



Cadernos do *Sociofilo*

Terceiro caderno (2013)

Universalismo: reflexões sobre os fundamentos filosóficos da Socio- logia*

Daniel Chernilo

* O presente artigo é uma tradução de “Universalismo: reflexiones sobre los fundamentos filosóficos de la sociología”, capítulo 2 do livro CHERNILO, Daniel. *La pretensión universalista de la teoría social*. Santiago: LOM Ediciones, 2011. Tradução e a revisão técnica por Marcos Lacerda e André Magnelli. Os trechos que contêm remissões a outros capítulos do mesmo livro no original foram retirados da presente tradução.

A afirmação de Theodor Adorno que a sociologia é vítima de um tabu anti-filosófico não é auto-explicativa – inclusive para os padrões da própria sociologia de Adorno que são, por certo, qualquer coisa, menos auto-explicativos. Por um lado, no contexto das ciências sociais, a sociologia é a disciplina que mantém a relação mais ambivalente com sua própria autocompreensão de ciência. A dimensão científica da sociologia – também em sua variante positivista – é parte fundamental de sua história e identidade disciplinar. Mas, ao mesmo tempo, essa mesma identidade científica se mantém sob o permanente escrutínio – se não ataque – das versões mais normativas, teóricas e, inclusive, historicistas da própria sociologia. Por outro lado, o comentário de Adorno é também curioso, porque ninguém melhor do que ele mesmo representa uma tradição altamente reflexiva e filosoficamente orientada na sociologia. Adorno é provavelmente o mais filósofo dos sociólogos do século XX – talvez um verdadeiro expoente do que se poderia chamar de uma *sociologia filosófica* –, pelo que talvez seu comentário deva, na realidade, ser entendido com algo de ironia, quando não decididamente como uma autocrítica. Neste capítulo, não vou tentar refutar ou validar o juízo crítico de Adorno. Sua advertência me interessa mais como um convite para refletir sobre uma característica específica do pano de fundo filosófico da sociologia que tende a deixá-lo de lado, posto que existem outras tarefas que sempre são mais prementes. Tomo-o como um convite para começar a analisar e reconstruir tal passado filosófico, para, a partir daí, fazer-se também a pergunta sobre seu papel no presente e no futuro da disciplina. Em relação ao interior da disciplina, me interessa propor uma via para conectar a história da sociologia com seu próprio passado filosófico; em relação ao seu exterior, esta reflexão me parece que coloca a disciplina

Cadernos do Sociofilo

frente a fortes desafios conceituais e normativos em sua tentativa de compreender a sociedade contemporânea.

Parece-me que este duplo movimento pode nos ajudar a desentranhar algumas das razões que levam a sociologia a tentar resolver preocupações que não apenas extravasam sua autocompreensão científica, mas que também são constantemente reintroduzidas para o interior de sua própria prática científica. Refiro-me ao vínculo entre sociologia e universalismo.

A tese central deste capítulo é que uma acentuada pretensão universalista caracteriza aquilo que podemos denominar conhecimento propriamente sociológico. Enquanto herdeira crítica das teorias do direito natural e da ilustração dos séculos XVII e XVIII, a sociologia adota uma pretensão universalista baseada nelas e não pode desfazer-se tranquilamente desse horizonte universalista. Mas esta ancoragem histórica obriga a própria tradição sociológica - se não quiser transformar-se em uma peça de museu com relevância só para quem se interessa pela história das ideias - a repensar constantemente em que consiste, quais são as virtudes e defeitos e como é possível renovar tal pretensão universalista.

O capítulo procede da seguinte maneira. A primeira seção explora, tendo como guia Reinhart Koselleck, o vínculo tripartite entre a noção de crise em uso na aurora da modernidade, o surgimento da sociologia e o problema do universalismo. A partir daí se explicam, por um lado, as dimensões centrais da pretensão universalista da sociologia e, por outro, se exploram as consequências dessa pretensão para a tensão entre descrição e normatividade que se expressa no interior da própria disciplina. A segunda parte tenta desentranhar as relações que podem efetivamente serem encontradas entre o direito natural moderno e o pensamento sociológico através da ideia de afinidade eletiva. Alguns trabalhos de Leo Strauss, Robert Fine, Jo-

hannes Messner e Jürgen Habermas servem de ponte entre ambas as tradições e permitem sugerir que, embora a sociologia surja com a promessa de romper com os pressupostos metafísicos do direito natural, a primeira estabelece uma relação ambivalente com o segundo a partir da pretensão universalista que compartilham. A terceira seção se centra na crítica mais extensa à expressão dessa pretensão universalista na obra dos sociólogos clássicos: seu eurocentrismo. Tenta-se mostrar que a resposta aos defeitos eurocêntricos da sociologia não passa pelo abandono de sua pretensão universalista original, senão pelo seu crescente refinamento e reflexivização [*reflexivización*]. O texto culmina com algumas considerações sobre os desafios que a crítica pós-moderna e a nova ortodoxia globalista puseram à forma tradicional na qual a sociologia entendeu seu próprio conteúdo e orientação universalistas.

CRISE, SOCIOLOGIA, UNIVERSALISMO

O argumento central desta primeira seção é que o diagnóstico da crise com que a sociologia operou tradicionalmente pode ser explicado como consequência da orientação universalista em que ela se funda e que a acompanha até os dias de hoje. O contexto em que surgem os conceitos centrais da disciplina está marcado pela ideia de crise, e é a partir daí que se pode derivar uma série de características distintivas. O papel da ideia de crise na autocompreensão do surgimento da modernidade foi rastreado magistralmente por Reinhart Koselleck, e, embora sua reconstrução dos sentidos pré-modernos não seja nosso foco direto, uma breve revisão é ilustrativa para determinar os possíveis usos da ideia de crise na sociologia e dos âmbitos nos quais ela se torna aplicável.

Cadernos do Sociofilo

No período da Grécia Clássica, a ideia de crise era “parte dos conceitos centrais da política” e se referia à determinação do ordenamento jurídico justo da comunidade política (Koselleck, 2007:241). A isto se junta, também nesse período, sua referência médica a um estado de enfermidade. A crise neste sentido implica “tanto o estado observável como o juízo (*judicium*) sobre o curso da mesma que, em um número determinado de dias, conduz à decisão sobre se o enfermo sobrevive” (Koselleck, 2007:243). Há ainda outra conotação, de corte mais teológico, no qual o mesmo juízo já referido “contém também uma promessa de salvação” (Koselleck 2007:242). A posterior transformação latina do termo a insere no contexto dos assuntos sociopolíticos para passar a indicar “aquele período do tempo no qual a decisão é iminente, mas ainda não ocorreu” (Koselleck 2007:243).

Na aurora da modernidade, a ideia de crise começa a adquirir uma crescente centralidade. Koselleck distinguirá para esse período três campos principais nos quais se recorre ao conceito de crise e, com isso, nos aproximamos do momento em que sua inclusão no léxico sociológico se faz detectável: uma função “histórico-discriminante e sentenciadora”, uma “médico-diagnóstica” e uma “teológico-evocativa” (Koselleck 2007:253). Deste ponto de vista histórico, já desde finais do século XVIII, “'crise' se converte na 'marca' [*signature*] estrutural da Época Moderna” (Koselleck 2007:251). A própria noção de crise “se converte no conceito supremo, temporalmente elástico dos modernos” (Koselleck 2007:255). O resultado é que a crise é simplesmente outra forma de referir-se ao tempo presente, com o que “'crise' passa a ser, simplesmente, um conceito estável para 'história'” (Koselleck 2007:250) e a modernidade se torna aquele período histórico marcado por uma crise crônica, um presente eterno. A função médico-diagnóstica da ideia de crise

se refere à ação dos agentes internos ou externos ao corpo político, que desencadeiam um estado de coisas novo. Mas a adoção do juízo crítico em relação ao em que consiste a crise não é central; mais importante é como se deve tratar o paciente, seja para restaurar o *status quo ante*, seja para estabelecer uma nova ordem. E em sua orientação teológica, o que prevalece é a recorrente apelação a uma ordem superior ou objetivo com a qual se tenta dar sentido não só a eventos específicos, mas também ao decurso histórico como um todo: “sobre a base da promessa do ‘último dia’ que haverá de vir, ‘crise’ pode definir-se como a última decisão histórica, após a qual a qualidade da história experimenta uma mudança fundamental” (Koselleck 2007:251). A forma específica em que a história da sociologia se enlaça com a do conceito de crise está relacionada com a sua condição de ser a ciência dedicada a ela de maneira prioritária. Comte dá um passo à frente e faz sua tarefa: “Necessita-se de uma espécie de ciência da crise que conheça a sociedade e as leis de sua história” (Koselleck 2007:255)

Tendo abusado do trabalho de Koselleck, quero agora obter algumas consequências desta breve discussão: quando a sociologia fala de crise, em geral está fazendo menção a dois tipos distintos de crise. Por um lado, a grande maioria dos diagnósticos históricos da sociologia se refere a um estado de crise social - mais ou menos agudo e com um conteúdo ou causa específica também em mutação. A crise se expressa tanto no rompimento traumático com um estado de coisas anterior, como também na comparação entre esse estado de coisas que se constata empiricamente e as possibilidades últimas a ele associadas, que se assume como situação ideal com valor universal. Assim, por exemplo, não se trata só de afirmar que os países periféricos e as zonas subdesenvolvidas são a versão imperfeita daquilo que tem lugar na Europa - ainda que o eurocentrismo seja sem dú-

Cadernos do Sociofilo

vida parte do problema e, mais adiante, tenhamos que dizer algo sobre ele. A respeito da pretensão universalista da sociologia, é igualmente importante compreender que a crise com a qual a disciplina opera está relacionada também com o fato de que aquilo que tem empiricamente lugar na Europa é *expressão insuficiente de suas próprias possibilidades evolutivas*: “O pano de fundo desta crise permanente é a discrepância entre uma estrutura social em mutação e os sempre inadequados regimes políticos, que, por isso mesmo, perderam sua legitimidade” (Koselleck 2007: 260). O diagnóstico da crise está então relacionado tem com as consequências negativas que esta situação de potencialidades internas não realizadas há de ter a todo nível (social, cultural, individual).

Mas a sociologia opera igualmente com outro diagnóstico da crise que não enfoca na descrição da sociedade, mas sim que se refere aos fundamentos de seu próprio procedimento [*quehacer*] como disciplina científica - e, a este respeito, a utilidade da reconstrução de Koselleck é um pouco mais indireta. Trata-se de uma crise de tipo mais cognitivo, que se expressa em um ceticismo sobre a validade de seus próprios conceitos centrais e de suas estratégias metodológicas. A sociologia sofre com o fato de ter que fazer afirmações sobre a base de pressupostos cronicamente problemáticos, sofre com as imperfeições e impurezas dos métodos com os quais tenta registrar as relações sociais, e volta a sofrer com o fato de que suas explicações são recebidas com frieza pelos atores em seus mundos da vida cotidiana. Sem dúvida, esta interrogação sobre a inadequação dos procedimentos para a geração de conhecimento sociológico pode tornar-se cínica - com a igualação entre sociologia e ideologia - ou ter, também, consequências paralisantes - com a dissolução da sociologia em epistemologia -. A crise cognitiva da sociologia deve então ser entendida como a aporia gerada a partir da

afirmação do caráter histórico e socialmente condicionado de seu saber, por um lado, e, por outro, da intenção de transcender esse mesmo postulado para tornar possível o desenvolvimento de explicações que sejam efetivamente superiores às do senso comum dos atores leigos – e que os próprios atores terão que reconhecer como tais (Habermas, 1990a; Kim 2005).

Um elemento comum desta peculiar forma que a sociologia tem de entender tanto o mundo social como seus próprios procedimentos é a *orientação universalista* que se faz de fundamento da disciplina. Tanto no caso da observação da sociedade, como no da autorreflexão sobre a validade do conhecimento sociológico, o postulado da crise pressupõe uma distância entre o registro empírico do que se observa e aquele estado de coisas ideal que se haveria esperado encontrar ou conseguir: a sociedade não se move na direção suposta, as metas alcançadas não produzem as consequências esperadas, os atores resistem em reconhecer a primazia do conhecimento sociológico, que por sua vez duvida sobre si mesmo uma vez ou outra. Em outras palavras, a problemática autocompreensão científica da sociologia a leva a concentrar-se no registro do que é, no entanto suas perguntas, conceitos e métodos a impulsionam para a filosofia e, com isso, para ir mais além para incluir uma série de explicações, comparações e avaliações com o fim de tentar compreender e resolver a distância entre o que é e o que poderia ou deveria ser. Novamente Koselleck pode vir em nossa ajuda: “‘Crise’ se converte em um ponto de intersecção da situação atual e de suas condições histórico-universais, sem cujo conhecimento não é possível efetuar um prognóstico” (Koselleck 2007:255). Reafirma-se assim não só o vínculo imanente entre sociologia, modernidade e a própria noção de crise, como também este conceito moderno de crise não pode ser entendido como independente da pretensão universalista da própria mo-

Cadernos do Sociofilo

dernidade: “o conceito de crise adquire a função de descrever, e ainda de evocar, uma transição histórica-universalmente única, mas também progressivamente consolidada” (Koselleck 2007:257).

O registro exaustivo de eventos empíricos, a explicação das causas últimas dos eventos como tendências gerais da sociedade moderna, a validação dos métodos com os quais se levou a cabo tal registro e explicação, assim como a validação normativa desses eventos e tendências a respeito de um padrão superior, se mostraram *todas* como tarefas próprias da disciplina. Postas as coisas dessa maneira, o argumento que quero sustentar é que o conhecimento sociológico se constitui com a intenção de fazer mais abstratas, reflexivas e refinadas:

a) as definições sobre o elemento conceitual que há de permitir capturar a natureza última ou o momento fundante do social – quer dizer, responder à pergunta sobre em que consiste o elemento social das relações sociais;

b) os métodos para controlar as distorções que se produzem com a intenção de registrar de maneira fidedigna o social;

c) a compreensão da crise social que surge do desenvolvimento insuficiente ou incorreto das próprias possibilidades evolutivas da sociedade moderna.

No nível conceitual, o trabalho, o sentido intencionado da ação, a consciência coletiva, a intersubjetividade, a sociedade, a interação linguística ou as seleções comunicativas são todas formas de se referir àquele componente definitivo que há de permitir explicar em que consiste o social das relações sociais visto de um ponto de vista universalista. Cada uma destas possíveis definições do social guia a investigação sociológica em direções distintas, mas todas têm em comum a intenção de definir aquele elemento fundante do social que haveria de permitir à sociologia investigar, nos contextos históricos e sociocultu-

rais os mais diversos, aquilo que surge quando dois ou mais seres humanos se relacionam. No nível metodológico, a sociologia tenta construir aquele conjunto de estratégias, protocolos e regras com as quais possa validar suas próprias observações e explicações do social. Desde a dialética até a enquete, passando pelos tipos ideais e pelos relatos etnográficos, os métodos de investigação sociológica operam sob o pressuposto universalista da compreensibilidade das ações humanas por indivíduos que *não* formam, nem chegarão nunca, a ser parte do grupo em estudo. E ainda quando se assume que inevitavelmente se produzirão distorções importantes, igualmente hão de operar sob a expectativa forte de que, apesar de todas as dificuldades, sentidos, motivações, atitudes, valores, expectativas e preconceitos dos atores, podem ser registrados, compartilhados intersubjetivamente e, finalmente, estudados posteriormente pelo observador sociológico. E no que diz respeito à crise social que a sociologia diagnóstica, a pretensão universalista se relaciona com o desvelamento dos obstáculos que impedem a expressão cabal do momento fundante do social: alienação no caso do trabalho, a jaula de ferro no caso do sentido da ação, a desdiferenciação para a diferenciação funcional, ou a comunicação sistematicamente distorcida no caso da interação linguística.

Uma consequência que deriva deste entendimento da pretensão universalista da sociologia é a que permite aproximar-se do problema da difícil relação entre descrição e normatividade na disciplina. Como já foi dito, a própria autocompreensão científica da sociologia inclui uma dimensão normativa que tradicionalmente esteve fechada não só às ciências naturais, como também foi progressivamente fechando-se, durante o século XX, para disciplinas afins como a ciência política e a economia (Habermas, 1989a). A pretensão universalista com que a sociologia opera, tanto a nível conceitual como metodológico, dá

Cadernos do Sociofilo

impulso a uma reflexão que não pode manter-se nem resolver-se dentro dos parâmetros que são próprios das disciplinas científicas. Ao mesmo tempo, essa auto-identidade científica está fortemente integrada, e não pode nunca desaparecer completamente, senão a risco de a sociologia “involue” em filosofia primeira (e o “modo de fazer” e modo de reflexão da sociologia se fará irreconhecível como prática propriamente científica). A ilusão de abandonar toda pretensão normativa se provou insuficiente para os próprios praticantes da disciplina - inclusive como mera expressão da vontade a respeito de como deveria comportar-se a sociologia como sociologia. Por sua vez, isso poderia explicar o porquê da disciplina, apesar de seu permanente interesse por questões normativas, quando se deixa instrumentalizar politicamente, o faz sempre de maneira imperfeita. Não é apenas, como bem o assinalou Habermas (Habermas, 1987:278), porque a sociologia conservadora e a sociologia crítica são co-originárias desde sua fundação no período da Revolução Francesa: a sociologia “surgiu na mesma medida tanto no espírito da Revolução como no da Restauração; cada um dos lados da guerra civil a reclamou para si”. A causa dessa instrumentalização política imperfeita radica também no fato de que, embora a sociologia se interesse pela dimensão normativa da vida social, e preste constantemente seus serviços a distintas causas políticas, no processo de abarcar posições normativas, ela termina por malograr tanto a quem foi em sua busca (porque seu conhecimento não produz os resultados esperados), como a si mesma (porque tende a transformar-se em sociologia pouco reflexiva e “de má qualidade”). Parte de sua vocação principal está simplesmente do outro lado e, para seguir sendo sociologia, não pode senão abandonar a causa política na metade do caminho, quando começa a fazer exigências pouco convenientes para a conjuntura ou a expor verdades incômodas

- ou, para falar com Norbert Elias (1978), em seu caráter de destruidora de mitos.

Mas essa não é a única consequência da tensão entre elementos normativos e descritivos. Na medida em que o ingresso permanente da sociologia em questões normativas é entendido como *consequência* de seu universalismo cognitivo, esse mesmo universalismo cognitivo impõe restrições ao tipo de orientações normativas que podem efetivamente justificar-se *desde uma perspectiva sociológica*. O interesse sociológico por questões normativas resulta de uma espécie de transbordamento de seu universalismo cognitivo: é a pretensão de conhecimento sociológico que a empurra em direção a questões que não podem resolver-se só como questões descritivas ou explicativas, pois compreendem também assuntos valorativos. O ingresso da sociologia no debate normativo se faz *desde dentro* do marco de referência que seu universalismo cognitivo cria. E se, certamente, a sociologia não pode desde ali derivar a existência de uma única normatividade social que encarne seu projeto, *tampouco é possível justificar qualquer classe de proposição normativa com meios sociológicos*. O universalismo cognitivo da sociologia tendeu - embora não sempre, lamentavelmente - a bloquear o desenvolvimento de explicações e posições normativas particularistas de todo tipo: culturalista (identidades essenciais que impedem ou garantem atitudes de tal ou qual tipo), nacionalistas (corpos coletivos com "traços" de personalidade distintivos), raciais (só alguns grupos são qualificados como seres humanos para todo efeito), de gênero (diferenças entre homens e mulheres que em si mesmas explicam diferenças de comportamento), ou inclusive de classe (finalmente, não há nem uma ciência proletária, nem uma ciência burguesa). Os conceitos e métodos da sociologia requerem, e ao mesmo tempo pressupõem, uma concepção universalista da espécie humana que abarca todos os indi-

Cadernos do Sociofilo

víduos e grupos humanos. A pretensão universalista da sociologia deve poder registrar, conceituar e explicar toda classe de relações sociais – realmente todas – como expressão universal de nossa condição de seres humanos. Só aquelas posições que abraçam o universalismo normativo que assume a ideia de uma única espécie humana cumprem com esta condição, e elas surgem do universalismo cognitivo em que se funda a sociologia.

Por certo, o argumento que aqui se propõe não se relaciona com a determinação de quantos colegas, e em quais períodos, têm privilegiado posições de um tipo ou outro. No entanto, interessa-me sustentar que a pretensão universalista cognitiva pode ser reconstruída a partir do corpus central da disciplina, e que seu correlato normativo, ainda que menos aparente, pode ser igualmente reconstruído. A orientação cognitiva fundamental da sociologia tende a privilegiar aqueles conceitos, métodos e proposições normativas que são capazes de referir-se ao desenvolvimento da modernidade como conquista evolutiva da espécie humana em seu conjunto – a ideia de humanidade como uma dado recente e nada trivial da evolução da própria espécie (Finkelkraut 2001). E, a partir deste dado básico da modernidade como constatação da imprescindível variedade sociocultural e normativa das relações sociais, a sociologia enfrenta esta tarefa desde um universalismo que não pode ser homogeneizante, uma vez que é pluralista desde o início. Parafraseando C.W.Mills (1986), esta pretensão universalista pode ser entendida como a grande promessa de futuro da sociologia. Mas me interessa mostrar que é uma promessa de futuro que se baseia no fato de ser também sua orientação intelectual fundacional. Para isso, devemos explorar a origem da pretensão universalista da sociologia na tradição do direito natural.

UNIVERSALISMO, DIREITO NATURAL, SOCIOLOGIA

O tema das origens intelectuais da sociologia não é certamente um tema novo, e são várias as respostas que se tem dado a respeito. A sociologia se apresenta em geral como a herdeira algo desobediente da filosofia da ilustração (Aron, 1965; Cassirer, 1979; Gay, 1973; Heilbron, 1995; Parsons, 1968; Seidman 1983), como parte da reação romântica contra a própria ilustração (Hawthorn, 1976; Nisbet 1967) e, certamente, como reflexão crítica sobre o caráter intrinsecamente contraditório do capitalismo como expressão fundamental da vida moderna (Giddens, 1998; Marcuse, 1979; Zeitlin, 1990). Sem pretender necessariamente contradizer estas interpretações, a hipótese que me interessa explorar neste capítulo se relaciona com uma *afinidade eletiva* entre direito natural e sociologia, afinidade eletiva que é dada justamente pela pretensão universalista que ambas compartilhariam. Não se trata, por certo, de afirmar que a sociologia é um mero apêndice do direito natural moderno - como o que se tem feito, por exemplo, em relação à filosofia política (d'Entrèves, 1973). Tampouco é minha intenção estabelecer um vínculo *causal* que, saltando-se o período da ilustração no século XVIII, conecte diretamente o surgimento da sociologia com as teorias do direito natural do século XVII: como já disse, estou indo contra a ideia de uma possível dissolução da sociologia em uma filosofia primeira ou reflexão epistemológica. Trata-se de tentar estabelecer uma conexão entre ambas as tradições, a partir das quais compatibilidades e diferenças, assim como suas possibilidades de inter-relações, possam todas desenvolver-se e, a partir daí, contribuir para melhorar nossa trabalho como sociólogos.

Seguindo o estudo de Michael Löwy sobre a afinidade eletiva entre o pensamento messiânico judaico que surge durante

Cadernos do Sociofilo

a Idade Média e as utopias radicais dos princípios do século XX na Europa Central, a ideia de afinidade eletiva pode ser entendida como “uma relação interna rica e plena de sentido entre duas configurações” que se assumem como distintas (Löwy, 1992:9). A tese de Löwy é instrutiva neste contexto porque, a seu juízo, tanto o messianismo judeu quanto o radicalismo de início do século XX compartilham certa noção de redenção que, embora se expresse de maneira distinta em cada tradição – religiosa (e por isso transcendente) no primeiro caso, e política (e por isso imanente) no segundo–, compartilham uma visão restauradora do passado: a ideia de um evento crítico que transforma de maneira radical o presente e entrega um sentido de utopia futura.¹ De maneira análoga, a ideia de afinidade eletiva como estratégia metodológica para estudar o vínculo entre sociologia e direito natural se justifica a partir de que ambas tem uma pretensão universalista. Esta pretensão universalista permite tanto à sociologia, quanto ao direito natural, fazerem frente ao problema da distância entre padrões supra-históricos e diferenças socioculturais – tanto a partir de uma perspectiva primordialmente normativa, para o caso do direito natural, quanto a partir de uma perspectiva de corte mais cognitivo para o caso da sociologia. A afinidade eletiva se expressa nas similitudes e continuidades entre os dois momentos que se espera estudar; em uma “certa classe de conexão entre fenômenos aparentemente distintos dentro do mesmo campo cultural (religião, filosofia, literatura)” (Löwy, 1992:10). Mas tenta, ao mesmo tempo, capturar suas diferenças e especificidades em uma “eleição mútua que implica uma distância prévia, um vazio intelectual que deve preencher-se, uma certa heterogeneidade ideológica” (Löwy, 1992:12).

¹ A distinção imanente/transcendente é um elemento fundamental para explorar as relações entre sociologia e direito natural.

Encarando as coisas deste modo, a primeira coisa que se constata é que ambas as tradições são efetivamente distintas. A literatura recém-referida sobre o surgimento da sociologia pouco ou nada se interessa pelo direito natural; e entre aqueles que têm reconstruído a tradição do direito natural, a sociologia simplesmente parece não existir (HaaKnossen, 1996; Hochstrasser, 2000; Tuck, 1981) ² Em todo caso, sim, é possível encontrar traços deste vínculo em relação a temas concretos. As teorias dos sentimentos morais de Adam Smith têm sido discutidas em relação com a preocupação posterior da sociologia sobre a integração social (Swingewood, 1970); a teoria da sociedade civil de Adam Ferguson em relação à divisão social do trabalho (Barbalet, 2005) e a teoria da paz perpétua de Kant em relação às teorias cosmopolitas de Jürgen Habermas (1999; 2002; Fine, 2007; Fine e Smith, 2003; Chernilo, 2010: 175-199). E é também possível mencionar alguns trabalhos em que tal conexão se faz mais explícita, e de cada um deles há lições a retirar.

Cronologicamente, um dos primeiros que parece ter tentado estabelecer uma relação explícita e sistemática entre ambas as tradições é Leo Strauss. ³ Em todo caso, o argumento de Strauss aponta em uma direção algo distinta à que aqui se propõe, posto que mais que estabelecimento de uma continuidade

² Embora não se trate de um tratamento sistemático, John Finnis (1980:3) inicia seu livro sobre uma teoria contemporânea da lei natural indagando sobre as estratégias de construção de conceitos das ciências sociais tomando como referência, entre outros, Max Weber. No entanto, a adoção desse ponto de partida não leva Finnis a se perguntar, sequer de maneira indireta, sobre as possíveis relações entre ambas as tradições.

³ No entanto, encontramos um antecedente parcial na obra de Ernst Troeltsch, que publicou, no início do século XX, dois ensaios sobre o tema do direito natural desde uma perspectiva sociológica (1958 [1922] e 2005 [1911]). O segundo destes trabalhos foi, de fato, o trabalho de Troeltsch no Primeiro Congresso Alemão de Sociologia em 1910 (Harrington, 2004).

ou afinidade eletiva entre direito natural e sociologia, seu interesse se centra em demonstrar que o crescente estado de crise atual da segunda se deve justamente a seu abandono da primeira. Diz Strauss (1974[1950]: 4): “de acordo com nossa ciência social, podemos estar instruídos ou chegar a nos instruir em assuntos de importância secundária, mas temos que nos resignar à ignorância absoluta no aspecto mais importante: não podemos ter conhecimento algum sobre os princípios últimos de nossas opções”. A ciência social que Strauss (1974:36) assim crítica se expressa de forma paradigmática no trabalho de quem, “quaisquer que possam ter sido seus erros, é o maior cientista social de nosso século”: Max Weber. O ponto de partida da crítica de Strauss é sua afirmação de que a ciência social livre de valores de Weber não pode ser entendida simplesmente como um tipo de relativismo historicista:

“Ele se separa da escola histórica não porque tenha rechaçado as normas naturais, por exemplo, normas que são universais e objetivas, e sim porque esta tentou estabelecer padrões que eram, sem dúvida, históricos e particulares, mas ainda objetivos [...Weber...] se opõe à escola histórica não porque ela eliminasse a idéia de direito natural, e sim porque, em vez de rejeitá-lo completamente, manteve o direito natural de maneira histórica” (Strauss, 1974: 37)

Longe de abandonar a possibilidade de estabelecer proposições com validade universal, o problema para Weber é que tais proposições só podiam se referir àquelas questões sobre as quais a ciência pode dar resposta de maneira empírica. Nisso consiste o que Strauss denomina o “niilismo nobre” da sociologia de Weber: “A verdadeira razão de Weber insistir no caráter eticamente neutro da ciência social (...) não era sua crença na

oposição fundamental entre o que é e o que deve ser, mas sim sua crença de que não pode haver nenhum conhecimento genuíno do que deve ser” (Strauss 1974:41). Este impasse frente ao caráter normativo da vida social é explicado por Strauss pelo fato de que a sociologia deu respaldo à tradição intelectual que está em sua base e que pode eventualmente haver-se provido do instrumental para se colocar tais perguntas: o direito natural.

Uma aproximação completamente distinta nós a encontramos em Johannes Messner, que, em meados da década de 60, publicou o único trabalho que conheço onde o tema a tratar é explicitamente a tentativa de capturar as relações entre a “Sociologia Moderna e Direito Natural” (esse é justamente o título de seu livro). A tese central de Messner é que a sociologia deve prestar mais atenção aos problemas filosóficos e morais que estão no centro da tradição do direito natural porque de sua melhor compreensão há de resultar, por sua vez, uma melhor compreensão sociológica da sociedade moderna. Neste sentido, seu argumento sobre as relações entre ambas as tradições tem relevância para o assunto que nos convoca aqui. Primeiro, Messner sustenta que o vínculo pode ser explorado pelo lado de uma sociologia do direito natural; quer dizer, mediante uma análise *sociológica* do direito natural tanto a partir do ponto de vista de suas doutrinas jurídicas (enquanto sociologia do direito), como a partir do ponto de vista de sua relação com outras formas de conhecimento *sobre* a sociedade em distintos contextos e períodos (como ramo da sociologia do conhecimento, se quisermos). Em segundo lugar, Messner (1964:9) assinala que o período do surgimento da sociologia no final do século XIX coincide com um dos momentos de maior repúdio às doutrinas do direito natural, o que poderia explicar a falta de interesse, ou inclusive desdém, que a sociologia, e aqueles que se dedi-

Cadernos do Sociofilo

cam a reconstruir sua história, têm mostrado pelo direito natural. Terceiro, Messner (1964:24) argumenta que, ao longo do século XX, a sociologia tem sido incapaz de compreender o direito natural porque se viu presa de um tipo de redução nacionalista em que o direito positivo estatal-nacional é visto como a única fonte legítima de legalidade e legitimidade. Apresentando assim as coisas, o texto de Messner aponta em uma direção que nos interessa – mais ainda quando ele vincula a tradição do direito natural a temas como a justiça, a dignidade humana e o direito à resistência (que é também a forma com que esta tradição é resgatada desde o marxismo, por exemplo, em Bloch, 1999; Douzinas 2000). No entanto, o problema com o enfoque de Messner radica em sua própria concepção de direito natural como uma versão ainda só parcialmente secularizada do ensino das doutrinas na igreja católica. Para ele, o centro das doutrinas do direito natural está em uma concepção da natureza humana em um sentido forte (Messner, 1964:33), assim como a invocação dogmática da família como núcleo fundamental da sociedade: “a visão social científica da posição da família como fonte primogênita de todo ser plenamente humano” (Messner: 1964:33). Tampouco é especialmente útil para nossos interesses presentes, nem era especialmente sofisticado já em seu momento, que Messner situe o horizonte normativo do direito natural como a última esperança do “ocidente democrático” contra o totalitarismo soviético (Messner, 1964:65-67)

Outra tentativa de mostrar esta conexão entre teoria social e direito natural nós encontramos em Robert Fine (2002), que fez deste tema o fio condutor de sua reconstrução da problemática relação de Marx com a tradição que ele chama “jurisprudência clássica”: Hobbes, Montesquieu, Rousseau, Adam Smith, Kant e Hegel. A tese de Fine neste trabalho é que a ruptura efetuada pela jurisprudência clássica – o direito natural

moderno - é tão radical como insuficiente: "O problema com a jurisprudência clássica não foi seu rompimento com a teoria tradicional do direito natural, mas sim que ele não conseguiu completar tal rompimento. Aboliu a teoria do direito natural em sua forma tradicional só para fazê-la ressuscitar em uma forma moderna" (Fine 2002:21). Fiel a sua forma de entender o desenvolvimento da moderna teoria social, o argumento de Fine neste caso é que, quanto mais estas duas formas de pensamento pretendem explicitamente separar-se, mais cresce a possibilidade de uma inesperada e incômoda confluência entre elas. Dessa maneira, "tomados como unidade, os teóricos da jurisprudência demoliram as concepções tradicionais do direito natural, mas, ao fazê-lo, naturalizaram a lei positiva" (Fine 2002:66). Fine demonstra desta forma que, longe de rechaçar esta tradição de pensamento jurídico como simples ideologia burguesa, Marx havia batalhado por encontrar o elemento racional e universal que ali se encontra para integrá-lo em sua própria teoria. Neste processo, o momento em que Marx rompe com a tradição do direito natural - dada sua forma ingênua ou ideológica de entender as relações de classe, assim como o idealismo a-histórico de suas explicações supostamente históricas - deve ser entendido como complemento e como negação absoluta dos temas fundamentais dela mesma: a busca de uma organização justa das relações sociais sobre a qual fundar uma (nova) ordem social racional (Fine, 2001:85-98).

Um último antecedente para indagar as conexões entre direito natural e sociologia encontramos nos estudos sobre as relações entre teoria e práxis do então trintão Jürgen Habermas. No seu caso, a ênfase está na forma em que os primeiros conceitos de história, ordem, progresso e direito com que surge a sociologia se encontram fortemente ancorados na tradição do direito natural: "o conceito de uma história natural da humani-

Cadernos do Sociofilo

dade em progresso em direção ao cada vez melhor [...] patrocinou a sociologia desde seu período de formação” (Habermas, 1987:287). Desde um ponto de vista filosófico, o ato fundacional da modernidade política é um ato de restauração no qual os preceitos do direito natural tradicional se invocam para restabelecer um (antes imaginário que real) *status quo ante*: “‘evolução do direito natural’ foi o conceito filosófico que a revolução se formou de si mesma tão logo foi conceituada *como* revolução – na separação das colônias americanas da mãe pátria e, sobretudo, na queda do *Ancien Régime*” (Habermas, 1987:87) Nos fatos, no entanto, o ato fundante que se expressa na declaração dos direitos fundamentais não só deve fazer frente a um novo tipo de relações sociais – a liberação do tráfico de mercadorias entre a qual começa a se incluir o próprio trabalho humano – como também problematiza igualmente a forma na qual este novo tipo de ordem social há de buscar legitimidade:

“Este ato de declaração devia exigir para si engendrar o poder político exclusivamente a partir da compreensão filosófica. Esta ideia da realização política da filosofia, a saber: a criação autônomo-contratual da coerção jurídica a partir tão só da coerção da razão filosófica, é o conceito de revolução que se segue imanentemente dos princípios fundamentais do direito natural moderno” (Habermas, 1987:90).

Habermas mostra, com isso, que a pergunta sobre o fundamento normativo da ordem social moderna se separa – mas também descansa e pressupõe – do fundamento de racionalidade que o marco normativo do direito natural lhe provê. Isso poderia explicar porque boa parte das reconstruções e das análises sobre a tradição do direito natural enfatiza que, ainda quando parece haver-se matado-o uma e mil vezes, o direito

natural reaparece na modernidade de distintas formas e, por certo, com distintas colorações políticas (d'Entrèves, 1973; La Torre, 2006; Oakley, 2005; Rommen, 1998).

Para terminar de tornar plausível meu argumento sobre a afinidade eletiva entre sociologia e direito natural a partir da pretensão universalista que ambos compartilham, é ainda necessário dizer algo mais sobre a própria pretensão universalista. Como já se anunciou, nas teorias do direito natural, a pretensão universalista se expressa primordialmente no nível normativo, enquanto que na sociologia predomina o nível descritivo. Que o direito natural privilegie o normativo e a sociologia o descritivo, desnecessário dizer que isso não significa que cada uma se interesse *exclusivamente* por esse plano, mas simplesmente que é ali que se faz a sua contribuição principal. Veja-se, por exemplo, a forma com que Heinrich Rommen - um advogado católico alemão que terminou o exílio durante o regime Nazi - expressava, em 1936, o problema do *surgimento* da tradição inicial do direito natural:

“A idéia de uma lei natural só pode surgir quando os homens começam a perceber que nem toda lei é uma lei divina inalterável e imutável. Pode surgir só quando a razão crítica se dá conta, ao olhar historicamente para trás, das mudanças profundas que aconteceram na lei e nos costumes reais e se torna consciente da diversidade de instituições morais e legais de seu próprio povo no transcurso da história. E quando, ademais, ao olhar mais além dos confins de sua própria cidade, estado ou tribo, se da conta da diferença com as instituições dos povos vizinhos. Quando, portanto, a razão humana é surpreendida ao constatar esta diversidade, chega pela primeira vez à distinção entre a lei divina e a lei humana” (Rommen 1998: 4).

Cadernos do Sociofilo

Se as referências à lei divina são eliminadas e se são substituídas por referências mais racionalistas, o argumento aparece de um modo similar no próprio Leo Strauss. Ao seu juízo, a história parece provar a tese de que

“Todo o pensamento humano, e sem dúvida todo pensamento filosófico, se refere aos mesmos temas ou problemas fundamentais; existe, portanto, um marco de referência imutável que permanece frente a todas as mudanças do conhecimento humano tanto de fatos como de princípios. Esta inferência é obviamente compatível com o fato de que a clareza sobre estes problemas, o como se os enfoca e as soluções que se sugerem mudam de pensador a pensador e de época em época. Se os problemas fundamentais permanecem frente a toda mudança histórica, o pensamento humano é capaz de transcender suas limitações históricas ou de capturar algo que é trans-histórico. Isto seria verdade inclusive se fosse certo que todas as tentativas para resolver estes problemas estão destinados a falhar e que estão destinados a falhar em razão da ‘historicidade’ de todo o pensamento humano” (Strauss, 1974: 23-24).

Há duas questões que me importa destacar antes de encerrar esta seção. Primeiro, a sociologia surge, em ruptura com o corpus da filosofia política anterior, com o objeto de dar conta da variedade histórica e sociocultural que caracteriza a vida moderna. Faz-se necessário compreender, comparar e, em definitivo, avaliar essas diferenças, e a observação sociológica se transforma em uma forma de pensamento crescentemente afinada para o cumprimento dessa tarefa. Mas esta nova forma de *filosofia política empírica* (Wagner 2001c), objetiva tão decididamente romper com sua herança que termina por rejuvenescê-la. Dizendo na terminologia que prefere Koselleck (2007:253), a modernidade como crise é “histórico-conceitualmente” possí-

vel somente porque “o conceito político de crise, mediante um enriquecimento teologicamente alimentado, no sentido de um juízo final, foi elevado à categoria de conceito filosófico-histórico epocal”. A nascente sociologia é, todavia, uma forma de filosofia política que não renuncia à pretensão universalista que está no centro de sua própria tradição. Mas já não é só filosofia política, pois que é também a nascente ciência empírica do social. Segundo, com a ideia da afinidade eletiva tem-se a intenção de tornar presente tanto a inserção da sociologia em uma tradição intelectual de mais longa duração, como o tipo de aporte específico que o direito natural tem para a sociologia. Ambas tentam propor padrões supra-históricos com alcance universal e tentam por estes padrões a funcionar para a compreensão da evidente variedade histórica e sociocultural da experiência humana. Mas, para que seja propriamente afinidade eletiva, deve notar-se também a distância real que há entre os elementos que se relacionam: no direito natural, o universalismo é predominantemente normativo ou religioso, e na sociologia, predominantemente cognitivo ou científico. Disso se segue que os modos de operar e as preocupações centrais de ambas são distintos e têm conseqüências distintas.

A pretensão científica da sociologia indica que são seus conceitos e procedimentos metodológicos que guiam sua orientação normativa. O universalismo normativo da sociologia clássica - sua orientação cosmopolita baseada na suposição da unidade da espécie humana (Chernilo 2010: 133-155) - é o resultado do universalismo cognitivo com que se fundam seus conceitos e métodos mais importantes. Nas teorias do direito natural opera-se num sentido contrário: é a pretensão normativa da unidade do mundo - natural, social e transcendente -, assim como a existência de leis gerais que valem para todos os seres humanos, que obrigam a buscar evidências empíricas que

Cadernos do Sociofilo

permitam reforçar tal crença em uma unidade original. Dito de outra maneira, enquanto que, para a sociologia, o universalismo normativo é uma exigência do universalismo com que se orientam seus conceitos centrais e métodos de investigação, para as teorias do direito natural, o universalismo normativo é o ponto de partida, e o esforço cognitivo que pode chegar a descobrir encontra-se subordinado a essa fé. À sociologia acontece que, talvez sem que se proponha a sê-lo, ela não pode senão terminar afirmando a unidade da espécie humana, porque assim se indica o desenvolvimento de umas regras de métodos ou tipos ideais que pretendem organizar os resultados da investigação sobre o social das relações sociais em distintos contextos culturais e períodos históricos. Posto que os métodos e conceitos hajam de mostrar sua utilidade universal, então todos que podem ser estudados com estes métodos hão de possuir ao menos alguma característica comum que os faça parte da mesma espécie humana.

UNIVERSALISMO, EUROCENTRISMO, SOCIOLOGIA CLÁSSICA

Até aqui procuramos tornar plausível a conexão entre universalismo e sociologia tanto no que se refere ao contexto de crise em que a disciplina surge – e se propõe estudar – como em sua relação com a tradição intelectual do direito natural. Uma possibilidade seria agora dar apoio textual para minhas teses na obra da primeira geração de sociólogos, desde Marx a Simmel. Mas, posto que isso já foi realizado em outra parte (Chernilo 2007; 2010), vou aqui apenas repassar os delineamentos mais gerais dessa discussão, com o objetivo de refletir sobre o desafio que a crítica do eurocentrismo, que é talvez a mais representativa das críticas que se fez à sociologia clássica, colo-

ca à tese da pretensão universalista que me interessa desenvolver.

Possivelmente como consequência da pouca atenção que se prestou à sua relação com as teorias do direito natural, os trabalhos mencionados no início da seção anterior sobre o surgimento da sociologia tampouco tomaram como maior assunto a pretensão universalista que orienta a atividade intelectual dos sociólogos clássicos. Sem chegar a sustentar que esta literatura passou completamente por alto o papel da pretensão universalista da sociologia clássica, é certo que não foi suficientemente explícita em seu tratamento. A forma com que essa reflexão se enquadra é instrutiva. O reconhecimento da possível pretensão universalista da sociologia clássica é equívoca, posto que, quando se a reconhece, termina subordinada, cognitiva e normativamente, ao suposto interesse dos primeiros sociólogos por compreender as características mais importantes dos nascentes estado-nações europeus. Entre a década dos 60 e dos 80 do século XX, a orientação universalista da idéia de crise que revisamos na primeira seção desaparece quase por completo, e, com isso, a narração sobre o decurso histórico da sociologia transformou-se na tese de uma nascente ciência dedicada ao estudo da organização estatal da vida coletiva europeia durante o período de instalação dos estados de bem-estar neste continente. A reconstrução da sociologia como ciência dedicada ao estudo da dupla revolução industrial e política com que surge a modernidade, em vez de concentrar-se na aspiração ou orientação potencialmente universalista desses processos (Hobsbawn, 2001), havia privilegiado sua dimensão estritamente nacional - seu caráter de revoluções *inglesa* e *francesa*. O fenômeno a estudar já não é a grande tensão entre surgimento local e aspiração e expansão global do capitalismo e da democracia política, mas o caráter endógeno, geograficamente restrito e culturalmente

Cadernos do Sociofilo

específico de ambas as revoluções. A sociologia teria, então, muito para dizer sobre o que sucederia *no interior* das sociedades nacionais européias que se desenvolveram durante os últimos dois séculos, mas tudo aquilo que havia afirmado, ou havia podido afirmar, sobre outros contextos sociopolíticos ou espaços geográficos mais além da Europa deve ser entendido sempre de maneira subordinada a seu esforço prioritário por compreender e explicar os fenômenos mais importantes ocorridos nas metrópoles nacionais (Dahrendorf, 1958; Giddens, 1973; Smith 1979, 1983). Aparece então uma pretensão universalista, mas hipostasiada ou reificada: a elevação apressada e pouco fundamentada de uma série de padrões geográficos, socioculturais e historicamente particulares à lei evolutiva da humanidade. O eurocentrismo que assim aparece é tremendamente problemático, mas, na medida em que há uma preocupação *explícita* pela pretensão universalista da sociologia, dificilmente podemos distinguir o eurocentrismo que efetivamente aparece nos trabalhos da primeira geração de sociólogos e quanto do que se diz sobre seus trabalhos é na realidade imputação problemática das reconstruções posteriores.

A nascente teoria social havia operado, então, com uma dupla redução estatista e nacionalista. O lado estatista da redução se expressaria na sedução que o poder do Estado teria exercido nos sociólogos clássicos. Representada de forma paradigmática em sua definição como agência que reclama para si o monopólio do uso da violência legítima, a conceituação weberiana pode sem problemas *interpretar-se* como uma exaltação acrítica da extraordinária capacidade de controle e condução do Estado Moderno (Weber, 1993). Tampouco Durkheim havia estado isento desse reducionismo estatal quando, em sua classe para estudantes de pedagogia, se referia ao caráter eminentemente moral do Estado e a seu papel como centro organizativo

da vida coletiva moderna (Durkheim, 1966) – ou quando de maneira algo patrioteira entregava a França, durante a Primeira Guerra Mundial, o papel de garante da civilização ocidental contra uma Alemanha enlouquecida por suas ânsias de poder (Durkheim, 1915). Se a redução estatal se expressa em uma interpretação excessivamente politizada de textos com intenção analítica, a suposta redução nacionalista aparece de forma ainda mais espetacular, e se expressaria na quase atenção nula que a sociologia clássica havia manifestado pelo tema. O nacional seria uma espécie de ponto cego na obra dos primeiros sociólogos, ponto cego que faz do nacional o suposto fundante da disciplina: a sociologia não tem nada para dizer sobre a nação porque para ela a nação é tudo e está em todas as partes (Albrow, 1996; Beck, 2000b, 2006; Connell 1997; Urry 2000). Não só Weber e Durkheim, mas inclusive Simmel (cuja carreira acadêmica se havia visto afetada por sua condição de judeu) havia sido um nacionalista apesar de si mesmo (Harrington, 2005). E as oscilações de Marx a respeito da questão nacional – sua defesa do colonialismo britânico na Índia, sua aceitação do tratamento desrespeitoso que Engels fazia das nacionalidades eslavas como “povos sem história”, a ironia com que se refere aos processos de independência latino-americana, assim como seu ambivalente internacionalismo no interior da Europa – seriam todas expressão da mesma naturalização do fenômeno nacional que não se havia nunca tomado como objeto de investigação sistemática (Larraín, 1989; Rosdolsky, 1980; Sayer, 1991).

Os problemas dessa visão sobre o surgimento da sociologia não foram objeto de revisão durante bastante tempo, mas, nos últimos tempos, suas imprecisões começaram a se tornar evidentes (Turner, 1990, 2006; Fine, 2004; Inglis e Robertson, 2004; Inglis, 2009). Primeiro, porque a história da disciplina não pode ser narrada desde o ponto de vista do nacionalismo me-

Cadernos do Sociofilo

todo lógico: para a sociologia, o Estado-Nação é, sem dúvida, a forma mais importante de organização sócio-política da vida moderna, mas não é sua forma natural ou necessária. O legítimo interesse pela formação e expansão do Estado-Nação europeu não é assunto que guia a agenda da sociologia clássica e a partir do qual subordina o resto de seu programa intelectual. Segundo, porque a sociologia clássica se oferece um conceito de Estado-Nação como aquela formação sociopolítica moderna que é capaz de manejar com êxito sua própria opacidade histórica, sociológica e normativa. O Estado-Nação foi bem sucedido porque *historicamente* está em um estado de crise permanente, quase a ponto de desaparecer, e, contudo, consegue reinventar-se constantemente e, com isso, evitar seu próprio ocaso; porque *socioculturalmente* reclama para si lealdade absoluta, mas é capaz de conviver e inclusive submeter-se a uma diversidade de identidades sociais de classe, religiosas e étnicas quando se vê ameaçado; e porque *normativamente* se baseia em uma ideia de soberania inviolável que paradoxalmente só pode justificar-se por referência a princípios cosmopolitas que o transcendem (Chernilo 2007). E é neste contexto, terceiro, que reaparece com força o problema do universalismo da constituição da visão e objeto de estudo da sociologia. Esse, sim, me parece, é o tema que marca o surgimento da sociologia: a explicação do surgimento geográfica e historicamente situado da modernidade europeia no contexto do seu alcance e da sua orientação universal:

“O filho da moderna civilização ocidental que trata de problemas histórico-universais, fá-lo de modo inevitável e lógico desde a seguinte abordagem: qual encadeamento de circunstâncias conduziu a que aparecessem no Ocidente, e só no Ocidente, fenômenos culturais que (ao menos tal como tendemos

a representá-los) se inserem numa direção evolutiva de alcance e validade **universais**?” (Weber, 2001b: 11, cursivas no original).

Este é o parágrafo com o qual Weber abre sua *Sociologia da Religião*. E ainda que possivelmente nós o tenhamos escutado várias vezes, não é demais repetir que a menção inicial ao Ocidente, com a qual dá início ao seu estudo sobre as relações entre ética econômica e religiosa no protestantismo, não é uma referência endógena ou autocontida. Pelo contrário, é um capítulo a mais, e comparativamente breve, de seus estudos sobre as relações entre ética econômica e as distintas religiões mundiais: Judaísmo Antigo, Confucionismo, Taoismo, Hinduísmo, Budismo e Islamismo. Certo, trata-se da frase com a qual se abre o estudo de *todas* as religiões com alcance civilizatório, e isso indica o ângulo desde o qual se faz a observação. Mas o interesse de Weber pelo protestantismo não só é similar ao que tem pelas outras religiões, como o seu projeto trata justamente de explorar o que é específico dessas religiões e onde radica *seu próprio* potencial universal. Ademais, a frase deixa entrever também as dúvidas com que o próprio Weber se acerca do problema do universalismo: sua nota de precaução entre parêntesis e o uso da “cursiva” justamente em “universais”. Weber mostra aqui a pretensão universalista da sociologia, mas também o risco eurocêntrico que ela tem inscrito. A relação entre eurocentrismo e universalismo é mais problemática do que quiséramos, ou, dito de outra maneira, eurocentrismo não é o oposto de universalismo, pois o oposto é um universalismo homogeneizador antes que pluralista, precipitado antes que autocrítico e reificado antes que reflexivo e procedimentalizado.

Em uma interessante publicação recente, Gurminder Bhambra se encarrega justamente deste tema, e tanto os acertos

Cadernos do Sociofilo

como as dificuldades de suas análises nos ajudam a entender, deste o ponto de vista da crítica ao eurocentrismo, os problemas que enfrenta a pretensão universalista da sociologia. Bhabra (2007:5) define o eurocentrismo como “a crença, implícita ou não, na significação histórico-mundial de eventos que se supõe que se desenvolveram endogenamente no interior da esfera geográfica-cultural da Europa” e sustenta que não é possível “continuar privilegiando o ocidente como o ‘fabricante’ da *história universal*” (Bhabra 2007:2). O ponto forte do argumento de Bhabra radica em sua demonstração de que os estudos pós-coloniais – como parte de um movimento mais amplo de “estudos subalternos” entre os quais se incluem também os estudos de gênero – não conseguem, na realidade, ir muito mais além do eurocentrismo que criticam. Por um lado, porque sua suposta representação dos subalternos não pode senão terminar fazendo abstração da especificidade das distintas vozes que intentam representar, e, com isso, “reintroduzem uma pretensão protouniversalista que não é tão distinta da que se atribui a epistemologia convencional” (Bhabra 2007:29). “Ou, pecando pelo lado contrário, quando os mesmos acadêmicos pós-colonialistas reclamam contra o essencialismo eurocêntrico e se arrogam os clamores da diversidade cultural, o pluralismo e a contingência das formas de vida, nos fatos eles requerem esse mesmo essencialismo que criticam como condição necessária para a prática política” (Bhabra 2007:30). Bhabra tem razão e seus argumentos evidenciam as limitações tanto epistemológicas quanto normativas do relativismo: uma situação não pode ser *descrita* como de subordinação sem um padrão normativo *potencialmente universalizável* no qual possa julgar a situação como tal, e a resistência contra a dominação requer abstrações, e uma noção de agência, também potencialmente universalizável.

Havendo rechaçado o relativismo, Bhambra (2007:145) faz eco da crítica mais generalizada à tradição sociológica como um todo por sua característica eurocêntrica (Connel, 2007). Assim, posto que suas “categorias não são universais, pois encarnam uma forma de eurocentrismo”. Tanto as teorias da modernização dos anos 50, como suas versões mais recentes nas teorias das modernidades múltiplas ou entrelaçadas, seriam todas igualmente eurocêntricas, posto que, embora as segundas critiquem os problemas metodológicos das primeiras – estudar o que sucede em distintas partes do globo a partir de parâmetros unicamente europeus –, a teoria das modernidades múltiplas não questiona jamais o dado eurocêntrico fundamental: “As origens europeias da modernidade não se pode negar” (Bhambra, 2007:152). A sociologia transforma-se, assim, na ciência dedicada ao estudo do eurocentrismo ou, seguindo a clássica crítica ocidentalista de Edward Said (1978) às humanidades, a sociologia havia se transformado em uma espécie de ponto cego do eurocentrismo europeu. Estando de acordo com sua rejeição ao relativismo e ao eurocentrismo, obviamente não compartilho a sua visão da história e das características principais da sociologia. Mas agora não me interessa tanto criticar esta imagem errada da disciplina, mas sim mostrar que as dificuldades em que sua crítica incorre derivam da própria forma de sua crítica ao eurocentrismo. Sua proposta de uma metodologia de “históricas conectadas” (Bhambra 2010) para superar a imagem autocontida e as explicações endógenas da modernidade europeia não é capaz de romper o círculo vicioso entre relativismo e eurocentrismo e, pelo contrário, pode cair em uma perigosa tentação “Wikipedia”, onde todas as opiniões tem por princípio o mesmo valor pelo mero fato de expressar-se. Evitar tal risco requer uma pretensão decididamente universalista.

Cadernos do Sociofilo

Primeiro, a crítica ao caráter autocontido e endógeno das visões eurocêntricas é, na realidade, uma extensão da crítica ao nacionalismo metodológico, que sem seu momento se concentrou na falácia de entender os processos de desenvolvimento nacional também de forma endógena (Martins, 1974; Smith 1979). O problema, contudo, é que o inimigo não é unicamente o endogenismo *per se*, mas sim a dissolução das explicações sociológicas em assuntos geográficos (Luhmann, 2007) ou em problemas de escala micro/macro (Archer 2009). Mas há outra dificuldade que talvez seja ainda mais profunda. Ao atribuir a essa unidade qualidades que não possui – coerência interna, continuidade temporal, autocontenção normativa – e ao fazê-la coextensiva com a tradição intelectual com que a estuda – a sociologia – se faz impossível propor, nos fatos, qualquer afirmação ou explicação adequada sobre o objeto que se pretende estudar. Neste caso, a exagerada crítica de eurocentrismo diz mais sobre quem faz o comentário – isto é, a leitura de Bhambra da tradição sociológica – do que sobre as especificidades do objeto que se propõe estudar: a origem local, mas potencialmente universal, da modernidade que surge na Europa. O eurocentrismo se transformou em um fantasma tão paralisante que seu medo simplesmente impede qualquer menção à Europa e seu papel na formação da modernidade!

Em definitivo, a questão em jogo é de que é necessário aprofundar, em vez de abandonar, a pretensão universalista da sociologia. E isso é talvez o que explica que, quando se enfrenta a distinção entre relativismo e eurocentrismo, Bhambra utiliza expressões incômodas do tipo “protouniversalismo”, como em uma citação anterior, no último parágrafo de seu livro, “falso-universalismo” (Bhambra, 2007:155). Mas contra esses universalismos de segunda classe, o que necessitamos é de um universalismo mais refinado e reflexivo. A vocação intelectual da

nascente disciplina sociológica que ela critica pode, então, expressar-se em uma tensão que se move entre entender o universalismo como uma pretensão inalcançável, mas que serve de guia para a investigação, ou concebê-lo como a determinação definitiva de um conjunto de conteúdos específicos. Quando se cai na segunda versão, o que surge é o eurocentrismo, mas, quando a primeira é expressa, a sociologia faz do universalismo seu próprio ideal regulativo (Kant, 1973, capítulos 1 e 4). A orientação universalista da sociologia se vê, então, satisfeita em um nível mais abstrato e não no fato de permanecer ancorada em uma ou outra visão particular. Refere-se a um padrão geral e inalcançável que orienta a investigação, sem chegar ele mesmo a satisfazer-se jamais em um objeto de investigação empírica. É por isso que, ao longo deste livro, se refere a ele como uma pretensão, como uma aspiração que pode ver-se malograda uma e mil vezes, mas que não por isso deixa de ter um papel que julgar na orientação da ação científica ou, inclusive, política.

A crítica contra o eurocentrismo da sociologia clássica está relacionada com a reificação de sua pretensão universalista de conhecimento; com a tentativa de encontrar, de uma vez e para sempre, o conteúdo último desse universalismo em um conjunto bem delimitado de características essencialmente europeias. Mas o eurocentrismo não consiste só na tentativa de colocar a Europa como centro organizativo e horizonte futuro da sociedade moderna. Também é eurocêntrica aquela formulação que, em vez de justificar argumentativamente sua aspiração de universalidade, se contenta em afirmá-la em razão de uma prioridade histórica, localização geográfica ou acomodação cultural – independente de que tal característica seja suposta ou real. A crítica do eurocentrismo fere a pretensão universalista da sociologia só na medida em que a sociologia cai, para dizê-lo de al-

Cadernos do Sociofilo

gum modo, *por debaixo do umbral de suas próprias possibilidades cognitivas*. Pelo contrário, quando se mantém ao nível mais abstrato e permanece sistematicamente aberta a seu próprio refinamento reflexivo, o que parecia então universalista pode por certo demonstrar-se eurocêntrico, e isso, longe de fazer-nos abandonar a busca, dá-lhe um novo ímpeto. Junto com a rejeição dos conteúdos específicos que se tornaram problemáticos, o universalismo segue operando como uma pretensão, e se evita, então, jogar o bebê fora junto com a água do banho. E, embora os sociólogos clássicos estivessem longe de ter usado de maneira sempre consistente o potencial universalista que está na base de suas teorias, eles estão igualmente longe de terem sido presas do tipo de eurocentrismo que se lhes imputam. Mas, para que tal esforço reflexivo não seja em vão, é necessário dedicar mais atenção à dívida que a sociologia parece ainda manter sem quitar com a tradição do direito natural, justamente porque esta última foi a depositária de tal herança universalista com todas suas virtudes e defeitos.

PÓS-MODERNISMO, GLOBALISMO E UNIVERSALISMO HOJE

A intuição fundamental deste capítulo foi que a história da sociologia pode ser narrada desde o ponto de vista do desenvolvimento de uma pretensão universalista, em seus distintos planos e versões e em seus quase duzentos anos de história. Contudo, temos visto que isso não implica tornar essa narrativa numa marcha teleológica em que os sociólogos contemporâneos têm tudo a seu favor quando seus trabalhos se comparam com o de seus predecessores. A posição que aqui se adota favorece uma abordagem em que, embora haja aprendizagem a respeito dos erros do passado, os acertos e desacertos se divi-

dem, em princípio, por partes iguais entre escritores passados e presentes. Sem dúvida podemos tirar lições da história, mas, quando a sociologia contemporânea com tanta leviandade exagera a novidade de suas inovações ou a radicalidade das transformações históricas recentes, então os ombros dos gigantes que nos antecederam começam a ficar demasiado altos (Merton 1990). Quero então concluir este capítulo com uma muito breve reflexão sobre os desafios que a pretensão universalista da sociologia enfrentou nas últimas décadas.

O pós-modernismo, entendido em um sentido lato, é sem dúvida a corrente que desferiu o golpe mais recente à orientação universalista da sociologia na medida em que provoca uma crise do próprio diagnóstico de crise com o qual opera a disciplina. Assim, em meados da década de setenta do século passado, o conjunto amplo e heterogêneo dos discursos e posições que se agruparam sob o guarda-chuva do pós-modernismo fez efetivamente cambaleiar a pretensão universalista da sociologia e das outras ciências sociais em geral. A variedade de objetos da crítica do pós-modernismo - positivismo, individualismo metodológico, teleologias históricas, euro- e androcentrismo - têm como inimigo comum justamente o tipo de orientação universalista em que se fundam as correntes principais da sociologia clássica e do século XX. Não é, por isso, de estranhar que a crítica pós-moderna tenha feito do universalismo o termo com o qual refere a todos os pecados das ciências sociais: o fim das metanarrativas (Lyotard 1987), a desaparecimento do indivíduo moderno como subjetividade autônoma e criadora (Foucault 1975), a noção baudrillardiana de simulacro (Baudrillard 1978) e a desconstrução como estratégia metodológica (Derrida 1997).

Depois do que pareceu ser a consolidação dos temas centrais do pós-modernismo, a mudança de século deu lugar a um novo revisionismo, que, embora não se propusesse a retrair a

Cadernos do Sociofilo

crítica pós-moderna, obrigou pelos fatos a fazer frente a vários de seus resultados mais importantes. O mais recente debate sobre a globalização veio evidenciar que muitas das tendências históricas mais importantes das últimas décadas têm nos fatos consequências análogas ao largo e ao longo do globo.

Embora o globalismo tenha sido uma espécie de chegada tardia da crítica pós-moderna às correntes principais da sociologia (Wagner 2001c), esta caracterização esconde o fato de que, na prática, a agenda da nova ortodoxia globalista foi, sobretudo, anti-pós-moderna em sua ênfase nas consequências homogeneizadoras das práticas sociais e culturais, na expansão do capitalismo e dos fluxos de informação por todo o globo em tempo real, no surgimento de um novo regime transnacional de direitos humanos, etc. Ao mesmo tempo, a nova ortodoxia globalizadora mantém uma inaceitável crença positivista na validade de suas investigações empíricas, crença que dificilmente pode caracterizar-se como pós-moderna. Assim, desde um marco de referência teórica débil e deficientemente fundamentado, as afirmações globalistas têm ao menos o mérito de mostrar a vaidade algo vazia que se esconde nos argumentos sobre a diferença e incomensurabilidade da crítica pós-moderna. Isso, ainda que já na década de sessenta, enquanto era professor em Gana, Norbert Elias (1995) dizia que, agrade-nos ou não, os aviões voam da mesma maneira na África ou na Europa. E em inícios do século XX, o próprio Max Weber (2001a) rechaçava uma ideia forte de empatia ao insistir que se sua sociologia comparada não fazia sentido a um investigador proveniente da China, então se tratava de uma disciplina sem valor intelectual, nem muito menos sentido prático.

No que se refere ao refinamento e à reflexivização [*reflexivización*] da pretensão universalista da sociologia, o desafio que temos em mãos pode ser posto da seguinte maneira. Devemos,

primeiro, rejeitar os excessos que se derivam tanto da noção pós-moderna do fim de todo moderno, como da ideia globalizadora de que as novas tendências mundiais são um fenômeno socioculturalmente homogeneizador e historicamente sem precedentes. O pós-modernismo erra ao focar seus dardos contra toda classe de pretensão universalista, e o globalismo, ao pretender reintroduzi-lo sem as necessárias precauções. Ambos os postulados se parecem não só em seu unilateralismo, mas também no seu caráter reducionista e, vendo as coisas deste modo, a imagem pós-moderna do “fim da modernidade” é mortalmente parecida à imagem globalista da “consumação da modernidade”. No entanto, devemos ser igualmente capazes de extrair o momento de verdade que se aloja em cada uma das críticas: a tese pós-moderna de que é injustificado fazer descansar a confiança epistemológica de nossas proposições em posições sociais ou historicamente privilegiadas e a tese globalizadora de que a condição atual da modernidade deve ser conceituada desde a perspectiva de uma sociedade que se fez efetivamente mundial. Ao descartar os excessos tanto do pós-modernismo quanto do globalismo, nos é aberta a possibilidade de conceituar a encruzilhada atual da modernidade como um desacoplamento entre o particularismo histórico e geográfico de suas origens europeias e o fato de que seus desenvolvimentos e tendências principais têm chegado a lograr o tipo de impacto universalista que parecia estar alojado em sua vocação original. O desafio é tentar uma reavaliação do processo simultâneo de expansão universal da modernidade justamente em conjunção com o declínio progressivo de sua matriz europeia original.

É preciso abandonar uma ideia de universalismo como fundamento inquestionável, conjunto de conteúdo fixo ou protocolo estrito de medidas a cumprir, mas, ao invés de substituí-

Cadernos do Sociofilo

lo pela ideia de universalismos no plural (ou distinguir entre universalismos bons e maus), parece-me mais adequado falar de uma pretensão de conhecimento universalista que opera como um horizonte cognitivo. Este passo tem ao menos os dois seguintes benefícios. Primeiro, leva-nos a aceitar que estamos em presença de uma exigência iniludível se quisermos entender as tendências principais da modernidade atual. Isso implica a busca de posições de observação e análise que não se identifiquem ou mimetizem os espaços locais ou atores desde os quais essas posições necessariamente hão de emergir. O desafio agora é rejeitar o eurocentrismo, mas não para substituí-lo por formas aparentemente alternativas, mas igualmente reducionistas, tais como o indigenismo ou os assim chamados “valores asiáticos” (Sen, 1997): uma interpretação estrategicamente particularista da declaração dos Direitos Humanos para fazê-la compatível com os abusos e as liberdades políticas e civis que se dão em vários dos assim chamados tigres asiáticos (Singapura, Coreia do Sul, Taiwan). Segundo, que essa pretensão universalista só pode se justificar caso se a entenda como uma pretensão falível e que permanece aberta à possibilidade de encontrar formas mais abstratas desde as quais possa se fundamentar. A pretensão universalista que aqui se pretende avançar, entendida como um ideal regulativo, não se traduz nunca em uma afirmação única ou definitiva sobre o que é, ou sobre as vias de acesso ao conhecimento do que é, mas sim é mantida a um nível mais abstrato, tal como aquela inquietude sobre as condições de possibilidade do conhecimento sociológico - sobre como entender o que têm de efetivamente sociais o que chamamos relações sociais.

Se a entendo bem, essa é justamente a sedução que a ideia de “pós-universalismo” exerce em autores contemporâneos como Gerard Delanty ou Ulrich Beck (Fine 2007:14-17). Com

esse termo paradoxal, ambos os autores parecem querer expressar justamente o trânsito desde uma concepção substancialista de universalismo ao que neste livro se aponta com a ideia da pretensão universalista do conhecimento sociológico. A forma espúria de universalismos que eles rejeitam não é outra coisa que o conteúdo eurocêntrico da sociologia, enquanto que a noção de pós-universalismo seria crítica, dialógica e aberta ao reconhecimento da pluralidade de cosmovisões que coabitam o mundo moderno (Delanty 2006:35). Se aqui se prefere a ideia de pretensão universalista, não é só para evitar os problemas associados ao uso do prefixo “pós” (Alexander 1995), mas também para fazer ver que se trata de uma radicalização ou, inclusive, de uma reflexivização dos postulados e das formas de proceder científicas da sociologia passada e presente, mas não de seu radical abandono ou superação; trata-se do aprofundamento em uma tradição intelectual, e não de uma separação cortante entre história das ideias e teoria sistemática. Devemos tentar compreender a condição verdadeiramente moderna da modernidade atual sem reintroduzir, pela janela ou pela porta de trás, o tipo de generalizações espúrias que, com tanto esforço e tão lentamente, têm mostrado suas insuficiências. Mas a sociedade contemporânea não se faz cada vez mais moderna porque se parece cada vez menos com a Europa e os Estados Unidos. E sua modernidade não radica tampouco no fato de haver adquirido *recentemente* um caráter supostamente híbrido: a modernidade da sociedade contemporânea se expressa em que se recria permanentemente e, nesse processo, só se parece cada vez mais consigo mesma.

Cadernos do Sociofilo

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, T. *Introduction to sociology*, Cambridge: Polity Press, 2000 [1968].

ALBROW, M. *The global age*, Cambridge: Polity Press, 1996.

ALEXANDER, J. “Modern, anti, post and neo: how intellectuals have coded, narrated, and explained the ‘new world of our time’ ”, *New Le_ Review* 210, 1995, 63-101.

BARBALET, J. “Smith’s *Sentiments* (1759) and Wright’s *Passions* (1601): the beginnings of sociology”, *British Journal of Sociology* 56 (2), 2005, 171-189.

BAUDRILLARD, J. *Cultura y simulacro*, Barcelona: Kairós, 1978.

BECK, U. “The cosmopolitan perspective: sociology of the second age of modernity”, *British Journal of Sociology* 51 (1), 2000b, 79-105.

BHAMBRA, G. *Rethinking modernity: postcolonialism and the sociological imagination*, Basingstoke: Palgrave, 2007.

BLOCH, E. *Natural law and human dignity*, Massachuse_ s: MIT Press, 1996 [1961].

CONNELL, R.. *Southern theory: social science and the global dynamics of knowledge*, Cambridge: Polity Press, 2007.

CHERNILO, D. “The theorization of social co-ordinations in differentiated societies. The theory of generalized symbolic media in Parsons, Luhmann and Habermas”, *British Journal of Sociology* 53 (3), 2002, 431-449.

_____ *A social theory of the nation-state: the political forms of modernity beyond methodological nationalism*, Londres: Routledge, 2007.

_____ *Nacionalismo y cosmopolitismo: ensayos sociológicos*, Santiago: Universidad Diego Portales, 2010.

CASSIRER, E. *The philosophy of the enlightenment*, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1979.

D ENTRÉVES, A. *Natural law*, Londres: Hutchinson, 1970.

DAHRENDORF, R. "Out of utopia: towards a reorientation of sociological analysis", *American Journal of Sociology* 64 (2), 1958, 115-127.

DERRIDA, J. *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, Barcelona: Proyecto A, 1997.

DOUZINAS, C. *The end of human rights*, Oxford: Hart, 2000.

DURKHEIM, E. *Germany above all*, París: Collin, 1915.

_____ *Lecciones de sociología*, Buenos Aires: Shapire, 1966.

ELIAS, N. *Mi trayectoria intelectual*, Barcelona: Península, 1995.

FINE, R. *Democracy and the rule of law*, Nueva Jersey: Balckburn, 2002 [1984].

_____ y W. Smith, "Jürgen Habermas's theory of cosmopolitanism", *Constellations* 10 (4), 2003, 469-487.

FINKIELKRAUT, A. *In the name of humanity. Reflections on the twentieth century*, Londres: Pimlico, 2001.

Cadernos do Sociofilo

FINNIS, J. *Natural law and natural rights*, Oxford: Clarendon Press, 1980.

FOUCAULT, M. *El nacimiento de la clínica*, México D. F.: Siglo XXI, 1975.

GAY, P. *The Enlightenment Vol. 2: the science of freedom*, Nueva York: W. W. Norton, 1977.

GIDDENS, A. *The class structure of the advanced societies*, Londres: Hutchinson, 1973.

_____ *El capitalismo y la moderna teoría social*, Barcelona: Idea, 1998.

HAAKONSSON, K. *Natural law and moral philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

HABERMAS, J. *Teoría y praxis*, Madrid: Tecnos, 1987.

HARRINGTON, A. "Ernst Troeltsch's concept of Europe", *European Journal of Social Theory* 7 (4), 2004, 479-498.

HAWTHON, G. *Enlightenment and despair. A history of social theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

HEILBRON, J. *The rise of social theory*, Cambridge: Polity Press, 1995.

HOBSBAWN, E. *La era de la revolución 1789-1848*, Barcelona: Crítica, 2001.

HOCHSTRESSER, T. *Natural law theories in the early enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

INGLIS, D. "Cosmopolitan sociology and the classical canon: Ferdinand Tönnies and the emergence of global *Gesellschaft*", *British Journal of Sociology* 60 (4), 2009, 813-832.

_____y R. Robertson. "Beyond the gates of the *polis*: reconfiguring sociology's ancient inheritance", *Journal of Classical Sociology* 4 (2), 2004, 165-189.

KANT, I. *Critique of pure reason*, Londres: Macmillan, 1973.

KIM, K. *Discourses on liberation: an anatomy of critical theory*, Colorado: Paradigm, 2005.

KOSELLECK, R. *Crítica y crisis: un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Madrid: Troika/Universidad Autónoma de Madrid, 2007.

LA TORRE, M. "On two distinct and opposing versions of natural law: 'exclusive' versus 'inclusive'", *Ratio Juris* 19 (2), 2006, 197-216.

LARRAÍN, J. *Theories of development. Capitalism, colonialism and dependency*, Cambridge: Polity Press, 1989.

LÖWY, M. *Redemption and utopia*, Londres: The Athlone Press, 1992.

LUHMANN, N. *La Sociedad de la Sociedad*, México D. F.: Herder/Universidad Iberoamericana, 2007.

LYOTARD, F. *La condición postmoderna*, Madrid: Cátedra, 1987.

MARCUSE, H. *Reason and revolution*, Londres: Routledge and Kegan Paul, 1973.

Cadernos do Sociofilo

MARTINS, H. "Time and theory in sociology", en Rex, J. (ed.) *Approaches to sociology*, Londres: Routledge and Kegan Paul, 1974.

MERTON, R. *A hombros de gigantes*, Barcelona: Península, 1990.

MESSNER, J. *Sociología moderna y derecho natural*, Barcelona: Herder, 1964.

MILLS, C. *La imaginación sociológica*, México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1986.

NISBET, R. *The sociological tradition*, Londres: Heinemann, 1967.

OAKLEY, F. *Natural law, laws of nature, natural rights: continuity and discontinuity in the history of ideas*, Nueva York y Londres: Continuum, 2005.

PARSONS, T. *The structure of social action 2 Vols.*, Nueva York: The Free Press, 1968.

ROMMEN, H. *The natural law: A study in legal and social history and philosophy*, Indianápolis: The Liberty Fund, 1998 [1936].

ROSDOLSKY, R. *Friedrich Engels y el problema de los pueblos "sin historia"*, México D. F.: Pasado y Presente, 1980.

SAID, E. *Orientalism*, Londres: Penguin, 1978.

SAYER, D. *Capitalism and modernity*, Londres: Routledge, 1991.

SEIDMAN, S. *Liberalism and the origins of European social theory*, Oxford: Basil Blackwell, 1983.

SEN, A. "Human rights and Asian values", extraído el 19 de marzo de 2008 desde [h_ p://www.mtholyoke.edu/acad/intrel/sen.htm](http://www.mtholyoke.edu/acad/intrel/sen.htm), 1997.

SMITH, A. *Nationalism in the twentieth century*, Oxford: Martin Robertson, 1979.

_____. "Nationalism and classical social theory", *British Journal of Sociology* 34 (1), 1983, 19-38.

STRAUSS, L. *Natural right and history*, Chicago: The University of Chicago Press, 1974 [1950].

SWINGEWOOD, A. "Origins of sociology: the case of the Scottish enlightenment", *British Journal of Sociology* 21 (2), 1970, 164-180.

TROELTSCH, E. "The ideas of natural law and humanity", en Gierke, O. *Natural law and the theory of society: 1500 to 1800*, Cambridge: Cambridge University Press, 1958 [1922].

_____. "Stoic-Christian natural law and modern profane natural law", en

Adair-Totef, C. (ed.) *Sociological beginnings. The first conference of the German society for sociology*, Liverpool: Liverpool University Press, 2005 [1911].

TUCK, R. *Natural rights theories: Their origin and development*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

TURNER, B. "The two faces of sociology: global or national?", en Featherstone, M. (ed.) *Global culture. Nationalism, globalisation and modernity*, Londres: Sage, 1990.

Cadernos do Sociofilo

URRY, J. *Sociology beyond societies*, Londres: Routledge, 2000.

WEBER, M.. *El político y el científico*, Madrid: Alianza, 1993

_____ *Ensayos sobre sociología de la religión vol. 1*, Madrid: Taurus, 1998.

_____ *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires: Amorrortu, 2001a

_____ *The protestant ethic and the spirit of capitalism*, Londres: Routledge, 2001b.

WAGNER, P. "Modernity, capitalism and critique", *Thesis Eleven* 66, 2001a, 1-31.

_____. *A history and theory of the social sciences*, Londres: Sage, 2001b.

_____ *Not all that is solid melts into air*, Londres: Sage, 2001c.

ZEITLIN I. *Ideology and the development of sociological theory*, Nueva Jersey: Prentice-Hall, 1990.