

## RESENHA

VANDENBERGHE, Frédéric. *Uma História Filosófica da Sociologia Alemã*. Alienação e Reificação - Volume 1. Editora Annablume, 2012.

### METATEORIA E REIFICAÇÃO: A SOCIOLOGIA ALEMÃ REVISITADA

Victor Mourão\*

“Por que mais uma volta aos clássicos?” Eis uma possível pergunta que nos vem a mente quando temos em nossas mãos o livro de Frédéric Vandenberghe, *Uma História Filosófica da Sociologia Alemã*. Fruto de sua tese defendida na École des Hautes Études em Sciences Sociales e publicada originalmente em 1997, o livro não se resume a uma mera “nova” volta aos clássicos, mas traça um caminho original ao propor um novo modo de compreensão da teoria sociológica para além dos moldes que Jeffrey Alexander (1987), no esteio de Talcott Parsons, colocou como centrais, quais sejam, os clássicos problemas da ordem e da ação. Se o *novo-já-velho* movimento teórico buscou sínteses entre estrutura e ação, trata-se, na obra de Vandenberghe, de forjar uma narrativa alternativa e complementar dos processos histórico-filosóficos de compreensão das teorias sociais e sociológicas que nosso campo logrou construir no par de séculos que nos antecedem. A tradução e publicação do primeiro volume da *História Filosófica* é, portanto, alvissareira, pois ocupa um espaço importante na produção teórica (e metateórica) da sociologia contemporânea no sentido de aprofundar nossos conhecimentos sociológicos em conexão com reflexões filosóficas. Esse aprofundamento é não só extensivo mas principalmente intensivo uma vez que permite reconfigurar o sentido da história de nossa disciplina ao identificar uma dimensão hermenêutica complementar às usualmente estabelecidas.

A proposta da obra se dirige no sentido de recolocar nosso processo histórico de emergência

da teoria crítica e da sociologia, o que abre novas perspectivas de entendimento de sua trajetória, destacando uma visão que normalmente escapa à visão sociológica usual, ao senso comum douto sociológico. Trata-se, assim, de identificar uma pedra angular, pedra-de-toque, que permita ao autor/leitor iluminar aspectos antes ignorados.

Mas qual é a pedra-de-toque escolhida pelo autor? Trata-se da noção de reificação. Essa eleição, por si só, já salta aos olhos como algo digno de nota: seria a *reificação* nosso fato sociológico (*sic*) total? Constituir-se-ia como aquilo que perpassa toda teoria crítica, toda teoria sociológica, e que se nos impõe como um ponto de passagem obrigatório pelo qual temos, necessariamente, que atravessar? Uma categoria necessária a toda teoria que se quer crítica (69)<sup>1</sup>? Será que para além das três questões básicas a serem respondidas (relativas a ação, a ordem e a mudanças sociais) (JOAS e KNÖBL, 2009) por toda teoria social, teríamos ainda (pelo menos) um conjunto de problemas, envolvendo perguntas diversas em torno da reificação do social, a saber: o que o autor está chamando de reificação em sua teoria social? Como esse fenômeno emerge? Que impactos ele tem em nossa vida social? Quais suas ligações com os outros elementos teóricos centrais? É através das transmutações, acomodações, desvios, reminiscências e traslados desta noção e dos pressupostos nela subjacentes que a narrativa filosófica da história da sociologia alemã avança.

Trata-se assim de uma *metacrítica* da reificação.

\* Graduado em Ciências Sociais (UFMG), mestre em sociologia (IUPERJ), doutor em sociologia pelo (IESP/UERJ), pós-doutor (PPGCSO-UFJF). Professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Viçosa. Contato: vmourao@ufv.br

<sup>1</sup> As referências à obra resenhada serão feitas apenas com o número da página entre parênteses. As demais obras citadas serão referenciadas de maneira usual.

Como o autor desenvolve no prefácio escrito para esta edição, e ao distingui-la da teoria social e da teoria sociológica, a metateoria se volta para a análise das “pressuposições transcendentais da sociologia”, pressuposições essas que serão fundamentais para o desenvolvimento da teoria social (entendida como o “quadro conceitual para a análise da ação, da ordem e da mudanças sociais”) e da teoria sociológica (“teoria crítica da modernização e da globalização” em conexão com aquela teoria social). Nessas três camadas genealógicas do discurso teórico-sociológico, Vandenberghe privilegia os aspectos metacríticas envoltos na noção de reificação, demonstrando como o desvelar de tais aspectos se constitui como um ponto nodal no desenvolvimento histórico da sociologia crítica alemã.

Assim se configura a opção metodológica de Vandenberghe: a busca por princípios metateóricos, que permite ao autor identificar elementos estruturais das obras dos autores focados e sua transformação ao longo de suas trajetórias. Essa opção provê ao autor uma habilidade perspicaz ao organizar os pontos de vista sociológicos representados pelos autores selecionados, já que é possível perscrutar uma fineza de sentidos e significados hermenêuticos situados em seus pressupostos metateóricos. Isso permite a Vandenberghe avançar em várias frentes no processo analítico de explorar metateoricamente as construções teóricas. Por uma vereda, é possível dividir os autores tratados de acordo com o *pathos* ideológico presente em sua metateoria da reificação (62-3). Por outra, pode-se buscar comparar aspectos metateóricos não só dos diferentes autores, mas dos diferentes momentos teóricos dos mesmos autores em sua trajetória intelectual. Desde já esta posição tem um aspecto positivo ao permitir que não se coloque como pressuposto a necessária coerência da obra tendo em vista a unidade (pressuposta) do autor. Em vários momentos Vandenberghe é capaz de apreender deslocamentos metateóricos nas obras dos autores que escapariam a intérpretes e comentadores que se orientam no sentido de desvelar a unidade básica das diferentes obras de um autor; e, de modo inverso, também evita o equívoco de tratar como “ruptura” algo que caracteriza uma mudança de fundamentos

metateóricos que, embora significativa, não implica em uma fase completamente diversa na obra do autor. Ainda, esses procedimentos metateóricos permitem identificar a importância de se reconhecer a dimensão simbólica da ação humana (a fim de evitar a cristalização das teorias da ação) (413) e pluralizar as possíveis soluções ao problema da ordem (417-420). Assim Vandenberghe se alia metodologicamente a um dos autores focados, qual seja, Georg Simmel, caracterizado por um pluralismo metodológico tomado como princípio regulador no desenvolvimento de sua narrativa (407).

Se tal é a opção metodológica, qual é o escopo da obra focada? Aqui nos encontramos em um ponto delicado, pois ela é, sob parâmetros “normais”, uma obra monumental. Afinal de contas, ainda que os autores explicitamente focados já sejam muitos (na ordem cronológica de abordagem: Marx, Simmel, Weber, Lukács, estes no primeiro volume; Horkheimer, Adorno, Marcuse e Habermas no segundo volume ainda inédito em português), há ainda uma série de outros que se encontram desenvolvidos e que não encontram lugar no panteão primeiro da sociologia alemã (Hegel, Feuerbach, Parsons, Benjamin, Berger, Bhaskar, Bourdieu, Giddens, Archer). É esta combinação entre a busca metodológica por princípios metateóricos subjacentes e o volume de autores (grande parte deles abordados para além de suas obras canônicas fundamentais) que atesta a ambição do escrito que temos em mãos. O desafio que Vandenberghe se coloca é grande. Dessa forma, longe de pretender aqui realizar uma análise geral e inclusiva da obra, desenvolvemos abaixo pontos da obra que nos chamaram especial atenção ao longo da leitura.

O livro começa de maneira instigante: a apresentação de um mundo utópico habermasiano, completamente desreificado, uma “situação de comunicação ideal”, onde pessoas iguais e igualmente livres interagem comunicativamente e abertamente entre si, sem mediação e intermediários, todos voltados para a construção discursiva e consensual de uma ordem pública comum. Trata-se de um utopia, *bien sûr*, mas uma utopia histórica, real,

já que seus “cidadãos não são seres divinos, mas mortais, encarnados, vivendo no tempo histórico e no espaço social de uma comunidade de destino particular no seio da qual foram previamente socializados” (40). Ela se volta não para o além, mas, potencialmente e criticamente, para qualquer sociedade existente. Mas, claro, algo choca, desde já, nosso espírito “realista”. Que utopia real é essa que se configura como uma “suposição irrealista” (41)? Qual é sua história?

Nesse sentido, um ponto é digno de nota. A utopia habermasiana da situação de comunicação ideal aparece no começo do livro como algo a ser descoberto, ela própria resultado de uma série de desdobramentos históricos no âmbito filosófico da sociologia alemã, desdobramentos estes que serão traçados ao longo da obra. Algo análogo a que outros pensadores fizeram: ora, por que é que Marx inicia seu *O Capital* com a mercadoria e seu fetiche? Estes são o resultado final do processo histórico de emergência do capitalismo. A mercadoria é, afinal de contas – e das contas – o modo como a riqueza, os produtos úteis do trabalho humano, apresenta-se no modo de produção capitalista. E devemos desvendar seu enigma. Marx inicia seu livro pelo desfecho do processo histórico já que este constitui a nossa contemporaneidade. E, ao longo do livro, ele traça o processo de constituição deste sistema de modo a identificar suas tensões internas, ou seja, realizar a sua crítica. Analogamente, a utopia desreificada habermasiana é o ponto final do processo histórico de emergência da teoria crítica. A seção inicial do mundo da comunicação perfeita (aquele na qual a reificação fetichista, que separa e aliena os homens entre si, encontra-se abolida) funciona argumentativamente tal qual o famoso primeiro capítulo da obra marxiana. E Vandenberghe se coloca então na busca pelo processo histórico-filosófico (ou filosófico-histórico) de constituição da utopia habermasiana. Se *O Capital* pode ser visto como um “romance policial” (BENSAÏD, 2013), é possível ver o livro de Vandenberghe como um romance de formação da utopia habermasiana através da perscrutação histórica e metateórica da noção de reificação.

Está aí a grande “sacada” deste pensador, pois

o processo paradoxal de dupla autonomização do social – pois, se de um lado, trata-se de uma autonomia dos/as homens/mulheres tendo em vista que estes produzem a sociedade e, por outro lado, trata-se de uma autonomia do social que se desvincula e se impõe a aqueles homens/mulheres (43) – está umbilicalmente ligado à emergência, por um lado, da modernidade e, por outro, da sociologia enquanto exercício crítico do/a homem/mulher moderno/a. Estes tomam consciência de que a sociedade não é um dado natural ou divino, mas tem, concomitantemente, dificuldades enormes de moldá-la. “A tese da autonomia relativa do domínio social [...] é ao mesmo tempo a expressão da experiência fundamental da modernidade e o *a priori* constitutivo da sociologia” (54): a reificação “vai direto ao coração da sociologia” (47). É essa autonomia paradoxal que está na base do exercício reflexivo, sociológico e crítico, cujo resultado histórico-filosófico se configurou na utopia habermasiana como um espelho invertido do homem moderno sem liberdade, enjaulado, feiticeiro incapaz de controlar seu próprio feitiço.

O capítulo sobre Marx é particularmente interessante, pois retrata os aspectos metateóricos relativos à reificação desde Hegel a Marx, colocando em relevo a cisão sujeito-objeto como problema fundamental da modernidade e a dialética como modo fundamental de conciliação entre sujeito e objeto via trabalho. A leitura de Marx como um realista crítico (BHASKAR, 2008; VANDENBERGHE, 2010) é um argumento importante, ao ver o marxismo como uma filosofia realista que busca uma análise transcendental das relações internas que compõe o capitalismo. A sociedade capitalista é vista como possuindo uma “estrutura generativa intransitiva, estrutura real e relacional, mas não empírica, que determina, estrutura e gera os estados e eventos [aparentes] do mundo social” (138-9). Trata-se de uma “totalidade dialética”, nos quais os diversos “momentos” em que ela aparece são cognitivamente apropriáveis através de conceitos-chave (propriedade privada; divisão do trabalho; mercado). Estes conceitos são inter-relacionados de um modo específico, já que se referem ao mesmo fenômeno visto sob ângulos distintos, ao invés de partes distintas de um

mesmo todo que, em uma análise sistêmica, estão ligadas “entre si pelos efeitos de inter- e retro-ação”. Nesta totalidade dialética tratar-se-ia antes de uma interligação pelos “efeitos de intro-ação” (139). Vandenberghe, em busca dos elementos metateóricos da teoria marxiana, decompõe essas relações internas que existem entre os elementos de maneira a analisar melhor o fenômeno e distingui-las das conexões externas e contingentes que, no nível fenomênico, acontecem conjuntamente (140-4).

Como exemplo da perspicácia de Vandenberghe em interpretar os deslocamentos metateóricos dos autores, é interessante o modo como analisa o processo de transformação da teoria marxiana, assunto debatido e tresbatido em nosso campo. Contrapondo-se à percepção althusseriana da “ruptura epistemológica” entre o jovem e o velho Marx, Vandenberghe argumenta que, ainda que haja deslocamentos metateóricos em sua trajetória, eles não configuram uma ruptura, mas antes uma certa inflexão. Como é sabido, a partir de 1845, uma virada se dá em Marx com a emergência do materialismo histórico que provê a este autor uma ruptura com a noção de essência humana, em direção a uma concepção de natureza humana como produto social, “condensação histórica do ‘conjunto das relações sociais’ de uma época dada” (115). Tal ruptura se dá em consonância com a passagem da teoria antropológica da “alienação intrínseca” (do homem em relação à sua essência – típica de Hegel) para uma teoria sociológica da “alienação extrínseca” (“da exploração ou da apropriação da força de trabalho e dos produtos do trabalho”) (114-5). Há assim, efetivamente, o deslizamento progressivo de uma análise filosófico-antropológica para uma análise estrutural-histórica da alienação [... e] um deslocamento de uma análise que encontra o seu ponto de partida no conceito de trabalho (alienação-exploração) para uma análise centrada no conceito de mercadoria (fetichismo das mercadorias-reificação)” (116). Esse “duplo deslizamento”, contudo, “não permite efetuar um corte entre um jovem Marx humanista e um velho Marx supostamente anti-humanista” (116). Mesmo a configuração de um marxismo científico, determinista, que busca leis sociais, não configura

uma ruptura completa em sua obra: “é verdade que de um ponto de vista metateórico [...] pode-se constatar uma evolução progressiva para uma teoria determinista do social. O que mudou entre o jovem Marx e o Marx da maturidade não é o seu humanismo ideológico, mas os pressupostos metateóricos de sua teoria científica[:] se passa progressivamente de uma teoria voluntarista a uma teoria predominantemente determinista do social” (117). Como argumenta nosso autor, a noção de reificação permite unificar o pensamento marxiano (118), proporcionando uma unidade crítica do jovem e velho Marx: “Entre o Marx filósofo e o Marx cientista, não há ruptura, mas uma tensão dialética. O velho Marx não se opõe ao jovem Marx, mas o pressupõe” (151). O humanismo ideológico se mantém em toda obra do alemão, ainda que haja uma configuração tácita, pressuposta, em sua obra tardia. Ao final temos uma visão mais rica da própria complexidade da obra marxiana: nem uma obra completa, fechada, organicamente composta e – por que não? – sagrada-holista, e nem uma obra marcada por uma “ruptura epistemológica” com o humanismo-romântico da velha guarda filosófica alemã em direção a um cientificismo *presque* positivista.

Um ponto que considero complicado na análise vandenberghiana é aquele que discute a validade do marxismo enquanto ciência – tendo em vista que Marx rejeita o positivismo e o empirismo – ao propor como critério para tal cientificidade sua capacidade de realizar a passagem da cognição (do reconhecimento crítico da reificação) à práxis revolucionária, promovendo uma prática política como uma “verdade a se fazer” (162-3). Este critério de validade refere-se à capacidade de auto-realização da crítica ao se deparar com a ordem social reificada no sentido de transformá-la. Tal ponto é problemático já que o critério adotado provavelmente dará a vitória para seu inimigo, a economia burguesa, que tem uma capacidade de auto-realização muito maior que o marxismo e a crítica desreificadora. O caráter utópico do marxismo constitui uma tensão com a realidade do senso comum que afasta uma adoção forte de tal critério de validade.

É palpável, na seção dedicada a Georg Simmel, a simpatia de Vandenberghe por esse autor. Talvez não tanto pelo vitalismo nietzschiano tão central em seu pensamento (e com repercussões imediatas sobre a problemática da “tragédia da cultura” e, por conseguinte, da teoria da reificação), mas especialmente pelo pluralismo metodológico (em que as posições metateóricas diversas se complementam) (200-1; 248-9; 407) e pelo princípio ontológico dualista da dialética sem síntese (195; 198).

Um ponto importante é perceber a crítica de Simmel à teoria da reificação e do fetichismo da mercadoria em Marx: não se trata, como na visão marxiana, de um fenômeno histórico restrito ao âmbito da sociedade mercadológica, mas sim de uma instância ontológica mais universal, vitalista e trágica. A vida, para se realizar, produz formas e se objetifica em produtos que se contrapõem à vida mesma, negando-a. A “negação da vida é inerente à vida mesma e [...] o vital, para se realizar, tem necessidade de passar por formas – que o matam. A morte é, portanto, de alguma maneira o destino da vida” (203). Trata-se então de uma tensão entre os conteúdos e as formas da vida, um processo metafísico, e não apenas econômico. Os aspectos culturais, sociais e individuais são apenas uma faceta particular deste processo mais geral. O/A homem/mulher, para se reproduzir e se exprimir, ou seja, para se realizar enquanto tal, necessariamente cria produtos, objetos, formas culturais, que se objetificam e se autonomizam em relação ao seu criador. Eles adquirem “vida própria”, e passam a negar o próprio sujeito que os criou pois este tornou-se capaz de reabsorvê-los, dotando-os de sentido subjetivo. Perde-se a conexão entre sujeito e objeto, e a cisão se aprofunda. Daí a tragédia da cultura e da sociedade: “o fato de que as criações sócio-culturais do espírito humano se autonomizem e se voltem contra os seus criadores – não é senão uma particularização da tragédia universal da vida, da mobilidade da vida que, para se exprimir, deve se fixar em formas” (202). Na modernidade, este processo se aprofunda e adquire contornos hiperbólicos já que o desenvolvimento da divisão do trabalho na economia monetária e na grande cidade são inéditos e promovem uma preponderância

da cultura objetiva sobre a cultura subjetiva, ocasionando a “tragédia da cultura” e seus efeitos correlatos: perda de sentido e de liberdade. É uma dialética sem síntese, ou uma dualidade em interação (195), porém a superação – estabelecida por Hegel e ansiada em Marx – não se encontra em vista, ou então ela é frágil, passageira, temporária. Por um lado, Simmel defende que Marx se enganou quando apressou a abolição da propriedade privada como condição suficiente para a abolição de toda alienação (181). Por outro, ele generaliza os fenômenos de reificação a tal que o aspecto crítico da reificação se enfraquece.

Max Weber é analisado principalmente a partir da centralidade da noção de racionalidade em seu pensamento. Vandenberghe procede a uma “decomposição analítica” dos diversos significados que o conceito de racionalidade assume na obra weberiana, distinguindo, em um primeiro nível, entre racionalidade subjetiva e racionalidade objetiva e, em um segundo nível, em quatro tipos de racionalidade objetiva: instrumental-técnica; teórico-conceitual; material e formal. Esta última – que “repousa na calculabilidade máxima dos meios e dos procedimentos, assim como na previsibilidade máxima das regras abstratas e das atividades determinadas em uma determinada esfera de ação” (267) – é a racionalidade que Weber considera tipicamente ocidental.

É aqui que o aspecto reificador assume especial relevância no pensamento weberiano. A racionalidade formal, por se voltar para a organização sistemática dos meios de realização de ações racionais, possui uma tendência a se autonomizar. Os “meios” tornam-se “fins”. Nesse processo, o sujeito é objetificado, já que ele também se torna apenas um meio para a realização racional das ações. O sentido valorativo, material, das ações humanas é perdido. A racionalidade formal objetifica e “despersonaliza tudo o que ela toca”; ela burocratiza e formaliza as esferas de ação humanas, e se torna materialmente e valorativamente irracional (68). A ação sofre, nesta racionalidade formal, um processo de redução unidimensional ao seu aspecto estratégico-formal, obliterando seus valores. O resultado é a perda de liberdade: “Ao invés

de realizar o ideal de autonomia das Luzes, a racionalização formal mina os fundamentos da liberdade individual. A conclusão que se impõe é a de que a racionalização formal é materialmente irracional, que ela recai no vazio; enfim, que ela redundava em reificação” (268-269). O diagnóstico pessimista da generalização do agir racional-formal é o que ficou conhecido como a gaiola de ferro weberiana, a tragédia e o fatalismo do processo histórico de racionalização no Ocidente: a ordem social formalmente racional – e produzida pelo agir racional-formal – “se autonomiza e se auto-perpetua, impondo do exterior as suas coerções aos atores que o reproduzem” (277-8), ou seja, se reifica.

Um posicionamento importante de Vandenberghe é aquele que defende que, ainda que haja um individualismo metodológico em Weber, não se trata de um idealismo, mas antes de uma fina dialética entre idealismo e materialismo que nos auxilia a reconstituir o processo de racionalização das imagens do mundo e das esferas da vida: uma síntese multidimensional do idealismo e materialismo (300). Estes são variáveis analíticas, e não pressupostos ontológicos. É em contraposição à tese marxista da acumulação primitiva de capital que a tese da afinidade eletiva entre espírito capitalista e a ética protestante assume sua centralidade, e é no processo de racionalização ocidental que as afinidades eletivas com outras esferas também permite desenvolver a análise da especificidade ocidental via processo de racionalização formal e suas ressonâncias.

Gostaria de apontar um potencial problema em um dos argumentos desenvolvidos pelo autor, qual seja, aquele em Vandenberghe atribui ao puritano uma ética da responsabilidade (263-4). Creio que a construção do argumento weberiano se aproxima mais de uma interpretação do puritano como aquele em que a ética da convicção se aplica de maneira mais clara, já que ele possui valores e princípios claros de conduta, que são a base do seu comportamento prático cotidiano metódico e que, em suas consequências, realiza algo oposto ao que previamente estava em vista: o puritano queria realizar os desígnios divinos na terra porém promoveu a acumulação de

capital e a emergência do sistema capitalista. A ética da responsabilidade, se efetiva, deveria ter se adiantado a estas consequências, mitigando-as. Foi a convicção puritana de seus valores que impediu de se antever as consequências de suas próprias ações. Ainda que o processo de racionalização pós-reencantamento puritano tenha ido historicamente na direção da autonomização da ordem racional formal e da reificação, ele assume no entanto contornos não de uma ética da responsabilidade, na qual os efeitos e consequências dos meios e dos fins da ação são pesados, mas sim de uma realização por meio de uma ação efetiva e instrumental que permite ao crente viver de acordo com seus valores. Talvez a distinção entre racionalidade instrumental e racionalidade formal seja pertinente: “A racionalidade formal se distingue da racionalidade instrumental-técnica pelo meta-princípio tipicamente ocidental da formalização da relação existente entre os elementos da ação. Enquanto a racionalidade instrumental é relativa à realização dos fins por quaisquer que sejam os meios, a racionalidade formal organiza sistematicamente os meios de tal sorte que a calculabilidade, a estabilidade, etc., da ação racional orientada a um fim possam ser garantidas” (267).

Duas tensões identificadas em Weber por Vandenberghe merecem breves comentários aqui. A primeira se dá entre a profecia da infelicidade e a oposição weberiana a toda forma de determinismo metodológico (294). Ainda que esta tensão exista, é importante configurá-la antes como uma opção metodológica que Weber adota ao partir da forma reificada (ou racionalizada) para entender a multiplicidade da realidade (NOBRE, 2000). Talvez aqui se trate antes de uma busca pelos procedimentos adequados de compreensão da realidade sociológica moderna e não tanto de resignação em relação a fatalidade. Outra tensão, próxima à primeira, é estabelecida entre a história aberta e o cosmos reificado (295). Concordando com a posição de Vandenberghe de que esta tensão não significa necessariamente uma contradição, acredito que uma discussão sobre os pressupostos metateóricos tendenciais (ou de movimento) em Weber seja importante para compreendermos mais adequadamente o

que está metateoricamente colocado aqui: como Renan Springer (2010) identificou, Weber adere a uma concepção aristotélica de movimento, em que o estado natural de repouso aristotélico é análogo ao tradicionalismo weberiano, sendo necessário uma espécie de estopim (movimento carismático-religioso) para realizar as transformações que desencadearam a emergência da modernidade e dos processos de racionalização. A mentalidade calvinista (do ascetismo intramundano, da redenção e da vocação) é a força que impulsiona, neste estado original de repouso, o advento do novo<sup>2</sup>. Complementarmente, uma concepção termodinâmica de dissipação dessa força carismática impulsiva auxiliaria a compreender os processos de secularização e de rotinização da vida cotidiana. O diagnóstico do fatalismo weberiano, acima mencionado, poderia ser reinterpretado a partir dessa tensão entre energia carismática (que gera o “novo”) e a tendência dissipadora dessa mesma energia (que gera a secularização e rotinização das práticas).

G. Lukács, atualmente um autor pouco trabalhado na teoria sociológica contemporânea, mas que tem um papel fundamental na trajetória da disciplina e do marxismo ocidental no século passado, é o último autor focado neste primeiro tomo. Vandenberghe opta por restringir sua análise a obra do jovem Lukács, fase fundamental de conformação de seu pensamento em que é possível identificar seu momento de inflexão marxista. Em seus primeiros escritos, Lukács constrói uma sociologia da arte, interpretando o drama moderno como símbolo da cultura burguesa e permeado pelas temáticas do indivíduo, da liberdade e da ação na modernidade, em que um “mundo reificado e sem alma” - “solo transcendental do romance” - se impõe sobre o indivíduo (identificado com o herói nas narrativas) como “exterioridade mecânica” (357), provocando alienação e perda de sentido, Lukács posteriormente se movimenta da estética para a política, o que acarreta uma série de deslocamentos e inflexões contíguas, denotando uma ruptura parcial com Simmel e Weber em direção a um Marx hegelianizado e

a uma concepção transformada de reificação: “Enquanto que, na primeira fase, [Lukács] concebe a reificação de maneira não-dialética como o reverso da racionalização formal, no sentido de Weber, na segunda fase, por outro lado, ele a concebe de maneira dialética como um momento de sua superação” (343). Aqui aparece um dos argumentos fortes na *História e Consciência de Classe*: a tomada de consciência da reificação pelo proletariado é o momento dialético de superação do capitalismo e de sua forma reificada, a mercadoria.

A partir daí, uma série de problemas são identificados na concepção teórica, metodológica e política. Um primeiro se refere à redução do político ao econômico na compreensão do fenômeno da reificação. A mercadoria, como forma reificada, universal e universalizante, se expande para além da economia e se torna o “protótipo de todas as formas de objetividade e de todas as formas correspondentes de subjetividade da sociedade burguesa” (Lukács, apud Vandenberghe 374). Neste ponto, Lukács se contrapõe a Simmel e Weber e retoma Marx pela via de Hegel. Este aspecto reaparece no segundo problema, do primado da totalidade, ainda que dialética, no pensamento de Lukács: o perigo do totalitarismo no pensamento marxista atinge níveis exacerbados aqui. Devemos, defende Vandenberghe, abandonar esse primado da totalidade, mantendo, no entanto, a capacidade crítica de desvelar os processos de dominação e reificação. Um terceiro problema se refere à filosofia da história de Lukács, envolvendo uma petição de princípio que prescreve ao proletariado não só a capacidade como a necessidade lógico-histórica de realizar a revolução. Essa passagem da reificação à redenção é problemática em Lukács: quando a reificação atinge seu ponto culminante (mercantilização total do trabalho, com sua plena quantificação) o proletariado toma consciência da reificação e realiza a reinversão do sujeito x objeto, abolindo a si mesmo: a própria dinâmica dos interesses do proletariado frente a uma situação de reificação total o levaria a superar a falsa consciência. Porém, dois aspectos não se encontram bem

<sup>2</sup> Ainda que fosse fundamental abordar de maneira minuciosa, dentro do esquema teórico weberiano, as relações entre interesses e ideias para melhor configurar esse “advento do novo”, essa linha de argumentação se situaria além dos limites dessa resenha. Cf. (GIGANTE, 2010)

resolvidos nesta argumentação: primeiro, como lidar com a diferenciação funcional da sociedade moderna, colocada no âmbito da divisão social do trabalho?; e segundo, como mediar teoria e prática, já que a falta de uma teoria da comunicação torna problemático o processo de tomada de consciência do proletariado tal qual Lukács o concebe. Pode-se observar assim um excesso de carga política sobre o proletariado, aquele que reuniria, sinteticamente, a necessidade, a vontade e o conhecimento para realizar seu papel histórico revolucionário. Vandenberghe considera pouco crível tal concepção: o “proletariado é uma hipóstase, não é senão a simples projeção de uma categoria nominal sobre realidade. Este meta-sujeito, simplesmente, não existe.” Devemos, diz Vandenberghe, pluralizar os sujeitos políticos: a “ação de classe [...] depende de associações intermediárias no interior da classe e de solidariedades no interior da comunidade local” (371). Em suma, trata-se de um hiper-racionalismo de esquerda, de inspiração hegeliana, viciado “por petições de princípio que não são apenas ontologicamente falsas e epistemologicamente insustentáveis, mas que recaem igualmente em conclusões políticas indesejáveis” (392).

Enfim, a tradução/publicação da obra é muito bem vinda, já que provê uma possibilidade ímpar em aprofundarmos nossos conhecimentos de teoria social e sociológica e, especialmente, de meta-teoria, como bem coloca o prefácio à presente edição. Trata-se de uma obra fundamental neste debate, ocupando um espaço de interseção entre sociologia e filosofia, enriquecendo ambos campos, ainda que com um pendor mais voltado para teoria social. Ao assumir uma postura que podemos caracterizar como hiper-reflexiva do sociólogo-teórico-filósofo, Vandenberghe logrou construir um modo alternativo e profícuo de narra a história da sociologia, via conceito e argumento reificação e seus desdobramentos teóricos. Trata-se, assim, de traçar o histórico da teoria crítica no sentido de levá-la adiante, tornando-a mais capaz e eficiente em seus propósitos críticos.

Por todos esses motivos e razões é que esta obra merece não só a nossa mais dedicada leitura mas, especialmente, uma tradução mais à altura da

obra. As dificuldades de compreensão em vários trechos se devem mais a esta “tradução/traição” sub-efetuada que às dificuldades substantivas do próprio conteúdo em questão. A editoração também deve ser cuidadosamente refeita em uma 2ª edição no sentido de padronizar e “limpar” o texto. Que uma nova edição deste primeiro tomo – tendo em vista que a primeira já está esgotada – seja acompanhada pela publicação do segundo. O público-alvo preferencial é o de estudantes avançados e pesquisadores nas áreas de ciências sociais e filosofia, especialmente na pós-graduação.

## REFERÊNCIAS

- ALEXANDER, Jeffrey. O Novo Movimento Teórico. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 2, n. 4, 1987. p.5-28.
- BENSAÏD, Daniel. *Marx, Manual de Instruções*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- BHASKAR, Roy. *A Realist Theory of Science*. London, New York: Verso, 2008.
- FREITAS, Renan Springer. Weber e o Advento do Novo. **Dados**, v. 53, n. 2, 2010. p.337-365.
- GIGANTE, Lucas Cid. *As Ideias como Idealização dos Interesses. Um Estudo da Sociologia Política de Max Weber*. 34º Encontro Anual da ANPOCS 2010.
- JOAS, Hans; KNÖBL, Wolfgang. *Social Theory: Twenty Introductory Lectures*. New York: Cambridge University Press, 2009.
- NOBRE, Renarde Freire. Racionalidade e tragédia cultural no pensamento de Max Weber. **Tempo Social**, v. 12, n. 2, 2000. p.85-108.
- VANDENBERGHE, Frédéric. Introdução: Realismo em um só país? . In: VANDENBERGHE, F. *Teoria Social Realista*. Belo Horizonte: UFMG, 2010.