**Epílogo: da hipercrítica à reconstrução[[1]](#footnote-1)**

O texto que você acabou de ler foi escrito em 2001, ano particularmente catastrófico. Retrospectivamente, podemos considerar a impressionante destruição das Torres Gêmeas como um sombrio marcador epocal dos novos tempos. A agenda da justiça global foi obliterada pelos terroristas e a política identitária sofreu uma sinistra inflexão. Pelo mundo inteiro, a hegemonia se deslocou da esquerda para a direita, e daí para a extrema direita. Sabemos que invariavelmente a segurança se impõe sobre a liberdade e a justiça. Bush e Blair incursionaram pelo Iraque e se utilizando de “armas de enganação em massa” derrubaram o regime de Saddam Hussein. Imposta a partir das alturas celestes, supunha-se então que a democracia se alastraria por baixo. Por um certo tempo as insurreições no Oriente Médio dariam a impressão de uma brisa de verão no calor do deserto. Ao menos por agora, no entanto, a Primavera Árabe se tornou um Inverno Árabe. Egito e Turquia sofreram golpes militares, a Líbia entrou em colapso, e a Síria entrou numa sangrenta guerra civil. O ISIS começou a praticar sua heroica veneração da morte, primeiro no Oriente Médio, e em seguida a exportando à Europa e aos Estados Unidos.

Em 2008, com o colapso do banco de investimentos Lehmann Brothers, o capitalismo global também entrou em debacle. A crise do *subprime* nos revelou que o crescimento econômico dos últimos trinta anos havia se sustentado em bolhas. Havendo parasitado a economia real, o regime de acumulação de capital que sucedeu o Fordismo e estimulou o crescimento por meio da financeirização chegou a seu termo (Boyer, 2011). Pela primeira vez na história, graças à injeção massiva de dinheiro público norte-americano, o capitalismo foi salvo pelo Estado. A crise norte-americana do *subprime* rapidamente se transformou em crise fiscal. No momento em que ela chegou à Europa, o neoliberalismo retornou se bem que não sem uma vingança. Não tanto enquanto ideologia – pelo fato de haver sido desacreditado com a crise – mas sobretudo sob a forma de um programa operacional para despojar o Estado de seus ativos. Como um agente regional do capitalismo global, a União Europeia puniu a Grécia por sua audácia democrática impondo-lhe um severo programa de austeridade. Confrontado com um pesado débito estatal, tensões com a Rússia, uma crise de refugiados em suas fronteiras meridionais, governos fascistas na Hungria, na Polônia e na Croácia, reações populistas por todo o continente, e ainda a Grã-Bretanha se retirando da UE, o experimento europeu de uma governança cosmopolita está sob risco. Embora ainda cedo para predizer, a não ser que venhamos a ter uma União Europeia com geometria variável, centrada em torno da Alemanha, da França e da Itália, o arranjo do pós-guerra pode vir a desmoronar por inteiro. Tudo aquilo pelo que Habermas se posicionou e lutou seria, simplesmente, derrotado como uma utopia contrafactual. O que a Europa, e por extensão o mundo, poderia ter sido *se*...

Enquanto a crise de 2008 começou no centro e daí se irradiou para a periferia do sistema mundial, a direção parece agora haver se invertido. Com o refluxo da China, a crise está se irradiando da periferia para o centro. Dentre os BRICS, apenas a Índia está resistindo. O Brasil sofreu um golpe parlamentar de Estado em 2016 – sim, foi golpe! (Véran; Vandenberghe, 2015) – e os velhos poderes oligárquicos estão descaradamente conspirando em girar as engrenagens do tempo para trás, apagando todos os direitos sociais, culturais e de minorias conquistados nas últimas décadas. Não podemos mais nos consolar com a simples suposição de que as coisas vão piorar para então melhorar. Agora, com a eleição de Donald Trump como presidente dos Estados Unidos, temos mais uma demonstração de que tudo pode piorar ainda mais (em 20 minutos). O cenário é propriamente catastrófico. Daqui para frente vamos ter que enfrentar o avanço do deserto ecológico e a descida ao inferno sociológico, ambos se retroalimentando e se reforçando mutuamente. A crise é ao mesmo tempo natural e social, cultural e estrutural, econômica e política, ideológica e moral. Em suma, é civilizacional. E parece que todas essas crises (ecológica, geopolítica, econômica, política e ideológica) configuram uma megacrise e prenunciam o fim de um mundo. A crise ecológica é um colapso anunciado. Entramos no antropoceno e da crise não sairemos mais. Teremos que lidar com as consequências da destruição de nosso ambiente natural. Com as guerras decentralizadas, o declínio do velho mundo e o surgimento de novas potencias, a geopolítica mudou e o cenário também é de imprevisibilidade global. Ninguém sabe se a crise econômica de 2008 era um preludio para outra ainda maior. Com a crise econômica, as desigualdades se aprofundaram e cada vez mais o entrosamento dos poderes econômico e político se dá às expensas da autonomia do segundo. De par com a recusa do sistema, testemunhamos a ressurgência do populismo, do racismo, da xenofobia e de outras sombras de um passado longínquo que supúnhamos superado. A sociologia não dá mais conta de delinear a fisionomia desse mundo. Mudamos de época. O velho mundo não vige mais. Todos os nossos conceitos mostraram seus limites. A nossa ideologia nos impede de entender a conjuntura. Quem sabe não haveria chegado o momento de colocarmos a própria sociologia em crise? A partir de uma reflexão contínua sobre a alteridade, a antropologia tem conseguido se questionar e se renovar. Para os nativos, tais quais os ameríndios entre outros, há muito tempo que o mundo acabou. Eles têm forçado antropólogos como Strathern, Viveiros de Castro ou Ingold, a rever as suas categorias. Será que nossos contemporâneos terão a mesma força no que diz respeito à sociologia? Será que é possível pensar além de Marx, Weber e Durkheim? Ou será que deveríamos esperar uma nova disciplina que não pensa mais a questão da ordem social, mas do caos? Em todo caso, a tarefa é geracional. Os anos vindouros serão sombrios. Levaremos talvez uma geração para que possamos reabrir as perspectivas.

*A segunda pós-modernidade*

Os sociólogos se encontram desorientados e realmente não sabem de que forma analisar a atual conjuntura. Eles sabem que um ciclo chegou a seu fim, mas por outro lado tendem a encobrir sua lacuna analítica com vigor político. Nossas grandes teorias da modernidade tardia, pós-fordismo e pós-industrialismo, são válidas apenas até 2007. Não que estejam erradas, mas as análises de Wallerstein, Habermas, Giddens, Beck, Bauman, Castells, Boltanski, Wagner e outros precisam ser atualizadas, senão inteiramente reformuladas. Elas foram construídas para conferir inteligibilidade às consequências da crise do regime fordista de acumulação que marcou o fim da segunda modernidade (1914-1973). Nesse sentido, versavam sobre a flexibilização do mercado extrapolando então para a cultura e a mídia, consumo e identidade, Estado e patriarcalismo, partidos políticos e movimentos sociais, concluindo que tudo que era sólido e seguro havia agora se terceirizado e fragmentado. Ao fim dos anos setenta, por meio de um livro que foi ele mesmo um sintoma da derrocada das filosofias emancipatórias da história e da dissipação das energias utópicas, Jean-François Lyotard proclamou o advento da pós-modernidade. “Simplificando ao extremo, consideramos pós-moderno a incredulidade em relação às grandes narrativas” (Lyotard, 1979: 7). De modo retrospectivo, podemos agora entender que a pós-modernidade foi o canto do cisne do Ocidente e que as fissuras no código cultural da modernidade foram somente a fase de abertura de um contínuo processo de colapso sistêmico global. Dessa vez é ‘pra valer’. Não é apenas a cultura da modernidade que está se fragmentando e difratando. As próprias estruturas do sistema global estão se desfazendo em tempo real. O que estamos testemunhando é um desajuste sistêmico, a ser seguido por uma duradoura fase de transição, talvez comparável àquela do feudalismo ao capitalismo.

Para sublinhar os desafios e riscos envolvidos, proponho chamar a atual conjuntura de “segunda pós-modernidade” (acatando uma sugestão de Diogo Corrêa, poderíamos falar também em “pós-modernidade tardia”). O caos pode se espraiar do centro para a periferia ou da periferia ao centro. A situação geopolítica pode se tornar ainda mais fora de controle. Nada pode ser excluído, nem mesmo o pior. Pensemos no que poderia dar errado na China, nos EUA ou na Europa. Nada garante que o enfraquecimento de regimes autocráticos (como China, Rússia e Turquia) irá resultar em democracias ou ainda que a partir de formações democráticas não sejam gestados regimes autocráticos (Brasil, Índia, EUA). Estamos testemunhando uma crise de legitimação numa escala global, com reverberações se irradiando dos subsistemas econômico e político para todas as esferas da vida social, cultural e pessoal. Os riscos ecológico, militar, tecnológico, econômico, político, cultural e pessoal intrínsecos à sociedade-mundo são tão aterradores que não menos do que a própria sobrevivência da espécie humana está em jogo.

Uma consideração sistemática no tocante à interseccionalidade dessas múltiplas vulnerabilidades, com cada subsistema agregando seus respectivos estertores a todos os outros, nos indica os limites próprios à hipercomplexidade. Chega-se a um ponto no qual estas estruturas dissipativas não são mais capazes de operar. Quando se afastam demasiadamente de um estado de equilíbrio, vem o colapso. O discurso recentemente empregado acerca do antropoceno é uma sinalização premonitória de que, no médio prazo, o mundo pode perfeitamente continuar “sem nós”. “Tudo o que é solido desmancha no mar” (Danowski; Viveiros de Castro, 2014: 23). Se a humanidade irá se pôr à altura dos desafios ou regredir a um estado civilizatório estacionário repleto de desavenças, conflitos e patologias, é uma questão ainda em aberto. Talvez devêssemos pensar nas deploráveis condições de vida das favelas para sermos capazes de vislumbrar a possível anarquia na qual escassez, crime, superpopulação, poluição e doença rapidamente destruiriam o tecido social de nosso planeta (Kaplan, 1994). Entrementes, estamos simplesmente aturdidos. Não podemos voltar, tampouco prosseguir. “O arcaico agoniza & e o novo ainda não pôde nascer. E neste interregno emerge uma grande diversidade de sintomas mórbidos” (Gramsci, 1971: 276).

Em “Pós-humanismo, ou a lógica cultural do capitalismo global”, analisei a globalização como a convergência de três revoluções em uma. Desde então, a sinergia entre as revoluções neoliberal, cibernética e biotecnológica se tornou ainda mais poderosa. Na esteira da decomposição da esquerda, o neoliberalismo perdeu sua compunção. O Brasil oferece um bom exemplo de uma direita agressiva e sem complexos. Enquanto a correlação de forças permitir, a direita alargará mais e mais os limites da legalidade para sua própria agenda contra a maioria da população. O que distingue o Brasil é o caráter brutal e despudorado de suas elites.

Através da integração das redes sociais, internet e telefones celulares, a revolução cibernética não mudou apenas nosso mundo da vida, como também nossas próprias identidades. Nos tornamos dependentes de nossas telas, adeptos das multitarefas, além de permanentemente conectados e voluntariamente monitorados. Se eu, pessoalmente, ainda não tenho telefone celular, outros não dormem sem os seus em suas mãos. As redes sociais já estão mudando o jornalismo e nossas maneiras de se informar, para melhor, mas também para pior. O problema não é tanto o ficarmos enclausurados em nossas bolhas, lendo *posts* de amigos que pensam como nós, mas também o fato de que qualquer posição reacionária pode agora se exprimir sem o filtro do politicamente correto e encontrar seguidores. Assim, o ressentimento, o ódio e outras tantas paixões tristes podem facilmente se viralizar.

Embora não tenha prosseguido minhas investigações a respeito dos avanços das ciências da vida, tudo nos indica que a revolução biotecnológica está alcançando sua maturidade. O que mudou nesse meio tempo é o fato de que as promessas do hipercapitalismo e das sociedades hipertecnológicas amuaram-se sob uma nova maré de derrotismo e pessimismo. A não ser que você seja um punk, o pós-capitalismo e o pós-humanismo não soam muito promissores. Se pós-capitalismo significa o colapso final do capitalismo, então não espere exatamente uma festa. Os próximos trinta anos de transição a um novo regime de acumulação serão consideravelmente piores do que os últimos trinta. Se, por sua vez, pós-humanismo significa radicalização das ciber, bio, fármaco, e nanotecnologias assim como sua perfeita integração numa revolução molecular, então, neste caso, temo que a história poderá retornar a seu estatuto de origem: sem nós, ou talvez abarcando uma trans-humanidade cuja conformação mal podemos imaginar.

Nesse ponto, eu poderia ter tentado radicalizar minha análise do tecnocapitalismo por via de uma atualização da teoria da reificação. Afinal, a essa altura compreendi como “fechar o sistema”. Li teoria crítica o suficiente de modo que, ampliando os mecanismos de integração teórica, sei como tornar o mundo insuportável e asfixiante: mantenhamos a Escola de Frankfurt como pano de fundo; reformulemo-la como um caso especial da teoria heterotópica dos sistemas da sociedade-mundo; acrescentemos um pouco de Foucault, Deleuze e Agamben, e assim, como uma apoteose teórica, ensejemos um fechamento definitivo do sistema com um apelo aos “últimos homens”. O resultado teria sido uma teoria da alienação total – com uma exceção: o teórico que é capaz de escapar a seu próprio sistema, enxergar através do contexto de cegueira generalizada e ascender às elevadas alturas morais da indignação, da denúncia e da crítica. De fato, isso é exatamente o que fiz nesse *post scriptum* à *Uma história filosófica da sociologia alemã*. O tom irônico é apropriado ao gênero da teoria crítica diagnóstica. O diagnóstico que propus não estava errado enquanto tal, mas era apocalíptico. O paciente sobreviveu, se bem que, paradoxalmente, o doutor se tornou seriamente doente e passou a frequentar terapia. Sobre mim o efeito do texto não pôde deixar de ser traumático. Havia fechado o sistema e caído num “catastrofismo esclarecido” (Dupuy, 2002). Com efeito, o texto constitui minha última contribuição para a ciência melancólica. Desde então, andei procurando por uma saída – indissociavelmente teórica, social e pessoal. Não sei se por efeito de uma mudança de país, mas o fato é que minha transição da hipercrítica (Escola de Frankfurt, Bourdieu, Foucault) para a reconstrução coincide mais ou menos com minha chegada ao Brasil.

*Teoria social reconstrutiva*

Na Europa, pertenço a três clubes teóricos: a “família habermasiana” na Alemanha, o realismo crítico no Reino Unido e o movimento antiutilitarista nas ciências sociais (MAUSS) na França. Habitando a tradição da teoria crítica (Escola de Frankfurt no caso de Jürgen Habermas, a *New Left* com Roy Bhaskar, e Socialismo e barbárie com Alain Caillé), todos os três compartilham uma mesma intenção reconstrutiva e substituem o grande gestual do catastrofismo por um otimismo bem temperado, visando o encorajamento de uma mudança social efetiva. Em reação às reivindicações totalizantes da hipercrítica, as quais se tornaram o sintoma de sua própria diagnose, cada um deles teve de romper com o discurso da revolução e contrarrevolução em prol da abertura de outras perspectivas para além do nexo instrumental-estratégico-utilitário de ação, alienação e reificação. Cada um deles sabia que para abrir o sistema teria de conceber uma alternativa à ação racional, ao mesmo tempo recuperando a ênfase na intersubjetividade, na interação e na alteridade. Foi o que fez Habermas por meio de uma distinção simples entre interação e trabalho, ações comunicativa e estratégica, mundo da vida e sistema. Bhaskar se viu impelido a voltar para Aristóteles em sua busca por suplementar o estruturalismo marxista com uma praxeologia humanista e transformativa, ao passo que Alain Caillé perscrutou os meandros da reciprocidade e do dom no *Ensaio sobre a dádiva* de Mauss, estendendo a generosidade dos pequenos mundos da família, dos amigos e vizinhos para a política da sociedade civil.

Ao invés de uma abordagem catastrófica com relação à ontologia do presente, de forma a evitar o impasse de seus predecessores, todos os três exploraram as possibilidades do reformismo radical. Em todos os casos é digno de nota o deslocamento da atenção da estética para a ética, e então para a política. Racionalizando a hermenêutica, Habermas sistematicamente reelaborou a filosofia dialógica de Gadamer numa ética discursiva e numa teoria da política deliberativa. Aproximando-se do fim de sua vida, Bhaskar invocou explicitamente a eudaimonia, além de falar abertamente a respeito do florescimento humano, não apenas no nível individual como também no coletivo – “o florescimento de cada um sendo uma precondição para o florescimento de todos” (Bhaskar, 1993: 264, 294-297). Caillé convidou seus amigos para a composição de um manifesto convivialista e o lançamento de uma declaração de interdependência (Caillé; Vandenberghe; Véran, 2016).

Inspirado pelos trabalhos de Habermas, Bhaskar e Caillé, concebo a *reconstrução* como uma sucessora da, e uma alternativa à, hipercrítica. Reconstrução é o oposto de desconstrução (um eufemismo da *Destruktion* heideggeriana acerca dos significados herdados). Ou, melhor, na medida em que incorpora tanto crítica como desconstrução, ela supera a negação da dialética em uma síntese positiva que prepara para o pior, porém almejando o melhor. Como Romain Rolland, que foi mais próximo de Tagore, Ramakrishna e Vivekananda do que de Freud e Gramsci, ela, a reconstrução, subjuga a violência na aposta de reciprocidade e corrige o pessimismo do intelecto com o otimismo da vontade.

A diferença entre desconstrução e reconstrução se refere essencialmente a seu propósito. A ênfase não é remover os destroços e limpar o terreno. Reconstrução não é nem criação *ex nihilo* (a partir do nada), nem *cum nihilo* (sem restrições). Ela não é fundação, mas recriação do antigo através de sua reorientação para algo novo. É uma tentativa de reorganizar as estruturas existentes numa nova construção e dar-lhe uma nova função, um novo propósito e uma nova finalidade. A finalidade é o florescimento humano. Qualquer coisa que possa contribuir com “a boa vida com e para os outros em instituições justas” (Ricoeur, 1990: 199-236) é ‘peixe em nossa rede’. As teorias que nos interessam são aquelas que compartilham o propósito da eudaimonia e que dizem respeito a uma ética humanista e a uma política democrática. A seleção de teorias é sempre, e inevitavelmente, um pouco arbitrária. Ela é determinada tanto pela formação como por fatores pessoais. No entanto, na medida em que tal seleção siga algum critério metateórico bem estabelecido concernente à construção de teorias, o qual exporei dentro em pouco, ela se aproxima do “artesanato intelectual” (Mills, 1959: 213-248).

Eu conheço ao menos três livros, escritos por três intelectuais exemplares, que mobilizam já em seu título a noção de reconstrução, além de ilustrar seu espírito e especificar suas tarefas. Em *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Jürgen Habermas (1976: 9) analisa o marxismo a partir de uma intenção crítico-reconstrutiva. Ele “o decompõe e recompõe” de uma maneira diferente de forma que o marxismo “logre os objetivos que colocou para si”. Ao injetar uma medida significativa de idealismo filosófico e de sociologia evolutiva no corpo do materialismo histórico, ele o retrabalhou como uma forma de idealismo histórico evolutivo que aprende a partir de suas próprias experiências e falhas, o redirecionando para o futuro e, assim, permitindo a realização de seu potencial. Em sua *Reconstruction in Philosophy*, John Dewey (1920), o eterno otimista, também reformulou as antinomias legadas pela filosofia tradicional e propôs o pragmatismo como uma solução progressiva, teórica e prática, a todos os problemas conceituais. Não é no Estado que encontraremos a solução, e sim na participação conjunta nas associações que compõem a sociedade e que tornam possível a plena contribuição de todos os seus membros e a realização pessoal de cada um. Ambos, Habermas e Dewey, sabiam que as mudanças social e cultural possuem intrinsecamente uma dimensão existencial. Em *Man and Society in the Age of Reconstruction* (1940), Karl Mannheim colocou a planificação democrática na agenda pública. Preocupado com a aumento do autoritarismo em sua Alemanha natal, exilado em Londres, ele investigou as possíveis perspectivas para a formação de indivíduos livres e interdependentes em sociedades democráticas por meio da educação. “Somente voltando-nos ao próprio homem a reconstrução da sociedade se tornará possível. (Mannheim, 1940: 15). Reconstruir as ciências sociais, em um só tempo sociedade e indivíduos, inaugurando assim uma época de morfogênese generalizada: disso se trata o horizonte de uma teoria social reconstrutiva.

Para a superação do negativismo reinante, é necessária a reforma, não apenas das teorias e práticas sociais, mas de si mesmo. O foco na degradação multissistêmica e na aflição humana precisa ser complementado por uma investigação das condições de possibilidade da felicidade e do florescimento. Essa é a mensagem da psicologia humanista positiva (Seligman; Csikszentmihalyi, 2000). Embora eu não esteja clamando por uma sociologia positiva (e certamente tampouco por uma positivista), eu compartilho da desilusão de clínicos profissionais e psicólogos acadêmicos no que tange a atenção quase exclusiva direcionada aos fracassos, com a concomitante negligência das realizações individuais e da prosperidade comunitária. Da mesma forma que a psicologia, a sociologia não deveria voltar-se somente às patologias sociais, às vidas deterioradas e às crises. Ela é, ou ao menos poderia ser, menos um ramo da medicina com sua produção de diagnósticos do que uma propedêutica que explora caminhos alternativos de viver e conviver no mundo. Contudo, para evitar mal-entendidos, lembremos que a reconstrução pressupõe reificação e alienação, e justamente *para superá-las* ela também mobiliza resistência, sobrevivência e mudança em todos os níveis. Trata-se de um êxodo do âmbito da reificação – não numa tentativa de negar a dominação estrutural, mas de superá-la pelo enfoque nas práticas comuns que a desafiam e que *já estão* construindo outro mundo. Como uma variação do interesse emancipatório, o interesse reconstrutivo da humanidade não nega a reificação; antes a desvela e a compreende como uma sedimentação alienada da ação coletiva. Identificando-se como uma ontologia transformativa das práticas sociais, a reconstrução apela para uma reativação reflexiva das energias que se cristalizaram em segunda natureza. E se ela exagera um pouco a possibilidade de mudança em todos os níveis, isso decorre de sua consciência acerca da supremacia que as forças de destruição efetivamente possuem.

*Reconstrução metateórica*

No prefácio ao primeiro volume de *Uma história filosófica da sociologia alemã*, desenvolvi uma estrutura possibilitando a análise integrada da metateoria, da teoria social e da teoria sociológica (Vandenberghe, 2012: 11-39). Agora, quero recuperar aquela estrutura e, baseando-me em trabalhos recentes (Vandenberghe, 2014: 1-99; 2015, além de Caillé & Vandenberghe, 2016), desejo esboçar brevemente as implicações da reconstrução em cada uma das mencionadas subdivisões.

Metateoria é filosofia para cientistas sociais que (como eu) não conhecem seu verdadeiro cânone. Se situando na interseção entre filosofia e sociologia (na verdade no interior da sociologia, mas investigando sua filosofia intrínseca e a tornando explícita), ela se propõe a descortinar e explorar as fundações filosóficas das ciências sociais. Em consonância com as divisões clássicas da filosofia, sob seu escrutínio se encontram a ontologia, a epistemologia, a metodologia, a normatividade e a antropologia contida na sociologia. A ideia subjacente é que essas pressuposições não variam aleatoriamente. Pode-se mapeá-las. Juntas elas formam um sistema. Sugeri que, em última instância, tudo depende da antropologia filosófica que proclamamos. À guisa de uma vetusta dedução transcendental, a visão de ser humano (anteriormente conhecido simplesmente como Homem) que aderimos predetermina todas as nossas outras opções. Ainda subscrevo essa forma de análise, se bem que, para simplificá-la e ao mesmo tempo torná-la mais pungente, eu atualmente subdividiria o espectro filosófico em três classes (onto-epistemológica, normativa e existencial) e apensaria o ímpeto reconstrutivo a determinadas escolhas dentro de cada uma dessas classes.

Na classe onto-epistemológica, encontram-se as premissas que definem as condições do conhecimento possível. Aqui como alhures, é a natureza do objeto de conhecimento que determina e prescreve o conhecimento do objeto (e não o contrário). A ontologia enfeixa a epistemologia e conduz a metametodologia. A primeira escolha determinante na filosofia da ciência concerne a questão do naturalismo. Reconstrução implica rejeição radical de qualquer filosofia positivista da ciência. Com sua crítica rigorosa do positivismo e sua demonstração de que este não se mantém sequer nas ciências naturais, o realismo crítico, em minha opinião (Vandenberghe, 2010), é superior a todas as filosofias concorrentes. Ele incorpora todas as críticas precedentes do naturalismo (do neokantismo weberiano e da derrogação neopositivista de Popper ao neowittgensteinianismo de Winch e ao neomarxismo de Habermas). Nesse sentido, é o *grand finale* do embate acerca do positivismo (*Positivismusstreit).*

No entanto, as ciências sociais são ciências humanas, e para torná-las efetivamente humanas considero essencial mobilizar a hermenêutica fenomenológica como sua fundação cultural-simbólica. Embora a hermenêutica porte consigo a impossibilidade do naturalismo, em minha opinião ela é compatível com o realismo crítico. Mais. Ela representa sua contraparte idealista, e somente quando juntas, realismo crítico e hermenêutica, fornecem fundações sólidas para as ciências sociais.

Assim, ciências sociais reconstrutivas não são somente militantes quanto a seu antipositivismo, elas são também antiutilitárias por princípio. O combate aqui é contra todas as formas de ação racional (ação estratégica, teoria dos jogos, etc.) – não simplesmente na teoria, como também na prática e na sociedade. Se o realismo crítico é a opção prevalente para investigações onto-epistemológicas, a segunda geração da teoria crítica (Albrecht Wellmer, Karl-Otto Apel, e sobretudo Jürgen Habermas) ocupa uma posição similar no que diz respeito às questões normativas. O hiato entre realismo crítico e teoria crítica pode ser superado com o auxílio do *linguistic turn* que atravessa a hermenêutica, a fenomenologia e o pragmatismo. Todas essas abordagens compartilham uma postura antiutilitarista em seus princípios e uma insistência no simbolismo que desvela o mundo. Elas se afastam do indivíduo atomizado em direção à comunicação intersubjetiva, com um subsequente deslocamento dos interesses para as normas, os ideais e os princípios.

Embora esteja propenso a conceder que se pode realizar mais em ética do que a ética do discurso, sua importância está em estabelecer que não podemos fazer *menos*. Com sua forte defesa do universalismo, Habermas definiu a *minima moralia* da era moderna e determinou os parâmetros mínimos para aquém dos quais não podemos decair. A defesa dos direitos humanos, da cidadania e da justiça é condição *sine qua non* para uma sociedade decente. Sem sombra de dúvidas podemos e devemos defender opções mais fortes, como nas éticas da virtude e do *care*; ocorre que, em sociedades pluralistas, ninguém pode impingir suas escolhas pessoais e comunais à diversidade de seus concidadãos. Eudaimonia é a finalidade, disse antes. Mas de um ponto de vista normativo, pode-se somente assegurar as precondições que tornam a busca da boa vida de todos e de cada um possível. Na condição de indivíduos ou de comunidades podemos aderir a “doutrinas compreensivas”, entretanto não podemos impor nossa *maxima moralia* aos outros. Isso equivaleria a paternalismo.

Tendo conferido a Habermas (e por implicação também a John Rawls) a última palavra em moralidade, devo, no entanto, sem demora qualificar minha posição e insistir que não concebo a ética do discurso em termos estritamente racionalistas. A ética do discurso é mais do que um procedimento formal para a universalização de nossas máximas de conduta; ela é, mais propriamente, uma formalização e racionalização de uma ética dialógica que podemos encontrar na hermenêutica filosófica. O que temos não é um procedimento, mas um processo vivido para testar nossas convicções em diálogo com outros, os outros sendo justamente os destinatários que nos permitem, como amigos, compreender nossos limites e suplantar nossa estreiteza. Através do intercâmbio dialógico de posições, acolhemos o outro em nosso pensamento e em nosso coração, e assim alargamos nossa própria perspectiva de maneira que ninguém seja excluído.

Subjacente às classes onto-epistemológicas e normativas, pretendo ter aberto um solo existencial. Ele corresponde mais ou menos a uma antropologia filosófica normativa, embora com a notável diferença de que a visão do *antropos* envolvida não é mais genérica, e sim pessoal. Meu existencialismo é humanista e personalista, em muito maior sintonia com o *Existenzphilosophie* de Karl Jaspers (1976) e o personalismo de Paul Ricoeur (1991) do que com o desespero heroico de Sartre e Camus. E não apenas me filio integralmente à antropologia positiva que se encontra em Habermas, Bhaskar e Mauss, como busco contribuir para sua realização na vida cotidiana. A representação do ser humano como *homo simbolicus reciprocans* que desposo é normativa – ela corresponde ao completo desenvolvimento das capacidades humanas de cada um e de todos. Ela coincide, no limite, com o pleno florescimento humano – a boa vida de cada um como precondição para o completo desenvolvimento de todos em uma sociedade convivialista.

Como um princípio norteador do desenvolvimento humano (*Bildung*), a reconstrução existencial pressupõe e projeta um mundo humano de seres frágeis, interdependentes e solícitos que se tomam reciprocamente em consideração e agem com responsabilidade uns pelos outros. Não se trata, contudo, apenas de uma teoria superlativa do humano, pois é também uma prática reflexiva diária. Certamente que é uma ética, mas porquanto é vivida ela é, na mesma medida, um *ethos*. Da mesma forma, ela envolve política, sobretudo no sentido da construção da *polis* em que almejamos viver com e pelos outros, e menos no de armar barricadas e continuar a batalha, ainda que às vezes (por exemplo, quando há um ‘golpe’) isso se faça necessário.

Mais do que dissecar minha visão do humano – com o risco de parecer simultaneamente ingênuo e vulnerável –, me permito dizer que encontro minha inspiração no humanismo pós-secular e no convivialismo. Trabalhei por anos na University for Humanistics (www.uvh.nl), uma pequena universidade experimental na Holanda que forma conselheiros humanistas como profissionais normativos. A “humanística” é uma ciência humana normativa e empírica aplicada que procura investigar e fomentar processos existenciais de construção de sentido, além de contribuir para a humanização da sociedade. Ao lado de amigos e colegas na Europa, também sou proativo no movimento convivialista, tendo contribuído para sua difusão no Brasil e na Índia (Caillé; Vandenberghe; Véran, 2016). Entre as principais questões convivialistas estão: como podemos conviver com nossas diferenças sem nos massacrarmos uns aos outros? Como podemos transformar nossas diferenças em sinergia, e nossas vulnerabilidades em força? Como podemos manter a esperança em tempos de transição e encontrar a energia para explorarmos alternativas sociais prenhes de significação em meio à miséria e ao desespero? Essas questões são demasiado importantes para serem relegadas aos cínicos, e nos demandam uma resposta positiva.

*Agência, Cultura e Mudança Social*

As escolhas primeiras que realizamos no domínio metateórico acarretam implicações para a teoria social que erigimos sobre seus alicerces. É evidente que as escolhas ontológicas que realizamos, a antropologia normativa que elegemos e as questões existencial-convivialistas que levantamos não poderiam deixar de afetar nossa concepção da ação social, das instituições e das transições sociais. Seguindo Hans Joas e Wolfgang Knöbl (2004: 37-38), eu considero a teoria social como uma tentativa sistemática em dar uma resposta coerente a três questões centrais, as quais se impõem ao exame de toda e qualquer teoria social: “quais são a natureza e os tipos de ação social?”, “como a ordem social é possível?”, e “o que determina a mudança social?”. Entende-se que a resposta que damos às respectivas questões têm de ser integradas no corpo de uma teoria geral da sociedade – o que é mais facilmente proclamado do que realizado. As teorias gerais de Habermas, Bourdieu, Luhmann ou Latour mostram que se leva uma vida inteira de trabalho para se explorar as possibilidades de uma teoria sistemática. Na ausência dessa teoria unificada, esboçarei algumas diretivas para uma teoria social reconstrutiva. As diretivas principais consistem em um apelo para nos desvencilharmos do paradigma agência-estrutura. Excesso de tinta já foi gasto nessa questão (e.g. O’Donnell, 2010, 4 vols.). Com o intuito de nos afastarmos do exercício escolástico, proponho três deslocamentos integrados: da ação à interação; da estrutura à cultura; e da ordem para a mudança social.

O primeiro descolamento é um corolário do *linguistic turn* na filosofia pelo qual a filosofia do sujeito foi substituída por uma filosofia da comunicação (Habermas, 1985). A virada para a linguagem evita as aporias do solipsismo que por tanto tempo atormentou a filosofia da consciência, como testemunha cada uma das 1800 páginas do duro esforço empregado por Husserl (1973) em sua exploração de uma fenomenologia da intersubjetividade. Nas ciências sociais, a virada em direção à linguagem e à comunicação é um convite ao retorno da questão da ação social, embora evitando o canto da sereia do individualismo metodológico weberiano. O indivíduo não é um átomo, pois já está desde sempre enredado em relações intersubjetivas que sua própria existência pressupõe (não tem filhos sem pais). Seres humanos não brotam do solo como cogumelos após a chuva. Da mesma maneira que o positivismo justifica uma forma deficiente de conhecimento do mundo (*vorhanden* mais do que *zuhanden*, como diria Heidegger, mais instrumental do que pragmática, nos termos de Dewey), o individualismo metodológico naturaliza um modo deficiente de estar no mundo. Ambos estão abraçados na mesma atitude estratégico-instrumental perante a vida (perante o *Umwelt* natural e o *Mitwelt* social).

Ao privilegiar a atitude de intercurso objetivante, a qual Buber (1973) chama de relação intencional “Eu-Isso” e que é por ele contraposta a relação intencional “Eu-Tu”, o individualismo metodológico se transfigura em ontológico: ele negligencia o princípio dialógico e dessocializa sistematicamente as relações com outrem, restando assim um indivíduo desengajado e desafeiçoado, só, belicoso e em conflito com os outros. A relação intencional entre o Eu e o Tu apresenta primazia ontológica perante o indivíduo – na condição desse Tu ser entendido muito mais como um Vós, que é sobretudo plural, e também como um Eu que é antes de tudo um Nós. O indivíduo somente aparece enquanto indivíduo quando ele se coloca à parte de, e em contraposição a outros. Distintamente do indivíduo, a pessoa somente aparece nas, e através das, relações com os outros. Essas relações são sempre mediadas pelo Espírito, o qual em nosso contexto obviamente não significa Deus (Ele próprio sendo igualmente mediado pelo Espírito), e sim a totalidade do complexo simbólico envolvendo a linguagem, a cultura e as instituições.

A abertura ao outro tem estado na dianteira dos recentes desenvolvimentos da filosofia moral pós-habermasiana. Penso aqui principalmente na ética da virtude, na ética do *care*, na teoria do reconhecimento e do dom, assim que desdobramentos similares no interior do pós-estruturalismo e da teoria feminista que enfatizam o diálogo, a simpatia e a intersubjetividade profunda. Em seus termos típicos, elas consideram os sentimentos morais como uma precondição motivacional dos engajamentos comunicativos. Essas filosofias da intersubjetividade podem facilmente ser recapturadas e desenvolvidas nos quadros de uma teoria “habermaussiana” (sic) da comunicação e da dádiva, em que o dom é o ato de abertura do ciclo da reciprocidade que inaugura a interação entre pessoas e grupos, enquanto por sua vez a comunicação é o modo de interação simbolicamente mediada que orienta a reciprocidade ao lhe conferir significado e direção. Perpassando as sociologias comunicativa, pragmática e etnometodológica, a comunicação intervém como o meio que permite a *ego* e a *alter* coordenarem suas ações sobre um plano comum. Seguindo-se a difusão da comunicação entre pessoas e grupos, as interações passam a se integrar a círculos de cooperação expansivos. É assim que a sociedade emerge. Enquanto a intersubjetividade profunda conecta a teoria da interação à filosofia moral, a interação entre indivíduos e a cooperação entre grupos a conecta à política convivialista. Na medida em que a relação entre os níveis micro e macro da sociedade foi ao menos delineada em seus contornos principais, podemos agora proceder à análise da relação entre agência e ordem.

A teoria reconstrutiva não busca enfocar agência e estrutura. Ao invés, ela destaca a relação entre agência e cultura, e analisa o problema da ordem da perspectiva de sua possível transformação. Diferentemente das abordagens estruturalista, pós-estruturalista e pós-colonial da cultura que vêm a concebê-la como uma forma de “violência simbólica” (Bourdieu, 1977), o olhar hermenêutico sobre ela não privilegia a relação entre discurso e poder, invariavelmente concebida enquanto dominação intersecional que, como tal, exclui a expressão das identidades marginalizadas pela linguagem. Tomando a cultura como um maneira simbólica de construção do mundo e de autodescobrimento, esse olhar traz à tona as relações de cultura e poder embora de modo tal que o segundo não é mais exclusivamente entendido em seu aspecto repressivo (ou “produtivo” na acepção foucaultiana), pois que também remete à capacidade transformativa dos indivíduos, grupos e coletivos que se alicerçam reflexivamente, por meio de sua autoconsciência, nos princípios normativos de sua constituição enquanto círculo cooperativo de redes, relações e interações no seio da sociedade.

Sendo um reservatório de formas cognitivas, normativas e expressivas que revelam um mundo dotado de significação e provê aos atores representações simbólicas da realidade que são por eles mobilizadas em suas ações, e as quais os permitem coordená-las ao agirem em comum, a cultura é o mediador vivo entre a sociedade e seus membros. Sendo a totalidade das representações simbólicas da realidade que tornam possíveis uma ação intencional e significativa, a cultura é algo que existe ao mesmo tempo “fora” e “dentro” dos indivíduos. Ela é tanto objetiva como subjetiva, meio e resultante, Espírito e Alma. Cultura é o Espírito que conecta as Almas e as integra num universo comum. É, ademais, o que as motiva a agir de uma certa maneira. Ética também é parte da cultura.

Embora a ética tradicional possa ser conservadora e reprodutiva, me proponho a pensar nos princípios, normas e valores enquanto premissas para uma morfogênese generalizada. Ética encoraja o engajamento axiológico. Ela assegura ideais para cada pessoa e para o coletivo, evocando sua autotransformação. *Pace* Clifford Geertz, o ator não é exclusivamente um homem-aranha capturado nas redes que ele mesmo teceu; a mulher-aranha é igualmente uma tecelã de redes capaz não apenas de se identificar com a cultura, como ainda dela se distanciar. Um *self* reflexivo é a precondição para mudanças sociais e culturais. Quando o desenvolvimento social é tal que os ideais não podem mais se realizar na conjuntura atual, a reflexividade se torna crítica. Conforme cresce a identificação com um comunidade ideal – a comunidade ideal que coincide contrafactualmente com a “comunidade ilimitada da comunicação” de Apel – cresce também a desidentificação e o distanciamento em relação à comunidade real. Quando o desencantamento é compartilhado, as precondições culturais da mudança social estão presentes. E a morfogênese generalizada se manifesta quando ocorre a presença simultânea das mudanças pessoal, cultural e social, umas reforçando as outras.

De acordo com os princípios reconstrutivos, o deslocamento da atenção do poder2 para as relações de poder1, da “relação senhor-escravo generalizada” às “relações comunicativas de autotransformação” (Bhaskar, 1993: 402), não nega a existência da dominação, da reificação e da alienação, mas as analisa dialeticamente do ponto de vista de sua possível transformação via atores individuais e coletivos que conscientemente lutam para mudar a sociedade, a cultura e a si mesmos. Com Alain Touraine (1973), que concebe os movimentos histórico, social, cultural e pessoal como modalidades transformativas de autoprodução da sociedade, podemos investigar a constituição simbolicamente mediada de pessoas, grupos e da sociedade não simplesmente do ponto de vista da ordem como, da mesma forma, de sua transformação.

*Ontologia do presente*

Teoria social é uma prática interdisciplinar e se ocupa da investigação dos problemas centrais das ciências sociais. Já a teoria sociológica é mais diretamente vinculada às disciplinas da sociologia e pode ser considerada como uma tentativa científica de “abarcar seu próprio tempo em conceitos” (Hegel). Como uma ontologia diagnóstica do presente, a teoria sociológica é uma forma de psicanálise em larga escala. “Quem somos?”, “O que está errado conosco?” e “O que podemos fazer?”. Quando alguém se sente doente, deprimido e encontra dificuldades de lidar com sua situação, procura um terapeuta. Quando as sociedades se encontram em transição, inseguras e repletas de patologias, o sociólogo é chamado a realizar um diagnóstico (*Zeitdiagnose*) dos sintomas mórbidos. Conforme indiquei antes, a condição da segunda pós-modernidade é grave: o planeta agoniza; a humanidade está nauseada consigo mesma; o sistema-mundo é excessivamente complexo e se aproxima do colapso; a economia e a política estão alcançando o fim de um ciclo; crises globais de legitimação e motivação estão afetando o mundo da vida. Contudo, precisamente quando se vislumbra a catástrofe, e o horizonte parece agrilhoado por mais uma década, é importante reverter a perspectiva e explorar as possibilidades de reconstrução partindo de baixo para cima.

O sociólogo não oferece somente crítica e diagnóstico. Além disso, ele/a propõe uma terapia, uma propedêutica e uma pedagogia da eudaimonia. Ela/e não somente analisa as patologias sociais (alienação e reificação; racionalização e desencantamento; anomia e solidão) e psicopatologias (depressão, ataques de pânico, suicídio) de sociedades massivamente complexas, pós-industriais, hipertecnológicas e supercapitalistas; ele necessita ainda indicar o que ainda está funcionando e o que pode ser modificado. Uma vez mais Marcel Mauss indica a perspectiva adequada: “No dia em que alguns sociólogos, em conjunto com alguns politólogos, afligidos pelo futuro, chegarem ao diagnóstico com agudeza, além de solidez na terapia, na propedêutica e, acima de tudo, na pedagogia, a causa da sociologia estará ganha” (Mauss, 1969: 78).

A única coisa que podemos mudar aqui e agora é nós mesmos, como disse Bhaskar (2002: xxxvi). Assim, visto que não podemos mudar as estruturas sociais da noite para o dia, não importa o quão arduamente tentemos, vejamos se conseguimos mudar nossa atitude diante delas e tentamos trabalhar a nós mesmos. Evidentemente que também não é fácil. Estamos muito frequentemente arraigados a repetições, hábitos idiossincráticos, e inércias. Algumas vezes é necessário atravessarmos uma crise existencial para sermos capazes de mudar. E nada garante que tal crise, que pode resultar de rupturas relacionais, conflitos no trabalho, morte entre amigos e familiares, será superada. “Situações-limite” (Jaspers, 1971: 18) que não logramos mudar ou transcender sem transcender a nós mesmos são ameaças existenciais. Alguns podem fracassar e sucumbir, outros endurecer e se mortificar; outros podem ainda tentar o suicídio, se tornar violentos ou desaparecer num labirinto de álcool e drogas. A laceração do *self* também pode se apresentar como um momento de não retorno e reconstrução. As questões existenciais “quem sou eu?”, “o que é verdadeiramente importante para mim?” e “o que eu quero fazer da minha vida?”, podem desencadear um processo de intensa “metarreflexividade” (Archer, 2003). Esse é o caso quando as pessoas reavaliam todas as suas escolhas anteriores na vida e tentam desesperadamente viver a vida que sonham: renunciando ao trabalho, voltando à universidade, saindo do armário, construindo um eco-chalé no campo, participando de uma missão humanitária, em suma, fazendo tudo aquilo que as possibilitem agir conforme elas pensam que devem para viver de acordo com suas crenças e valores últimos. Todos em algum momento já conhecemos idealistas metarreflexivos que não têm receio em perder seu conforto. Estejam eles em busca da verdade, ou vivendo a verdade, estão assim engajados numa autêntica batalha para a autorrealização com, pelos, e se necessário também contra os outros.

Essas pessoas que são conduzidas por ideias e ideais, princípios e crenças, não necessariamente se exilam da sociedade. Pelo contrário, o que eles fazem com sua vida têm implicações para a vida social. Mesmo quando não se juntam a movimentos sociais, criam ONGs, ou trabalham como voluntários com os sem-teto, ao mudarem a si mesmos, é a sociedade que eles potencialmente também mudam. Com um senso de finitude e de vocação, eles podem trazer um novo espírito à vida de sua família, de seus amigos e, não podemos deixar de enfatizar, inclusive para seu ambiente de trabalho. Ao trabalharem conscienciosamente – “serem bons por fazer o bem” (Aristóteles) – eles podem se tornar uma fonte ativa de transformação. Tudo muito bom, tudo muito bem em nos juntarmos a movimentos sociais. Ocorre que, conforme aprendi com Habermas, o melhor lugar para modificarmos o sistema é a partir de suas entranhas. Ao se tornar um “profissional normativo” – um bom professor, uma boa agente policial, bombeiro, enfermeira, advogado ou o que quer que seja – e manifestar na prática as crenças e valores estimados, recusando a fazer o que ofende a consciência, se posicionando publicamente contra a corrupção, combatendo patologias institucionais, etc., mas sempre resguardando o foco na verdade, toda e qualquer pessoa pode estar *no* sistema, sem ser *do* sistema. Ao fazer o que se tem de fazer – “trabalhando bem com e pelos outros em organizações responsáveis” (Kunneman, 2010: 334) – essa mesma pessoa já está reestruturando a sociedade. Não é apenas por estilhaçar janelas e fustigar policiais que alguém é um revolucionário. Ao trabalhar metarreflexivamente sobre si mesmo e com os outros, ao agir de forma decente e bem trabalhar, esse alguém já está se colocando como um exemplo e contribuindo para a humanização do mundo.

Quer trabalhando em organizações públicas ou privadas, profissionais que consideram seu trabalho como um serviço, dinheiro como um meio e poder como um *medium* para a realização de valores compartilhados e do bem comum, estão na vanguarda da mudança social. Quando a ética das comunidades profissionais vier a se juntar à política da sociedade civil, podemos esperar que as mudanças social, cultural e pessoal acarretarão, em conjunto, uma morfogênese genuína. Já existem muitos projetos pró-sociais. E eles não são para o lucro de alguns, mas pelo benefício de todos. Eles são fragmentados e com pouca visibilidade. Isoladamente, podem não acrescentar muito, porém juntos são precursores da sociedade convivial. Essa sociedade não é uma utopia. Ela existe. Ela não é somente um mundo possível. É atual e real. Suas ideologias são várias, geralmente da esquerda ecológica à radical. São os sucessores dos *kibutzim*, *ashrams* e das *Wohngemeinschaften* dos anos 1970. Algumas vezes são assentamentos materiais *in situ*, em outras são mais globais; em outras ainda, existem apenas na internet. Em comparação a seus predecessores, eles são intensamente interconectados. Compartilham visões similares do mundo. ‘Comonismo’, convivialismo, economia solidária, economia do bem comum, P2P, etc. Estão todos cobertos pelo novo jornal experimental *Inter pares* (hospedado na UERJ). Quaisquer que sejam os movimentos e ideologias com os quais se associem, eles são metarreflexivos e pós-capitalistas, locais e globais, idealistas e materialistas, espiritualistas e realistas, não hierárquicos e participativos, colaborativos e inclusivos. Eles estão presentes na internet. Mas a revolução não está necessariamente acontecendo aí. E pode nem mesmo se tratar de uma revolução, e sim de uma evolução sem violência. Para se fazer uma ideia dessas miríades de iniciativas locais interconectadas que estão construindo uma nova sociedade, é preciso acesso à internet. Não em razão de a internet estar transformando a sociedade e a cultura como nós as conhecemos, e antes porque as telas de nossos computadores são as janelas pelas quais podemos observar, em tempo real, as comunidades exultantes, subterrâneas, que estão trabalhando juntas para reconstruir a sociedade como a conhecemos e trazendo consigo uma nova sociedade convivial, pós-capitalista, à existência.

**References**

Archer, M. (2003): *Structure, Agency and the Internal Conversation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bhaskar, R. (1994): *Dialectics. The Pulse of Freedom*. London: Verso.

Buber, M. (1973): *Ich und Du*, pp. 7-136 in *Das dialogische Prinzip*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Bourdieu P. (1977): “Sur le pouvoir symbolique”, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 32, 3, pp. 405-411.

Boyer, R. (2011): *Les financiers détruiront-ils le capitalisme?* Paris : Economica.

Caillé, A. e Vandenberghe, F. (2016): *Pour une nouvelle sociologie classique*. Lormont: Le bord de l’eau.

Caillé, A., Vandenberghe, F. e Véran, J.F., org., (2016): *O manifesto convivialista. Declaração de interdependencia* (edição brasileira comentada). São Paulo: Annablume.

Danowski, D. e Viveiros de Castro, E. (2014): *Há humano por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Desterro: Cultura e barbarie.

Dewey, J. (1920): *Reconstruction in Philosophy*. New York: Henry Holt and Company.

Dupuy, J.P. (2002): *Pour un catastophisme éclairé. Quand l’impossible est certain*. Paris : Seuil.

Gramsci, A. (1971): *Selections from the Prison Notebooks*. Nova York: International.

Habermas, J. (1976): *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, J. (1985): *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Husserl, E. (1973): *Phänomenologie der Intersubjektivität*, I, II e III (*Husserliana* XIII, XIV, XV). The Hague: M. Nijhoff.

Jaspers, K. (1971): *Einführung in die Philosophie*. München: Piper Verlag.

Joas, H. and Knöbl, W. (2004): *Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen*. Frankfurt am main: Suhrkamp.

Kaplan, D. (1994): “The Coming Anarchy”, *The Atlantic Monthly*, February, pp. 44-76.

Kunneman, H. (2010): “Viable Alternatives for Commercialized Science: the Case of Humanistics’, pp. 307-336 in Radder, H. (ed.): *The Commodification of Science: Critical Perspectives*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Lyotard, J.F. (1979): *La condition postmoderne*. Paris: Minuit.

Mannheim, K. (1940): *Man and Society in an Age of Reconstruction*. *Studies in Modern Social Structure*. London: Kegan, Paul, Trench, Trubner & Co.

Mauss, M. (1968): “Division concrète de la sociologie”, pp. 42-80 in *Essais de sociologie*. Paris: Minuit.

Mills, C.W. (1959): *The Sociological Imagination*. Oxford: Oxford University Press.

O’Donnell, M. (ed.): *Structure and Agency* (Key Debates in Sociology Series, 4 vols.). London: Sage.

Ricoeur, P. (1990): *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.

Véran, J.F. e Vandenberghe, F. (2016): “Coup d’État au Brésil. Inversion et corruption du cycle du don”, *Revue du MAUSS permanente*, 11 juin 2016 [en ligne].  
http://www.journaldumauss.net/./?Coup-d-Etat-au-Bresil

Seligman, M. e Csikszentmihalyi, M. (2000): “Positive Psychology. An Introduction’, *American Psychologist*, 55, 1, pp. 5-14.

Touraine, A. (1973): *La production de la société*. Paris: Seuil.

Vandenberghe, F. (2010): *Teoria social realista. Um diálogo franco-britânico*. Belo Horizonte: UFMG.

-------- (2012): *Uma história filosófica da sociologia alemã. Alienação e reificaçao. Volume 1: Marx, Simmel, Weber e Lukács.* São Paulo: Annablume.

------- (2014): *What´s Critical about Critical Realism? Essays in Reconstructive Social Theory*. London: Routledge.

------ (2015): “A Sociologia como Filosofia Prática e Moral (e vice versa)”, *Sociologias* (UFRGS), v. 17, p. 60-109.

1. Texto traduzido por Thiago Panica Pontes. Apresentei pela primeira vez algumas das minhas ideias acerca da teoria social reconstrutiva no Centre for the study of developing societies (CSDS) em Deli, em Fevereiro de 2016, e posteriormente no “Chá das cinco e meia” na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), em Julho do mesmo ano. No Sociofilo, o núcleo de pesquisa que dirijo no IESP-UERJ, o texto foi submetido à discussão, critica e reconstrução em novembro de 2016. Agradeço a Tarangini Sriraman, Aditya Nigam, Felipe Maia, Ruben Barbosa, Thiago Panica Pontes, Cynthia Hamlin, Diogo Corrêa, Olivia von der Weid e André Magnelli pelas estimulantes discussões e pelo encorajamento. [↑](#footnote-ref-1)