

## **Metateoria, teoria social, teoria sociológica. Prefácio à tradução brasileira**

Passaram-se quinze anos desde que *Une histoire critique de la sociologie allemande: aliénation et réification* foi publicado em dois volumes por *La Découverte* em Paris. O livro foi bem recebido e, embora eu estivesse fora da França durante a maior parte desse tempo, pude perceber que ele encontrou um público entusiasmado entre os sociólogos – dado o título, sugerido por motivos comerciais, infelizmente ele não achou espaço nas prateleiras dos filósofos. Por isso, decidi modificar o título não apenas para a presente edição, mas também para a tradução (abreviada) em inglês que foi publicada mais recentemente pela *Routledge* em Londres. Quinze anos é um longo período, e desde então não somente mudei de continente para recomeçar no Brasil, mas também me desloquei intelectualmente do campo da teoria crítica para a hermenêutica e a fenomenologia. Posto que eu não poderia ter revisto o texto sem revisá-lo completamente, decidi deixá-lo como está, com todos os defeitos próprios a uma tese de doutorado. Em vez de uma revisão, julguei por bem escrever esse prefácio, no qual busco clarificar, com maior precisão, as conexões conceituais entre a metateoria, a teoria social e a teoria sociológica.

No curso dos anos, afastei-me progressivamente de uma visão restrita e restritiva da sociologia como disciplina. Em um curso que ministrei recentemente intitulado “A sociologia como filosofia prática”, me surpreendi, ao reler os textos mais filosóficos dos clássicos, em ver que as preocupações de nossos ilustres predecessores eram bem diferentes daquelas que nos foram transmitidas durante um século de comentários. Tentando socializar sistematicamente o Ego transcendental da filosofia idealista, substituindo-o pela sociedade como sujeito lógico, eles ainda sabiam que não se funda uma disciplina sem se atrelar a questões filosóficas. Mais do que isso, tenho a impressão de que, entre todas as abordagens rivais - tais como a antropologia filosófica, a fenomenologia, a hermenêutica e a teoria crítica - que também propuseram quadros analíticos abrangentes de interpretação durante a *Belle Époque*, a sociologia talvez tenha sido a única a convencer o mundo (e a si própria!) que é realmente uma ciência como as outras e não meramente uma continuação da filosofia moral e política por outros meios. Embora eu ainda insista que sou apenas um sociólogo e não um filósofo, passei a aceitar que os filósofos me considerassem um deles, mas recuso peremptoriamente o epíteto quando ele me é atribuído por

sociólogos. Os sociólogos, especialmente os estadunidenses e franceses, têm muito frequentemente uma concepção excessivamente fechada da sociologia, desconfiando das construções especulativas da teoria social. Se fôssemos subscrever sua visão limitada da sociologia, nem Marx (um hegeliano) nem Weber (um nietzschiano) nem Durkheim (um kantiano) – para não falar em Simmel (um bergsoniano) ou Tarde (um leibniziano) – poderia ser propriamente qualificado como sociólogo.

Relativamente indisciplinado, gosto de aproximar autores e textos por meio de uma hermenêutica em quiasma. Quando leio sociólogos, procuro a sua filosofia; quando leio filósofos, a sua sociologia. Ao introduzir a filosofia na sociologia, por um lado, parto do pressuposto de que todo conhecimento do mundo social encontra os seus fundamentos últimos em um sistema quase-dedutivo de *a priori*. Por outro lado, ao reconectar a filosofia aos seus contextos sociais de emergência e de aplicação, relativizo seus enunciados universais. O movimento duplo de universalização (característico da sociologia filosofante) e de relativização (próprio da filosofia sociologizante) corresponde aos dois momentos complementares de uma crítica da razão sociológica que pretende enriquecer a sociologia com uma consciência aguda das suas condições de possibilidade, bem como de seus limites. Se me permito praticar uma sociologia liminar ou fronteira, faço-o na convicção de que a teoria social ganha em profundidade quando não foge de uma reflexão acerca das questões fundamentais das ciências humanas e se propõe explicitamente a tarefa de pensar a condição humana na modernidade. Os sociólogos do último século que demonstraram maior sensibilidade filosófica, tais como Karl Mannheim, Talcott Parsons, Pierre Bourdieu ou Jürgen Habermas, nunca abandonaram a preocupação com o universalismo característica do pensamento pós-metafísico. Ao contrário, dentro do sistema da ciência, sempre mantiveram aberto o espaço para estratégias teóricas mais exigentes, sem abrir mão do compromisso com a razão. A preocupação que eles exibiram com a dialética entre universalismo e particularismo, racionalismo e historicismo, de maneira alguma enfraqueceu a teoria social. Da mesma forma, suas agudas reflexões sobre a *conditio humana*, e não somente sobre a modernidade, explicam por que estas teorias datadas podem ser lidas com proveito ainda hoje, mesmo depois de expirados seus prazos de validade.

Convencido de que toda boa pesquisa empírica pressupõe sólido trabalho de campo em filosofia, gostaria de mostrar agora como visões filosóficas explícitas se tornam pressuposições metateóricas da teoria social, a qual se torna pressuposto da

teoria sociológica que, por sua vez, informa a pesquisa empírica. Como na história indiana das tartarugas que sustentam os elefantes que sustentam o mundo, nas ciências sociais, a teoria vai até o fundo. O jovem Althusser (1968: 186-197) estava assentado em bases seguras quando distinguiu, no seio da práxis teórica, entre Generalidades I (os fatos, os quais são desde sempre “sobredeterminados” pela teoria), Generalidades II (a estrutura conceitual, i.e., um conjunto de proposições metateóricas e conceitos fundadores) e Generalidades III (a teoria substantiva, i.e., um conjunto de afirmações sobre formações histórico-sociais e situações práticas particulares que integram dialeticamente as informações em uma representação complexa da realidade). Quando Generalidades II (como a dialética, o funcionalismo ou o pragmatismo, por exemplo) são relacionadas a Generalidades I (observações empíricas e outros materiais de pesquisa), estas são transformadas em conhecimentos acerca das Generalidades III (como a teoria das leis do capitalismo, a dupla perspectiva da institucionalização-internalização ou a concepção da reflexão como momento de reconfiguração contínua da ação situada). A distinção entre a estrutura conceitual e a teoria substantiva, entre teoria social e teoria sociológica, pode ser tênue, mas a sugestão de que a teoria deveria focalizar explicitamente o nexo entre Generalidades II e III me parece útil.

Nessa introdução, buscarei articular as inter-relações “em cascata” entre a metateoria, a teoria social e a teoria sociológica. Avançarei meu argumento em três momentos: revisando substancialmente o quadro que utilizei para criticar as teorias da alienação, racionalização e reificação, tentarei demonstrar que as pressuposições transcendentais da sociologia podem ser sistematicamente mapeadas (metateoria) (I), que estas pressuposições metateóricas podem ser trabalhadas em uma teoria geral da sociedade que ofereça um quadro conceitual para a análise da ação, da ordem e da mudança sociais (teoria social) (II) e que esta teoria social filosoficamente informada pode servir de base para uma teoria crítica da modernização e da globalização (teoria sociológica) (III).

## **I. Metateoria**

Como o nome indica, metateoria é a teoria “que vem depois” e versa sobre a teoria social e a teoria sociológica. Como tal, ela procede normalmente através do comentário dos clássicos e da crítica dos contemporâneos. Uma boa dose de

metateoria envolve a reflexão acerca do que faz de certos trabalhos “estudos exemplares” ou paradigmáticos da sociologia, justificando que ainda voltemos a eles quando buscamos teorizar por conta própria. Pode ser muito enigmático, acadêmico no pior sentido da palavra, discutir seriamente com os “sociósofos”, por exemplo, sobre a crítica de Bhaskar à interpretação (espinozista) que Althusser faz da leitura (feuerbachiana) da filosofia do direito de Hegel feita por Marx. Em sua versão mais simples, a metateoria consiste em um exercício de mapeamento das pressuposições e proposições gerais (*Weltanschauungen*, hipóteses de mundo, paradigmas, interesses de conhecimento, preconceitos e pré-noções etc.) da teoria social e da teoria sociológica. Para fins didáticos, os sociólogos distinguem entre diferentes princípios de visão e de divisão no interior da história da sociologia e classificam-nos em termos de polaridades: individualismo x holismo, ação x estrutura, micro x macro, idealismo x materialismo, consenso x conflito etc.

Embora estes pares de oposições sejam demasiado conhecidos para merecer atenção suplementar, talvez valha a pena notar que a história da disciplina é periodicamente reescrita por manuais que tendem a privilegiar um par de oposições em detrimento de outro. A versão canônica do presente se deve, em larga medida, a Jeffrey Alexander e Anthony Giddens. Ela se baseia no debate ação-estrutura como estímulo ao “novo movimento teórico” dos anos oitenta (Alexander, 1988) e se transformou numa alta escolástica que continua a capturar as mentes dos iniciantes, mas que não rende mais em termos de inovação conceitual e bloqueia, em larga medida, a emergência de problemáticas alternativas. A invocação altamente ritualizada e repetitiva dos usuais suspeitos (Bourdieu, Giddens, Habermas, às vezes Niklas Luhmann e Randall Collins também são considerados) nos leva a perguntar se não valeria a pena resgatar outras polaridades, sejam mais velhas – como classicismo x romantismo, consenso x conflito e estruturalismo x dialética - ou mais novas - como realismo x construtivismo e universalismo x relativismo -, a fim de reescrever e superar a deterioração da recente historiografia das teorias social e sociológica.

No entanto, o exercício de mapeamento não é um fim em si mesmo, mas serve de prolegômeno para a construção de uma teoria sólida e abrangente do mundo social. O objetivo e a ambição são o desenvolvimento de uma teoria social geral, sintética e ampla que esteja em diálogo constante com a tradição sociológica, cubra todos os ângulos da argumentação e incorpore as suas intuições fundamentais em uma estrutura coerente de conceitos inter-relacionados. Se retornamos continuamente aos

clássicos e revisitamos as diversas tradições de teorização, não é apenas porque é assim que a sociologia constrói a sua coerência, mas também porque sentimos que, juntas, estas tradições oferecem uma visão compreensiva do mundo social que evita o unilateralismo de cada uma delas tomadas separadamente.

Durkheim, Weber e Marx formam um “conjunto canônico”. Com isso, não quero dizer apenas que os pais fundadores são canonizados e que seus trabalhos são invocados quase ritualmente como um signo de lealdade à disciplina, mas também que as posições, e as permutações de posições, que eles representam formam um sistema coerente de possibilidades que define o espaço metateórico da teoria social. Weber corrige o holismo de Durkheim com uma teoria da ação e o materialismo de Marx com uma teoria da cultura; Durkheim supera o niilismo de Weber com a sua visão kantiana do republicanismo, bem como a teoria do conflito de Marx com a sua insistência sobre a consciência coletiva; Marx permite uma integração dialética da teoria da ação de Weber e da visão de Durkheim sobre os fatos sociais, e assim por diante.

Nesse livro, apresentei uma metacrítica da teoria crítica e trabalhei a formulação negativa do princípio da multidimensionalidade: teorias que reduzem o conceito de ação à sua dimensão instrumental e estratégica terminarão desembocando em uma visão determinista da sociedade que mal deixa espaço para a ação transformadora e para a mudança social progressista. Como resultado, a reificação que elas denunciam se torna sintoma de uma falha em suas próprias construções teóricas. Uma formulação mais positiva do mesmo princípio da multidimensionalidade foi oferecida por Jeffrey Alexander em sua reconstrução sistemática das teorias de Marx, Durkheim, Weber e Parsons (Alexander, 1982-1983). Seguindo *A estrutura da ação social* de Talcott Parsons, ele argumenta que as teorias deveriam superar as limitações do determinismo materialista e do emanacionismo idealista integrando suas intuições em uma teoria geral da ação que explicita as relações entre condições materiais, fins/meios e valores últimos em uma complexa teoria dos sistemas. Embora possamos duvidar se a “sociologia cultural” (que Alexander está promovendo feito um verdadeiro empresário acadêmico) satisfaz o critério que ele mesmo estabeleceu no início da sua carreira (Vandenberghe, 2008), permanece o fato de que, interconectando problemas de ação e de ordem, seu tratado foi bem sucedido em capturar e formalizar a lógica metateórica que anima a teoria sociológica geral. O que não fica claro, entretanto, é de onde provêm originariamente

os pressupostos transcendentais da sociologia. Creio que eles provêm da filosofia e, para avançar na sistematização da metateoria sociológica, gostaria de distinguir entre pressuposições ontológicas, epistemológicas, metodológicas, normativas e antropológicas.

### *Pressuposições ontológicas*

As pressuposições ontológicas se referem a postulados concernentes à constituição do mundo. Ou o mundo é, em última instância, constituído por ideias (idealismo) ou por coisas (materialismo), embora obviamente toda a tarefa da filosofia seja propor uma visão de mundo que inter-relacione ambas em um sistema dinâmico. Nas ciências sociais, o perpétuo debate entre idealismo e materialismo toma a forma de uma disputa a respeito da maneira pela qual devemos conceber a ação e relacionar a ação à estrutura, os atos de Weber e os fatos de Durkheim, em um sistema coerente e não reducionista. Com relação à ação, minha posição é clara: caso se queira evitar o determinismo, deve-se sempre tomar a cultura (símbolos, ideias, normas, princípios, valores) em consideração e buscar uma abordagem simbólica da ação. Tudo o que eu disse no livro se dirigia contra a teoria da *rational choice* que reduz a ação à sua dimensão instrumental-estratégica. Se não cheguei a expor a teoria da escolha racional, é porque considero que mal vale a pena discuti-la. Talvez esta não seja a posição mais racional – com efeito, sou inspirado por princípios e valores –, mas, com relação à escolha racional, a minha estratégia sempre foi o cerco: cercar a fortaleza, minar as suas fortificações, enfraquecer as suas posições e forçá-la à rendição.

Minha posição no que toca ao conceito de ação implica uma concepção definida da ordem social. A primeira decisão na construção da teoria, qual seja, a opção por uma posição sintética que supere a oposição idealismo-materialismo com um retrato da agência que reconheça a dimensão não racional do comportamento humano, implica necessariamente uma referência à ordem simbólica de determinação. E, na medida em que a ordem simbólica sempre precede, pré-data e predetermina a ação, minha posição é necessariamente holística. Este holismo se expressa, paradoxalmente, na defesa de um individualismo moral. A sociologia é antiutilitarista por princípio (Caillé, 2009). Isto representa uma escolha definida contra Mandeville e Hobbes, embora o lado estratégico da vida social tenha sido trazido de volta à tona

através do legado marxista e weberiano, que enfatiza as coerções materiais sobre a ação.

Todas as teorias sociais implicam necessariamente uma referência às estruturas sociais, às estruturas culturais e à ação em comum. As estruturas sociais se referem a sistemas de relações entre posições materiais, as estruturas culturais se referem a sistemas de relações entre símbolos, ideias e valores, enquanto a ação é o entrelaçamento concreto de ambas. Se a integração entre a hermenêutica e a fenomenologia aponta para um conceito sintético de ação, ela ainda não resolve a oposição entre ação e estrutura. Ainda que alguns caminhos na teoria social, como a escolha racional e a teoria dos sistemas-mundo, por exemplo, ainda tendam à polarização, parece haver um forte consenso de que o percurso deve ser aberto pelo meio. De um modo ou de outro, as abordagens mais sofisticadas são as dialéticas que favorecem uma ontologia da práxis. A teoria da estruturação de Giddens e o estruturalismo gerativo de Bourdieu são os exemplos mais conhecidos de tais teorias praxiológicas, que buscam integrar o estruturalismo e a filosofia da linguagem ordinária (Giddens), ou o marxismo e a fenomenologia existencial (Bourdieu). No entanto, qualquer um que tenha aberto o seu caminho com Hegel ou que tenha sido influenciado pelo marxismo propôs sua própria variação sobre a ontologia da práxis. Limitando-me à teoria francesa, eu mencionaria as teorias de J-P. Sartre, L. Goldmann, G. Gurvitch, C. Castoriadis, E. Morin, A. Touraine, M. Freitag, A. Caillé, J-P. Dupuy ou G. Balandier como exemplos de sínteses dialéticas.

### *Pressuposições epistemológicas*

Enquanto as pressuposições ontológicas pré-definem os contornos do mundo, os postulados epistemológicos circunscrevem os limites do conhecimento. Em filosofia, desde Platão, a velha oposição entre o empirismo e o racionalismo é um divisor de águas epistemológico. Nas ciências sociais, o debate fundamental diz respeito à possibilidade do naturalismo. Em outras palavras, podemos transpor os métodos das ciências naturais para as ciências sociais ou a estrutura ontológica do mundo exclui esse movimento? Pessoalmente, estou convencido de que há fortes razões ontológicas, epistemológicas e morais para resistir ao naturalismo. Da mesma forma que me oponho à escolha racional, combato o positivismo com todos os meios possíveis. Na realidade, com sua combinação de materialismo e empirismo, estatística

e escolha, ambos convergem em uma visão de mundo determinista que mal deixa espaço para a liberdade. Os protestos em contrário em favor do individualismo metodológico não deveriam ser tomados como valor declarado. Se a ação for reduzida à escolha racional e as condições materiais da ação forem conhecidas, o curso racional da ação pode ser determinado quase automaticamente. A única coisa de que se necessita são alguns logaritmos e o curso ideal da ação pode ser calculado (para ser apenas analítico, me pergunto, porém, se a escolha racional tem algo a dizer sobre a ação real...).

Treinado como sociólogo clássico pelos positivistas empíricos que confundem correlações com demonstrações e que fazem análises regressivas sem jamais acreditar em vidas passadas, estava sempre procurando o martelo filosófico que esmagaria os seus brinquedos. E com o realismo crítico eu finalmente o encontrei (Vandenberghe, 2010). Se o positivismo não funciona nas ciências naturais, por que ele seria válido nas ciências humanas? As ciências humanas são, por natureza, ciências culturais e precisam, portanto, ser livradas da influência de Hume (“ex(h)umadas”) para que possam desenvolver as suas próprias filosofias, teorias, conceitos, métodos e técnicas de explicação, interpretação e descrição. Se as ciências sociais pertencem efetivamente às ciências humanas, o inverso, porém, não é necessariamente verdadeiro. As ciências sociais precisam ir além das humanidades e considerar as consequências não intencionais da ação humana, que se cristalizam em sistemas sociais quase autônomos que seguem as suas próprias leis.

Giddens estava certo neste ponto, mas sua insistência no “teorema da dualidade” e a sua conseqüente exclusão dos fenômenos de “emergência” e de “superveniência” da teoria da estruturação o impediram de levar satisfatoriamente em conta o dualismo existente entre ação e estruturas – ou melhor, sistemas gerados por estruturas culturais que produzem práticas que reproduzem ou transformam instituições sociais duradouras. O sociólogo mais famoso da Inglaterra oferece uma boa teoria da relação circular entre ação e cultura, mas não da relação entre ação e estruturas sociais. Como ele não consegue dar conta do dualismo, tampouco consegue abranger o fenômeno da reificação. A autonomização alienadora dos sistemas sociais não é uma ilusão, mas um obstáculo genuíno que bloqueia a interação dialética entre ação e sistemas. Para teorizar propriamente o fenômeno da reificação, precisamos, ao menos, de uma concepção sólida das estruturas sociais como sistemas de relações internas. Considero que o conceito de campo em Pierre Bourdieu, que é fortemente



devedor da primeira formulação da lógica estruturalista feita por Ernst Cassirer, oferece um bom guia, contanto que seja propriamente fundado em proposições realistas (Vandenberghe, 2010: 44-83). Graças à sua teorização dos efeitos emergentes, das estruturas relacionais e dos mecanismos causais gerativos, o realismo crítico é capaz de superar as limitações da teoria da estruturação, ao mesmo tempo em que integra a sua ênfase sobre a necessidade de se construir uma teoria da ação dentro de uma teoria das estruturas (sem ação, tampouco estruturas). Se o realismo crítico oferece a base para uma boa teoria das estruturas materiais, ele ainda precisa, no entanto, ser suplementado por uma teoria hermenêutica das estruturas simbólicas, por uma teoria fenomenológica da ação que conecte as estruturas simbólicas ao senso comum e por uma teoria realista das subjetividades coletivas.

### *Pressuposições metodológicas*

Por metodologia, não pretendo me referir às tecnologias de levantamento de dados (da observação participante dos etnógrafos aos *surveys* de massa dos tecnógrafos), mas a um conjunto básico de atitudes que pré-estruturam a percepção do campo e tornam possível, antes de tudo, a aparição do fenômeno que será submetido à investigação. A distinção antropológica entre uma abordagem “ética” (*etic*) e uma abordagem “êmica” (*emic*) delinea as atitudes básicas que tenho em mente: ou a pesquisa adota o ponto de vista do observador externo e trata os fatos sociais como coisas (perspectiva ética) ou, alternativamente, abraça o ponto de vista do participante e trata os fatos sociais como símbolos (perspectiva êmica). A distinção entre as duas atitudes (externa e interna) e as duas abordagens correspondentes (ética/êmica) atravessa tanto a divisão ontológica entre materialismo e idealismo quanto a divisão epistemológica entre realismo e nominalismo.

Embora técnica, a distinção é importante e nos permite avançar a tese de que levar em consideração o reino inteiro das representações simbólicas não é suficiente para se evitar a falácia da reificação. Não é apenas a natureza que pode ser reificada, mas também a cultura. Quando esta é analisada segundo uma perspectiva ética, seus significados simbólicos não são nem descobertos nem ativados. O que distingue o estruturalismo da hermenêutica não é o seu realismo (estruturas profundas) ou seu idealismo (cultura), mas a posição de exterioridade do analista: quando a cultura é analisada a partir de fora, o sentido simbólico não é compreendido, mas explicado por

referências a meios generalizados de troca, estruturas binárias ou códigos. Aqui, como em outros lugares, o importante não é opor explicação e compreensão, mas defender, na esteira de Paul Ricoeur (1986: 25), que “explicar mais é compreender melhor” (“*expliquer plus, c’est comprendre mieux*”). A perspectiva de uma hermenêutica crítica que transcenda a oposição costumeira entre estruturalismo e hermenêutica pode renovar a teoria da alienação ao reconectá-la a teorias contemporâneas da ação. Rompendo com teorias da conspiração que veem o capitalismo por trás de todos os problemas vividos pelo sujeito alienado - como disse Marcuse em algum lugar, “nem todo problema que alguém tenha com sua namorada se deve necessariamente ao modo capitalista de produção” -, aquela perspectiva pressupõe que as estruturas sociais não operam pelas costas dos atores, mas que trabalham indiretamente, por meio da cultura e da ideologia. Através da influência de *scripts* culturais e vocabulários de motivos, as estruturas sociais determinam as razões da ação. Para se analisar como a cultura e a ideologia deformam sistematicamente as práticas a partir de dentro, por assim dizer, algo como uma fenomenologia na terceira pessoa é necessário.

Agora que apresentei algumas bases metametodológicas de uma teoria geral da sociedade, gostaria de apresentar a dimensão micro-macro como um *continuum* que se refere a níveis de realidade nos quais as “subjetividades coletivas” podem operar (Vandenberghe, 2010: 183-256). A distinção micro/macro não deve ser confundida ou elidida pela distinção entre ação e estrutura. Em termos mais simples, ela se refere ao tamanho – “estendendo-se do pequeno ao XXL”, como elegantemente coloca Latour (2005: 31) –, e o tamanho é, por definição, relativo. Ação e estrutura operam nos mais diferentes níveis de realidade (micro, meso e macro, com “acoplamentos frouxos” e “emaranhados múltiplos”: o macro está no meso e no micro, o micro no meso e no macro etc.). No nível micro, encontramos pessoas, ações situadas e interações; grupos e organizações existem no nível meso, enquanto movimentos sociais, sociedades e sistemas mundiais operam no nível macro. De acordo com as considerações acima, todas as entidades sociais devem ser teorizadas em todos os níveis sinteticamente, i.e., levando-se em consideração tanto as dimensões materiais quanto as dimensões ideais da realidade, tanto a perspectiva do observador quanto aquela do participante, articulando, assim, realismo e estruturalismo com hermenêutica e fenomenologia.

Quando micro e macro não são mais pensados como entidades naturais, mas como polaridades em um contínuo, pode-se analisar como subjetividades coletivas se constituem progressivamente e investigar como um pequeno sujeito cresce a ponto de se tornar um grande ator com a capacidade causal de transformar o mundo (Fuchs, 2001). Assumindo que um ator de tamanho reduzido tenha conseguido crescer, passando com êxito pelas etapas que marcam a estruturação do coletivo (interação entre pessoas e grupos, integração de pessoas e grupos em organizações, constituição de movimentos sociais), podemos agora indicar o papel das subjetividades coletivas na articulação entre ação e estrutura que está na base da reprodução e da transformação de sociedades e sistemas. As subjetividades coletivas, de que os movimentos sociais são apenas um subtipo específico, ainda que importante, intervêm na sociedade. Na realidade, e apesar da inércia que caracteriza sociedades e sistemas mundiais, estes são, em última instância, sedimentações de ações coletivas e, como tais, materializações de intenções coletivas para reproduzir ou transformar o mundo de acordo com os interesses, ideias e ideais do coletivo. Por meio de infindas sequências de criação e sedimentação, des-sedimentação e recriação, reprodução e transformação, o mundo social vem a ser um complexo de consequências intencionais e não intencionais da ação coletiva. No que tange ao combate contra sedimentações alienantes de ações anteriores, as subjetividades coletivas desempenham um papel crucial. Intervindo no entrecruzamento vital entre ação e estrutura, reificação e criação, sedimentação e transformação, elas são os agentes da mudança social que, confrontados com bloqueios sociais e animados por uma mistura de ideologias e utopias, coordenam as suas condutas em todos os níveis do social e mobilizam a ação para “desbloquear as trilhas da história” e fazer o mundo caminhar em uma direção diferente.

#### *Pressuposições normativas*

Pressupostos ontológicos, epistemológicos e metodológicos determinam os conceitos e estratégias fundamentais da teoria social. Como as decisões metateóricas não podem ser completamente separadas das questões morais, políticas e existenciais, creio ser importante introduzir explicitamente a dimensão normativa no quadro. Acredito que o realismo crítico oferece a base filosófica mais sólida para uma teoria social crítica habilitada a pensar a reificação da ação social em sistemas alienantes

sem cair seja nas armadilhas do determinismo das teorias funcionalistas da reprodução (Adorno, Althusser, Bourdieu etc.), seja no voluntarismo das teorias intencionalistas da ação (Touraine, Giddens, Mangabeira Unger etc.) que sugerem que o mundo pode ser transformado a qualquer momento. No entanto, em relação às questões normativas, a segunda e a terceira gerações da teoria crítica da Escola de Frankfurt, graças à sua preocupação constante com a ética e a política, me parecem mais promissoras do que o próprio realismo crítico. Por conta disso, almejo, em minha metacrítica das teorias da reificação e da alienação, a uma integração entre o realismo crítico e a teoria crítica.

Nunca se pode esquecer que a sociologia é herdeira (bastarda) da filosofia moral e política, que ela continua, às vezes sem o saber, por outros meios. Se as pressuposições ontológicas, epistemológicas e metodológicas encontram seus fundamentos na razão pura, as pressuposições normativas encontram sua fundação na razão prática. Como justificar os princípios, as normas e os valores que nutrem a crítica? Tal questão quanto à justificação dos princípios do julgamento tem um aspecto mais filosófico e outro mais sociológico. Enquanto a questão filosófica se concentra nos fundamentos normativos da teoria crítica, a questão sociológica tem a ver com os seus destinatários. As problemáticas são distintas, mas relacionadas. Cabe ao cientista social transformar o problema dos fundamentos normativos na questão das bases sociais de uma transformação possível da sociedade e demonstrar, em acordo com o princípio metodológico das abordagens “êmicas”, que todas as críticas são, em princípio, senão de fato, imanentes à sociedade criticada. Em outras palavras, na perspectiva de uma teoria social reflexiva, o crítico não tem mais o privilégio da crítica. Desse ponto de vista, a crítica é, por definição, “normativamente reconstrutiva”, no sentido de Honneth (2011: 14-33): na esteira de Hegel, Durkheim e Parsons, ela extrapola as normas institucionalizadas e incorporadas às práticas e se apoia sobre essa reconstrução ideal-típica da normatividade para indicar desenvolvimentos possíveis, superando, assim, a oposição entre a crítica imanente e a crítica transcendente.

Em princípio, o cientista social não precisa tomar posição no debate filosófico a respeito da justificação última dos princípios que permitem fundamentar na razão os critérios de julgamento. Em face dos debates da filosofia moral dos anos 80 entre filósofos liberais progressistas (como John Rawls e Jürgen Habermas), comunitaristas (velhos e novos: os primeiros, como Alasdair MacIntyre e Martha Nussbaum, sendo

de cunho mais aristotélico; os segundos, como Charles Taylor e Axel Honneth, de cunho mais hegeliano) e defensores de uma ética pós-moderna (como Jacques Derrida, Emmanuel Lévinas e Judith Butler), o cientista social pode permanecer agnóstico. Porém, na medida em que estes posicionamentos filosóficos são, pragmaticamente falando, formalizações de posições presentes no mundo da vida das sociedades contemporâneas, o cientista social que interpreta a ação individual e coletiva deve conhecer os sistemas axiológicos do presente. Em vez de assumir posições bem determinadas em debates filosóficos, ela ou ele devem considerar todo o leque de possibilidades e tomar o largo espectro “da boa vida com e para o outro em instituições justas” (Ricoeur, 1990: 202) como o seu horizonte axiológico. Transformando questões filosóficas em questões sociológicas, ele ou ela podem, dessa feita, evitar responder à questão sobre se os critérios de julgamento possuem fundamentos transcendentais (Apel), universais (Habermas), históricos (Castoriadis), imanentes (Honneth) ou contingentes (Rorty) e considerar que todas as teorias críticas são, de fato, formalizações de queixas ordinárias formuladas pelos agentes das sociedades modernas.

Se os atores mesmos não são axiologicamente neutros, os sociólogos tampouco o são. Na sociologia, a elaboração de uma teoria do mundo social se alia naturalmente a uma ontologia do presente com valor diagnóstico. Da mesma forma que a descrição, a explicação e a interpretação convergem na análise da vida social, o diagnóstico, a crítica e a propedêutica se fundem no julgamento do presente. A sociologia permanece, desde sempre, comprometida com a defesa conjunta da autodeterminação coletiva e da autorrealização individual. São estes os valores que definem as sociedades modernas e permitem diagnosticar suas crises, suas patologias e seus desafios. Que a sociologia e o socialismo não são idênticos, como pensei quando era calouro e decidi estudar ciências sociais e políticas, parece-me agora evidente. Porém, na medida em que a sociologia defende a visão normativa de uma “sociedade bem ordenada” com “membros bem socializados” que aceitam a justiça social para todos e a boa vida para cada um como princípios regulativos da existência em comum, ela não oferece somente uma análise da síntese social, mas exprime também uma verdadeira filosofia social (Dubet, 2009: 7-47).

Mais do que as outras vertentes, a teoria crítica assume explicitamente o seu engajamento moral e político e se considera parte da filosofia prática. A Escola de Frankfurt perdeu sua exclusividade faz tempo. Hoje em dia, teorias rivais, oriundas

dos chamados “Estudos” (estudos culturais, de gênero, subalternos, pós-coloniais etc.) que desvendam sistematicamente o poder que transparece nos discursos, carregam a bandeira da crítica. Não são os frankfurtianos, mas autores-militantes que sofreram a influência maciça da *French Theory* (Foucault, Deleuze, Derrida etc.), tais como Judith Butler, Slavoj Žižek, Antonio Negri e outros, aqueles que propõem leituras radicais da conjuntura (e.g. A Primavera Árabe, M15, Occupy etc.) e travam as disputas no espaço público. Nas ciências sociais contemporâneas, a crítica (no sentido ecumênico, que inclui toda a tradição que vai de Adorno a Žižek, de Bourdieu a Butler, de Foucault a Negri) virou hegemônica. No fim das contas, quem de nossos leitores não se define como intelectual crítico?

Confesso que me cansei da ladainha de denúncias e da hipercrítica que define o gênero da “teoria crítica”. Tenho buscado desenvolver a posição do “realismo metacrítico”, que pretende ir além da postura crítica para abrir caminhos que apontem projetos alternativos baseados em uma antropologia positiva e almejem a uma política do agir em comum (Vandenbergh, no prelo). Nessa perspectiva reconstrutiva, a tarefa de uma sociologia reflexiva é reconectar o metateórico ao moral, o moral ao político e ambos ao pessoal, de modo a articular teoria e prática, estudo e engajamento, em uma teoria existencial dos intelectuais. Na medida em que a ação social transformadora pressupõe a transformação de si, a teoria metacrítica é, com efeito, um modo de vida. Nesse sentido, sigo os passos de Roy Bhaskar (2000: 68) e a guinada espiritual que o levou a invocar “a dialética da práxis transformadora transformada”.

#### *Pressuposições antropológicas*

Parece-me que todo o espectro de posições possíveis dentro do espaço metateórico de possibilidades é, em última instância, determinado pela antropologia filosófica. Por antropologia filosófica, refiro-me às várias respostas, explícitas ou não, que foram dadas à questão: o que é o homem *qua* homem? Qual é a natureza do humano? Que tipo de animal é o ser humano? A referência ao domínio animal é essencial, pois o ser humano é definido por oposição aos animais e aos deuses. Meio anjo, meio fera, o Homem (genericamente entendido como *der Mensch* e, apesar da tradução grotesca, enfaticamente não como *der Mann*) foi tradicionalmente concebido como um ser dual (*homo duplex*). Depois do colapso da *ordo* Cristã, o lugar do ser

humano no interior do cosmos tornou-se problemático. O ser humano se tornou um problema para si mesmo, e sabe que é um problema. Na tradição alemã, as reflexões a respeito da natureza humana foram sistematizadas nos anos vinte do século passado por Max Scheler, Arnold Gehlen e Helmut Plessner (Fisher, 2008). Esta tradição é descontínua, mas a questão que eles levantaram permanece fundamental para as ciências sociais. Inserida nas teorias sociais e sociológicas, a velha antropologia filosófica se historiciza e se moderniza para transmutar-se em uma reflexão sobre a condição humana ou, como dizia o próprio Weber, sobre o “tipo de humanidade” que advém com a transição para a modernidade ou a pós-modernidade.

A questão da natureza humana é insuportavelmente problemática, mas também inevitável. Toda teoria social necessariamente pressupõe uma imagem do Homem. Inúmeros adjetivos foram utilizados para definir o animal humano – do *animal rationale* (tradução da definição de Aristóteles do homem como *zoon echon logon*, i.e., como animal falante) ao *homo cyberneticus*, mas, no fim das contas, considero que a linha divisória fundamental separa os humanistas e os anti-humanistas. Enquanto aqueles tendem a considerar o homem como um anjo decaído, estes enxergam nele apenas um perigoso bípede implume. Se os humanistas destranscendentalizam Deus para elevar o humano (*homo homini Deus*), os anti-humanistas degradam o homem (*homo homini lupus*) e alertam contra a sua *hybris*. Enquanto aqueles secularizam o Espírito na cultura, estes tipicamente insistirão na natureza, nos motores e nas paixões. Ou o homem é bom e confiável, ou é mau e deve ser disciplinado e domesticado. Rousseau ou Hobbes, Marx ou Nietzsche, Habermas ou Carl Schmitt, todas as opções parecem agitar-se entre um destes pares. O que sustenta teorias do Estado (Schmitt, 1991: 59 ff.) também sustenta teorias da sociedade. Ou desconfiamos do homem e, conseqüentemente, o deixamos a cargo do Estado ou da sociedade, ou, confiando no homem, acreditamos que a vida social será espontaneamente harmoniosa e, conseqüentemente, não necessita de nenhuma regulação externa além daquela que eles tacitamente subscreveram no contrato social não escrito que os mantêm juntos. Tudo depende da maneira pela qual o estado de natureza é concebido. Sei que esta uma simplificação terrível – como Rabindranath Tagore (2002: 51) disse: “os homens são cruéis, mas o Homem é bom” –, mas ela nos ajuda a esclarecer as opções metateóricas. Na medida em que todas as escolhas metateóricas parecem predeterminadas pelo posicionamento que se toma em relação ao homem, a antropologia filosófica é a metaciência *par excellence*.

Uma crítica radical das ciências sociais, compreendida como uma reflexão sistemática sobre as condições de possibilidade do conhecimento social, revela o humano como sua fundação última. A distinção entre o humano e o não humano constitui uma pressuposição necessária e inevitável para as ciências sociais *qua* ciências humanas. A sociologia, a história, a psicologia, a pedagogia etc. se mantêm ou desabam junto com o humano. Com os avanços mais recentes nas tecnologias bio, ciber, fármaco e nano, a natureza humana não é mais um dado, mas uma variável. A distinção entre o humano e o não humano (entre o homem e a máquina, mas também entre o humano e o animal) já está sendo submetida a uma desconstrução tecnológica. Não se pode excluir a possibilidade de que, algum dia, em um futuro próximo, o humano desapareça “como uma face na areia à beira do mar”. Ainda é cedo demais para anunciar o desaparecimento das ciências humanas. Seria não apenas profundamente irônico, mas também realmente trágico, se as ciências sociais continuassem como de costume sem notar que o sujeito que elas pressupõem como sua fundação última foi transformado em objeto. Tal possibilidade tem de estar no centro mesmo de uma teoria renovada e atualizada da reificação.

## II. Teoria Social

Enquanto a metateoria mapeia as posições possíveis no interior do campo sem prescrever uma combinação particular, a teoria social começa a partir de uma posição metateórica bem definida, associada a certa tradição (e.g. neomarxismo, funcionalismo, pragmatismo etc.), e busca avançar na direção de uma teoria geral da sociedade. A construção teórica é guiada pela lógica de complementaridades e oposições. A teórica social – assumamos que ela é uma fenomenóloga – começa por uma teoria da ação intencional. Explorando complementaridades concomitantes, ela caminha espontaneamente no sentido da hermenêutica. Da posição de uma teoria hermeneuticamente informada da ação intencional, ela pode, então, recusar-se a se envolver com teorias behavioristas da ação (como a teoria da escolha racional) e teorias neomarxistas da estrutura ou dialogar com elas e experimentar uma variante do marxismo fenomenológico (como fizeram Marcuse, Sartre, Kosic, Paci e Tran Duc-Thao). De modo alternativo, se ela se tornar fã da teoria da figuração de Norbert Elias, evitará Parsons, assim como Peter Berger e Thomas Luckmann. Existem boas chances, no entanto, de **que** ela encontrará **á** o trabalho de Bourdieu, descobrir seu



conceito de *habitus* e tentar introduzir, nele, alguma reflexividade para flexibilizar as tendências reprodutivistas do estruturalismo genético. Quaisquer que sejam as variações e permutações, seja qual for a posição para a qual caminhamos ou da qual nos afastamos, já sabemos mais ou menos que opções existem, ainda que não possamos, é claro, excluir inovações e criações genuínas (mas estas são raras e, na medida em que combinarão ideias anteriores, relativamente previsíveis).

Em duas ocasiões diferentes, no fim dos anos 1930 com Talcott Parsons e no fim dos anos 1970 com Anthony Giddens, a teoria social emergiu como um campo relativamente autônomo no seio da sociologia. Como um substituto da filosofia para aqueles que não dominam o conjunto da tradição filosófica, a teoria social foi desdenhada como “uma disciplina sem disciplina que paira entre a teoria sociológica, a epistemologia e a filosofia continental” (Osborne, 1998: 179). Menos que uma ciência e mais que um discurso, ela se baseia em um *corpus status* relativamente bem definido. Agamben, Bourdieu, Castoriadis, Lefort ou Laclau são referências geralmente aceitas, com Brandom, Hadot ou Hösle escapando ao horizonte do teórico social habitual. Colegas e estudantes terão notado, sem dúvida, que Bourdieu tornou-se um nome dominante no campo, ao qual qualquer sociólogo que se respeite tem de prestar a devida homenagem ocasionalmente. Dada sua estatura, isto é bastante justo. Não há dúvida de que futuros historiadores da disciplina o incluirão juntamente com Marx, Weber, Durkheim e Parsons como uma das figuras-mestra da disciplina.

Tencionando transcender a fragmentação do campo da sociologia por meio de uma abertura a disciplinas vizinhas, as teorias sociais propõem uma série de conceitos fundamentais integrados (como campo, *habitus* e capital; ação comunicativa, mundo da vida e sistema; ou actante, associação e rede sociotécnica) que podem ser universalmente aplicados a todas as situações ou, ao menos, permitir que elas sejam analisadas sob certo ângulo, ao jogar luz sobre alguns aspectos, no mesmo passo em que obscurece outros. Não há lucidez sem cegueira – graças a uma certa teoria, podemos ver o que podemos ver, mas, para variar uma das frases irônicas de Luhmann (1990: 85), outra teoria é necessária para que se possa “ver o que não se pode ver”. Instruído pelos ensinamentos da metateoria, o bom teórico conhece a história da teoria e está ciente das possibilidades do campo. Por meio da exclusão, da oposição e da incorporação de teorias adjacentes (amigáveis ou rivais), ela ou ele buscam desenvolver um quadro conceitual que possa, senão abarcar, ao menos dialogar com aquelas, travando articulações de proximidade entre posições vizinhas

no espaço metateórico das ciências sociais. Apesar de suas pretensões de universalidade, nenhuma teoria social jamais adquiriu plena hegemonia. Como a teoria social é sempre uma filha de sua época e altamente suscetível a modas efêmeras, as teorias sociais sempre virão no plural. Ainda que a teoria social seja normalmente praticada por sociólogos profissionais, ela também não constitui sua prerrogativa.

A ambição da teoria social é tecer uma teoria geral da sociedade (*Gesellschaftstheorie*), i.e., um esquema geral para a análise das relações entre cultura e sociedade, política e economia, direito e religião etc. Diferentemente da teoria sociológica, ela abrange temas que são do interesse de todas as ciências sociais. Enquanto algumas disciplinas (como a geografia e a história) importam seus conceitos, outras (como a filosofia, a sociologia e a antropologia) os exportam. Com Alain Caillé (2011), podemos conceber as ciências sociais como compostas de duas faces, uma delas especializada e introspectiva, lidando com assuntos que são próprios a uma dada disciplina (sociologia, antropologia, ciência política etc.), a outra mais geral, que se abre dialogicamente para outras disciplinas e se preocupa com as questões centrais que compartilha com elas. Os problemas que ocupam os teóricos sociais são muitos – a unidade da sociologia e sua relação com as ciências humanas; o pluralismo de paradigmas e escolas; a natureza e as formas da ação, das instituições e da estrutura social; a relação entre indivíduo e sociedade, agência e estrutura, ordem e conflito; os problemas da sociedade, da globalização e do pós-colonialismo; pós-modernismo, desconstrução, identidade etc.

Mas o melhor talvez seja seguir Hans Joas e Wolfgang Knöbl (2004: 37-38) quando eles sugerem que a teoria social pode ser entendida como uma busca contínua por uma resposta coerente a três questões: “O que é ação? O que é ordem social? O que determina a mudança social?”. As relações entre as três questões são de implicação mútua. A ação não é contingente, mas sempre embebida em determinadas ordens sociais, e tais ordens sociais variam historicamente. Em outras palavras, a teoria da ação (a natureza e os tipos de ações, práticas e interações; sua coordenação local em um plano comum etc.) tem de ser integrada a uma teoria da ordem social (a relação entre a agência e a cultura, a estrutura social e os sistemas sociais; a natureza e os tipos de instituições e sistemas sociais; relações de dominação e resistência etc.) e, supondo que as conexões conceituais entre agência, cultura e estrutura social tenham sido trabalhadas em uma teoria coerente da ordem social, essa última tem de ser

empregada em uma teoria sistemática da mudança social ao longo das eras (condições estruturais, culturais e pessoais da mudança social, relações entre reprodução social e mudança social, evolução, sujeitos coletivos etc.). Com o tema da variação e da evolução históricas, já estamos no limiar da teoria sociológica. A teoria social é mais abstrata, mas basta adentrar um pouco a superfície de qualquer teoria social para encontrar nela uma ontologia do presente disfarçada. Consequentemente, não surpreende que as descrições da teoria social tenham com frequência funções prescritivas, diagnósticas e remediais (*Zeitdiagnosis*). Situadas entre a reconstrução filosófica das pressuposições transcendentais do pensamento social e a análise histórico-empírica das formações sociais, as grandes generalizações da teoria social (as Generalidades II de Althusser) são a dobradiça que conecta as abstrações da metateoria às análises sociológicas concretas do passado e do presente (Generalidades III).

### **III. Teoria sociológica**

A teoria sociológica, o terceiro e último conceito da tríade, lida com “grandes estruturas, amplos processos, imensas comparações” (Tilly, 1984). Ela é menos geral e mais concreta, o que não significa necessariamente que seja menos abstrata, mas que oferece não tanto uma reflexão sobre a sociedade como tal, senão sobre qualquer sociedade dada ou, aplicando a análise comparativa, qualquer conjunto determinado de sociedades. Comparada à teoria social, a teoria sociológica não é apenas mais disciplinar, mas também mais histórica. Como uma análise reflexiva da sociologia que ata a disciplina ao seu contexto original de emergência e aplicação, a teoria sociológica está inerentemente ligada à modernidade ocidental, às suas transformações ao longo do tempo e a suas difusões ao longo do espaço. A sociologia emergiu com a modernidade ocidental e pode muito bem desaparecer junto com esta – como a antropologia, que foi tomada pelos estudos culturais e pós-coloniais e parece estar à borda da autoabolição. É agora amplamente aceito que o *homo sapiens* surgiu na Savana Africana há uns 200.000 anos. A sociologia, no entanto, lida apenas com os últimos dois séculos (ou, na mais abrangente das hipóteses, com os últimos cinco), deixando o restante para historiadores e antropólogos. Isto não é coincidência. Como uma socioanálise dos tempos modernos (uma espécie de psicanálise em larga escala), a sociologia emergiu na Europa como uma disciplina relativamente autônoma no

século XIX, no rastro das revoluções científica, industrial e política que provocaram a grande transição para a modernidade. O que distingue a modernidade de todas as épocas precedentes é a institucionalização da mudança social – a mudança social da mudança social, por assim dizer.

Colonialismo, capitalismo, industrialismo, urbanismo, estado-nação, secularismo e individualismo são os marcos da modernidade. A separação do mundo moderno em relação aos mundos primitivos e tradicionais caminhou juntamente com uma fratura disciplinar no interior das ciências sociais. Doravante, a sociologia investigaria o Ocidente, os Estudos Orientais o Oriente e a antropologia, o resto (Wallerstein, 2011: 237-273). A separação entre a antropologia e os Estudos do Oriente, que se debruçavam respectivamente sobre povos sem e civilizações com cultura escrita, coincidiu com a diferenciação da sociologia em relação à ciência política e à economia – através de sua oposição ao utilitarismo, a sociologia foi bem-sucedida, entretanto, em manter sua conexão vital com a antropologia. Na organização das disciplinas, a economia, a ciência política e a sociologia se houberam com o presente, estudando três domínios separados, porém interconectados; a história, por sua vez, estudava o passado. O fato de que essa última combina a ciência política, a economia e a sociologia em uma única disciplina é testemunho da convicção moderna de que, nas sociedades pré-modernas, o mercado, o estado e a sociedade civil ainda eram, em larga medida, não diferenciados e imersos em um mundo da vida compartilhado (Wallerstein, id.: 273). A descoberta da sociedade como uma formação relativamente autônoma, diferenciada do estado e do mercado, seguindo suas próprias leis, fundou a sociologia como disciplina. A diferenciação funcional da sociedade, sua emergência de um mundo da vida em que estava embebida nas sociedades tradicionais, não é apenas algo que a sociologia registra como um signo da modernidade, mas também algo que ela pressupõe em sua própria constituição.

Enquanto a humanidade entra em seu terceiro milênio, a sociologia entra em seu segundo século. Tais periodizações são sempre arbitrárias em alguma medida, mas considero bastante conveniente aquela proposta por Peter Wagner (1994) – que está, aliás, está na base de outras avançadas por Boltanski e Chiapello (1999) e Domingues (2011), desde que ela não seja acriticamente universalizada para cobrir o mundo inteiro. Wagner e companhia distinguem três fases da modernidade: liberal, organizada e flexível. A primeira fase vai, grosso modo, de 1789 a 1914 e se caracteriza pelo liberalismo político e econômico. Ela encontra seu princípio

organizador no mercado. Essa modernidade clássica entrou em crise quando foi confrontada, quase simultaneamente, com as questões nacional e social. A segunda fase da modernidade, que vai mais ou menos de 1914 até 1973, sobrepujou os parâmetros individualistas e colocou em seu lugar um estado de bem estar para pacificar e incluir as massas como cidadãos de uma sociedade nacional. Uma pesada infraestrutura com sistemas tecnológicos de larga escala, planejamento econômico de bem estar, organização fordista da produção, meios de comunicação de massa, partidos de massa e sindicatos fortes, estas são algumas das características da modernidade organizada. Devido à sua falta de flexibilidade, a modernidade atingiu sua segunda crise nos anos 1970. Desde então, a hegemonia ideológica mudou da esquerda para a direita, do estado de volta ao mercado e da solidariedade para a competição. Os princípios de mercado foram introduzidos em todas as esferas da vida – desde a economia, a política e o exército até a educação, a cultura e a vida privada. Por volta dos anos 1980, a sociologia começou a sentir os efeitos do refluxo de energias utópicas e o desafio lançado, no flanco de esquerda, pelo pós-modernismo e os assim chamados “Estudos”. Ampliando os debates sobre representação oriundos das artes e da filosofia, o pós-modernismo questionou a ideia mesma de uma teoria sociológica sistemática e decretou que a modernidade e a sociologia haviam chegado ao fim – fim de uma época, fim das grandes narrativas, fim da sociedade. O pós-modernismo foi, no entanto, apenas um sintoma de uma “virada cultural” mais geral no interior do capitalismo. Por volta dos anos 1990, a moda do pós-modernismo estava terminada e o debate adquiriu uma distinta guinada espacial. A globalização tornou-se o tópico central da teoria sociológica.

“Globalização” é um termo abrangente. Como uma palavra-chave de nosso tempo, o termo não se refere apenas às transformações econômicas ao redor do globo, mas à conjunção e à integração das revoluções econômica, digital e biotecnológica em uma única grande revolução que está gerando uma mudança civilizacional. Juntas, essas três revoluções estão transformando radicalmente os parâmetros da condição humana e, se não controladas, podem colocar até mesmo a sobrevivência da humanidade em risco. Em um longo ensaio “Pós-humanismo ou a lógica cultural do capitalismo tardio”, a ser publicado como pós-escrito e terceiro volume de *Uma história filosófica da sociologia alemã*, busquei atualizar a teoria da reificação. As revoluções tecnocapitalistas contemporâneas engendram novas reificações que nem Marx nem Lukács nem a Escola de Frankfurt foram capazes de prever. O velho

conceito de reificação foi forjado para analisar o processo de transformação da força de trabalho em mercadoria. Conforme o capitalismo avança, ele mercantiliza a cultura, a natureza e o self. Na esteira da revolução digital, a comercialização da cultura progrediu a ponto de fazer da indústria cultural uma indústria da experiência. A experiência humana tornou-se a mercadoria consumada da nova economia capitalista. Seja na música, nos videogames ou nos filmes, na culinária, em viagens ou em parques temáticos, aquilo por que se paga não são tanto os bens e serviços quanto as experiências culturais que se consome. Ao conectar a mente ao mercado e vender experiências vividas, o capitalismo colonizou a consciência. O capitalismo não apenas produz objetos, mas também sujeitos e subjetividades. Ele não destrói aspirações, mas as reconhece e se ajusta a elas, ao mesmo tempo em que as instrumentaliza e as utiliza para seus próprios objetivos. Traduzindo e deslocando as aspirações por autonomia, liberdade, iniciativa, criatividade, espontaneidade, originalidade e responsabilidade individual em um programa político que pretende fazer retroceder o estado, o neoliberalismo foi bem-sucedido em mobilizar a crítica da alienação, da dominação e da burocracia em favor do mercado. Tendo colonizado o mundo da vida, o capitalismo agora dirige sua atenção à natureza e invade o próprio domínio da vida para modificá-la e mercantilizá-la. A antiga reificação transformou humanos em coisas. A nova é mais radical e simplesmente embaralha as velhas distinções ontológicas entre o humano, o animal e a coisa. A análise de desenvolvimentos atuais na indústria biomédica não é animadora. Em nome da saúde, todos os tabus relativos à natureza humana estão sendo violados. A eugenia está voltando, mas agora sob uma veste liberal e pastoral. As teorias da Escola de Frankfurt eram deprimentes, mas, a despeito de todas as suas falhas metateóricas, elas aparentemente ofereceram uma antecipação brilhante do que estava por vir.

Enquanto escrevo, o sistema mundial parece estar se movendo, lenta porém certamente, para o colapso. Ele provavelmente não terminará numa explosão espetacular, mas ao longo de uma prolongada série de levantes sociais e adaptações políticas pragmáticas ocorrendo no centro mesmo do sistema. Nos níveis estruturais do sistema mundial, o futuro parece bloqueado. É ainda muito cedo para saber com certeza se a crise econômica global, para não falar na crise ecológica, indica o início do declínio da dominação ocidental ou apenas a transição tumultuada a um novo regime de acumulação para além da “financeirização”. A recuperação e o retorno ao “*business as usual*” são uma possibilidade. No entanto, considerando-se que a crise

constitui um momento dramático no seio de uma mudança de peso geopolítico, de mais longo prazo, do Ocidente para o Oriente e, em menor medida, do Norte para o Sul, tal possibilidade soa atualmente improvável. Seja qual for o sistema que venha a surgir para suceder trinta anos de fundamentalismo de mercado, ou neoliberalismo, ele provavelmente não será pós-capitalista! Ainda sim, penso que faz sentido falar a respeito do pós-capitalismo, não no nível estrutural ou sistêmico, no entanto, mas no nível do mundo da vida, nos âmbitos pessoal, profissional e comunal da existência societária. O mundo não pode ser mudado de um dia para o outro, mas, supondo que desejemos mudá-lo, podemos muito bem começar por onde estamos. Como diz Bhaskar: “A única coisa que podemos mudar aqui e agora somos nós mesmos”. Por meio da aplicação consciente de princípios e valores em que acreditamos, como “militantes existenciais” (Arnsperger, 2009), podemos contribuir para a humanização do mundo da vida e expandir o alcance do pós-capitalismo, de modo que, quando o sistema eventualmente desabar, se o fizer um dia, haja um sistema alternativo em seu lugar, subjacente àquele até então existente, provendo a infraestrutura viva das sociedades conviviais pós-capitalistas do futuro.

### Agradecimentos

O presente livro remonta a uma tese de doutorado defendida, em 1994, na *École des Hautes Études* em Paris. Sou grato ao meu orientador Paul Ladrière e aos membros da banca na ocasião: Alain Touraine, Jean Marc Ferry e Michael Löwy. Também gostaria de agradecer a Anthony Giddens e Jürgen Habermas, que me receberam como pesquisador visitante na Universidade de Cambridge (1991) e na Goethe Universität em Frankfurt (1992). Fiquei lisonjeado por suas leituras de partes do manuscrito e por suas sugestões. Quero agradecer também, do fundo do meu coração, aos vários editores que tornaram a publicação desse livro possível: em primeiro lugar, Alain Caillé, que publicou a versão original na *Bibliothèque du MAUSS*; Margaret Archer, que patrocinou sua tradução para o inglês na *Critical Realism Series*; Josué Pereira da Silva, que, generoso como sempre, propôs a tradução dos dois volumes na sua coleção “Crítica Contemporânea”, e José Roberto Barreto Lins, o editor fundador da Annablume, que acatou o desafio. Agradecimentos também

são devidos aos medalhões que aceitaram promover o livro: Jeffrey Alexander, Craig Calhoun, Ernesto Laclau e Luiz Werneck Vianna. Por último, mas não menos importante, sou muito grato a Daniel P.P. da Costa, por verter o livro do francês para o português sem provocar em mim um estranhamento em relação ao meu próprio texto, e a Gabriel Peters, variação de mim mesmo, que traduziu a última parte desse prefácio.

Rio de Janeiro, Agosto de 2011.

(Favor inserir na bibliografia)

Arnsperger, C. (2009): Éthique de l'existence post-capitaliste. Pour un militantisme existentiel. Paris: Cerf.

Bhaskar, R. (2000): From East to West. Odyssey of Soul. London: Routledge.

Boltanski, L. e Chiapello, E. (1999): Le nouvel esprit du capitalisme. Paris: Gallimard.

Caillé, A. (2009). Théorie anti-utilitariste de l'action. Fragments d'une sociologie générale. Paris: La Découverte.

Caillé, A. (2011): "La situation actuelle de la sociologie", *SociologieS* [on line], <http://sociologies.revues.org/3548>

Domingues, J.M. Teoria crítica e (semi)periferia. Belo Horizonte : UFMG, 2011.

Dubet, F. (2009): Le travail des sociétés. Paris: Seuil.

Fisher, J. (2008): Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts. München: Alber.

Fuchs, S. (2001): "Beyond Agency", *Sociological Theory*, 19, 1, pp. 24-40.

Honneth, A. (2011): Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

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

Latour, B. (2005): Reassembling The Social. An Introduction to Actor-Network-Theory. Oxford: Oxford University Press.

Luhmann, N. (1990): Die Wissenschaft der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Osborne, D. (1998): Aspects of Enlightenment: Social Theory and the Ethics of Truth. Londres: UCL Press.

Schmitt, C. (1991): Der Begriff des Politischen. Berlin: Duncker & Humblot.

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

Tagore, R. (2002): Stray Birds. New Delhi: Rupa.

Tilly, C. (1984): Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons. New York: Russell Sage Foundation.

Vandenbergh, F. (2006): Complexités du posthumanisme. Trois essais dialectiques sur la sociologie de Bruno Latour. Paris: L'Harmattan.



\_\_\_\_\_ (2008). The cultural transformation of the public sphere : sociological inquiry into a category of American society. *Constellations*, 5(3), pp.422-434.

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

Vandenberghe, F. (no prelo): “Metacritical Realism: A Proposal”, in Reclaiming Humanity. Essays in Realist Social Theory. Londres: Routledge.

Wagner, P. (1994): A Sociology of Modernity. Liberty and Discipline. Londres: Routledge.

Wallerstein, I. (2011): The Modern World-System IV. Centrist Liberalism Triumphant, 1789-1914. Berkeley: University of California Press.