humanas tendo cada vez menos pontos de contato) como intradisciplinar (um mesmo fenômeno sendo mutilado por sub-especializações no seio de uma mesma disciplina, elas mesmas também incomunicáveis entre si) (Lahire, 2012). Os riscos de seu autofechamento e dissolução sob uma “super-especialização de antolhos” resulta, externamente, na perda de relevância para, e espírito crítico sobre, a esfera pública, além de obnubilar internamente sua verdadeira vocação, ao dissolver a riqueza da integralidade inerente a nosso ofício (e.g. Mills, 2006; Gouldner, 1970) em uma arena alimentada por nocivas oposições que tanto marcam o debate entre, de um lado, uma dimensão especulativa sem aderência e rigor investigativos, e, de outro, uma empiria rasa refém das forças do mundo que deveria conhecer, oposições que, por uma espécie de estranha cumplicidade, reforçam-se mutuamente, contribuindo por sua própria dinâmica para o afastamento da mesma integralidade implicada em nosso ofício cuja importância buscamos sublinhar. Partindo do nível pressuposicional, aqui entendido como comunidade histórico-epistêmica (e não uma (meta)teoria formal ou substantiva, a não ser que remontemos às

---

<sup>14</sup> “ [...] un moyen, peut-être le seul, de contribuer, ne fût-ce que par la conscience de déterminations, à la construction, autrement abandonnée aux forces du monde, de quelque chose comme un sujet” (Ibid., p. 41).

aporias do conceito como sujeito da história...), perpassando pelo espaço de possíveis teóricos, até o emprego mais concreto de técnicas de produção de “dados”: a necessária relativa autonomia de cada um desses domínios (Alexander, 1982) tem como pré-condição para seu êxito, e para superarmos a fragmentação a que estamos cada vez mais habituados, assim como o extravio de cada um desses níveis, a travessia, pelo cientista social em *sua formação*, por todos eles, incorporando não somente o sentido de cada um desses momentos como, no mesmo aprendizado, o sentido de sua totalidade da forma como estamos aqui argumentando, que é condição, inclusive, de nossa própria *comunicação* enquanto comunidade epistêmica. Apenas essa formação possibilita uma posterior especialização bem compreendida.

Outra consequência – ou seja, não como ideal regulativo, mas como diagnóstico objetivo da institucionalização “bem sucedida” de nosso ofício – é a mundialização de um espaço transnacional de produção, circulação e consumo de bens simbólicos nas ciências sociais por meio do qual verifica-se a reprodução, também na esfera científica, de um padrão desigual de divisão do trabalho intelectual em termos de centro e periferia, onde, apenas para citarmos um exemplo dentre seus diversos mecanismos sistêmicos (como a circunscrição linguística e institucional de uma autorreferenciação circular), as línguas dominantes operam, de modo funcionalmente análogo ao papel da divisa no comércio internacional, como pontos de ressonância e passagem obrigatórios, inclusive para o reconhecimento da legitimidade de autoras e autores em seus próprios países de origem (Gingras & Mosbah-Natanson, 2010; Heilbron, 1999). Não é preciso lembrar uma vez mais que a conformação em curso de um espaço transnacional para as ciências sociais não apenas sublima as inflexões e tensões históricas mencionadas na primeira parte deste ensaio como delas participa, transfigurando em suas disputas uma *agon* entre ortodoxia (o polo hegemônico de produção sociológica mundial) e heterodoxia (a multiplicação de *turns*, *studies*, das correntes “pós-alguma coisa”) que atravessa em maior ou menor grau cada um dos campos nacionais nos quais professores, pesquisadores, estudantes e intelectuais em geral – *em suma, nós* – nos enredamos.

No polo hegemônico da sociologia mundial verifica-se o sentimento do que seria um malogro ante as promessas fundacionais da disciplina seguido, no entanto, por uma tentativa de redução da magnitude do desafio

histórico a uma pré-compreensão que limita a se problematizar em termos estritamente intrateóricos ou intrametodológicos, envolvendo a viabilidade de uma nova coesão paradigmática, do maior ou menor escopo de seu objeto (uma sociologia com “s” ou com “S”), um consenso metodológico mínimo, ou algum horizonte que aponte para a possibilidade de alguma forma de *reunificação* perante os desafios com que a disciplina se depara, sob os riscos de sua dissolução interna (hiperfragmentação) ou externa (invasão de uma nova “heterodoxia” de saberes militantes sobre o mundo social). Sob a rubrica do que seria uma “sociologia reflexiva” cuja reflexividade se reduz à necessária mas não suficiente relação socioepistêmica (intelectual, e do intelectual) com o objeto, ou no máximo “metateórica” (como se a célebre expressão nativa trazida por Clifford Geertz, “*after that, it is turtles all the way down*”, pudesse servir também à fundamentação conceitual última das ciências históricas), revela-se com especial nitidez os limites do que é trazido à consciência no âmbito pressuposicional e nos termos a partir dos quais os problemas são colocados, razão pela qual as tentativas de respostas se revelam, elas mesmas, mais como manifestação do mal-estar atual do que um efetivo caminho de superação de suas causas. Mesmo a melancolia expressa ante a fragmentação de um mundo que uma vez teria sido “uma sociedade...”<sup>15</sup> é ela mesma expressão de um desencanto geracional e regional que, a nossos olhos, não deveria possuir ressonância maior.

De outro lado, o polo dominado estruturado na verdade por uma imensa diversidade de horizontes e agendas político-intelectuais não necessariamente compatíveis entre si, a justa, historicamente vital e racionalmente necessária, crítica aos limites do olhar das ciências sociais tal como se apresenta em sua origem e em grande medida no decurso do séc. XX, cuja pretensão de universalidade deveria ser questionada, ou mesmo de seu papel histórico enquanto forma de autoentendimento, e cuja própria hegemonia epistêmica seria ela mesma expressão da violência simbólica exercida sobre o “sul global”, o que em grande medida revela-se verdadeiro, torna-se, não poucas vezes e inclusive entre seus maiores expoentes, paroquial, simplista, ou mesmo de uma estereotipia calcada em um imaginário binariamente maniqueísta, o que resulta na constituição de um horizonte de experiências cripto-racional

---

<sup>15</sup> Exemplar nesse sentido é a recente apresentação editorial da Revue du Mauss (Caillé et al., 2020) expressa no próprio título da edição temática: “Nous l’avons tant aimée... la sociologie. Et maintenant?”

quanto a seus próprios fundamentos, e que não pode senão solapar as bases sobre as quais assentaria os pilares para a possibilidade de construção de uma *nova universalidade, aberta e historicamente informada*. Esta *já está sempre e inevitavelmente* implicada como pressuposto da própria crítica, inclusive em toda busca pela inclusão de novas vozes periféricas na tradição sociológica, assim como na denúncia do silenciamento da alteridade, quando não da própria constituição da modernidade com base nesse silenciamento. A autodissolução de imensa parcela da crítica em seu *necessário mas não suficiente* momento de negatividade torna-se, em muitos casos, negacionismo das boas intenções por meio da aniquilação da simples pretensão de legitimidade científica das ciências do mundo social, refletindo na verdade a crise epistêmica que atravessa as formações sociais contemporâneas conforme as já sublinhadas inflexões históricas recentes, com “cancelamentos”, ataques *ad hominem*, índice de obras proibidas, linchamentos digitais, anti-intelectualismo... Uma espécie de esteira de abate sombreada sob uma grande noite sem lua nem estrelas, em cuja fila todos se equivalem como cúmplices, de escravagistas e lideranças imperialistas ao intelectual francês contemporâneo *de gauche*, nos conduz, justamente pelo compromisso que se vislumbra em nosso horizonte normativo, formado por nossa capacidade de aprendizado histórico e racional e com ela a *responsabilidade* humanizadora radical que nos incumbe, à singela lembrança de que, quando mal empregados os meios, eles não apenas dificultam o alcance dos próprios fins como intensificam, pelo fato de que *there is no turning back* em relação aos caminhos históricos que tomamos, as chances da deformação de seu sentido mesmo. As importantes lições em relação à dialética do Esclarecimento valem para *todos* os projetos emancipatórios, e, mais uma vez escapando ao fácil papel do populismo, quando não do oportunismo intelectual, é nosso papel construir a autocompreensão para que eles, os projetos emancipatórios, ao serem bem compreendidos em suas premissas e implicações para seus próprios agentes, possam ser bem-sucedidos.

Por tudo isso, e por intermédio da autocompreensão do que estamos buscando quanto à totalidade de sentido das ciências do mundo social, acreditamos ser preciso evitar a *falácia genética* pressuposta na tentativa de redução de sua validade epistêmica ao simples processo histórico de origem, *confundindo historicidade com historicismo*, confusão que é reproduzida não apenas por seus críticos mais intransigentes como, paradoxalmente, pelo atavismo interno a boa parte de sua autoconcepção dominante pelo

polo hegemônico de produção das ciências sociais. É preciso em parte reconquistar, e em parte recriar, seu verdadeiro *potencial* universal contra toda sorte de paroquialismos, para além da pseudouniversalidade como expressão de uma prevalência institucional e linguística dos centros hegemônicos de produção sociológica e do que isso implica de limitação em termos teóricos substantivos, epistemológicos em geral e históricos mais amplos enquanto unilateralidade abstrata e generalização de uma história particular enquanto parâmetro normativo e analítico sub-reptícios, assim como, por outro lado, da criptouniversalidade já sempre pressuposta no horizonte dessa mesma crítica enquanto seu fundamento ainda inconsciente de si. Apenas assim poderemos postular a vigência de ciências do mundo social que não se mostrem tão frágeis a ponto de submergirem juntamente com a estrutura social e as configurações institucionais sobre as quais emergiram (relacionadas a conceitos como “modernidade”, “sociedade”, “classes”, “trabalho”, “Estado-nação”, “capitalismo industrial” etc.), o que implica uma visão *empobrecida* de seu potencial, infelizmente refletida em uma espécie de jogo de espelhos retroalimentar onde se (re)encontram, a partir de portas opostas, seus maiores críticos e seus mais árduos defensores. Não há caminho para quaisquer concepções de bem (sociais, políticas, econômicas, culturais) que envolvam a emancipação e a autorrealização humanas *sem autoesclarecimento*; este não é simples *momento* auxiliar, mas na verdade deve integrar e participar dessas mesmas concepções, as possibilitando, através da autotranscendência dos necessários limites inerentes à sua própria individualidade histórica, assumirem-se como historicidade humanizada no seio de sua singularidade (coletiva ou individual) mesma. Ou, quem sabe ainda, no caminho e na dor desse mesmo aprendizado, as palavras de Fanon, acerca de um amigo vietnamita, tendo a seu lado combatido tropas colonizadoras, também possam ser ouvidas e nos levar mais adiante: “se a questão surgiu uma vez para mim acerca da demonstração de solidariedade com um determinado passado, ela se deu em razão de meu compromisso comigo e com meu companheiro de lutar com toda a minha vida e toda a minha força para que nunca pessoas sejam novamente escravizadas nessa terra” (Fanon, 2008, p. 202, tradução própria).<sup>16</sup> Esse é o único bem que, como horizonte normativo, podemos legar a todos os outros bens.

---

<sup>16</sup> “If the question once arose for me about showing solidarity with a given past, it was because I was committed to myself and my fellow man, to fight with all my life and all my strength so that never again would people be enslaved on this earth” (Fanon, 2008, p. 202).

## À guisa de considerações finais

*A (re)conquista da “vocação” das ciências sociais por meio de seu autoesclarecimento*

A integralidade de nosso ofício, valorizada em tese por todos nós, requer a fundamenta o de sua razão de ser, e antecipa sob a forma de ideal regulativo um espaço pressuposicional que garanta sua autocompreensão justamente nos termos de sua *totalidade de sentido*. Esta totalidade, evidentemente, não deve ser entendida em termos quantitativos, como a simples agrega o de partes previamente reificadas: ela *atravessa as especializa es* sem permitir que estas se fragmentem sob uma lógica departamental autorreferente cuja racionalidade não se ancora na natureza mesma dos fen menos sociais; ela evita que a legítima relativa autonomia da dimensão teórica se deforme em uma prática exegético-religiosa monopolizada por sumo-sacerdotes; ela impede tanto a deforma o da razão sociológica em ideologia positivista, sua degenera o em mera racionaliza o de interesses, como, por outro lado, sua anula o intelectual enquanto simples itera o crítico-normativa que confunde a incontornabilidade dos pressupostos normativos, ou mesmo a “reconstru o racional” da intuitividade normativa historicamente institucionalizada, com sua autossuficiência dogmática deslizando subrepticamente ao nível teórico-substantivo e alimentando, nesse mesmo deslize, um imenso conjunto de mal-entendidos e divisões unilaterais para cuja supera o estamos, dentro dos limites desse escrito, tentando contribuir. Todos esses níveis são incontornáveis e não se subsumem senão por reducionismo. A preserva o dessa totalidade de sentido, que   simplesmente *o sentido do que somos e fazemos preservado enquanto totalidade e não redutível   soma de suas partes*, nos permite, enfim, escapar ao estilhaçamento e automortifica o da razão próprios de um momento histórico de crise epist mica, assim como nos impele a evitar o eterno repisar, por parte de seus polos dominantes, de uma universalidade historicamente unilateral. Se uma racionalidade sociológica ampliada – na qual sua efetiva o enquanto razão teórica e razão prática se reconciliam, sem subsumir mas resguardando uma a outra, em uma totalidade de sentido –   não somente capaz de, como na verdade pressupõe, *aprendizado histórico*, por outro lado   com esse mesmo aprendizado que ela, como contradom, retribui ao mundo essa mesma possibilidade.

A realização desse espaço pressuposicional já ocorre de modo institucionalmente difuso sob a forma de uma comunidade histórico-epistêmica que predelineamos como horizonte e que, não obstante, possui efeitos reais ainda que bastante limitados. E por isso mesmo a importância de um autoesclarecimento em que, como argumentado antes, *nós* não podemos abdicar da tarefa de nos colocarmos uma questão basilar, sem delegá-la para outras áreas do saber que podem pensar conosco, mas nunca em nosso lugar: qual a natureza da razão prática que a razão sociológica em particular, e as ciências históricas em geral, *pressupõem e antecipam já a partir de sua própria existência e prática socio-histórica* quando passam a assumir a plenitude de uma autocompreensão científica ampliada? Com efeito, defendemos acima que a comunidade epistêmica na qual se ancora essa razão prática deve entender-se como ideal regulativo (Apel, 2005) ante o qual comparamos o real funcionamento dos mecanismos institucionais que medeiam nossa profissão e nossa disciplina, através, por exemplo, de uma sociologia da sociologia apta a esclarecer suas relações de poder, sua adesão não apenas pragmática como sua completa alienação intelectual, espiritual e moral a agências de regulação e fiscalização estatal (em nosso caso), ou a naturalização da apropriação e monopolização de seus recursos por determinados grupos, instituições e regiões do país, ou, em relação à escala dos indivíduos, a escolha de determinados temas e construções do objeto, abordagens teóricas em detrimento de outras conforme nossa origem social, nossa trajetória, nossas experiências socializadoras etc. Mas seu espaço pressuposicional, base de nossa autocompreensão, não se restringe a uma circularidade teórico-analítica sob a forma de uma sociologia da sociologia (e.g. a sociogênese do *habitus* clivado de Bourdieu, ou as condições sociais de possibilidade da própria sociologia). A sociologia é capaz de romper essa circularidade sem romper consigo por uma simples razão: apenas nas ciências humanas podemos dizer “de te fabula narratur”.<sup>17</sup>

Ademais, é possível – e, na verdade, necessário – pleitear uma relativa autonomia da dimensão teórica que, na verdade, não se confunde com uma autocompreensão neopositivista. Se o espaço de reflexão lógica e teórica pode e deve reivindicar o importante papel de reunificação ante uma especialização

---

<sup>17</sup> Para quem suspeita adentrarmos uma problemática excessivamente “meta-científica” (em termos generosos) ou “metafísica” (em termos mais avessos a qualquer exercício de autocompreensão da racionalidade científica), é preciso dizer que esse argumento é *inteiramente consoante a uma sociologia do conhecimento levada às suas últimas implicações?*

descontrolada, não pode, contudo, substituir ou “legislar” acima de uma comunidade epistêmica. Essa totalidade de sentido, caso não queiramos voluntariamente optar pelo que Habermas se refere como o exercício de uma racionalidade mutilada, precisa ser (re)conquistada por meio de uma autocompreensão enquanto comunidade dotada de uma tradição racional historicamente constituída, que não é analítica ou metateoricamente derivável ou redutível, a não ser, no limite, dogmaticamente. Essa totalidade de sentido, e a tradição que a abriga no seio da comunidade cujo horizonte antecipamos, não apenas compreende toda e qualquer (meta)teoria, compreensão na dupla acepção de atribuição de sentido e abrangência, como a funda e justifica sua possibilidade, significação e legitimidade, e o faz não apenas de forma contingente, mas de direito, na medida em que, como lembra Enzo Paci a respeito de Marx, o ser humano enraizado na inerência de suas relações inter-humanas é, em sua inteireza, “[...] por esencia el fundamento de todas sus operaciones. La *esencia* del hombre es precisamente esta entereza de su obrar precategorial al que todo se reduce: las categorías abstractas, separadas de esta fundación subjetiva, al funcionar como concretas, hacen abstracto al hombre” (Paci, 1968, p. 300, grifo no original). É no seio desse espaço histórico-racional e inter-humano vivo que se constroem os diversos níveis de justificação de sua própria relativa autonomia (da teoria em relação a seus pressupostos normativos, em relação à sua apropriação hermenêutica e diálogo crítico com outras teorias, à sua abordagem metodológica, diferença e grau de autonomia em relação à operacionalização, sua relação explicativa ou compreensiva em relação aos fenômenos sociais etc.) e também de sentido (as condições para que uma pluralidade de programas teóricos concorrentes não autodissolva a pretensão de legitimidade racional de cada um, reivindicação ou não a um estatuto científico de determinado modelo, sua pretensão de generalidade ou sua justificação pela busca de singularidades históricas, a natureza epistemológica de seus conceitos etc.). Essa autocompreensão envolve, por exemplo, o esclarecimento do espaço de possíveis teóricos mapeáveis em função do lugar que cada teoria ocupa entre as dimensões “metafísica” e “empírica” de um *continuum* científico (Alexander, 1982) sem, entretanto, esquecer que quaisquer pressupostos analítico-conceituais elementares pressupõem, eles mesmos, um enraizamento e um horizonte de pré-compreensão hermenêutica, de cuja totalidade de sentido a sua própria busca por aprimoramento analítico depende e expressa, sem naturalmente a esgotar.

Da mesma forma, uma (meta)teoria que se autoconceda o caráter de “crítica” enquanto projeto emancipatório não pode pretender legislar enquanto fundamento último na medida em que a fundamentação mesma da crítica pressupõe e possui sua emergência no seio da eticidade historicamente autocompreendida de uma totalidade de sentido em cujo solo institucional pode ou não vir a existir, se elaborar e se estabelecer como atitude e projeto intelectuais. Uma teoria só pode dar frutos, e não solapar os próprios fundamentos sobre os quais erige sua criticidade, se sua raiz for bem compreendida, e sabemos com Marx que ser radical é ir na raiz, “[...] mas a raiz para o homem, é o próprio homem” (2005, p. 157). Em outras palavras, todo interesse ou projeto emancipatório pressupõe sua própria fundamentação, porque ele mesmo é fruto e condensação de *aprendizado socio-histórico*. Nossa comunidade epistêmica precisa sempre (re)conquistá-lo e preservá-lo em seu infinito processo de autoformação, autocompreendendo-se como tradição, e, portanto, como totalidade de sentido, contra todo risco de obliteração dessa racionalidade ampliada. Esse aprendizado pode ser conquistado, mas uma vez conquistado não é garantido. Mas já conhecemos todo esse caminho e não precisaríamos talvez relembrá-lo caso não insistisse em nos assombrar uma estranha e duradoura inconsciência do sentido *pré-objetivo* do que precisamente estamos fazendo sob as mais diversas formas, de nossa inter-relação – não se trata apenas de uma comunidade de comunicação, mas de uma *comunidade de vida*<sup>18</sup> –, e da conseqüente alienação desse sentido de nosso próprio trabalho de autocompreensão.

Em nossa comunidade está sedimentado um sentido objetivo que, justamente enquanto ciência histórica, da história e para a história, é não somente representação da história como sua correalização. Em sua crítica à religião, em sua forma teológica ou filosófica, já dizia Feuerbach como precursor de um movimento antropológico, e por isso humanizador na forma mais plena de sua autocompreensão, que culminou em uma das bases para a constituição de nossa tradição histórico-racional, de Marx a Durkheim (para não mencionar Freud), que, em seu caminho, “o homem projeta sua essência para o exterior de si antes de encontrá-la em si mesmo.

---

<sup>18</sup> O *a priori* da comunidade de comunicação, em Apel (1972), parece não levar às últimas conseqüências a importância da eticidade histórica nela já coimplicada; não se trata dessa eticidade ser “anterior” à sua elaboração comunicativa, mas de *revelar-se-com-ela*, ao modo de um jogo de linguagem no sentido de Wittgenstein.

Seu próprio ser se torna o objeto de seu pensamento primeiramente como um ser outro” (Feuerbach, 2012, p. 110).<sup>19</sup> O sentido objetivo de nossa comunidade epistêmica, como herdeira dessa tradição, é mediar e tornar essa reconciliação possível, inclusive, ou melhor *sobretudo*, como condição de possibilidade da preservação e florescimento da infinita diversidade de formas de existência socio-históricas, com as quais ao mesmo tempo (re) aprende sem cessar a se autoconhecer. Certamente, sua tarefa é infinita, mas essa infinitude é também o seu valor.

---

<sup>19</sup> “Man transposes his essential being outside himself before he finds it within himself. His own being becomes the object of his thought first as another being” (Feuerbach, 2012, p. 110).

## Referências

- Alatas, Syed Farid, & Sinha, Vineeta. (2017). *Sociological theory beyond the canon*. Palgrave.
- Alexander, Jeffrey C. (1982). *Theoretical logic in sociology: positivism, presuppositions, and current controversies* (Vol. 1). University of California Press.
- Apel, Karl-Otto. (1972). Communication and the foundations of the humanities. *Acta Sociologica*, 15(1), 7-26.
- Apel, Karl-Otto. (2005). *Transformação da filosofia I: filosofia analítica, semiótica e hermenêutica* (2. ed.). Edições Loyola.
- Bachelard, Gaston. (1996). *A formação do espírito científico*. Contraponto.
- Bourdieu, Pierre. (1976). Le champ scientifique. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 2(2-3).
- Bourdieu, Pierre. (1980). *Le sens pratique*. Les Éditions de minuit.
- Caillé, Alain, Chaniel, Philippe, Gauthier, François, & Vandenberghe, Frédéric. (2020). Présentation: Nous l'avons tant aimée... la sociologie. Et maintenant ? *Revue du Mauss*, n. 56.
- Danowski, Déborah, & Castro, Eduardo V. de. (2015). *Há mundo por vir: ensaios sobre os medos e os fins* (Ed. rev. e amp.). Cultura e Barbárie; Instituto Socioambiental.
- Durkheim, Émile. (1996). *As formas elementares da vida religiosa*. Martins Fontes.
- Fanon, Frantz. (2008). *Black skin, white masks*. Grove Press.
- Feuerbach, Ludwig. (2012). *The fiery brook: selected writings*. Verso.
- Fraser, Nancy. (2017, 12 jan.). A eleição de Donald Trump e o fim do neoliberalismo progressista. Tradução de Henrique Mendes. *Opera Mundi*. <https://operamundi.uol.com.br/opiniao/46163/a-eleicao-de-donald-trump-e-o-fim-do-neoliberalismo-progressista>
- Gadamer, Hans-Georg. (2002). *Verdade e método II: complementos e índices* (6. ed.). Editora Vozes; Editora Universitária São Francisco.
- Gingras, Yves, & Mosbah-Natanson, Sébastien. (2010). Where are the social science produced? In: UNESCO, & International Social Science Council (org.), *World social science report: knowledge divides*. Unesco / International Social Science Council.

- Gouldner, Alvin W. (1970). *The coming crisis of western sociology*. Basic Books inc.
- Habermas, Jürgen. 1988. *On the logic of the social sciences*. The MIT Press.
- Heilbron, Johan. (1999). Towards a sociology of translation: book translations as a cultural world-system. *European Journal of Social Theory*, 2(4), 429-444.
- Kuhn, Thomas S. (2018). *A estrutura das revoluções científicas*.
- Lahire, Bernard. (2012). *Monde pluriel : penser l'unité des sciences sociales*. Éditions du Seuil.
- Latour, Bruno. (2020). *Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza do Antropoceno*. Ubu Editora; Ateliê de Humanidades Editorial.
- Magnelli, André, & Pontes, Thiago Panica. (2020, 4 maio). O fim de uma era: para uma sociedade maior que o mercado [Fios do tempo]. *Ateliê de Humanidades*. <https://ateliêdehumanidades.com/2020/05/04/fios-do-tempo-o-fim-de-uma-era-para-uma-sociedade-maior-que-o-mercado-por-andre-magnelli-thiago-panica/>
- Mannheim, Karl. (1972). *Ideologia e utopia*. Zahar Editores.
- Marx, Karl. (2005). Introdução à *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. In: K. Marx. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Boitempo.
- Mills, Charles W. (2006). *L'imagination sociologique*. Éditions La Découverte.
- Paci, Enzo. (1968). *Función de las ciencias y significado del hombre*. Fondo de Cultura Económica.
- Passeron, Jean-Claude. (2006). *Le raisonnement sociologique : un espace non poppérien de l'argumentation*. Éditions Albin Michel.
- Pontes, Thiago Panica. (2020). As entranhas do gigante e a sociogênese do golpe. In: F. M. Leite Cruz, L. Lewis (orgs.). *2016: o ano que não acabou*. Ed. UFPE.
- Taylor, Charles. (2013). *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. Edições Loyola.

Recebido: 22 abr. 2025.

Aceito: 28 maio 2025.



Licenciado sob uma [Licença Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)