

# RACIONALISMO E EMPIRISMO NA SOCIOLOGIA\*

**André Haguette\*\***

“As versões racionalista e empirista do Iluminismo...”  
Horkheimer e Adorno<sup>1</sup>

“Lascience est de constitution complexe.  
Elle ne vit que dans et par une dialectique de  
complementarité et d’antagonisme entre empirisme  
et rationalisme, imagination et vérification.”  
Edgar Morin<sup>2</sup>

*Le Rationalisme Appliqué.*  
Gaston Bachelard<sup>3</sup>

Durante uns vinte cinco anos (1975-2000), sob a influência do marxismo, a sociologia se tornou no Brasil “Metodologia” e “Epistemologia”. Ela se afastou das questões substantivas para ser um discurso sobre o discurso ou uma teoria dos fundamentos da teoria. Nessa transfiguração os sociólogos viraram aprendizes de feiticeiros na filosofia sem a devida qualificação. O ardor ideológico compensou a falta de preparo e as bobagens metodológicas andaram à solta. Uma delas é o tratamento dado à moderna discussão sobre o racionalismo e o empirismo. O comodismo intelectual virou sabedoria e uma dicotomia intransponível foi erigida entre os dois, no afã de derrubar o grande inimigo, o positivismo, em nome da sacrossanta dialética. Essa guerra total ao positivismo teve dois efeitos marcantes: jogou-se no lixo do preconceito a pesquisa empírica com seus apetrechos de métodos, técnicas e regras de lógica formal e a dialética sumiu, comprovando que o comodismo possui suas armadilhas! Ainda hoje, é difícil discutir racionalismo e empirismo nas ciências sociais, tendo em vista a herança desse passado recente e do despreparo filosófico que ficou estabelecido.

Mas é preciso notar que esse comodismo pseudoteórico cria alguns desconfortos ao cuidadoso historiador das ideias. Como explicar, por exemplo, que Aristóteles, este genuíno e seminal pensador racionalista, pai

---

\*\* Doutor em Sociologia. Professor Titular da Universidade Federal do Ceará.

espiritual de Tomás de Aquino, Hegel e Marx, tenha valorizado os sentidos a ponto de escrever a frase, retomada séculos depois por Tomás de Aquino: “nada há no intelecto que não tenha passado pelos sentidos”. Descartes, inventor do racionalismo moderno, não terá fornecido água ao moinho de empirismo ao privilegiar a física e, ainda mais, ao elevar a **res extensa** ao nível de substância, ao lado de Deus, da alma humana e da liberdade? E veio Kant, o arauto da modernidade, que em 5 de novembro de 1783, deu o grito de Independência: **Sapere aude!** Não fora este mesmo Kant que pretendia fundamentar criticamente a possibilidade da ciência e que colocou fora do alcance da razão teórica a resolução das inquietações metafísicas e morais do homem, inquietações essas sempre renovadas e contemporâneas? A Ilustração, com sua Enciclopédia e seu duplo ódio às verdades eternas e ao povo, não terá sido racionalista e empirista? Mesmo os grandes vilões do empirismo, Francis Bacon, Galileu, Hume e Locke – para não falar dos sociólogos positivistas Turgot, Saint-Simon, Comte e Durkheim – não são filhos legítimos do grande movimento racionalista da modernidade?

Mas cheguemos ao que interessa: a Marx e ao marxismo, pois, no fundo, é para “salvá-los” que se inventa este combate letal entre empirismo e racionalismo – salvação, aliás, que Marx, na sua característica impiedade, rejeitaria por temer perder para sempre a filosofia idealista. Lenin soube reconhecer “as três fontes” do pensamento de Marx: a filosofia clássica alemã, a economia política e o socialismo francês. A identificação ficou célebre e nunca foi desmentida. Lênin afirma que Marx mergulhou fundo nestas três correntes para delas retirar uma síntese (uma suprasunção) própria, a concepção materialista da história. Na filosofia alemã, Marx encontrou, ressalta Lenin, o idealismo de Hegel e o materialismo de Feuerbach: do primeiro ele guardou a dialética, negando seu idealismo, enquanto aprofundou o materialismo do segundo, refutando seu mecanicismo e seu a-historicismo. Fica, portanto, claro que, para Lenin, inspirando-se nas obras de Engels, os inimigos do materialismo histórico são: o idealismo e o mecanicismo a-histórico (o empirocriticismo); não o racionalismo, nem o empirismo. Marx não rejeitaria nem a razão, nem os sentidos, isto é, nem o sujeito, nem o objeto. Para Marx, “não existe uma autoconsciência autônoma capaz de se autorrefletir independente das estruturas subjacentes do trabalho social”<sup>4</sup>.

A consciência humana está indissociavelmente vinculada ao objeto. No seu trabalho, o homem se descobre um ser consciente: “um ser de espécie consciente”, o que significa “um ser que trata a espécie como seu próprio ser

essencial, ou que se considera como um ser específico”<sup>5</sup>. A percepção pelo homem de sua humanidade genérica se efetiva no processo de trabalho e não, por exemplo, na dúvida metódica, como resultado de uma introspecção solipsista. Se Marx rejeita o idealismo, ele não rejeita o racionalismo, nem tampouco o empirismo, mas pretende realizar sua supressão: “O operário não pode criar nada sem a natureza, sem o **mundo externo sensorial**”<sup>6</sup>.

A mesma ideia será retomada na primeira, na quinta e na undécima tese sobre Feuerbach quando Marx define a atividade humana com uma **atividade sensorial**; ele reprocha ao materialismo contemplativo de não compreender a “sensorialidade como atividade prática”. A racionalidade marxiana é, portanto, uma racionalidade encarnada, necessariamente mediada pela natureza e que não prescinde dos sentidos.

Meu objetivo aqui não é discorrer sobre a epistemologia e a ontologia dialéticas de Marx. Ao lembrar Marx, meu objetivo é outro: é mostrar que se presta um desserviço a Marx e ao marxismo ao estabelecer uma oposição radical entre racionalismo e empirismo e que esse equívoco leva a uma má interpretação dos trabalhos de Marx. O empírico, em Marx, é fundamental; a atividade humana (a consciência e a razão), sendo “uma atividade humana sensorial, prática”, leva à valorização tanto da razão quanto dos sentidos. Na realidade, a teoria do materialismo histórico se situa no ponto de encontro das tradições racionalistas e empiristas. Isto se verifica tanto na teoria do conhecimento, no método dialético, na antropologia como na ontologia marxianas. Mais precisamente, escreve Henrique Vaz:

O tema da práxis para Marx é o ponto de encontro das tradições racionalistas e empiristas. O conhecimento, na perspectiva marxiana, está ligado ao fazer, ou à relação fundamental do homem com a natureza que se exprime no ato de produzir. E é justamente enquanto ser produtor que o homem é também ser cognoscente. Conceber o homem enquanto ser produtor implicava, para Marx, um recurso à tradição racionalista, pois somente a razão é capaz de introduzir na espessa solidez do real empírico as diferenças analíticas que são pressupostas à produção dos objetos pelo fazer humano. Por que, segundo Marx, um animal não pode ser produtor? Porque o animal não conhece reflexivamente. Assim, ele compara a abelha, excelente artesã de sua colmeia, com o operário humano mais rude e proclama a superioridade deste em virtude

da reflexão sobre o próprio fazer que o caracteriza. O homem é, portanto, ser produtor em virtude desse instrumento de dissolução do real empírico que é a Razão. E, enquanto tal, é ser cognoscente. Assim, o conceito marxiano de práxis tenta preservar, a um tempo, a exigência racionalista e o postulado empirista fundamental, e vai buscar nessas duas fontes o seu conteúdo epistemológico <sup>7</sup>.

Tradicionalmente, todavia, a história da filosofia vem apresentando o racionalismo e o empirismo como correntes de pensamento não somente deferentes, mas antagônicas. Olhada, no entanto, numa perspectiva contemporânea, a controvérsia parece superada e certamente envelhecida. Os avanços da epistemologia nos últimos cem anos permitem desenvolver outro paradigma para compreender a relação entre o conhecimento sensível e o conhecimento intelectual. Sob a influência de pensamentos, entre outros, de Marx, da Escola de Frankfurt, da filosofia de Bachelard e da obra de Popper, com todas as polêmicas que esta suscitou, a inclusão do racionalismo e do empirismo como teorias-irmãs numa mesma tipologia – a da Dialética do Iluminismo – parece desejável para uma melhor interpretação da hodierna teoria sociológica.

Este artigo pretende justamente desenvolver essa compreensão que permite destacar um jogo de implicação e supressão entre os dois conjuntos de pensamento em vez de forçar uma escolha entre um ou outro, tornando insolúvel o conflito razão/sentidos.

Na realidade, meu argumento é que racionalismo e empirismo não se constituem como oposições insuperáveis. O oposto do racionalismo é o irracionalismo enquanto o do empirismo é o idealismo. Como muito bem percebeu Lukács, “o assalto à razão” é perpetuado pelas várias formas de irracionalismo, não pelo empirismo. Em outras palavras, quer argumentar que o movimento racionalista da época moderna se desdobrou numa dupla direção: o idealismo e o empirismo. O empirismo não dispensa a razão embora possa reduzi-la a uma razão instrumental como arguiu a Escola de Frankfurt. O empirismo não é um irracionalismo, embora possa ser um enfraquecimento da razão. Ele é uma forma de conhecimento e exige racionalidade; não pode, portanto, ser rejeitado simplesmente. Ele pode – e deve – ser corrigido, tornando-o consciente do fato de não ser mera reflexão sensível na passividade da mente. A crítica ao empirismo na filosofia e ao positivismo na sociologia consiste, na realidade, no restabelecimento do real

processo cognitivo que não dispensa a razão teórica, como observaram Popper e Habermas, entre outros pensadores racionalistas. “A base empírica supõe sempre, escreve Popper, o quadro teórico a ser testado por ela. É uma decisão que se faz à luz deste quadro teórico e é por isso sempre, em primeiro lugar, uma questão de teoria a ser testada: não da observação como tal”<sup>8</sup>. Habermas, por sua vez, observa: “Não se pode aplicar regras gerais se não se acertou antes sobre os fatos que podem ser submetidos por elas; de outro lado, estes fatos não podem ser constatados como casos relevantes antes da aplicação daquelas regras... Algo como fatos experimentalmente constatados em contato com os quais teorias científico-empíricas poderiam falir, constitui-se somente no contexto prévio da interpretação da experiência possível”<sup>9</sup>.

Vê-se, portanto, que, quando consciente de si, o empirismo se apresenta como um racionalismo, sendo diferente do racionalismo idealista que prescinde da sensorialidade da razão humana e até mesmo do objeto natural e social.

De uma forma analítica, nas próximas páginas, procuro situar o racionalismo e o empirismo no movimento das ideias da época moderna e caracterizá-los mais detalhadamente dentro da tradição filosófica e epistemológica. Em seguida, tento mostrar como a teoria sociológica clássica pode ser vista como uma tentativa de superá-los.

### **O Iluminismo nas suas versões racionalistas e empiristas**

A posição tradicional na história da filosofia consiste em separar racionalismo e empirismo como sendo dois movimentos intelectuais diferentes e opostos. Uma simples consulta a manuais de filosofia confirma essa afirmação.

Nessa tradição, o conceito “racionalismo” é equívoco e, por esse motivo, seu significado se presta a muitas confusões e interpretações. Vale a seguinte advertência: “na sua significação genética, pode ser usado para indicar qualquer orientação filosófica que apele para a razão. Mas nesta conotação tão vasta, o termo pode indicar as filosofias mais disparatadas e carece de qualquer capacidade de individualização”<sup>10</sup>.

Originalmente o conceito significou a atitude de quem confia nos procedimentos da razão para a determinação de crenças ou técnicas em determinado campo. E nesse sentido primeiro e geral, racionalismo se opõe

a atitudes fideístas ou naturalistas e tende a se confundir com a atitude marcante da Idade Moderna na sua rebelião contra o feudalismo e a teologia. Naquela época, com efeito, a razão humana se afirma como único guia do homem e inicia um combate à religião e a formas de mitos ou superstições. Tomás de Aquino, por exemplo, confiava na razão e queria até encontrar caminhos racionais para chegar a Deus (as cinco provas da existência de Deus). Mas, a razão havia de se dobrar diante da fé que complementava o movimento limitado da razão e lhe permitia um alcance maior. Esta confiança na razão não era ainda um racionalismo, pois aceitava uma forma superior de conhecimento e de revelação. Assim, Baumgarten escreveu: “O Racionalismo é erro de quem elimina na religião todas as coisas que estão acima da própria razão”<sup>11</sup>.

Kant, todavia, não considerava a atitude racionalista um erro, mas uma coerência fundamental, marca da maioria do homem, de sua autonomia.

O racionalista, em função de seu próprio título, deve manter-se nos limites da capacidade humana. Portanto, não usará nunca o tom contundente do naturalista, e não contestará nem a possibilidade de uma revelação... porquanto sobre tais assuntos nenhum homem pode, por meio de sua razão, decidir o que quer que seja<sup>12</sup>.

Consciente dos limites de sua razão, o homem autônomo havia de prestar-lhe fidelidade.

Mas a controvérsia entre racionalismo e empirismo é anterior a Kant cujo criticismo transcendental pode ser visto como um esforço para sua resolução. Ainda segundo o mesmo dicionário, Hegel foi o primeiro a caracterizar como racionalista a corrente que vai de Descartes a Espinoza e Leibniz, opondo-a ao empirismo da orientação que nasce com Locke. Por racionalismo ele entendeu a “metafísica do intelecto”, isto é, “a tendência à substância, pela qual se afirma contra o dualismo, uma única unidade, um único pensamento, da mesma maneira como os antigos afirmavam o ser”. A oposição entre racionalismo e empirismo fixou-se depois nos esquemas tradicionais da filosofia, por mais que o próprio Hegel notasse seu caráter aproximativo.

Nesta perspectiva, Descartes foi realmente o pai do racionalismo na filosofia. Ele se opôs:

A convicção de Bacon de que o conhecimento humano só é

possível através da mediação dos sentidos, sendo a consciência, ou a mente, uma *tabula rasa* na qual são impressos os dados do real... a razão precede a convivência dos sentidos com o dado empírico uma vez que o homem foi agraciado por Deus com um aparato que lhe confere o poder de ter ideias *a priori*, ou seja, prescindindo de contatos diretos com o real através dos sentidos. Isto significa que certas ideias são inatas. A crença neste pressuposto levou Descartes a desenvolver com maestria as técnicas da reflexão e, em consequência, a descuidar daquela aproximação do pesquisador com o real, pré-requisito do conhecimento definido por Bacon e Locke. Assim sendo, a maneira apropriada de fazer generalizações sobre a realidade seria pelo método dedutivo: através da razão descobre-se princípios gerais sobre a realidade que serão confirmados mediante, também, o conhecimento de fatos particulares<sup>13</sup>.

Vê-se com nitidez neste comentário como ambos, racionalismo e empirismo, se aproximam, como disse Hegel, numa mesma fé no poder do homem de conhecer, sem precisar apoiar-se em fábulas, superstições, preconceitos ou crenças religiosas. Descartes e seus seguidores, no entanto, elegem o caminho da introspecção interior e do método apriorístico-dedutivo de alma e corpo, que já vinha abalada pelo nominalismo, se desintegra e uma separação entre conhecimento sensorial e conhecimento intelectual é estabelecida, o que leva Descartes à teoria das ideias inatas. Pelo método da dúvida universal, Descartes acredita descobrir uma intuição intelectual capaz de revelar ao homem ideias essenciais, as substâncias. Tais ideias são ditas verdadeiras não mais pela adequação do intelecto à coisa externa, mas por serem resultados de uma percepção clara e distinta, que se impõe por sua evidência. A percepção, via intuição da essência, de uma **res cogitans** e de uma **res extensa** irá fortalecer o dualismo cartesiano que ocupará toda a filosofia moderna até os nossos dias.

Assim, é possível dizer que, a partir de Descartes, o racionalismo como corrente filosófica significará que “todo conhecimento certo é consequência de princípios necessários e apriorísticos do entendimento. A única fonte do conhecimento é a razão. As sensações não são mais do que ideias confusas baralhadas”<sup>14</sup>.

Descartes realizava uma verdadeira revolução, invertendo a crença realista dos filósofos antigos e medievais, que “consideravam o objeto e o real,

principalmente o mundo externo, como dado primeiro. De agora em diante, será o contrário: o objeto será deslocado pelo sujeito. Com isto Descartes torna possível o psicologismo dos ingleses, a imanência dos alemães e antropologia filosófica moderna. Eis o significado transcendental de Descartes para a Idade Moderna”<sup>15</sup>.

Em outras palavras, Descartes abre o caminho ao subjetivismo, afirmando o primado: 1) do sujeito frente ao objeto; 2) do interior (íntimo) sobre o exterior; 3) da consciência sobre o ser e 4) da imanência em relação à transcendência. O racionalismo significa, portanto, a introdução do sujeito e da consciência, com sua primazia do conhecimento intelectual sobre o conhecimento sensível e do método racional-dedutivo nas ciências em detrimento do empírico. Desfeito o ingênuo e inocente acordo da razão com o Ser da tradição clássica e medieval, o sujeito podia aspirar à autonomia completa, produzindo condições ideais para o domínio da natureza pelo “trabalhador livre”. Ademais, a razão e a consciência que desbancavam Deus e a natureza eram de caráter individualista bem ao gosto das forças produtivas capitalistas.

Será preciso a contra reforma empirista para que, pouco a pouco, a partir do fim do sono dogmático de Kant, o movimento racionalista se autocorrija, buscando uma dialética do sujeito e do objeto, do interior e do exterior, da consciência e do ser e da imanência e da transcendência.

## O Empirismo

De fato, a reação empirista não se fez tardar. Logo vieram Locke e Hume a afirmar o primado do objeto, do conhecimento sensível e do método empírico-indutivo sobre as ilusões metafísicas de Descartes, Espinosa e Leibniz, sem, no entanto, duvidar um momento da possibilidade do conhecimento verdadeiro e do domínio do homem sobre a natureza e a própria sociedade. O empirismo não se afirma como um irracionalismo e não é, em hipótese nenhuma, um anti-racionalismo. À intuição intelectual das essências, o empirismo opõe o laborioso e interminável trabalho de cotejamento da realidade pelo entendimento via sentidos, como iria mostra Popper a respeito do cisne negro<sup>16</sup>. O soberbo racionalismo não desaparece: ele se desloca da razão para o entendimento. *Du coup*, ele se restringe e se historiciza sem perder sua orgulhosa segurança, o que o obriga a se dobrar diante dos deuses, mitos, fábulas e preconceitos. A restrição se refere

ao abandono da metafísica, à rejeição da transcendência e, sobretudo, à impossibilidade de alcançar verdades imutáveis e eternas. Esta limitação da abrangência do conhecimento humano é largamente compensada, na visão empirista, pela extensão proporcionada pelo conhecimento empírico.

Deve ficar bem claro que a reação empirista não se constitui num retorno à filosofia clássica e medieval. Se o racionalismo metafísico de Descartes derrubou a unidade ingênua entre o pensamento e o ser pelo lado do sujeito, o empirismo faz o mesmo, mas, desta feita, pelo lado do ser ou do objeto. A antiga unidade admitia o conhecimento essencial e metafísico. O empirismo nega a possibilidade de estabelecer verdades universais por acreditar na primazia da experiência sensível.

Ela e somente ela decide o que é verdade, o que é valor, ideal, direito e religião. E como não se pode assinalar um término à dita experiência, ela nunca é uma coisa conclusiva. Não há aqui lugar para verdades, valores e ideias eternos, necessários, de validade universal que transcenda os casos particulares. Tudo é relativizado, função do espaço, do tempo, do humano, às vezes do demasiado humano. O sentido (o sentir) adquire hegemonia sobre o inteligível, o útil sobre o ideal, o individual sobre o universal, o tempo sobre a eternidade, o querer sobre o dever, a parte sobre o todo, o poder sobre o direito<sup>17</sup>.

Vale repetir: o empirismo não nega o racionalismo nem a inteligibilidade do real. Ele reduz as pretensões de inteligibilidade às possibilidades dos sentidos. Assim fazendo, o conhecimento passa a ser visto como reprodução da realidade sensível, e a atividade do sujeito é eliminada. Na relação entre o sujeito cognoscente e o objeto conhecido, o último ocupa todo o lugar forçando sua reprodução mental via sentidos na passividade do primeiro. A verdade se encontra no dado; o fato é verdade. O conhecimento não é uma construção do sujeito, mas uma simples técnica de acesso à verdade do dado. A percepção e não mais o trabalho intelectual sobre as imagens sensíveis é vista como a fonte ordinária do conhecimento. Existe, claro, possibilidade de erro: seja quando a observação é falha por desatenção ou incompletude, seja na articulação linguística, isto é, na transmissão das percepções. Daí a insistência na metodologia como via de acesso ao fato verdadeiro e instrumento de eliminação da subjetividade do pesquisador. As hipóteses – traduções da percepção – são verificadas pela via experimental e a indução,

já que o real é singular, individual e sensível. A ciência, portanto, se eleva do singular ao universal, construído através da comparação entre os dados e fatos particulares. Assim sendo, o universal é o nome comum que reúne, de maneira utilitária, traços percebidos em vários indivíduos. O conceito universal não designa, então, como na escolástica e na tradição racionalista, uma mesma essência, mas ele é um recurso do pesquisador para estabelecer certo ordenamento na dispersão do real. Em suma, o credo empirista reduz “a multiplicidade das formas a posição e arranjo; a história a fato; coisas a matéria”<sup>18</sup>.

Esse discurso empirista é, hoje, obsoleto. Salta aos olhos que ele é montado sobre pressupostos que ultrapassam os cânones empiristas e filosóficos da ciência; Popper e Kuhn, entre outros, já tiveram êxito em enfatizar os elementos subjetivos, constitutivos e críticos da ciência empírica. Quatro pressupostos de caráter meta-empírico se destacam: a) a afirmação da existência do real; b) a tomada de posição quanto à natureza sensível do real; c) a visão do sujeito (da ciência) como capaz de reproduzir teoricamente o real; e, finalmente, d) a ciência como reprodução certa, legítima e comprovada do real. A epistemologia contemporânea demonstrou suficientemente que, como diz Edgar Morin: “Os fatos são impuros”<sup>19</sup>; a ciência antes de ser uma mera reprodução do real, ela é sua construção e se baseia em pressupostos, postulados metafísicos. Alexandre<sup>20</sup>, por sua vez, argumenta que a ciência deve ser concebida como um **continuum** multidimensional que se estende entre proposições gerais de caráter metafísico até observações ligadas ao ambiente (*environment*) empírico.

Mas não é meu objetivo desenvolver uma crítica do discurso empirista. Caso isto fosse feito seria necessário retomar as penetrantes observações de Horkheimer e Adorno sobre o entrosamento desse discurso como a sociedade burguesa governada por equivalência<sup>21</sup>. Meu objetivo é demonstrar o parentesco entre o racionalismo e o empirismo e argumentar que a moderna teoria social é uma (tentativa de) síntese dos dois. Irreconciliáveis são os extremos – o chamado racionalismo metafísico e o empirismo mecânico (reflexo). Henri Lefebvre nos ensina a via dialética entre o empirismo e racionalismo:

O empirismo tem razão quando reprocha ao racionalismo o emprego das entidades, das abstrações realizadas, cuja gênese o racionalismo não pode justificar: o espírito, o pensamento,

a razão em si. O empirismo tem razão quando afirma que todo conhecimento provém da sensação (sensualismo). Mas ele próprio concebe de modo limitado o conhecimento sensível. Concebe a sensação e a impressão sensível como sendo apenas **individuais e passivas**. Locke, Hume, Condillac etc., criticam notadamente as “ideias inatas” e tentam explicar o conhecimento e a consciência pela associação mecânica de sensações como o azul, o branco, o odor da rosa, etc., mas para nós, efetivamente, a impressão sensível tem determinações bem diferentes: é contraditória (a vara quebrada que aparece na água) e, por conseguinte, já impele o entendimento à análise, ao progresso dialético para o desconhecido; é ativa, prática, social, pois são objetos e produtos humanos que nos são dados no sensível (até mesmo as árvores deste jardim, ou estes campos de trigo, são “produtos”). Para que o empirismo seja integrado numa doutrina mais compreensiva, deve-se inicialmente despojá-lo de sua unilateralidade, abrir e completar sua estreiteza. O mesmo vale para o racionalismo. E, nessa doutrina mais ampla, o empirismo conservará seu lugar como **momento** unilateral, abstrato, incompleto, mas **superado**. Não será misturado com o racionalismo, numa inextricável confusão. Como momentos, e momentos contraditórios, serão situados na história, cada qual com sua **parcela de verdade, mas também de erro**; e, desse modo, serão compreendidos, **elucidados na história da verdade**. O conteúdo vivo dos mesmos será recapturado, elevado a um nível superior. Em sua forma unilateral, essas doutrinas serão definitivamente julgadas e eliminadas<sup>22</sup>.

### **Implicação e superação do Racionalismo e do Empirismo na Sociologia**

A sociologia como ciência é filha do movimento iluminista e como tal trouxe para seu interior a polêmica entre o racionalismo e o empirismo. Aqui os nomes foram trocados e se costuma aludir à polêmica entre idealismo e positivismo ou ainda entre subjetividade e objetividade. Quaisquer que sejam os nomes escolhidos, a teoria dos grandes sociólogos pode ser vista como uma rejeição da antinomia idealismo/positivismo (ou racionalismo/empirismo) e uma busca de sua superação. Como entender os trabalhos de Marx, Durkheim e Weber diferentemente?

## Karl Marx

Creio ter apresentado anteriormente argumentos nesse sentido no caso do pensamento de Karl Marx. Miriam Limoeiro Cardoso tem exposto ultimamente o elemento racionalista de Marx na sua atividade construtiva do real empírico. Diz ela que “Marx nos ensina que a reconstrução do real é um produto teórico que se eleva do abstrato ao concreto pela via do pensamento; que opera, pois, desde o começo com conceitos”<sup>23</sup>. Mas é preciso admitir que a tradição ou escola marxista nem sempre exibiu o caráter construtivista da teoria sociológica, caindo com muita frequência no empirismo vulgar via, por exemplo, teoria do reflexo, dialética da natureza ou evolucionismo bachofeniano ou darwinista. Lukács e Korsh foram os primeiros a combater o empirismo da Segunda Internacional recebendo em troca a pecha de idealistas e subjetivistas. M. Löwy escreveu que: “O positivismo não era somente o apanágio de correntes revisionistas ou ecléticas da Segunda Internacional; ele modelou, em grande medida, a doutrina do próprio ‘marxismo ortodoxo’ e especialmente daquele que era o seu principal representante, Karl Kautsky”<sup>24</sup>. Na realidade, é preciso admitir que existe no marxismo uma dupla epistemologia, manifestando a dificuldade de manter-se constantemente fiel à síntese dialética entre racionalismo e empirismo. E, de fato, a expressão hoje tão empregada de “construção do real” provém muito mais da sociologia alemã (Weber, Mannheim), de autores como Bachelard e da fenomenologia do que do marxismo. Marx tentou superar o idealismo (de Hegel e dos socialistas franceses) e o naturalismo e empirismo (de Feuerbach e dos economistas ingleses), mas sua obra contém ambiguidades fundamentais. Como escreve Alexander:

Marx iniciou com uma abordagem normativa e voluntarista para com a revolução e a mudança, uma abordagem na qual a crítica era essencial e colocava a alienação subjetiva da razão e o desejo de sua reconciliação como os mecanismos centrais de uma transformação da vida social. Mas o encontro do radicalismo de seu tempo, especialmente, com a ciência da economia política provocaram mudanças de profundo alcance nos trabalhos de Marx. Agora a ação instrumental parecia a forma mais apropriada para uma análise do período capitalista. A alienação passou de uma fonte de subjetividade crítica a uma racionalização para sua eliminação teórica. Daqui para a frente Marx pôde conceber a ordem coletiva

somente em termos externos e coercitivos. A partir desta transição, nasce o materialismo sociológico e com ele uma persistente sensibilidade à dimensão externa do constrangimento social. Mas também nascia uma teoria antivoluntarista com todos suas fatais (*fateful*) implicações<sup>25</sup>.

A história do marxismo nos seus aspectos teóricos e políticos (práticos) manifesta uma constante luta entre as concepções deterministas e voluntaristas da ação humana individual e coletiva. A superação desejada e buscada era entre, por um lado, os homens que fazem a sua história, e, por outro, as circunstâncias que determinam esta ação. De qualquer ângulo que se tomem os trabalhos de Marx, quer nos seus escritos teóricos, quer em suas obras históricas ou políticas, encontra-se a mesma tentativa de ultrapassar a aparente contradição da atividade do sujeito e da determinação do objeto.

### **Emile Durkheim**

O mesmo parece difícil argumentar a respeito de Durkheim, sobretudo na interpretação parcial e unilateral que tem recebido no Brasil, onde é visto como o grande arauto do positivismo. É claro que esta interpretação vulgar se inicia e se completa numa leitura apressada e cômoda de *As regras do método sociológico*. Creio poder dizer que a grande maioria dos sociólogos brasileiros, professores e alunos, nunca teve um contato maior com as pesquisas de Durkheim, tais como *A divisão do trabalho social*, *O suicídio*, *As formas elementares da vida religiosa* e outros escritos, em particular aqueles sobre o socialismo. Tivessem eles lido essas obras teriam chegado a uma compreensão mais complexa das raízes epistemológicas do sociólogo francês. Mas não precisa tanto para levantar a suspeita de que Durkheim também tenta superar racionalismo e empirismo. Basta uma leitura atenta dos prefácios à primeira e à segunda edições de *As Regras*.

O sociólogo inicia o primeiro Prefácio argumentando a favor da superioridade da ciência sobre o senso comum e, logo em seguida, afirma que seu “método nada tem, pois, de revolucionário”. Num certo sentido é até essencialmente conservador, pois considera os fatos sociais como coisas cuja natureza não é passível de modificação fácil, por mais dúctil e maleável que seja. Muito mais perigosa é a doutrina que não encara esses fatos senão como “produto de combinações mentais, que um simples artifício dialético pode, instantaneamente, transformar por completo”<sup>26</sup>.

Vê-se claramente que Durkheim se posiciona contra o idealismo, defendendo a consistência própria e genuína das realidades sociais que não podem jamais ser consideradas e reduzidas a meras “combinações mentais, que um simples artifício dialético pode, instantaneamente, transformar por completo”. Durkheim teme ser visto como um materialista:

Dado o hábito existente de representar a vida social como o desenvolvimento Ideológico de conceitos ideais, não é impossível, outrossim, que sejamos acoimados de materialistas, nem que se acuse de grosseiro um método que torna a evolução coletiva dependente de combinações objetivas, definidas no espaço<sup>27</sup>.

Durkheim parece, então, defender-se contra os idealistas ou espiritualistas (os filósofos espiritualistas de seu tempo), afirmando o realismo, a objetividade e a materialidade dos fenômenos sociais que não se confundem com estados de consciência. Por outro lado, ele não professa nenhuma forma de materialismo vulgar, pois separa “o reino psicológico do reino social” da mesma forma como se recusa “a explicar o mais complexo pelo mais simples”<sup>28</sup>. Na realidade, a única apelação que ele aceita é a de **racionalista**. “Aquilo que foi chamado de nosso positivismo, não é senão consequência deste racionalismo”.

Durkheim entende racionalismo no sentido do iluminismo como **uma fé no futuro da razão contra o renascente misticismo**<sup>29</sup>. Ele compartilha a fé no poder do homem de conhecer sem apoiar-se em fábulas, superstições, preconceitos ou crenças religiosas; nisto constitui seu racionalismo científico e também sua convicção de que a realidade social não se reduzia a combinações mentais, nem se deixava capturar por um processo de introspecções. A expressão durkheimiana de que “os fatos sociais devem ser tratados como coisas” sempre causou espécie entre nós, esquecendo-nos de que ele não afirma “que os fatos sociais sejam coisas materiais, e sim que constituem coisas como as materiais, embora de **maneira diferente**”<sup>30</sup>. A intenção dialética do autor parece clara: por um lado, ele recusa o idealismo do solipsismo da consciência; por outro, ele reconhece a dimensão própria da vida social que, muitas vezes, ele define como moral, o que impede de cair no empirismo.

Toda a obra de Durkheim talvez possa ser vista como um esforço constante de qualificar a diferença existente entre a realidade da natureza ou dos fatos materiais e a realidade social ou moral. Ele se recusava fortemente

a explicar o social pelo natural, consciente que era de que a vida dos homens em sociedades representava uma realidade *sui generis* que devia e podia ser apanhada pelo pesquisador. Existem, é óbvio, tensões, contradições e anomalias na obra do sociólogo francês. Em *De la division du travail social* e *Les règles de la méthode sociologique* a razão instrumental parece dominar e a objetividade dos constrangimentos sociais quase que abafa por completo a subjetividade e a individualidade dos atores sociais. A veia positivista e materialista predomina. Embora o fenômeno social tenha uma complexidade própria e o todo seja diferente das partes, Durkheim tende a enfatizar a exterioridade em relação às consciências individuais e a coerção dos fatos sobre essas consciências. Em consequência, a ação social tende a ser concebida como inteiramente determinada pela exterioridade. A ênfase dada à causalidade eficiente, à observação e ao utilitarismo da ciência (saber para poder) reforça a imagem de um determinismo social. A razão cognoscente parece limitar-se a uma razão instrumental.

Mas Durkheim nunca deixará de refletir sobre a particularidade e especificidade da ação humana, social e moral. Jamais, mesmo na *Divisão* e em *As Regras*, ele se transformará num comportamentalista. Jamais ele deixará de pregar um método capaz de ir além das aparências, dos fatos, dos fenômenos. Cada vez mais ao longo de sua vida de pesquisador ele valorizará o “invisível” como sendo o principal da vida social que não se esgota no “diretamente observável”. Muito pelo contrário, desde *As Regras* fomos ensinados sobre a importância do fato da associação, que dá origem a um novo ser e a uma nova ordem de realidade e sobre a densidade dinâmica que não se confunde com o volume da sociedade. Mais do que isto, tanto na *Divisão* como em *As Regras*, aprendemos que a observação direta pode levar a indicar ou a deduzir qualidades não diretamente observáveis, mas inferidas a partir de suas manifestações. Em outras palavras, nem tudo o que é real é diretamente observável. Durkheim, aliás, vai caminhar no sentido da afirmação de que a vida social é explicável somente por realidades que não saltam aos olhos do observador e que compõem a verdadeira tessitura da vida em associação. Um belo exemplo disto é a explicação dada às mudanças da taxa de suicídio que somente podem ser compreendidas ou explicadas socialmente. E “socialmente” significa uma forma de sociabilidade. Quando os indivíduos experimentam uma forma solidária de sociabilidade, a taxa de suicídio tende a permanecer estável, a não ser, como no suicídio altruísta,

em que o grupo, solidariamente, procure a morte. O fato é que nenhuma pesquisa baseada na observação direta encontrara a presença ou a falta de solidariedade como Durkheim a descreve. Para tanto, é preciso ir além das estatísticas e dos relatórios policiais, olhar de baixo dos fatos e interpretá-los. É preciso penetrar na “caixa preta” e na experiência vivida da sociabilidade. Ao fazer isso, Durkheim extrapola o empirismo, o positivismo e o materialismo vulgar.

Durkheim nunca se cansou de refletir sobre a natureza do social; o tema transcorre em toda a sua obra. No quinto capítulo de *As Regras* – capítulo discrepante em relação à postura instrumentalista dos outros –, ele sentencia: “é, pois, na natureza da própria sociedade, que urge buscar a explicação da vida social” e “a sociedade não é simples soma de indivíduos, e sim sistema formado pela sua associação, que representa uma realidade específica com seus caracteres próprios”<sup>31</sup>. Nas mesmas páginas, o sociólogo explica que o sistema de relações, não somente comerciais, mas também morais, não é um fenômeno infecundo em si mesmo, que consiste simplesmente em colocar em relações exteriores fatos estabelecidos e propriedades constituídas, mas possui uma qualidade própria de maneira que o todo não é idêntico à soma de suas partes.

Dezessete anos depois, em 1912, em *Les formes élémentaires*, Durkheim reafirma que “A sociedade é uma realidade **sui generis**”<sup>32</sup>, que não se encontra da mesma maneira no resto do universo, nem no ser individual. Daí “a irreducibilidade da razão à experiência individual”<sup>33</sup> (i.e, ao empirismo) e a impossibilidade de deduzir a sociedade a partir do indivíduo, o todo a partir da parte e o complexo a partir do simples.

Nesta sua última obra, Durkheim insiste nas representações coletivas, reforçando sua tese de que: “as ideias são realidades, forças... as representações coletivas são forças mais atuantes ainda, e mais eficazes que as representações individuais”<sup>34</sup>. A participação dos indivíduos num sistema de representações coletivas torna-os solidários a seu meio ambiente e é a última *ratio* (i.e., a razão última) da sociabilidade. A especificidade do social se encontra na coletividade que se impõe ao indivíduo como um dever e um desejo por meio (quem diria?) das representações (conjunto de ideias ou ideologias) coletivas.

A obsessão de Durkheim com o social o teria levado ao idealismo? J. Alexander o afirma:

Durkheim não é um idealista no sentido filosófico do termo; ele reconhece objetos que são ontologicamente exteriores ao ator: daí sua forte ênfase na associação. A questão crucial, no entanto, é como os objetos sociais entram em atividade. Segundo Durkheim, o arranjo dos objetos sociais no mundo representa a distribuição social do afeto e da moralidade. O interesse de Durkheim não pode ser descrito como sentimento socialmente estruturado; é, pelo contrário, a sociedade sentimentalmente estruturada. Ele criou um idealismo sociológico, e esta criação representa sua maior realização<sup>35</sup>.

Este comentário pode surpreender o leitor acostumado a considerar Durkheim como um grosseiro positivista. Mas como reagiria o próprio Durkheim? A resposta não é difícil já que na sua última obra ele declara que sua teoria do conhecimento busca uma superação do empirismo e do apriorismo. Durkheim pretende ter “renovado” a epistemologia, pois sua teoria “reúne as vantagens contrárias das duas teorias rivais, sem conservar seus inconvenientes. Ela conserva todos os princípios essenciais do apriorismo; mas, ao mesmo tempo, ela se inspira nesse espírito de positividade que o empirismo se estruturava em satisfazer”<sup>36</sup>. De fato, Durkheim rejeita que as categorias do pensamento sejam frutos da experiência, pois elas “não dependem de nós, mas se impõem a nós”; por outro lado, elas “não são nunca fixadas numa forma definida; elas se fazem, se desfazem e se refazem sem cessar; elas mudam segundo os lugares e os tempos”<sup>37</sup>. O que concluir? Por um racionalismo, entendido como intermediário entre o empirismo e o apriorismo.

O racionalismo que é imanente a uma teoria sociológica do conhecimento é, portanto, intermediário entre o empirismo e o apriorismo clássico. Para o primeiro, as categorias são construções puramente artificiais; para o segundo, são, pelo contrário, dados naturais; para nós, elas são, num certo sentido, obras de arte, mas de uma arte que imita a natureza com uma perfeição susceptível de crescer sem limite<sup>38</sup>.

## Max Weber

Não é difícil mostrar que Weber desenvolveu uma sociologia multidimensional que possui precisamente o mérito de buscar uma integração

entre racionalismo e empirismo, idealismo e materialismo e ação normativa e instrumental.

Por um lado – segundo a observação de Alexander – Weber aceitou a realidade do ‘interesse’ instrumental, não somente o poder coercitivo do estado como também o conflito de classe e as exigências industriais que o produzem. Por outro, ele permaneceu extraordinariamente sensível às questões espirituais, ao **Geist**, ao jogo das emoções irracionais vis-à-vis os eventos externos<sup>39</sup>.

Sua orientação ideológica e sua herança intelectual levaram-no a abraçar esses extremos aparentemente incompatíveis e a desenvolver um pensamento extremamente sutil e dialético<sup>40</sup>. A tentativa de síntese se encontra por toda a sua obra, quer nos seus escritos metodológicos, quer nas suas pesquisas substantivas ou mesmo ainda nas suas posições políticas. Isto não surpreende quando recordamos que Weber viveu em uma época em que a ciência e as correntes materialistas atingiram seu apogeu, embora recebendo uma crítica intelectual por parte do neokantismo, arguto opositor do positivismo, do naturalismo e do materialismo. Weber buscará seu caminho e o da ciência e da sociologia entre o realismo do materialismo econômico, da Realpolitik e da explicação causal e o idealismo da sensibilidade hermenêutica à intenção subjetiva, do voluntarismo na história e do “irracionalismo” da ação e dos significados.

A intenção teórica de Weber ficou explícita nos seus trabalhos empíricos. Em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, a obra de Weber mais lida no Brasil e, talvez, a mais incompreendida, lê-se:

(...) não se pode pensar em substituir uma interpretação materialista unilateral por uma igualmente bitolada interpretação causal da cultura e da história. Ambas são igualmente viáveis, mas qualquer uma delas, se não servir de introdução, mas sim de conclusão, de muito pouco servirá ao interesse da verdade histórica<sup>41</sup>.

Weber advoga uma investigação “da totalidade das condições sociais, especialmente econômicas” e por este motivo se opõe a uma interpretação causal unidimensionalmente espiritualista da cultura e da história. Também se insurge contra a explicação reducionista dos fenômenos sociais totais (que formam uma totalidade) por sua base material. “Devemos, evidentemente,

libertar-nos da ideia de que é possível interpretar a Reforma como ‘consequência histórica necessária’ de ‘certas mudanças econômicas’. A origem e a história de tais ideias (o espírito do capitalismo) são muito mais complexas do que supõem os teóricos da ‘superestrutura’<sup>42</sup>. O que, portanto, almeja Weber? Sem dúvida nenhuma ele persegue uma investigação capaz de segurar os dois lados da cadeia casual, o material e o espiritual, porque ele sabe que os interesses dos homens em luta são materiais e ideais.

A **Ética** representa uma investigação do lado espiritual da cadeia casual e, por esta razão, somente se constitui em uma introdução ao estudo da origem do capitalismo e jamais uma conclusão, de acordo com o princípio por ele próprio estabelecido. Mesmo assim Weber não advoga uma causalidade eficiente da ética do protestantismo sobre a consolidação do capitalismo moderno. O conceito-chave explicativo do estudo é o de **afinidade eletiva**. M. Löwy interpreta-o da seguinte maneira:

A eleição, a atração recíproca, a mútua escolha ativadas duas configurações socioculturais, conduzindo a certas formas de interação, estimulação recíproca e convergência. Nesse grau, as analogias e correspondências começam a tornarem-se dinâmicas, mas as duas estruturas permanecem separadas<sup>43</sup>.

Essa é a solução weberiana à relação matéria/ideia nas configurações socioculturais.

No seu artigo sobre “A ‘objetividade’ do conhecimento nas Ciências Sociais”, Weber afirma: “em nenhum domínio dos fenômenos culturais pode a redução unicamente a causas econômicas ser exaustiva, mesmo no caso específico dos fenômenos ‘econômicos’<sup>44</sup>. Ninguém pode acusar Weber de não ter percebido a importância do econômico sobre os fenômenos culturais e de ter negligenciado o lado materialista da cadeia causal. A exterioridade e a ação instrumental sobre a atividade dos indivíduos e das coletividades foram admitidas por ele. Em dois trabalhos pouco estudados no Brasil – *A sociologia agrária das antigas civilizações* e *As causas sociais do declínio da civilização antiga* –, Weber desenvolve interpretações de cunho materialista: das relações sociais de produção<sup>45</sup>. O que provocou “o declínio e a queda” de Roma, para Weber, foi, de fato uma transformação nos relações de produção, a saber, uma passagem da escravidão para a servidão. Para que houvesse uma mudança rumo a uma economia capitalista, como iria ocorrer vários séculos

mais tarde na Europa feudal, era preciso uma expansão qualitativa e uma transformação qualitativa em função do mercado. Tal mudança qualitativa não poderia ocorrer em Roma. Se o modo de produção escravo possibilitava, por um lado, o aumento da força de trabalho com o êxito das conquistas imperiais, ele não favorecia, por outro, o aparecimento do trabalhador livre. O esgotamento do Império e as formas de ocupação e de colonização adotadas conduziram a uma formação feudal. A Antiguidade, sua história, seu desenvolvimento e sua queda são incompreensíveis se não se focalizar a luta de classe.

Fica claro, portanto, que e a desintegração do Império Romano era a consequência política inevitável do desenvolvimento da base econômica: o gradual desaparecimento do comércio e a expansão de uma economia de escambo. Essencialmente esta desintegração, simplesmente significou que o sistema administrativo monetarizado e a superestrutura do Império desapareceram porque não eram mais adaptados à infraestrutura de uma economia natural<sup>46</sup>.

Weber, um estudioso dos fenômenos econômicos, sempre afirmou sua influência sobre os indivíduos e sobre os fenômenos socioculturais, embora procurando evitar o monismo causal e o economicismo. Assim ele distingue eventos ou instituições “econômicos”, no sentido estrito, como acontecimentos da vida bancária e da bolsa; fenômenos “economicamente relevantes”, como acontecimentos da vida religiosa; e fenômenos “economicamente condicionados” como a orientação do gosto artístico de uma dada época. Esses diversos fenômenos são vistos por ele como irreduzíveis uns aos outros, mas inter-relacionados, devendo a atividade de investigação desenvolver uma compreensão dialética para explicá-los. Weber não hesita em considerar que “tanto os acontecimentos da vida cotidiana” quanto os fenômenos “históricos” de alta política, tanto os fenômenos coletivos ou de massa como as ações “individuais” dos estadistas ou as realizações literárias e artísticas, sofrem a sua influência: são “economicamente condicionados”. Em outras palavras, ele não se omite ao reconhecimento da pressão de interesses “materiais” “sobre todos os domínios da cultura, sem exceção, dos mais delicados matizes do sentimento estético e religioso” sem, no entanto, considerá-los epifenômenos ou superestruturas inteiramente dependentes das mudanças econômicas. Esses mesmos fenômenos são vistos, por sua vez, como “economicamente relevantes”, isto é, como exercendo pressões sobre os acontecimentos econômicos<sup>47</sup>.

A extensa e desenvolvida sociologia da religião de Weber está totalmente erigida sobre esta compreensão do jogo de causalidade na realidade social. A vida religiosa e a religião não se confundem com os fenômenos econômicos, nem em última instância. Elas possuem vida própria, independente, ou melhor, elas gozam de uma independência relativa já que por serem economicamente condicionadas, estão submetidas à pressão de interesses “materiais”. Mas, ao mesmo tempo, elas são economicamente relevantes, o que significa que potencialmente podem produzir um impacto sobre os eventos ou instituições econômicas.

O pensamento de Weber, como se vê, também se movimenta, sutil e dialeticamente, entre as armadilhas do racionalismo idealista e do positivismo ou materialismo vulgar. Toda situação social se encontra numa constelação de eventos e instituições, sofrendo múltiplas pressões; pressões materiais e normativos, instrumentais e voluntaristas.

Mas, é preciso acrescentar, a complexidade do pensamento de Weber – e a consequente dificuldade de classificá-lo segundo rótulos estabelecidos – surge do fato de ele não se filiar ao iluminismo clássico. Certamente Weber acredita na ciência e no poder da razão e dos sentidos. Mas a ciência não é tudo como, aliás, a ação social não se esgota na racionalidade instrumental, mas se completa na racionalidade por valores, na racionalidade substantiva. A ciência pode e deve – isto é sua função – mostrar os caminhos, mas não pode **escolhê-los**. “Uma escolha entre compromissos definitivos não pode ser feita com os instrumentos da ciência<sup>48</sup>. Além da razão, existem os valores. A razão em Weber desabrocha para um “irracionalismo” que não é, no entanto, não racional. O pensamento weberiano se encontra na encruzilhada do racionalismo, do empirismo e do irracionalismo, daí a sua complexidade, sutileza e contemporaneidade.

## Conclusão

As observações anteriores sobre a teoria social de Marx, Durkheim e Weber não pretendem nem apresentar um retrato conclusivo sobre a teoria dos autores nem pronunciar juízo sobre os resultados obtidos por eles quanto à solução das relações entre racionalismo e empirismo. Meu objetivo, por ser mais modesto, não é menos importante e se inscreve no quadro das preocupações levantadas na primeira parte do trabalho, a saber, que a atividade de pesquisa na ciência de uma maneira geral e na ciência social, de modo

mais específico, requer a superação da dicotomia racionalismo/empirismo (idealismo/positivismo ou materialismo; subjetivismo/objetivismo). Seria, portanto, possível escrever com J. Alexander que a atividade científica tem sido “multidimensional” e representá-la como um **continuum** que se estende entre o campo metafísico e o campo empírico. “Cada proposição científica é produto de uma interação entre pressões dos dois campos, o empírico e o metafísico”<sup>49</sup>. Isto não significa que os teóricos tenham realizado, nas suas obras, a síntese ou a superação coerente do idealismo e do materialismo. Vale dizer, isto sim, que a ciência não se entende a si mesma, no plano epistemológico, nem como atividade empírica, nem como atividade racional. Ela é, segundo o título de um dos livros de Gaston Bachelard anteriormente citado, **um racionalismo aplicado**. Os fatos não falam por si sós. Pelo contrário, é o ponto de vista que cria o objeto. Mas, mesmo tendo a iniciativa, o cientista se descobre um sujeito-para-os-objetos. Sem o objeto não há ciência, nem sequer consciência. Este diálogo infundável é o fundamento da construção de uma epistemologia do ato científico; além, portanto, do racionalismo empírico e do racionalismo apriorístico ou idealista.

Restaria, ainda, analisar outra questão que extrapola o espaço e o objetivo deste artigo. A ciência, como cultura da razão com suas regras imperativas, não postularia a adesão prévia do espírito a valores que justificariam essas mesmas regras a nossos olhos? Se a ciência é a forma de conhecimento mais valorizada por uma cultura racional, ela não é a única forma de apreensão do real e, talvez, não seja sequer a mais elevada. Terá sido a limitação do iluminismo moderno centrar-se na razão, minimizando o outro vetor do espírito, a crítica. Não há crítica sem um fundamento normativo; sem um horizonte aberto sobre valores. A racionalidade se completa na ética, e o saber, na sabedoria, mostrando a face “irracional” da razão humana.

---

## Notas

\* Este artigo, redigido nos anos 1990, recebeu uma difusão interna ao Departamento de Ciências Sociais da UFC. Muito bem acolhido por colegas, utilizado em sala de aula e ainda atual, recebi solicitações para que ganhe uma divulgação maior.

1. Max Horkheimer, e, Theodor W. Adorno. *Dialectic of Enlightenment*. New York: A Continuum Book. 1972. p. 7.

2. *Science avec conscience*. Paris: Fayard. 1990. p. 8.

3. Título de um livro de Gaston Bachelard.

4. Manfredo Araújo de Oliveira. “A teoria marxiana situada na tradição do pensamento transcendental”. **Nova Escrita**, ano V – nº 11/12, p. 214.

5. Karl Marx. *The economic and philosophic manuscripts of 1844*, New York: International Publishers. 1964, p. 113. A tradução portuguesa é deste articulista.

6. *Idem*, p.109.

7. Henrique Lima Vaz. “Sobre as fontes filosóficas de Karl Marx”. **Nova Escrita**. Ano V, nº 11/12. p. 152-153.

8. In Pedro Demo. *Metodologia científica em ciências sociais*. 2ª edição. São Paulo: Editora Atlas. 1989. p. 153-154.

9. *Idem*. p. 154.

10. N. Abbagnano. *Dicionário de Filosofia*. 2ª edição. São Paulo: Mestre Jou. 1982. p. 790.

11. *Idem*. p. 789.

12. *Idem, ibidem*. p. 790.

13. Teresa Maria Frota Haguette. *Metodologia qualitativa na sociedade*. 13ª edição. Petrópolis-RJ: Vozes. 2011. p. 13.

14. Walter Bruggen. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Herder. 1962. p. 441.

15. J. Hirschberger. *Historia de la Filosofia*. Barcelona: Herder. 1956. p. 12.

16. A respeito, ver o trabalho de Rui Verlaine Oliveira Moreira e José Anchieta Esmeraldo Barreto. “O Cisne negro existe. Um estudo sobre a indução”. In **Cadernos de Educação**, nº 1. Fortaleza.

17. J. Hirschberger. *Obra citada*. p. 74.

18. Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. *Obra citada*. p. 7.

19. Edgar Morin. *Science avec conscience*. Paris: Fayard.1990. p. 41-42.

20. Jeffrey C. Alexander. *Theoretical logic in sociology*. Berkeley: University of California Press. 1982.

21. Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. *Obra citada*. p. 7 e seguinte.

22. Henri Lefebvre. *Lógica formal / lógica dialética*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1979. p.230.

23. Miriam Limoeiro Cardoso. “Sobre a revolução burguesa no Brasil”. In *Saber mitigante*. Maria Ângela d’Incao. São Paulo: Editora da UNESP. 1987. p. 243.

24. Michael Löwy. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen*. São Paulo: Editora Busca Vida. 1987. p. 113.

25. J. Alexander. *Obra citada*. Vol. 3. p. XVIII. Tradução nossa.

26. Émile Durkheim. *As regras do método sociológico*. 6ª edição. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1971. p. XV.

27. *Idem*. p. XV.
28. *Idem, ibidem*. p. XV.
29. *Idem, ibidem*. p. XVI.
30. Prefácio da segunda edição, in *Obra citada*. p. XIX. O grifo é nosso.
31. *Idem*. p. 89 e 90.
32. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. 5ª ed. Paris: Presses Universitaires de France. 1968. p. 22.
33. *Idem, ibidem*. p. 23.
34. Citado por Michel Maffesoli. *O conhecimento comum*. São Paulo: Brasiliense. 1988. p. 97. A citação foi tirada de “Représentation individuelle et collective”, in **Revue de Métaphysique et de Morale**. Paris. Maio de 1898.
35. J. C. Alexander. *Obra citada*. vol. 2. p. 230..
36. Émile Durkheim. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. 5ª edição. Paris: Presses Universitaires de France. 1968. p. 27.
37. *Idem*. p. 19 e 21.
38. *Idem, ibidem*. p. 26. Nota de rodapé.
39. J. C. Alexander. *Obra citada*. Vol. 3, p. 7.
40. Ver, sobre a dialética weberiana, o trabalho de Merleau-Ponty. *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard. 1955. p. 15-42. O livro de Merleau-Ponty da coleção Os Pensadores traz uma tradução portuguesa do referido texto.
41. Max Weber. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora. 1967. p. 132.
42. *Idem*. p. 61 e 35.
43. Michael Löwy. *Redenção e utopia*. São Paulo: Companhia das Letras. 1989. p. 86.
44. In Weber. 4ª edição. São Paulo: Ática. Coleção Grandes Cientistas Sociais. 1989. p. 86.
45. Os dois textos estão publicados em inglês sob o título: *The agrarian sociology of ancient civilizations*. London: NLB1976. Na edição francesa: *Economie et société dans l'Antiquité*. Paris: La Découverte/Poche. 2001.
46. *Idem*, 408. A tradução é nossa.
47. As citações deste parágrafo foram tiradas de: A “objetividade” do conhecimento nas Ciências Sociais”, in Weber. 4ª edição. São Paulo: Ática. 1989. p. 80 e 81.
48. Max Weber. “Parlamentarismo e Governo numa Alemanha reconstruída”. In Max Weber. Coleção Os Pensadores. 2ª edição. São Paulo: Abril Cultural. 1980. p. 3.
49. J. C. Alexander. *Obra citada*. Vol. 2, p. XVIII e XIX.

## Resumo

Constatando que, no Brasil dos anos 80 e 90 do século passado, a sociologia, sob a influência do marxismo, tornou-se “metodologia” e “epistemologia”, isto é, discurso sobre o discurso, o artigo analisa o tratamento dado à moderna discussão sobre o racionalismo e o empirismo. O artigo argumenta que racionalismo e empirismo não se constituem como oposições insuperáveis e desenvolve uma compreensão que permite destacar um jogo de implicação e suprasunção entre os dois conjuntos de pensamento em vez de obrigar a uma escolha entre um e outro, tornando insolúvel o conflito razão/sentidos. São discutidos o iluminismo nas suas versões racionalista e empirista, e a implicação e superação dessas na sociologia, isto é, no pensamento de Karl Marx, Émile Durkheim e Max Weber.

**Palavras-chave:** teoria sociológica, racionalismo, empirismo, Marx, Durkheim, Weber.

## Abstract

Starting with the observation that during the 1980s e 1990s in Brazil, sociology under the influence of Marxism became “methodology” and “epistemology”, that is, a discourse on discourse, the article analyzed the treatment given to the modern discussion on rationalism and empiricism. It argued that the opposition between rationalism and empiricism was not insurmountable, developing an understanding that allowed to highlight a game of presumption and subsumption between two thoughts instead of choosing between one of them, thus unresolving the opposition between reason and emotions. Illuminism is discussed through its two versions, rationalism and empiricism, and how those superseded the thought of Karl Marx, Émile Durkheim and Max Weber.

**Keywords:** sociological theory, rationalism, empiricism, Marx, Durkheim, Weber.

Recebido para publicação em junho/2012.

Aceito em julho/2012