

UNIVERSIDADE DO RIO DE JANEIRO – UFRJ  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS – IFCS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA -  
PPGSA

**Marcos Aurélio Lacerda da Silva**

**Variações sobre a noção de indivíduo e suas implicações sobre  
a Teoria Social**

2011

UNIVERSIDADE DO RIO DE JANEIRO – UFRJ  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS – IFCS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA -  
PPGSA

**Marcos Aurélio Lacerda da Silva**

**Variações sobre a noção de indivíduo e suas implicações sobre  
a Teoria Social**

Dissertação de mestrado  
apresentada ao programa de pós-  
graduação em sociologia e  
antropologia ( PPGSA/IFCS/UFRJ),  
como parte dos requisitos necessários  
à obtenção do título de mestre em  
Sociologia, sob a orientação do  
Prof.Dr. Pedro Paulo de Oliveira

**Fevereiro, 2011**

VARIAÇÕES SOBRE A NOÇÃO DE INDIVÍDUO E SUAS IMPLICAÇÕES SOBRE  
A TEORIA SOCIAL

Marcos Aurélio Lacerda da Silva

Orientador : Prof. Dr. Pedro Paulo de Oliveira

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia ( PPGSA/IFCS/UFRJ) como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Aprovada por:

---

Presidente, Prof. Dr. Pedro Paulo de Oliveira – Orientador  
PPGSA/IFCS/UFRJ

---

Prof. Dr. Maria Celi Scalon – PPGSA/IFCS/UFRJ

---

Prof. Dr. Helga da Cunha Gahyva ( IFCS/UFRJ)

---

Prof. Dr. Elina Pessanha, IFCS/UFRJ ( Suplente)

---

Prof. Dr. Gisele Silva Araújo, UNIRIO ( Suplente)

Rio de Janeiro, 25 de Fevereiro de 2011

Ficha Catalográfica.

SILVA, Marcos Aurélio L.

Variações sobre a noção de indivíduo e suas implicações sobre a Teoria Social/  
Marcos Aurélio Lacerda da Silva - Rio de Janeiro: UFRJ/ IFCS/PPGSA, 2011.

xi, 91f.: il.; 31 cm.

Orientador: Pedro Paulo de Oliveira

Dissertação (mestrado) – UFRJ/ IFCS/ PPGSA- Programa de  
Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, 2011.

Referências Bibliográficas: f. 87-91

1. Teoria Social. 2. Indivíduo. 3. Epistemologia I -Oliveira, Pedro Paulo. II.  
Universidade Federal do Rio de  
Janeiro. III - Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia

## **RESUMO**

Variações sobre a noção de indivíduo e suas implicações sobre a Teoria Social

Marcos Aurélio Lacerda da Silva

Orientador: Pedro Paulo Oliveira

Resumo da Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia ( PPGSA/IFCS/UFRJ) como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Sociologia.

A nossa proposta é apresentar um quadro amplo das formas e variações mais expressivas do modo como as teorias sociológicas vêm tratando da “questão do indivíduo”. Longe de ser um tema já superado, ou supostamente distante dos interesses e das perspectivas sociológicas, a “questão do indivíduo” permeia grande parte das reflexões sociológicas desde a sua gênese, ocupando uma posição decisiva tanto para as definições dos limites e amplitudes das ciências que tem como objeto de análise o “social”, quanto para a formação de alguns dos principais conceitos e “categorias sociológicas de pensamento”. A pluralidade das formas de reflexão sociológica sobre o tema aponta para uma pluralidade expressiva de perspectivas sobre o sentido da sociologia como “ciência” e como campo de produção de discurso nas ciências humanas.

Palavras-chave : Ciências Sociais, Teorias Sociológica, Indivíduo

Rio de Janeiro, Fevereiro de 2011

## **Abstract**

Variations about the notion of individual and its implications for the sociological theory

Marcos Aurélio Lacerda da Silva

Orientador: Pedro Paulo Oliveira

Abstract da Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia ( PPGSA/IFCS/UFRJ) como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Our purpose will be to present an ample perspective of the more expressive variations and forms which the “question of the individual” has been treated by the sociological theories. Far to be an outdone subject, or supposedly, far away of the sociological interests, the “question of the individual” is part of sociological reflection’s great picture since it’s beginning, occupying an decisive position for the definition’ s of sciences that has the “social” as it subjects, as for the formation of some of the most important concepts and “sociological categories of thinking”. The plurality of forms of sociological reflection in this theme points to an expressive plurality of perspectives about the meaning of sociology as science and as a field of discourse production in human sciences.

Keywords: Social Science. Sociological Theory. Individual.

Rio de Janeiro, Fevereiro de 2011

## Agradecimentos

Agradeço a CAPES pelo financiamento integral da pesquisa. Agradeço ao PPGSA/IFCS/UFRJ, cuja organização e excelência contribuíram decisivamente para a feitura deste trabalho, especialmente os professores Elisa Reis e Michel Misse cujas aulas sobre Teoria Social foram decisivas para uma reordenação da minha carreira e dos meus interesses nas “ciências sociais”. Ao professor Marco Antonio da Silva Mello, amigo e mestre maior, que com os livros, a erudição e as fábulas enigmáticas conseguiu transformar minhas angústias em estímulo intelectual e afetivo. Ao professor Jean-François Véran que me ensinou a pensar. Ao meu orientador, o professor Pedro Paulo de Oliveira, pela paciência, atenção, respeito e inteligência superior, e pela permanente lição de humanidade. É a ele que dedico toda a minha carreira acadêmica.

Aos queridos amigos André Bittencourt, Alexander Englander, Rafael Abreu, Emmanuel Rapizo, André Magnelli, Leonardo Campelo Gonçalves, Daniel Fernandes, Luis Augusto, Ana Coutinho, Virgínia Amaral, Hélio Sá ( o Einstein!), Bruno Emilio, Pedro Guilherme Mascarenhas, Bruno Rabello, Rodrigo Francisco, Aparecido da Silva, Fernanda de Oliveira Carvalho e muitos outros que não lembro aqui.

A toda minha família, a minha mãe Francisca Almira Lacerda, meus irmãos Almir Lacerda Filho, Flávio Lacerda da Silva, Luis Fernando Lacerda da Silva, Fábio Lacerda da Silva, Isabel Lacerda da Silva e Denise Lacerda da Silva ( a minha mecenas!)

Parafraseando Maiakovski também dedico esta dissertação “ ao querido eu mesmo”

Esta dissertação é dedicada especialmente ao meu pai, o poeta e intelectual autodidata Almir Lacerda da Silva.

*“Sós, alguns espíritos selvagens, estrangeiros, sob  
seus signos de mergulho, no tumulto do oceano em  
que estão imersos, ruminam aqui e ali estranhos  
problemas, absolutamente desprovidos de atualidade.  
São eles os inventores de amanhã”*

Gabriel Tarde



## Sumário.

<b>Introdução</b> .....	10
<b>Capítulo I</b> – As heterodoxas mutações das perspectivas sociológicas.....	15
<b>Capítulo II</b> – O indivíduo nas sociologias clássicas .....	36
<b>Capítulo III</b> – O indivíduo nas sociologias neoclássicas e contemporâneas.....	60
<b>Conclusão e Resultados</b> .....	83
<b>Referências Bibliográficas</b> .....	87

## Introdução

*“meu único objetivo é o de conhecer o mundo de meu Deus de um número maior de lados”*  
Herder 1769.

Qual o objeto e objetivo de um trabalho sociológico voltado para questões amplas, pressuposições e análises filosóficas? Como inserir – sem com isso vulgarizar o próprio trabalho – tais questões no estreito manual de “boas condutas” em pesquisa sociológica institucionalizadas? De que modo, adotar uma estratégia de escrita que não sendo ingênua em relação a questões de linguagem – e de lingüística – possa ao mesmo tempo se adaptar ( ou ser adaptado?) aos falsos ditames do “bem escrever”, ou melhor, da escrita “objetiva” e, supostamente, mais clara e - sim, esta é a palavra! – acessível? Seguindo de perto estas questões, de que modo fazer deste esforço de reflexão sobre processos adaptativos um esforço também para se pensar o sentido do ofício do sociólogo no vasto campo de conhecimento das “ciências humanas”?

O indivíduo – sobretudo quando pensado como uma condição subjetiva particular não determinada, nem condicionada socialmente – é como a pedra no caminho da Teoria Sociológica. O sociólogo poderia ser o sujeito do conhecido poema de Drummond, aquele em que o poeta mineiro repete continuamente a dura constatação diante de um objeto que aparece a ele como um obstáculo autônomo ante as suas vontades e vaidades pessoais. A “pedra no caminho” é como o limite do real, aquilo que não pode ser deformado, nem alucinado – sem com isso gerar neuroses e psicoses, e o poeta se resigna maduramente diante do fato “nunca me esquecerei na vida de minhas retinas tão fatigadas, nunca me esquecerei que tinha uma pedra no meu caminho, no meu caminho tinha uma pedra...”

Mas ao admitir como hipótese a possibilidade de se pensar sociologicamente uma “condição subjetiva particular” não condicionada e nem determinada socialmente, estaríamos incorrendo em um “erro”, ao desconsiderar um suposto consenso entre sociólogos, aquele que estipula como pressuposto básico da pesquisa sociológica a respeito do “individualismo” a afirmação de que esta intuição imediata que nos dá a “sensação” de individualidade, ou seja, faz-nos constatar uma descontinuidade radical em relação a outras pessoas, é o produto de um processo sócio-histórico específico, o processo civilizador em Elias, ou um processo social específico, o processo de

individuação em Mead, ou mesmo, a “ontologia do Ser social” em Marx, entre outros. E aqui começamos a entrar no “objetivo” e “objeto” dessa dissertação.

*Discussão, metodologia de pesquisa e revisão bibliográfica.*

Pois bem, a primeira questão – a nossa “questão”! – é a seguinte: haveria de fato um consenso entre as teorias sociológicas a respeito da anterioridade dos aspectos sociais na formação do “indivíduo”, ou teríamos variações expressivas e divergentes no campo sociológico a respeito dessa questão? Estaríamos diante de um princípio básico e inquestionável, ou estaríamos na verdade diante de um pressuposto relacionado a uma certa perspectiva sociológica, mas não a toda e qualquer perspectiva sociológica? Princípio inquestionável e condição de possibilidade para a sociologia, ou princípio inquestionável e condição de possibilidade para apenas uma, e só uma, perspectiva sociológica?

Pois serão estas as principais discussões do primeiro capítulo, que intitulamos “Heterodoxas mutações nas perspectivas sociológicas”, a fim de tratar das divergências no processo de formação deste campo de discurso – mas também transdiscursivo – e saberes que forma a sociologia. Veremos que a formação da sociologia é marcada pela divergência e uma pluralidade de paradigmas e que estas divergências vão marcar de um modo decisivo as perspectivas a respeito do problema do indivíduo, ou melhor, das subjetividades individualizantes. Em outras palavras, há uma relação direta entre a pluralidade de paradigmas que forma o campo das sociologias e as indefinições, ou melhor, as diversas versões a respeito do significado do “social”, e uma mesma pluralidade a respeito do modo com que a sociologia vem tratando do problema do “indivíduo”.

Ao destacarmos as intrigas, as clivagens, os diversos conflitos, as heterodoxas mutações do campo sociológico, estamos nitidamente nos aproximando de abordagens alternativas ao cânone “produtivista” da Teoria Sociológica, tão presente entre os nossos pares. São abordagens como a de Vargas (2000) que nos interessam neste momento de análise. Um dos estímulos principais deste trabalho é justamente se afastar do cânone “produtivista” e sua sanha de repetição da repetição, reprodução do mesmo pelo mesmo, consagração dos consagrados, e permanente manutenção do controle, manipulação e monopólio de recursos simbólicos, econômicos e políticos deste conjunto heterogêneo de saberes a respeito do que denominamos vagamente por “social”.

Pois é justamente aí, na vagueza e fragilidade conceitual, que justifica ecletismos centralizadores, e estimula a *hibris* da razão absoluta - transformada em relativismo boa-moça - que vamos inserir nossa análise. O tema do "individualismo" parece criar sempre certo embaraço entre sociólogos e, sub-repticiamente, emergir ( pelo avesso) dos discursos sociológicos supostamente mais "científicos" ou baseados em "fatos" da "realidade empírica". Em alguns casos, costuma ser mais cômodo - e mais conveniente - simplesmente negá-lo, insistindo em uma autonomia asséptica das sociologias, cujo objeto seria justamente aquilo que não é individual, ou que ( supostamente) o engolfa: as "relações" entre agentes, atores ou pessoas já socializadas anteriormente, antes mesmo da sua inserção em uma "relação" social. É como se o indivíduo humano estivesse destinado a reproduzir continuamente - e à sua revelia - padrões, normas, estruturas, sistemas, valores "internalizados", e o sentido da sua ação, de sua experiência e das suas "vivências" já estivesse prescrito por forças que residem na sua "consciência", ou melhor, que fazem parte do seu psiquismo e cujo acesso lhe é permanentemente vedado.

A problemática do "indivíduo" e suas correlações com noções como a de "interioridade", "si-mesmo como um fim em si mesmo", "consciência de si", "subjetividade individual", aliada a termos complexos como o "individualismo", ou mesmo a "cultura do individualismo moderno" possui uma inserção ambígua no campo das ciências sociais. Desde o seu nascedouro, há um tipo de relação delicada que mereceria uma atenção mais demorada por parte de sociólogos interessados em pensar as *formas modernas de sociabilidade*, as *estruturas sociais* e as diversas *formas de agrupamento social*.

O problema do indivíduo em Sociologia não pode ser encarado apenas como um problema de escala e opção analítica, ou seja, como uma questão epistemológica, relacionada a uma concepção "pragmática" e conveniente de análise, no sentido de que admitir a importância do "indivíduo" como agente consciente e capaz de alterar o sentido da ação é apenas o resultado de uma escolha analítica para o sujeito-investigador. Daí se postular a pouca importância, dentro de uma perspectiva sociológica, de uma sociologia voltada para uma concepção de indivíduo como sujeito, ou seja, como detentor de uma série de qualidades sensíveis que não se reduzem ao grupo social, às instituições ou à "estrutura" social. A peculiaridade dos diversos processos de individuação, com a decorrente constituição de uma invenção de si permanente e em geral avessa a totalidades sociais ( inclusive as totalidades analíticas...)

nos desautoriza a afirmar o sociologismo blasé mal disfarçado entre aqueles que partem do pressuposto do "imperialismo sociológico", ou seja, da constatação de que tudo, inclusive a consciência de si do sujeito, é social. Não só a pluralidade de concepção a respeito do que entendemos por "social" no vasto e heterogêneo campo das ciências sociais nos desautorizaria a afirmar tal pressuposto, como a própria pluralidade de concepções a respeito do individualismo, para além da cultura do individualismo moderno, ela mesma não menos heterogênea. Faremos uma extensa exegese de algumas das principais análises sobre o tema em sociologia e também para além do campo institucionalizado das "ciências sociais", através de uma ampla revisão e atualização bibliográfica.

Deveríamos explicitar o que estamos chamando aqui de "indivíduo", ou "problema do indivíduo". No entanto, não o faremos, pelo seguinte motivo: apresentar as variações conceituais a respeito do problema do indivíduo nas sociologias é justamente o nosso "objetivo" neste trabalho, ou seja, estamos querendo reunir analiticamente um conjunto de idéias sociológicas a respeito do "indivíduo", sem definirmos antecipadamente o que "entendemos" por indivíduo, pois, como poderemos ver durante todo o processo de feitura deste trabalho, há uma ampla gama de possibilidades de conferir significado sociológico ao problema do "indivíduo". A princípio, poderíamos dizer que por indivíduo estamos entendendo uma "condição subjetiva particular", como forma de nos afastar de qualquer associação apressada do "indivíduo" com algumas idéias - em geral apresentadas de um modo homogêneo e simples demais - da "cultura do liberalismo". Mas trata-se de uma "definição" provisória, afinal de contas todo o sentido deste trabalho reside justamente na apresentação das muitas definições que as sociologias vêm dando a esta "condição subjetiva particular". Usaremos o termo indivíduo para nos referir a esta condição subjetiva particular, mesmo sabendo que não se trata de um termo neutro, embora se aproxime de um modo mais satisfatório de nossa proposta neste momento da análise, desde que seja entendido como um recurso analítico, uma categoria menos carregada que as categorias sujeito, agente, ator etc. Em suma, o "indivíduo" a que nos referimos aqui é um recurso analítico despido de significados prévios, nada tem a ver com o "eu confessional" de Santo Agostinho, o eu do cogito cartesiano, o sujeito transcendental kantiano, ou outras formas tão instigantes de conferir sentido a esta condição subjetiva particular.

São certas concepções e “representações” a respeito da noção de “Indivíduo” e “consciência de si” que se transformaram em alvo das críticas que fundamentam muitos dos conceitos sociológicos, em especial no momento em que a sociologia fundava-se como “ciência”. Era como se fosse necessário mostrar as “limitações” do individualismo moderno ( encarado assim como um fenômeno singular que agrupa e engolfa uma série de variações) para se pensar os “fenômenos sociais” e as “questões sociais”. Alguns autores foram mais longe ao associar “individualismo” a uma visão homogênea e totalizante do sistema político e econômico das sociedades modernas ocidentais. Autores que procuravam mostrar que a postulação da existência de uma “interioridade” qualitativamente diversa e inacessível ao outro ( um dos pilares do “individualismo”) não significaria necessariamente um obstáculo para a construção de conceitos sociológicos ( Simmel, 1973 ) eram considerados menos “sociólogos” do que aqueles que negavam tal possibilidade. Tal perspectiva influenciou posteriormente toda a discussão sociológica sobre o individualismo, as subjetividades individuais e o processo de individuação na modernidade e nos parece fundamental rever e questionar esta perspectiva, como forma de se pensar de um modo mais interessante e produtivo a polarização relativa “indivíduo” e “sociedade”, ou em suas formas mais atuais a dualidade “agência” e “estrutura” e, evidentemente, as implicações do “individualismo” ( e nós diremos: individualismos) na contemporaneidade. Serão estes os temas tratados nos capítulos II e III desta dissertação, com o intuito de apresentar um quadro de idéias, que se sabe limitado e não exaustivo, a respeito da “questão do indivíduo” nas sociologias clássicas, neoclássicas e contemporâneas.

## Capítulo 1 – As heterodoxas mutações das perspectivas sociológicas

“Pois o limiar da nossa modernidade não está situado no momento em que se pretendeu aplicar ao estudo do homem métodos objetivos, mas no dia em que se constituiu um duplo empírico-transcendental a que se chamou homem”

Michel Foucault, As palavras e as coisas

Um campo de conhecimentos que compreende uma determinada “disciplina” tende a criar consensos e paradigmas a fim de conferir uma integridade razoável entre os seus pares, no sentido de conferir um critério de distinção e diferenciação fundamental em relação a outros campos de saber e produção de discurso, ou se preferirmos, em relação a outras “ciências”. O caso da sociologia em particular, e das ciências sociais no geral, tem suscitado importantes debates a respeito do próprio sentido mesmo do que nomeamos como “ciência” e da peculiaridade das “ciências humanas”, ou “ciências da cultura”. É fundamental retermos algumas das principais questões que se associam a esta verdadeira querela do campo das “ciências humanas”. Cabe uma citação relativamente longa, mas que informa de um modo sintético e preciso o núcleo da nossa indagação neste momento de análise, com a vantagem de se referir diretamente ao campo intelectual brasileiro

A reflexão metodológica no campo das ciências sociais vem tomando rumo bastante curioso. A discussão sobre o papel do investigador, seu envolvimento e as conseqüências disto para a pesquisa são enfatizadas, ao mesmo tempo que se diminui o espaço do debate propriamente metodológico. Quase tacitamente estamos aceitando o ecletismo como um bom caminho para o conhecimento e qualquer pergunta sobre as limitações impostas por este ou aquele método é impertinente. Um não disfarçado pragmatismo ( muitas vezes confundido com politização) dominou as ciências sociais contemporâneas e desqualificou como ocioso o debate sobre os compromissos que cada método supõe ( Cardoso, 1986)

Veremos, posteriormente, a relação direta destas reflexões para o nosso trabalho, e até mesmo a centralidade que elas ocupam como forma de legitimar e justificar este esforço de “especulação” sobre o “social” que estamos propondo, tendo como mote decisivo a questão do “indivíduo”. Neste momento, precisamos nos ater para esta importante “questão de método” das ciências sociais, pois ela se situa diretamente nos nossos propósitos analíticos, ou seja, está inserida de um modo decisivo nos aspectos internos da discussão, para além das necessidades de justificação institucional. Do mesmo modo,

veremos que tal “questão de método” é fundamental também para que possamos refletir sobre as formas com que as perspectivas sociológicas vêm tratando da questão do “indivíduo”, em outras palavras, há uma conexão de sentido importante e instigante entre as variações a respeito do modo como as teorias sociológicas vêm tratando do problema da “objetividade” científica da produção de conhecimento sociológico e o modo como as perspectivas sociológicas se assentam em relação à questão do indivíduo. E é em relação a este problema, o centro da nossa análise, que iremos discorrer brevemente sobre esta questão.

O problema da objetividade científica pode ser bem situado através das seguintes questões: as ciências sociais podem ser consideradas “ciências” tal qual o são as ciências naturais e as matemáticas? A possibilidade de conferir um grau relativo de validação científica do conhecimento às ciências sociais dependeria de uma resposta afirmativa à primeira questão, e no caso de uma resposta negativa estaríamos destinados a um ecletismo conceitualmente frouxo, dependendo apenas daquela mistura de “pragmatismo” e cinismo que caracteriza aqueles que concebem o problema metodológico com uma atenção maior voltada para processos técnicos de investigação sociológica destinadas a entender fenômenos sociais estreitos? O grau de cientificidade e produtividade do saber sociológico dependeria assim de uma maior aproximação com alguns dos postulados das ciências naturais, especialmente aqueles voltados para a acumulação de dados forjados através de pesquisas “empíricas” e a renegação das reflexões “abstratas” sobre grandes questões, especialmente aquelas rapidamente ( ou superficialmente?) associadas à filosofia? Caberia, enfim, ao sociólogo se resignar em terceirizar o trabalho conceitual para o filósofo, já que a o seu campo de saber é menos uma *Wissenschaft*, do que uma *Science*, ou seja, é menos um corpo de conhecimentos organizado, que não possui a mesma natureza das ciências naturais, do que uma ciência no sentido mesmo atribuído às ciências naturais<sup>1</sup>.

Para que possamos pensar sobre esta questão precisamos recuar um pouco no tempo, e nos ater a um período fundamental para a formação e consolidação da autonomia da sociologia como campo de saber e produção de discurso. Trata-se,

---

<sup>1</sup>A palavra alemã *Wissenschaft* é particularmente capaz de enganar os estudantes ingleses; ela é comumente traduzida por “ciência”, mas em alemão ela porta um significado muito menos restrito do que o termo “ciência” no inglês moderno, uma vez que qualquer corpo de conhecimento organizado deve propriamente ser chamado *wissenschaft*. Desse modo, quando, no século XIX, Max Weber juntamente com inúmeros outros historiadores e sociólogos alemães argumentavam que nosso conhecimento da vida social era diferente em alguns aspectos cruciais do conhecimento obtido pelas ciências naturais, eles ainda falavam de nosso conhecimento da vida social como uma *sozialwissenschaft* e não estavam obviamente se contradizendo ao assim proceder ( Ryan, 1977: 19)



obviamente, da segunda metade do século XIX, momento em que a emersão de uma nova episteme, relacionada às “ciências do homem” ( Foucault,2005) , acompanha um processo amplo de “destrancendentalização do sujeito” ( Habermas, 2005) e uma reconfiguração das “formas culturais” que se voltam para a análise do “homem” em sua positividade e dimensão “concreta”, se distanciando gradualmente das especulações metafísicas negativistas. Se a possibilidade de objetivação do “mundo” como instância situada para além do “nosso mundo” vivido, dependia de uma transcendentalização do sujeito, o processo de “destrancendentalização” vinha então a eliminar a possibilidade de um ponto de vista transcendente e objetivo a respeito do mundo e do “real”, viabilizando apenas versões contextuais e perspectivas fragmentadas. Aqui estamos no limiar do relativismo, pois se a objetivação de si e do mundo é encarada como uma impossibilidade - e esta impossibilidade nos conduz para a impossibilidade de emitir juízos e proposições como “verdades objetivas” - então inevitavelmente estaremos destinados a viver um eterno conflito de opiniões redutíveis aos contextos e à dimensão social da vida humana.

Pois voltemos então a um período no qual as ciências sociais estavam se consolidando como um conjunto de discurso autônomo, na segunda metade do século XIX, para vermos que tal impasse fora vivenciado de um modo interessante e se constituiu em uma forma interessante de evidenciar a pluralidade de perspectivas sociológicas sobre o tema. O que se buscava em princípio era uma forma de validar cientificamente o conhecimento nas ciências sociais, sem abrir mão das exigências lógicas e metodológicas da ciência moderna, em suma, sem deslizar em uma sombria ontologia da compreensão, uma epistemologia da interpretação ou mesmo em um positivismo radical. A forma mais razoável para não perder de vista a cientificidade do conhecimento nas ciências sociais era incluir como um fator fundamental para o processo de análise a explicação causal. Há várias justificativas para o destaque dado à explicação causal, como os seguintes: a) A explicação causal como método requer um distanciamento objetivo e a síntese de interpretações difusas em esquemas conceituais que possam ser alvo de validação científica; b) a explicação causal se desenvolveu como método seguro de acesso a um grau mínimo de cientificidade e objetividade para as ciências naturais, sobretudo com o desenvolvimento das ciências empíricas modernas e o método da experimentação direta ( Galileu, por exemplo); c) além de possibilitar a associação de “racionalismo” com “empirismo”. Como nos diz Kauffman ( 1977)

Podemos, portanto, dizer que a ciência natural é anti-racionalista no sentido de que não reconhece, na derivação de uma proposição sintética a partir de idéias racionais, uma prova definitiva de sua validade empírica. Mas é racionalista, ao encarar as idéias racionais como princípios diretores na formulação de predições a serem testadas pela observação. Somente neste sentido poderemos explicar a audácia das pressuposições de Galileu e Newton de que os movimentos das estrelas estão sujeitos às mesmas leis sobre o movimento dos corpos em queda na terra” ( Kauffman, 1977: 27)

Levando em consideração as indagações que apresentamos acima, poderíamos pensar em duas respostas possíveis para a condição peculiar das ciências sociais no quadro das ciências em geral, enfim, as ciências sociais representariam uma novidade epistemológica radical em relação às outras ciências, ou poderiam ser unificadas às ciências naturais? Uma resposta afirmativa nos levaria ao seguinte problema, este relacionado às formas de transposição do método das ciências naturais para o “objeto” das ciências sociais. Mesmo Durkheim ( 1978) que aderiu ao “monismo naturalista”, não apresentou como proposta de fundamentação do método para a sociologia uma mera transposição direta dos métodos das ciências naturais, por conta justamente de algumas peculiaridades do “objeto” sociológico, como a impossibilidade de controle total das variáveis “sociais”. Daí a proposta do método comparativo como uma forma de experimentação indireta. O método comparativo deve se basear nas “variações concomitantes”, partindo da seguinte premissa: qualquer fenômeno que varia de qualquer maneira sempre que outro fenômeno varia de alguma maneira particular é ou a causa, ou o efeito desse fenômeno, ou está relacionado a ele por qualquer fator de causalidade. Uma forma oposta da proposta durkheimiana, entendida como o simétrico inverso seria a da afirmação da ruptura epistemológica radical das ciências sociais que implicaria inclusive em descartar a explicação causal e relativizar o grau de cientificidade da ciência moderna, propondo novos “métodos” e formas de análise. Neste sentido, teríamos que substituir a “explicação causal” pela interpretação e compreensão, tendo em vista que a condição de possibilidade de conhecimento nas ciências da cultura, ou nas ciências sociais se preferirmos, estaria relacionada à questão da “participação” e da “vivência” e ao grau de “empatia” em relação ao “objeto” pesquisado. A alternativa weberiana parece-nos mais interessante e convincente. Trata-se de buscar um modo de substituir o nomotetismo determinista, preservando o analista do risco das interpretações voluntaristas, superando assim tanto o voluntarismo hermenêutico quanto o positivismo radical. Em primeiro lugar, Weber adota a distinção de Rickert entre método generalizante, voltado para o estabelecimento de leis abstratas e

gerais, e o método individualizante, voltado para o estudo de individualidades singulares, não-recorrentes, entendo o segundo como o lócus de análise das ciências histórico-sociais. No entanto, diferentemente de Rickert, Weber adota a explicação causal como um fator importante no processo de análise “sociológica”, propondo uma explicação causal singular, como forma de responsabilizar o cientista social em relação à necessidade de satisfazer às exigências lógicas e metodológicas implicadas na idéia de ciência ( Souza, 2000) ou seja, superar o “irracionalismo” do historicismo, ao mesmo tempo inserindo na análise a interpretação que se justificaria pelo fato de o objeto das ciências sociais ser singularidades não-recorrentes, superando assim o objetivismo radical e generalizante do positivismo.

Sociologia ( no sentido aqui entendido desta palavra empregada com tantos significados diversos) significa: uma ciência que pretende compreender interpretativamente a ação social e assim explicá-la causalmente em seu curso e em seus efeitos ( Weber, 1991: 03)

A alternativa weberiana consegue a um só tempo superar o impasse “positivismo” ou indagação “metafísica”, voluntarismo hermenêutico ou explicação causal, subjetivismo interpretativo ou objetivismo total que ecoam decisivamente na dicotomia “ciências da natureza” e “ciências do espírito”. Poderíamos estender estas dicotomias para algumas das querelas da Teoria Sociológica contemporânea, como as que separam subjetivismo fenomenológico e etnometodologia de objetivismo estruturalista. Se no primeiro não há uma ruptura epistemológica, ou seja, não há a indagação a respeito das “condições de possibilidade”, da “verdade” e da “objetividade” na produção de conhecimentos sobre o “social”, no segundo a ruptura epistemológica e a “objetividade” são fatores fundamentais ( Bourdieu, 1983), portanto, antecipa algumas das discussões atuais. Reage a um só tempo contra os limites do historicismo em suas perigosas inclinações contextuais, e também contra os limites do “positivismo” em suas perigosas inclinações generalizantes, fundando uma metodologia potente e convincente para as ciências sociais e históricas.

No entanto tal alternativa é contestada justamente por ter supostamente como fundamento a aceitação de uma perspectiva fundamental para se pensar a possibilidade de validação científica do conhecimento: a sua não determinação total da dimensão social da vida humana. Neste sentido, o conhecimento científico para se fundar como tal

precisa ter uma relativa independência dos fatores sociais e históricos da vida humana, admitindo assim a sua universalidade relativa e sempre passível de questionamento. Tal possibilidade de universalidade poderia ser associada a um ponto de vista isolado, invariável e individual, ou seja, não determinado nem condicionado totalmente pelo “social”. A questão do indivíduo, e por extensão – mas não por analogia direta - do “individualismo moderno”, possui interessantes conexões de sentido com o problema da possibilidade de se conferir “objetividade” nas proposições sociológicas, no sentido de emitir juízos de cunho universalista e relativamente invariável. Assim, conceber a possibilidade da existência de uma condição subjetiva particular não determinada e nem condicionada socialmente se equivale a conceber um absurdo e paradoxal “ponto de vista da subjetividade isolada” ( Mészáros, 2009)<sup>2</sup>, desassociando as “formas de consciência” da “estrutura social”, sugerindo assim a possibilidade da existência de um lugar não-social na estruturação mental do sujeito, cuja principal característica é a sua universalidade inata e somente acessível através de um exercício permanente de isolamento e suspensão provisória da dimensão social da vida humana. Tal ponto de vista se associa ao ponto de vista da economia política, anatomia da “classe burguesa” na perspectiva e, por que não dizer, no “ponto de vista” de Marx e das formas de apropriação individual da sua enorme e heterogênea herança intelectual. Haveria assim um caráter incontestavelmente social na ciência, especialmente as ciências sociais, de modo que discutir a possibilidade de uma neutralidade axiológica é negar o pressuposto do condicionamento – não mecânico e nem determinístico, diga-se de passagem – social sobre a produção de conhecimentos, ou seja, negar aquilo que deveria ser o ponto de partida para se pensar formas de validação crítica da produção de conhecimento sociológico. Neste sentido, postular a possibilidade de “objetividade” no campo de produção de conhecimento sociológico significaria admitir a existência de um espaço não-social de produção de sentido, analogamente associado à “cultura do individualismo moderno”, especialmente à possibilidade de se estabelecer um ponto de vista universal, invariável e objetivo, ou seja, não subordinado e nem irreduzível às perspectivas, aos contextos e aos aspectos sócio-históricos. Deste modo, a constatação

---

<sup>2</sup> (...) a noção weberiana de “racionalidade formal” é ela mesma uma maneira conveniente de racionalizar e legitimar a irracionalidade substantiva do capital (...). Mas, independente das circunstâncias particulares e das motivações ideológicas de Weber, a implicação metodológica geral dessa tendência ao formalismo consiste na tentativa a ela associada de transcender, em seus termos de referência, algumas importantes contradições materiais – quer pensemos na contradição entre o caráter inerentemente social da moralidade e na “individualethik” kantiana, quer pensemos nas determinações materiais e objetivas da irracionalidade substantiva do capital no âmbito da “sociedade civil” ( Mészáros, 2009: 45/46)

da inevitável condição social do conhecimento científico conduziria não só à constatação da impossibilidade de se emitir juízos com validade científica objetiva a respeito do “social”, mas também à impossibilidade lógica e sócio-lógica do paradoxal ponto de vista da subjetividade isolada. Ao paradoxal ponto de vista da subjetividade isolada estaria associado o fundamento mesmo do debate a respeito da neutralidade axiológica nas ciências sociais. Tal perspectiva seria não sociológica por excelência, justamente por desassociar “formas de consciência” de “estrutura social”, e é só seria desta maneira que a objetividade e a dimensão científica no conhecimento sociológico poderiam ser afirmadas e também se poderia aventar a existência de um espaço não-social de produção da subjetividade.

Não sejamos injustos, nem ingênuos demais, pois não estamos propondo uma luta entre facções ou polarizações irreduzíveis, mas uma apresentação crítica que se quer e se sabe limitada, ou seja, incapaz de abarcar a totalidade de apreensões sobre o tema. A crítica ao “ponto de vista paradoxal da individualidade isolada” não é uma crítica que propõem como alternativa a este ponto de vista uma perspectiva mecânica teleológica do sentido da ação dos sujeitos sociais e da histórica. A noção de “totalidade” de extração marxiana possui como uma das suas características principais a noção de reciprocidade dialética entre os principais “elementos” que a compõem. Não é o “social”, ou a “estrutura social” que condiciona ou determina o sentido da “ação social”, e sim uma complexa trama entre diferentes aspectos do “real” e da “realidade humana”, como a religião, a filosofia, a moral. E a óbvia herança marxista de Bourdieu se situa justamente aí, nesta busca de uma alternativa entre o universalismo abstrato e o relativismo “irracionalista”, como poderemos ver no terceiro capítulo deste nosso trabalho. No entanto, e seguindo o nosso raciocínio, é possível dizer que a “objetividade” científica e todas as querelas a respeito da “verdade” em filosofia, posteriormente herdadas pelas ciências sociais, especialmente as constantes polarizações entre empiristas e racionalistas, teriam como pressuposto implícito a aceitação tácita do ponto de vista paradoxal da subjetividade isolada. Seria esta uma das “ideologias burguesas” mais permanentes, que se expressaria nas ciências sociais através do debate a respeito da “neutralidade axiológica”. A concepção atomística do homem estaria relacionada à “ideologia” do individualismo moderno, base de fundamentação do “capitalismo” ( com o primado da racionalidade instrumental), e das instituições políticas da democracia moderna ( com o primado da racionalidade substantiva). O indivíduo isolado, auto-consciente e racional teria se tornado o epicentro

da vida política, econômica e social nas sociedades modernas. Assim poderíamos associar individualismo moderno, racionalização, concepção moderna do mundo e a emergência das ciências positivas com a sociedade moderna capitalista, alvo das lamúrias ético-especulativas de muitos dos autores da escola de Frankfurt.

Vejamus a coisa com calma. O que se está querendo dizer aqui, associado diretamente às discussões mais prementes da sociologia do conhecimento, é que o conhecimento científico é “social”, digamos assim, e são fatores sócio-históricos que determinam o que aceitamos como conhecimento verdadeiro. O problema da validação científica estaria relacionado a uma concepção atomística da realidade e do sujeito cognoscente, típico da tradição da filosofia ocidental, e a sociologia deveria justamente romper com esta visão para se afirmar como campo de conhecimento, invertendo a questão da seguinte forma: ao invés de tratarmos das condições de possibilidade do conhecimento científico a respeito do “social”, deveríamos tratar das condições sociais do conhecimento científico.

Neste sentido, a ciência seria uma crença institucionalizada, cujo grau de verdade de suas proposições dependeria das circunstâncias sociais e do contexto sócio-histórico em que as práticas dos cientistas estão inseridas. No entanto, não deixemos de notar que há um obstáculo neste tipo de proposta de abordagem do conhecimento científico que pode ser exemplificado da seguinte maneira: as “*desmesuradas pretensões dos sociólogos que esperam fundamentar a filosofia do conhecimento na sociologia*” ( Gurvitch, 1977: 145). Tal “perspectivação sociológica” corre o sério risco de transformar o conhecimento em mero epifenômeno da realidade<sup>3</sup> ( Gurvitch, 1977: 145) e ainda assim apenas de um dos seus aspectos ou níveis: o aspecto ou nível social. Seguindo a abordagem de Gurvitch (1977) a respeito das possibilidades e limitações da sociologia do conhecimento, podemos pensar a forma sociológica de refletir a respeito das influências sociais sobre a produção de conhecimento tendo como referência principal as análises de Max Scheller, Pitikin A. Sorokin e Karl Manhein.

O ponto principal da querela entre àqueles que desconsideram os fatores sociais como condicionantes decisivos do conhecimento e àqueles que os valorizam demasiado, a ponto de cair no absurdo de propor uma substituição da teoria do conhecimento pela sociologia do conhecimento, está situado na relação entre as variações das perspectivas do saber, por conta dos diferentes quadros sociais que as “sustentam” e a possibilidade

---

<sup>3</sup> Veremos nos capítulos 2 e 3 que tal risco também pode ser estendido para a constituição do indivíduo que, dentro dessa lógica seria também um mero epifenômeno da sociedade.

de se postular o apriorismo das idéias em sua dimensão irreduzível às perspectivas e aos contextos sociais. No caso de Scheler, e seguindo sempre a leitura proposta por Gurvitch, admitir as influências de quadros sociais e da realidade social sobre a acentuação da multiplicidade de gêneros de conhecimento não significaria a impossibilidade de se pensar o caráter *apriorístico* e irreduzível à “perspectivação” total destes mesmos gêneros de conhecimento. Por exemplo, há gêneros de conhecimento que dificilmente podem ser “perspectivados sociologicamente”, como o teológico e o filosófico, sendo esta possibilidade mais próxima do conhecimento científico, técnico e o conhecimento de Outrem ( Gurvitch, 1977:158). Para os nossos propósitos, o mais interessante é mostrar que ainda que se admita a importância de “quadros sociais” para a produção do conhecimento, não se pode com isso afirmar que os quadros sociais definiriam a lógica e o significado interno do conhecimento, determinando socialmente a sua validade e questionando a sua pretensão de universalidade. Sorokin dá continuidade a esta discussão, associando-a ao problema das alterações nos sistemas de verdade relacionadas aos “*diversos tipos de mentalidades culturais que compõem a realidade social*” ( Gurvitch, 1977:159). Estas alterações podem ser pensadas em um quadro geral que se repete na história das civilizações formado por uma tríade de sistemas: o sistema *ideate* ( teológico-intuitivos), o sistema *idealistic* ( racionalista) e o sistema *sensate* ( sensualista). Variações nos modos de combinação dos sistemas entre si e na preponderância de um sistema sobre o outro acompanham alterações nos quadros sociais, ou seja, nas unidades coletivas reais que possuem como principal característica um alto grau de contextualização do significado “interno” e das formas de apropriação “externas” do conhecimento. Como se pode ver, Sorokin não cede às tentações do sociologismo mal disfarçado que insiste em “socializar” todos os níveis de produção de sentido do “real” e da “realidade humana”. A predominância do interesse em restringir a sociologia a questões relacionadas aos processos técnicos de investigação sociológica de fenômenos sociais estreitos, aliadas ao abandono de uma sociologia interessada em descobrir e formular amplas teorias substantivas sobre os fenômenos sócio-culturais básicos acompanha esta “inclinação contextualista” apressada e questionável no que diz respeito ao conjunto de discurso que forma o campo de saber da sociologia, ou melhor dizendo, das sociologias. Este cientificismo convenientemente ingênuo se apressa em concluir que a sociologia ( convenientemente singularizada) teria, dessa maneira, entrado em um processo de maturidade científica, superando assim a fase “especulativa” e “filosófica”, ecoando – não ingenuamente – a marcha de progresso na produção de

conhecimento em ciências sociais, desejada pelo positivismo comteano. Vale a pena mencionar a apresentação de um quadro geral a respeito das tendências nas pesquisas sociológicas no início da segunda metade do século XX, apresentado por Sorokin em seu instigante “Novas Teorias Sociológicas”

A mais notável mudança durante o período considerado, especialmente na sociologia norte-americana, consiste talvez num nítido deslocamento da pesquisa sociológica por parte das gerações mais jovens de sociólogos, abandonando o cultivo dos sistemas gerais de Sociologia e o estudo dos seus problemas básicos em favor de uma pesquisa “operacional”, “quantitativa”, “experimental” e “precisa” de problemas especiais das ciências psicossociais, incluindo os respectivos métodos e técnicas. A grande maioria dos sociólogos mais jovens parece ter perdido o interesse pela Sociologia “de gabinete”, que é como eles qualificam os sistemas de Sociologia das gerações precedentes, e estão procurando construir “uma Sociologia naturalista” como réplica da ciência física” ( Sorokin, 1969: 44)

Se entre estes autores há uma permanente inadequação entre os quadros sociais e o conhecimento, no qual a dimensão social tende a aparecer numa posição relativamente secundária, em Manhein há a apresentação de uma correlação funcional entre conhecimento e quadros sociais, aumentando assim o modo de influência e relativa determinação dos aspectos sociais na produção do conhecimento. Mas ainda estamos longe, felizmente, de uma sobreposição dos aspectos sociais na fundamentação e na validade científica do conhecimento, pois ao relativismo inevitavelmente presente neste tipo de sobreposição, Manhein contrapõe o relacionismo que se caracteriza como um “*dever dinâmico da verdade dos valores e do próprio mundo*” ( Gurvitch, 1977: 162). Tal distinção aparece de um modo interessante na diferenciação entre uma forma de ideologia caracterizada como visão parcial relacionada à “representações adequadas e compatíveis com o ser-social-real ( Lowy, 1987 : 11), e outra forma de ideologia e utopia que podem ser entendidas como “falsa consciência” no sentido de “representações que transcendem a realidade” ao se constituírem através de aspirações e imagens de desejo que buscam uma superação da ordem estabelecida ( Lowy, 1987: 11).

Poderíamos aceitar o argumento do “progresso científico”, ou até da resignação “pragmática” que sustenta uma sociologia em modo menor, caso fossemos excessivamente ingênuos e não percebêssemos nesta “desconstrução” das generalizações e dos grandes sistemas uma posterior – ocultada, mas implícita – reconstrução de sistemas e generalizações em meio ao ecletismo que superficialmente



molda e obscurece a sua face. O cientificismo que condena a “teorização especulativa” e as “generalizações sistêmica” bem ou mal se associa a um perigoso relativismo teórico e conceitual, no sentido de aceitar de bom grado “teorias” mais adequadas para “novas descobertas”(!?) empíricas. O “relativismo” que se finge de boa moça ao “desnaturalizar” esquemas conceituais de alcance universal, entra em contradição consigo mesmo ao se naturalizar, transformando-se naquilo que supostamente teria destruído: um princípio regulador para abordagens sociológicas a respeito dos processos sócio-culturais. Assim, como bem salienta Latour “ *se a natureza e a epistemologia não são constituídas em entidades trans-históricas, então a história e a sociologia também não o são*” ( Latour apud Vargas, 2000: 45)

Há um longo debate sobre o tema, especialmente voltado para a filosofia, sobretudo em relação às “inclinações contextualistas” apontadas como uma das características de algumas correntes mais bem-sucedidas da filosofia contemporânea por Habermas( 2005). Como se trata de um tema inserido nas preocupações sociológicas deste trabalho, precisamos apresentar brevemente o argumento de Habermas sobre o problema das inclinações contextualistas para voltarmos com nossa análise da sociologia do conhecimento, através do modo de Jeffrey Alexander ( 1999) justificar a necessidade de leitura permanente dos clássicos.

Em um instigante debate com Richard Rorty ( 2005), a respeito de temas como a verdade, a universalidade, o historicismo, o contexto, a política, a razão, a naturalização, o pragmatismo, a filosofia continental etc, Habermas procura mostrar o quão problemático tem sido para a filosofia contemporânea o predomínio de “inclinações contextualistas” herdadas de uma variante da epistemologia das ciências positivas, a variante historicista. Uma das principais características desta variante epistemológica é o seu profundo anti-platonismo, cuja tradição remonta ao próprio platonismo. O platonismo está associado a uma alteração significativa na forma com que o homem vinha se definindo em relação à dimensão contextual e sócio-histórica de sua existência: a emersão de esquemas conceituais cuja principal característica é permitir à mente humana ocupar uma posição transcendente e possibilitar a objetivação do mundo, para além da dimensão sensível do “nosso” mundo, no sentido do mundo vivenciado por nós. Ao platonismo se associa a emersão das grandes religiões mundiais que contribuíram decisivamente para este processo de intelectualização a que estamos submetidos desde milênios ( Weber, 1982: 30). Nas palavras de Habermas

A filosofia e a religião aprenderam a distinguir o eterno e infinito do finito e transitório; elas “descobriram” substâncias e idéias imutáveis, que persistem no fluir das aparências. O regime das forças míticas arbitrárias foi desmantelado tão logo o mundo foi dividido em fenômenos de superfície e essências. Isso explica, no caso da metafísica, por que a emancipação idealista da teoria em relação à práxis foi considerada como tendo efeito libertador. ( Habermas, 2005: 56)

O efeito “libertador” vinha, sobretudo por conta da possibilidade de suspender o domínio das contingências, tanto às relacionadas ao monismo do “mundo mítico”, quanto à obrigação de engajamento nos negócios políticos. O marco divisor deste processo, ao lado do processo de desencantamento do mundo que tem sua gênese nas cinco grandes religiões mundiais (Weber, 1982) é a descoberta pelos filósofos de um princípio de expressão e realização da liberdade e singularidade humana superior ao princípio da pólis, se constituindo assim o conhecido conflito entre o filósofo e a polis ( Arendt, 1991).

No entanto, o “efeito libertador” veio acompanhado de novas formas de constrangimentos e “dominação”. Neste sentido, a própria racionalidade acarretou uma nova dependência, a dependência dos constrangimentos racionais, de uma ordem ideal de essências ( Habermas, 2005: 57)<sup>4</sup>. Esta dependência da autoridade de “universais abstratos” suscitou uma crítica feroz à dimensão falsamente universal destes “universais abstratos” que, para se afirmar como tal, tiveram que negar uma série de contingências e particularidades que colocavam em xeque – caso fossem explicitados – a suposta universalidade dos “universais abstratos”. No entanto, é justamente na ocultação destas particularidades que a racionalidade poderia justificar a sua pretensão de irreducibilidade aos contextos e às contingências. Ao desvelar as “contingências reprimidas”, a crítica ao platonismo se afirmou ao concebê-lo como um idealismo que hipostasia as suas próprias construções ( Habermas, 2005). O efeito libertador deveria ser inverso, pois agora a emancipação só seria possível caso fossem libertas as contingências reprimidas pelo processo de racionalização do mundo. No entanto, tal libertação, que a princípio surge como uma “desconstrução” transforma-se em uma “reconstrução”, pois para se sustentar como tal depende da recriação de esquemas conceituais. Embora possa soar exaustivo, vale à pena mencionar de novo uma

---

<sup>4</sup> Voltaremos a este ponto com mais atenção quando tratarmos da questão do indivíduo na teoria sociológica clássica, dando especial atenção para a relação entre o desenvolvimento de um princípio “transcendente” de realização da singularidade humana e alguns dos principais valores da cultura do individualismo moderno, especialmente os valores que concebem a possibilidade de suspender a “dimensão social” da vida humana na produção da “subjetividade individual”.

passagem do texto de Habermas, crucial para que possamos “defender” nossas propostas de abordagem.

A tentativa radical de eliminar toda abstração e idealização, ou todo conceito de verdade, de conhecimento e de realidade, que transcenda o *hic et nunc* local, incidiria em autocontradições performativas. Você não pode reduzir todos os universais a particulares, todos os tipos de transcendência a imanência, o incondicional ao condicional, e assim por diante, sem pressupor essas mesmas distinções – e sem tacitamente fazer uso delas. ( Habermas, 2005: 58)

A questão principal é que a percepção de contingências não abarcadas por determinados esquemas conceituais e interpretativos não anula a possibilidade de construção de esquemas conceituais e interpretativos por exigir, para sua fundamentação, a construção de outros esquemas conceituais e interpretativos, que se querem tão objetivos, transcendentais e com capacidade de universalização, ou seja, com capacidade de se situar além de contextos, como os esquemas conceituais considerados “abstratos” e falsamente universais. Do mesmo modo, é preciso que se diga que a percepção de novas contingências não significa necessariamente a percepção de fatores sentidos na nossa vida cotidiana, mas de “contingências de uma natureza e história objetivadas, que são percebidas pelas lentes dos novos tipos de ciências, como a física moderna no século XVII, e as *Geisteswissenschaften* ( ciências do espírito) no século XIX”. ( Habermas, 2005: 59). Em outras palavras, a “percepção” participa ativamente do processo de produção do objeto percebido, sobretudo no caso de conjuntos de discursos que compreendem um determinado campo de saber institucionalizado. Se há a inegável constatação da possibilidade permanente de perspectivar sociologicamente o conhecimento, mostrando alguns dos aspectos sócio-históricos presentes na sua constituição, isso não vem a significar um abandono da possibilidade de objetivação científica, universalidade no conhecimento e a necessidade de construir esquemas conceituais e reflexão teórica no campo das ciências positivas.

Como vimos no caso de alguns dos autores mais destacados da sociologia do conhecimento, há um cuidado em relação aos perigos do “sociologismo”, no sentido da pretensão esdrúxula de substituir a teoria do conhecimento por uma “sociologia do conhecimento”. Merleau-Ponty trata do problema em um dos capítulos do livro “Sinais” (1962), intitulado “O filósofo e a sociologia”. Neste texto, o filósofo francês mostra que a ingenuidade do filósofo que procura transformar a sua perspectiva em uma perspectiva absoluta que paira acima das qualidades sensíveis é acompanhada da

ingenuidade do sociólogo que procura transformar sua perspectiva em uma espécie de substituto das pretensões absolutas do filósofo. Se o primeiro deve levar em consideração a sua inevitável – mas não determinante – inserção em um contexto sócio-cultural específico, o segundo deve ter em vista que também faz parte de um contexto sócio-cultural específico, que compreende o campo da sociologia e que pode ser, do mesmo modo, relativizada. Nas palavras de Merleau-Ponty

“Se o filósofo se não atribui o poder incondicionado de pensar de uma ponta a outra o seu próprio pensamento – se admite que as suas “idéias”, as suas “evidências” são sempre em alguma medida ingênuas, e que, por serem colhidas no tecido da cultura a que pertence, não basta, para as conhecer em verdade, perscrutá-las e fazer variá-las em pensamento, sendo-lhe preciso confrontá-las com outras formações culturais, vê-las contra um fundo de outros preconceitos -, não abdicará então, remetendo os seus direitos para as disciplinas positivas e para a investigação empírica? Não precisamente. As mesmas dependências históricas que interdizem ao filósofo arrogar-se um acesso imediato ao universal ou ao eterno interdizem ao sociólogo substituir-se a ele nessa função, e conferir valor de ontologia à objetivação científica do social. O mais profundo sentido do conceito de história não consiste em fechar o sujeito pensante num ponto do tempo e do espaço: ele só assim pode aparecer ao olhar de um pensamento em si próprio capaz de sair de toda a localidade e de toda a temporalidade para o ver no seu lugar e no seu tempo. Ora é justamente o preconceito de um pensamento absoluto que o sentido histórico desacredita. ( Merleau-Ponty, 1962: 163)

O argumento é bastante parecido com o de Bourdieu, em relação às tentativas de alguns autores ligados à sociologia do conhecimento em transformar sorrateiramente a perspectiva sociológica em perspectiva absoluta, ao não fazerem uma objetivação sociológica da própria sociologia, ou seja, ao não “desnaturalizarem” os esquemas pré-reflexivos de ação, percepção e apreensão do mundo que também fazem parte da perspectiva sociológica. Veremos com mais atenção esta questão no capítulo III, em que iremos tratar da questão do indivíduo nas sociologias neoclássicas e contemporâneas.

É interessante não perdermos de vista o tema da relação entre uma sociologia mais atenta para reflexões teóricas que não terceirizam o trabalho conceitual para o filósofo, e perspectivas sociológicas avessas a teorizações e generalizações. Estas perspectivas tendem a desqualificar a exegese dos clássicos, por considerá-las inúteis para uma ciência empírica, que deveria estar mais atenta para - usando a terminologia mencionada de Habermas - a percepção de novas contingências, o que garantiria a ela o seu grau de originalidade. Ainda assim, muitos dos adeptos da “sociologia empírica” se utilizam alegre e instantaneamente de muitas das grandes teorias sociológicas

consideradas obsoletas, sobretudo de autores clássicos, como Weber, Marx, Tonnies, Simmel, Durkheim, G. Tarde e muitos outros, a fim de sustentar as “novas descobertas”(?!)<sup>5</sup>. Mas ainda assim, costuma-se desqualificar a exegese dos clássicos, considerada incapaz de trazer novas informações às reflexões sociológicas. A contradição que paira sobre estes argumentos nos leva inevitavelmente a retomar o modo como Jeffrey Alexander responde convincentemente a seguinte indagação: afinal de contas para que servem os clássicos em sociologia?

Em um importante artigo, intitulado não aleatoriamente “A importância dos clássicos” (1999), Alexander procura mostrar as insuficiências da crítica empirista de extração positivista e do “historicismo” em relação ao significado da leitura interpretativa dos clássicos. Baseado na premissa de que pressupostos teóricos moldam observações empíricas e de que a diferenciação em relação ao grau de consenso aceito sobre estes pressupostos teóricos é o que informa de um modo decisivo a distinção entre ciências sociais e ciências naturais, Alexander apresentará uma abordagem original sobre o eterno debate a respeito das distinções entre “ciências do espírito” e “ciências da natureza”. A distinção principal entre estes dois modos de produção de conhecimento se situaria não em um status puramente empírico da segunda, mas em um maior grau de discordância em relação aos pressupostos teóricos da primeira. Tal discordância exige das ciências sociais um permanente “retorno” à exegese dos clássicos, e não a “modelos” científicos, como forma de dar subsídios legítimos à prática do discurso.

Segundo Alexander, a importância dos clássicos precisa ser avaliada levando em consideração dois fatores: a) a possibilidade de se relacionar a sua leitura e conseqüente interpretação a questões contemporâneas das ciências sociais; b) A distinção epistemológica e metodológica entre as ciências sociais e as ciências da natureza. O primeiro fator tem sido alvo de uma série de objeções, por parte tanto dos “positivistas” radicais – os que consideram não haver distinção significativa entre ciências do espírito e ciências da natureza – quando dos “historicistas” que, embora admitam distinções importantes entre as duas ciências, não consideram relevantes e nem necessária a exegese de textos clássicos. Como salienta o autor

Recentemente, surgiu um poderoso argumento contra a aplicação de preocupações contemporâneas à consideração dos textos clássicos. Segundo

---

<sup>5</sup> Os críticos dos “grandiosos sistemas” de Sociologia usam princípios e generalizações desses sistemas em seus próprios trabalhos, seja para explicar, seja para corroborar, generalizar ou analisar seus descobrimentos e conclusões? A resposta é: Sim, muitos deles o fazem ( Sorokin, 1969: 161)

este argumento ( p. ex. Skinner, 1969), os textos clássicos devem ser avaliados unicamente em termos históricos. Essa posição histórica quanto aos clássicos condiz com a empirista, uma vez que ambas se opõem a que os objetivos da ciência social contemporânea se misturem com a discussão de textos históricos. ( Alexander, 1999: 24)

Voltemos à questão da distinção “ciências sociais” e “ciências da natureza”, pois ela é determinante para a reflexão proposta por Alexander e se constitui naquilo que o sociólogo norte-americano chama de “desafio empirista” à possibilidade de se conferir importância decisiva a permanente exegese dos clássicos. Num primeiro momento, é preciso dizer desde já que o desafio empirista parte do princípio de que as distinções entre as ciências sociais e as ciências da natureza não são muito significativas, a ponto de se recomendar o método da explicação causal e do empirismo indutivo como forma de análise fundamental para as ciências sociais, a fim inclusive de conferir a elas um necessário grau de cientificidade. Se as ciências da natureza não possuem clássicos, pois a informação empírica produz um conhecimento cumulativo e “aniquila” a importância de se manter um quadro conceitual de teorias e sistematizações gerais, restringindo os “clássicos” à condição de importância meramente “histórica” ( no sentido de documento relacionado à história da disciplina), e se não há uma distinção precisa e significativa entre as ciências sociais e as ciências da natureza, logo a exegese dos clássicos não possui nenhuma relevância para o progresso científico das duas formas de produção de conhecimento científico. Além do mais, a exigência da leitura dos clássicos estaria levando as ciências sociais a uma considerável e irrecuperável perda de tempo, desviando-a para tendências degenerativas, de nenhuma relevância para o conhecimento científico.

É aqui que reside o grande problema dos positivistas e empiristas: a concepção que, tal qual ocorreu nas ciências naturais, os clássicos das ciências sociais serão aniquilados pela “informação empírica”. Neste sentido, exegese e comentário não teriam lugar nas ciências sociais. Assim, a ausência de textos clássicos nas ciências naturais aponta para o seu status puramente empírico, um caminho a ser desejado pelas ciências sociais. Seria possível dizer, seguindo Merton, que diferentemente das “humanidades”, onde *“toda obra clássica tende a integrar a experiência direta das gerações posteriores”* ( Merton apud Alexander, 1999: 26 ), as ciências sociais estariam mais próximas das ciências naturais, na qual as obras clássicas tendem a ser objeto de

investigação para historiadores e não para cientistas sociais.<sup>6</sup> Embora a sociologia esteja entre a ciência e as humanidades, tal fator não pode nos levar a fundir a *sistemática da teoria sociológica* com a sua *história*, algo que pode criar sérios obstáculos para o acúmulo do conhecimento empírico. Assim, pode-se dizer que é o “desvio” do papel científico do cientista social, que o leva a assumir “tendências intelectualmente degenerativas”, misturando sistemática com história. Desse modo, teríamos uma situação complicada. Em primeiro lugar, haveria uma reverência permanente aos “ancestrais ilustres”, enfatizando assim a exegese. Em segundo lugar, esta reverência destacaria a “erudição” em contraponto à “originalidade”. O problema aqui apontado por Alexander é o fato de Merton não levar em consideração que a erudição significa também “interpretação”, ou seja, uma dimensão criativa e gerativa, uma prática teórica fundamental. A “proposta” de leitura dos clássicos de Merton é a seguinte: a) Numa dimensão sistemática deve-se lê-lo de maneira utilitária, encarando-os como fonte de dados e teorias não-verificadas. Assim, este tipo de apropriação dos textos clássicos pode torná-los “científicos”; b) A outra proposta é estudar os textos como fonte de documentos históricos. Neste sentido, evita-se novamente a exegese *per se*, pelo fato de que o que importaria seria mais o “ambiente das idéias” do que as idéias em sua dimensão autônoma.

São duas as premissas básicas que fundamentam o argumento empírico. A primeira, parte do pressuposto de que a ausência de clássicos nas ciências naturais pode ser entendida por conta da sua natureza empírica e cumulativa. A segunda premissa é a de que as ciências sociais e as ciências naturais são basicamente a mesma coisa. Associados a estas premissas, há quatro postulados que fundamentam a “persuasão positivista”. O primeiro, parte do pressuposto de que existe uma ruptura radical entre *observações empíricas* ( específicas e concretas) e *afirmações empíricas* ( gerais e abstratas). O segundo postulado decorre do primeiro: ao admitir esta ruptura radical e epistemológica tem-se como resultado a seguinte afirmação: “(...) *preocupações mais gerais e abstratas – filosóficas ou metafísicas – carecem de significação fundamental para a prática de uma disciplina empiricamente orientada*” ( Alexander, 1999: 31). O terceiro postulado é o de que noções gerais e abstratas só podem ser realizadas a partir

---

<sup>6</sup> “Merton insurgiu-se contra o que chamou de dissolução da história e da sistemática da teoria sociológica. Seu modelo de teoria sistemática eram as ciências naturais, que aparentemente consistiam na codificação do conhecimento empírico e na construção de leis explicativas. A teoria científica é sistemática porque testa as leis explicativas por meio de processos experimentais e acumula, assim, constantemente conhecimentos verdadeiros ( Alexander, 1999: 24)

de observações empíricas. Por fim, o quarto postulado concebe o conhecimento científico como progressivo, linear e cumulativo, e dependente de experimentos e “observações empíricas”, que possam ser verificadas e “testadas”. Desse modo, postula-se que a diferenciação dos domínios científicos se dá por conta da especialização dos domínios empíricos, e não pelas formas de discordâncias não-empíricas sobre os modos de se explicar os domínios empíricos. Alexander propõe através da alcunha de pós-positivista superar tais postulados da seguinte maneira

Os dados empíricos são teoricamente moldados. A distinção fato-teoria não é epistemológica nem ontológica, não é uma distinção entre natureza e pensamento. Trata-se de uma distinção analítica (...). a distinção analítica refere-se a observações moldadas por aquelas teorias das quais temos mais certeza. ( Alexander, 1999: 31)

Isso significa dizer que os dados empíricos são analiticamente construídos, ou seja, são moldados teoricamente, desse modo a suposta ruptura entre fato e teoria não é nem ontológica e nem epistemológica, mas apenas analítica. E nisso pode ser incluído mesmo as ciências naturais, a depender também de considerações gerais e não-empíricas. No entanto, permanece a questão: porque não há clássicos nas ciências naturais? Um ponto chave para se entender esta diferenciação é o modo como o enfoque nas ciências naturais é explicitamente voltado para questões empíricas. Isso se dá pelo fato de nas ciências naturais a dimensão *apriorística* se situar nos *modelos* e não nos *clássicos*. Eis um ponto decisivo para a análise. A ausência dos clássicos e a precedência dos modelos se explicam por conta de um consenso sobre os objetivos da pesquisa científica, destinada, desse modo, a resolver determinados problemas através da análise empírica. Daí se dizer que, ao invés dos clássicos, as ciências naturais possuem modelos, mas ela não deixa de ser *apriorística*, já que estes modelos são “empreendimentos metafísicos e não-empíricos”, cuja forma de apreensão e aprendizagem se dá através de manuais e laboratórios.

É a diferenciação no grau de concordância em relação aos temas a serem analisados que define a diferenciação entre as ciências sociais e as ciências naturais, e não uma suposta dimensão “puramente empírica” da segunda, já que, como vimos, tanto as ciências sociais quanto as ciências naturais são fundamentadas por elementos não-empíricos, ou *apriorísticos*. Nas ciências sociais o grau de discordância em relação à natureza dos fatos é muito maior, tendo como consequência a explicitação constante dos



pressupostos teóricos que moldam e fundamentam estes dados. A inexistência de consensos se dá tanto num âmbito “concreto” quanto no que diz respeito às abstrações derivadas desses fatos concretos. E nestes dois “campos” há a falta de consenso, que exige um constante debate nas ciências sociais. É por conta de todos estes fatores que a importância do “discurso”, segundo Alexander, é fundamental. O discurso, diferentemente da explicação, é “racional”, pois *“ele enfoca o processo racional ao invés de resultados da experiência imediata, tornando-se significativo quando não existe nenhuma verdade inteligível e evidente. O discurso busca a persuasão por intermédio do argumento e não da predição ( Alexander, 1999: 38).*

O discurso tem ainda a vantagem de mostrar que é possível combinar “empreendimentos racionais” com “o reconhecimento de argumentos supra-empíricos”. É o caráter explícito das discordâncias quanto aos pressupostos teóricos que marca a diferenciação das ciências sociais em relação às ciências naturais, e é justamente por conta disso que o discurso tem uma importância central nas ciências sociais. Não há como escapar disso, tendo em vista que contestações que se fundamentam através de considerações não empíricas podem ser usadas, em ciências sociais, como forma permanente de contestar qualquer tipo de conclusão a respeito dos temas ligados às ciências sociais ( Alexander, 1999). Por fim, cabe mencionar uma última questão, associada ao tema central do artigo: a importância da interpretação criativa que se pode fazer com a leitura dos clássicos. A importância dos clássicos está associada à própria importância do discurso nas ciências sociais e há duas razões para isso, uma funcional e a outra intelectual. A primeira tem relação direta com o risco que o alto grau de discordância nas ciências sociais pode causar para uma compreensão adequada e mútua entre os cientistas sociais, a respeito deste campo de conhecimento. Neste sentido, o caráter funcional da importância dos clássicos se situa na necessidade de integração do conjunto de discurso sociológico. Caso contrário, correríamos o sério risco de ver um campo de saber fragmentado por teorias integralmente distintas uma das outras, podendo conduzir perigosamente o diálogo entre cientistas sociais e um diálogo de surdos. A dimensão intelectual se situa na admissão da contribuição permanente e singular dos clássicos à ciência da sociedade, sendo por conta disso que podemos efetivamente classificá-los como “clássicos”.

Pois bem, a nossa proposta de pensar o problema de indivíduo dentro das perspectivas sociológicas se insere justamente nesta necessidade de apresentar os limites do projeto sociológico e, ao mesmo tempo, refinar alguns dos seus conceitos. Para isso,

precisaremos em primeiro lugar, nos distanciar daquela tentativa de fundar um falso consenso, baseado na equívoca noção de que só é possível viabilizar o projeto sociológico negando qualquer possibilidade de se admitir uma autonomia aos fenômenos psíquicos e mesmo à “consciência de si” e que desenvolver uma prática teórica voltada para a “questão do indivíduo” deve ter como premissa tal impossibilidade. Se, de fato, é condição de possibilidade para a constituição da sociologia como ciência autônoma, o pressuposto da existência de um horizonte ontológico próprio, a que nomeamos como “social”, isso não vem a significar que tal pressuposto só se sustenta com a negação peremptória de qualquer possibilidade de admitir sociologicamente a existência de uma condição subjetiva particular não determinada e nem condicionada socialmente. A questão a saber é a seguinte: é possível associar a existência de uma condição subjetiva particular não determinada socialmente sem com isso negar uma ontologia do “social”, ou seja, a existência do “social” como algo que possui poderes causais e que é relativamente autônomo ao campo do psiquismo do sujeito?

Eis principal questão deste trabalho, a nossa proposta de análise efetiva, ou se quisermos ainda, para ecoar o pobre cientificismo que sempre nos espreita, eis o nosso “objeto” de pesquisa. Curiosamente, o nosso “objeto” de pesquisa nos leva a pensar sobre o próprio “objeto” da sociologia, ou melhor, nos coloca diante da espinhosa questão das formas de definição do significado – e das formas de apreensão – do “social”. Vejamos a questão com calma. Durante todo o processo de feitura deste trabalho, foram feitas inúmeras objeções, sendo que em praticamente todas elas o problema principal se situava na escolha do “objeto”. Pensar a problemática do indivíduo, encarado como uma condição subjetiva particular não determinada socialmente - mas não anti-social ( e será preciso repetir isto continuamente) – e as implicações desta questão para sociologia, seria incorrer no erro de tratar um problema que não faz parte do campo de saber sociológico, pois trata-se de um problema mais próximo da “filosofia”, da psicologia ou da psicanálise. Esta objeção deixava implícita que, em primeiro lugar, nada mais avesso à perspectiva sociológica ( neste momento, convenientemente singularizada....) do que admitir a possibilidade de existência de uma condição particular subjetiva não determinada socialmente e, em segundo lugar, recriminava-se o modo de abordagem, que inevitavelmente teria de ser feita de um modo distinto da “sociologia científica”, da sociologia que se define como uma ciência positiva. O principal problema do primeiro argumento é homogeneizar

convenientemente o “objeto” da sociologia, procurando criar limitações que não se sustentam com um simples olhar menos interessado nas variações das perspectivas sociológicas a respeito da “questão do indivíduo”, o segundo tem como principal equívoco associar a indiscutível positividade que caracteriza as ciências humanas com um destino empirista avesso a teorizações.

## Capítulo 2 - O indivíduo nas sociologias clássicas

Uma época medrosa de si mesma busca alguma forma de restauração: é inútil, não há volta

Thomas Mann

Para podermos viver juntos, devemos negar definitivamente, ou mesmo suspender o “*segredo da subjetividade*”? Esta questão, aparentemente ingênua, é o centro das reflexões propostas neste capítulo. Se a modernidade capitalista já traz em sua gênese uma alienação da “verdadeira” individualidade *singular*, substituindo-a por falsos “universais” que não passam de particularismos travestidos, então de fato a questão soa ingênua até demais. Talvez o mais apropriado fosse mostrar o modo como os valores e normas do sistema “dominante” se internalizam nos atores a ponto deles adotarem uma suposta *servidão voluntária*, levando em consideração que os atores a que nos referimos aqui são tanto “capitalistas” quanto “operários”, pois que o sujeito autônomo do capitalismo é o próprio Capital, sendo capitalistas e operários meros predicados. Além do mais, deveríamos apresentar uma suposta relação de proximidade entre o estímulo para a realização das “pulsões individuais” e as necessidades de “reprodução econômica”, sem deixar de associar a questão da “socialização” ( Honeth, 2003, Safatle, 2008) O próprio individualismo, ou mesmo a propensão a se voltar *contra si* - e notem bem a “violência” implícita no uso do termo *contra si* em lugar de *para si* - , encarado em geral como um fenômeno estritamente moderno e singular, seria já mesmo a expressão mais “clara” de assujeitamento e negação, só aparentemente voluntária, da realização plena das pulsões, em sua individualidade mais expressiva.

E aqui estamos nos referindo a críticas mais simpáticas à possibilidade de autonomia do indivíduo, ou mesmo à afirmação de uma independência relativa do sujeito às normas, ou se preferirmos à “sociedade”. Há os casos em que parece haver uma necessidade de retomada, ou restauração, de um certo momento histórico ou ideal em que não havia o que Mauss chamou num tom nitidamente paroquial<sup>7</sup> de “*glacial cálculo utilitário*” ( Mauss, 2003: 307) como fundamento do “laço social”.

---

<sup>7</sup> O tom paroquial às vezes é visto como uma reação ao “objetivismo” dos adeptos de uma suposta “neutralidade axiológica” total em ciências sociais. Nada mais distante da visão crítica a respeito da questão dos juízos de valor éticos, políticos e filosóficos nas ciências da cultura apresentada por Weber. Ao tom paroquial preferimos a

Aqui tocamos em outro ponto crucial da nossa análise: não só o *individualismo* seria a expressão mais candente do tipo de sociabilidade moderna nas sociedades de “mercado”, como também teria sido o responsável por estabelecer um mundo de “impessoalidade” e relações “frias”, um predomínio do *mundo do sistema* em relação ao *mundo da vida*, se pensarmos nos termos de Habermas. Em todos estes casos, é possível perceber a presença dos seguintes pressupostos: a) O *individualismo* é um fenômeno situado historicamente e relacionado diretamente ao advento das sociedades modernas ocidentais; b) O *individualismo* deve ser encarado como um acontecimento singular, mesmo que possua algumas variações, daí a necessidade de se falar em individualismo e não em individualismos; c) O individualismo está diretamente associado ao advento das sociedades de Mercado; d) O *individualismo* instaurou um mundo de hegemonia “oculta” da *racionalidade prática* nas condutas humanas, tornando-as “frias” e “impessoais” em toda a extensão; e) O *individualismo* possui uma relação direta com a “racionalidade instrumental”, e essa associação tende a se legitimar através de uma concepção da possibilidade de *objetivação* e *neutralidade axiológica* relativa nas ciências, inclusive nas ciências sociais. Neste sentido, o ponto de vista paradoxal da individualidade isolada se associa ao ponto de vista objetivo e invariável do sujeito científico; f) O *individualismo* é um processo sócio-histórico de internalização de normas e valores nos sujeitos que, neste caso, são i) os seus predicados, ou se quisermos “assujeitados”; ii) Co-autores integrados a redes de interdependência social. De todo modo, tratar-se-ia de um fenômeno estritamente social, já que a individualidade é, na verdade, uma estrutura de auto-regulação psíquica.

Pois bem, são estes pressupostos que pretendemos colocar em questão, a fim de contribuir para uma extensão do debate acerca de um tema tão complexo e de tão grandes implicações para as sociologias. Não queremos com isso, evidentemente, substituir a nossa reflexão pelas análises mencionadas, não só pelas nossas óbvias limitações, mas sobretudo pelo fato de que se trata menos de uma luta para se afirmar perspectivas nitidamente distintas, do que uma forma de propiciar a possibilidade de apresentar variações a respeito do tema, em outras palavras, não se quer substituir uma perspectiva hegemônica por outra, mas mostrar os limites da hegemonização de uma perspectiva. Dito isto, podemos prosseguir. Mas é preciso fazer ainda mais uma ressalva: não estamos pretendendo fazer nenhuma redefinição de nada, mas apenas

---

abordagem ambivalente e trágica da modernidade apresentada por Weber. Voltaremos a tratar dessa questão mais adiante.

mostrar a necessidade de refletir a respeito do individualismo ( na verdade, individualismos...) sem a pressa em associá-lo diretamente a nenhum sistema político, econômico, social ou cultural. Tampouco, apresentá-lo como uma espécie de expressão da modernidade ocidental e do capitalismo, inserida nas práticas e na construção do *si-mesmo* do sujeito moderno. Fazer tal associação nos parece problemática, sobretudo por conta da complexidade mesma do tema, afinal de contas, como bem nos adverte Max Weber

“Por “individualismo” entende-se as coisas mais heterogêneas que se possa imaginar por essa palavra. Desejo que seja esclarecido o que aqua se entende por ela. Num outro sentido da palavra, o luteranismo tem sido chamado de “individualista”, porque não conhece regulamentação ascética alguma da vida. Ainda num outro sentido muito diferente, a palavra é usada por Dietrich Schäfer quando, em seu estudo *Zur Beurteilung des Wormser Konkordats* ( Abh. D. Berl., 1905) chama a Idade Média de “era de pronunciada individualidade”, pois para os eventos importantes para o historiador os fatores irracionais tinham uma importância que já não possuem mais. Ele está certo, mas, talvez também o estejam aqueles que ele ataca em suas observações, pois referem-se a algo bastante diferente quando falam de “individualidade” e de “individualismo”. As ideias brilhantes de Jacob Burckhardt estão hoje ultrapassadas, e uma análise destes conceitos históricos seria hoje de grande utilidade para a Ciência. O oposto também é verdadeiro, quando o impulso lúcido faz com que certos historiadores definam o conceito de tal modo que lhe possibilite utilizá-lo como etiqueta capaz de definir qualquer época histórica”. ( Weber, 2007: 206/207)

Isso significa dizer que sequer poderíamos pensar a *ascese intramundana* da ética calvinista como uma tradução de um pomposo “individualismo moderno”, mas a um tipo específico de individualismo forjado pela modernidade. A precaução sugerida por Weber em relação ao uso do termo individualismo nos exige uma definição, ao menos provisória, do que estamos considerando aqui por individualismo, e porque consideramos ser mais produtiva uma abordagem capaz de dar conta da elasticidade de significados possíveis para o termo.

Na verdade, por individualismos estamos considerando pelo menos três sentidos distintos: a) *o lugar que se reconhece como pertencendo ao indivíduo singular e o seu grau de independência relativamente ao grupo de que é membro e às instituições que o governam; b) a valorização da vida privada relativamente às atividades públicas; c) a intensidade das relações de si para consigo mesmo, de todas as práticas nas quais o indivíduo se considera a si próprio.* ( Foucault apud Veyne: 1988). Desse modo, podemos falar também em “individualidade” ao nos referir à Grécia antiga e Império

Greco-Romano, tendo como marco divisório o conflito entre o filósofo e a pólis no Sócrates platônico, incluindo as diversas *subjetividades voltadas para si* que acompanham o desenvolvimento do si mesmo como um fim em si mesmo no “cuidado de si” (Foucault, 2006), nos referindo ao primeiro, ao segundo e ao terceiro sentidos<sup>8</sup>. E, por fim, podemos nos referir aos diversos individualismos na modernidade nos três sentidos mencionados, incluindo evidentemente a questão da “interioridade absoluta” e a noção de “subjetividade pura”. Mais do que isso, há também a possibilidade de apresentar uma tipologia que inclui o individualismo utilitário; romântico; jurídico; ético; sociológico e epistemológico,<sup>9</sup> sem associá-los a um “sistema” capaz de abarcar todos os sentidos. Poderíamos, do mesmo modo, apresentar uma tipologia a respeito das formas de se pensar a “questão do indivíduo”, o individualismo e a cultura do individualismo moderno. Por exemplo, o indivíduo como *ator* (que preenche “papéis sociais), o indivíduo como *valor* (O indivíduo enquanto dimensão moral supra-individual), o indivíduo como *agente* (elemento de reprodução funcional de um sistema específico de disposições previamente estabelecidas) o indivíduo como *sujeito* (através de três variações: i) a visão de assujeitamento; ii) A visão do sujeito como o estabelecimento de relações de si consigo mesmo; iii) A dubiedade analítica que inclui as duas versões), o indivíduo enquanto *átomo* (Através de duas variações: i) A visão substancialista – É em relação a esta versão que se baseiam grande parte das análises que polarizam “indivíduo” e “sociedade”, ii) A visão baseada na noção de diferença diferente, ou infinidade das diferenças, ligada ao monismo miriateísta) o indivíduo enquanto *identidade pessoal* e como *processo de individuação* (Através de três variações: i) Individuação no sentido lógico do termo; i) Individuação no sentido antropológico do termo; i) Individuação no sentido sociológico do termo), o indivíduo como figura paradigmática dos *individualismos modernos* (Através de três variações: i) O indivíduo enquanto agente econômico; ii) O indivíduo enquanto particularidade expressiva, singular e estética; iii) o indivíduo enquanto racionalidade substantiva; o Homem no sentido genérico e “abstrato”).

---

<sup>8</sup> O processo de codificação jurídica, e formalização das relações no âmbito público da *res publica*, teria sido o responsável pela valorização excessiva da vida privada, através das formas de fuga e renúncia no mundo de cunho “místico” e “religioso”, no período de Augusto (Sennet, 1995), no entanto tal propensão à vida solitária, à busca das relações de si consigo mesmo antecede este momento histórico, como podemos ver nas análise de Foucault (2006) E ademais, seria fundamental apresentar uma distinção um pouco mais precisa entre “vida privada”, ou privado doméstico e “privado pessoal” (Duby, 2009)

<sup>9</sup> Cf. Birnbaum et Leca. Sur L’Individualisme, Théories et Méthodes (1986)

Ora diante de tamanha pletora de formas e possibilidades de compreensão da noção de “individuação”, nos parece que é possível associar a polaridade “indivíduo” e “sociedade” apenas a uma das versões do modelo atomista, aquela que o considera através de uma perspectiva substancialista. Superar esta versão está longe de significar uma concepção na qual a individualidade humana se reduziria às condições de possibilidades instituídas nas redes de interdependência social que antecede e sucede a entrada do sujeito no mundo. No entanto, não podemos deixar de ressaltar que as nossas atenções neste trabalho se voltam para o modo como as perspectivas e teorias sociológicas vêm tratando da “questão do indivíduo”, ou seja, precisamos ter cuidado para não deixarmos de lado o sentido mesmo deste trabalho, uma reflexão teórica a respeito de idéias sociológicas sobre o problema. Obviamente que dificilmente se pode pensar as teorias sociológicas sem se ater às suas nítidas heranças filosóficas, e não considero demais dizer que a sociologia, assim como as outras ciências positivas, não pode se dar ao luxo de fingir que possui alguma independência em relação a esta “forma cultural” que se situa na gênese mesmo das sociedades modernas ocidentais, que é a filosofia. De certo modo, a sociologia herda questões filosóficas milenares, e alguns dos seus dilemas ecoam nos dilemas filosóficos e não me parece sequer razoável fingirmos que não sabemos disso, e nos ancorar em um empirismo naturalista ingênuo que confunde “real” e “atual” com empírico. Como nos diz claramente Vandenberghe

Quando sociólogos ponderam sobre se a sociedade é uma “realidade autossustentada” ou apenas “uma simples concepção da mente” ( Porfírio, citado por Libera, 1996: 35), colocam exatamente a mesma questão que Porfírio colocou em *isagoge* e que desencadeou a “querela dos universais” no final da idade média; uma querela, na realidade, a respeito do conceito de universal em *categorias*, em Aristóteles. Debates contemporâneos entre Bhaskar e Harré, Collins e Maythew ou Boudon e Bourdieu, para nomear alguns exemplos, parecem um *replay* dos debates dos séculos XI e XII em que Porfírio e Boécio, AL-farabi e averróis, Abelardo e ockhan discutiam se o universal, *casu quo* o coletivo, é na verdade uma coisa (*res*), um conceito (*Vox*) ou talvez apenas um sopro gentil (*flatus vocis*), como Roscelin defendeu em sua doutrina das vozes. Ligeiramente transfigurada, a antiga oposição entre nominalismo e realismo reaparece periodicamente na sociologia sob a forma de uma oposição entre coletivismo e individualismo. ( Vandenberghe, 2010: 185)

Seriam os indivíduos menos “reais” do que as coletividades, das quais seriam uma espécie de epifenômeno, ou partilhariam com elas do mesmo grau de “realidade”, a ponto de poder pensá-las como virtualidades, e não como uma realidade relativamente independente dos modos de atualização do indivíduo? Eis uma questão sociológica com



colorações filosóficas, como aliás grande parte das questões sociológicas e, claro, especialmente a “questão do indivíduo”. No caso das sociologias clássicas, a esta questão se associam uma dimensão “política”, no sentido de se pensar se as sociedades modernas capitalistas teriam viabilizado ou interdito a possibilidade de intensificação da individualidade do sujeito ao libertá-lo dos grilhões da família, da comunidade, dos poderes absolutos, ou teria criado novas formas de assujeitamento, ou seja, novas formas de dominação e controle. Afinal de contas, a modernidade das sociedades capitalistas ocidentais teria gerado um processo irreversível de autonomização e objetivação do sujeito e das relações intersubjetivas, ou seja, o capitalismo teria inserido uma alienação total da “verdadeira” individualidade humana, aquela que se realiza em uma ontologia do ser social, como quer a teoria marxiana<sup>10</sup>, ou na verdade teria conduzido a uma liberação sem precedentes da possibilidade de relações entre os indivíduos, tanto no sentido quantitativo (relações impessoais) quanto no âmbito qualitativo (relações pessoais), forjando uma complexa codificação da intimidade (Luhmann,1991)? O liberalismo, inclusive, poderia ser pensado menos como uma doutrina relativamente homogênea, do que como um campo problemático de teorias e autores, que já em sua gênese foram capazes de dilatar o conceito de Mercado, para além da linguagem técnica da ciência econômica, e cuja “teoria da sociedade” buscava romper com alguns dos impasses do contratualismo, sobretudo por não se basear em um princípio *apriori* do vínculo social<sup>11</sup>, ou seria o corpus ideológico mais potente da “cultura” do individualismo e de sua suposta correspondência com um “esfriamento” das relações humanas?

Vejamos a questão mais de perto. A relação autonomia/sujeição que estamos propondo como meio de análise da “questão do indivíduo” para as sociologias clássicas é análoga ao problema de uma “filosofia crítica da liberdade” (Habermas). Em “A condição humana” (1991), Hannah Arendt apresenta um interessante quadro reflexivo a respeito da gênese da cultura do “individualismo moderno”. Os graus de associação com a nossa discussão são enormes, por isso apresentaremos brevemente algumas das suas principais idéias. O marco divisor do “*individualismo*” seria a descoberta pelos filósofos de um princípio de expressão e realização da liberdade e singularidade humana

---

<sup>10</sup> A sofisticada noção de individualidade na obra marxiana está longe de significar uma imersão do sujeito nas totalidades sociais, ou qualquer adesão a comunitarismos pré-modernos (Cf.Sartre:1968; Canevacci:1981; Hoffman: 2010; Mezárus: 2009)

<sup>11</sup> Como nos apresenta os argumentos da cultura não menos sofisticada do liberalismo econômico e político. (Rosanvalon, 2002)

superior ao princípio da pólis, se constituindo assim o conhecido conflito entre o filósofo e a pólis. Arendt ( 1991) vai apresentar este conflito como o marco divisor da emersão da *bios theorétikos associada à victa contemplativa*<sup>12</sup>, um modo de vida cuja emersão significou a desvalorização da *victa ativa*. A *victa ativa* estava vinculada a uma concepção da “ação política” como o lugar da singularidade e especificidade humana, estreitamente associada ao princípio da pólis. Se a *victa ativa* tinha como principal característica a junção entre *lexis* ( discurso) e *práxis* ( “prática“) e a presença física dos sujeitos na praça da cidade ( *viver é estar entre os homens*), a *victa contemplativa* possui como principal característica a busca de refúgio, privacidade, preservação da intimidade, recolhimento, contemplação de si mesmo (um voltar-se para si permanente) e a liberdade de não se engajar nos negócios públicos ( *bios politikos*).

A análise refinada de Arendt associa o si-mesmo como um fim em si mesmo com o *conhece-te a ti mesmo*, ou seja, com um tipo de relação “objetiva” com a verdade e consigo mesmo, assim se aproximando de todas as características da vida do espírito, tais como o repouso, a imobilidade, o retiro, o isolamento total, a auto-referência<sup>13</sup>, como um voltar-se para si cuja principal característica é a desvalorização das qualidades sensíveis e das relações humanas em prol de uma exclusividade auto-referente e uma busca solitária e isolada pela “verdade”.

Ora, grande parte das análises sobre o problema da individualidade em sociologia possui diferentes graus de analogia com as reflexões de Arendt, sobretudo no que diz respeito à visão atomística e substancialista do pólo relacionado ao indivíduo na polarização com a sociedade. Embora a análise de Arendt seja muito mais refinada do que apresentamos aqui, pois ela apresenta de um modo convincente a relação entre “indivíduo” e valorização da esfera “social” como o lugar de expressão da singularidade humana distinta da dimensão “política”, ainda assim ela parte do mesmo pressuposto: a individualidade moderna tem a sua gênese no *conhece-te a ti mesmo*, e se “inaugura” com o conflito do filósofo com a pólis. A principal característica deste princípio é a

---

<sup>12</sup> Aqui se situa o ponto crucial da análise, pois é na filosofia política platônica que se dará a alteração significativa na concepção de singularidade, liberdade e individualidade humanas que tornar-se-á a gênese do individualismo moderno, na derrocada da cidade-estado e com a emersão do cristianismo. A *apolítia* filosófica antecede o desejo de renunciar às atividades mundanas dos cristãos. ( Arendt, 1991)

<sup>13</sup> Seguindo o esquema dicotômico apresentado pela autora, podemos do mesmo modo atribuir à natureza humana certas noções, como a de substância; imobilidade; fixidez; essência, etc.; e à noção de condição humana o inverso, ou seja, a idéia de processo; mobilidade; “existência”, e assim por diante. Levando em consideração esta premissa, podemos também pensar que a “gênese” da noção de indivíduo moderno está associada a uma concepção de natureza humana estática e contemplativa, partindo do pressuposto do ponto de vista paradoxal da subjetividade isolada.( Arendt, 1991)

transformação das qualidades sensíveis em esquemas conceituais voltados para si, mas distintos da autoconsciência (Arendt, 1972), tendo como fundamento primeiro a *apolitia* do filósofo na Grécia antiga, e que posteriormente irá forjar modos distintos na modernidade, com o cristianismo a partir de Santo Agostinho; a intimidade (o privado pessoal) em especial com o Rousseau; desembocando na indiferença e apatia em relação aos assuntos políticos nas sociedades modernas e contemporâneas etc. Uma alteração fundamental na relação público/privado, pois os interesses privados assumem importância pública. A dicotomia público/privado se dissolve na esfera social, pois a emergência da noção moderna de indivíduo acompanha a emergência do social como aglutinador do político e sendo responsável de dissolução da dicotomia público/privado. Nesta perspectiva, a sociedade moderna é a sociedade dos indivíduos, já que historicamente não há sociedade moderna sem o processo em que o indivíduo se transformou em epicentro da vida econômica, política e social.

A transformação do indivíduo em epicentro da vida econômica, política e social é analisada de um modo interessante e significativa em Durkheim, ao pensar a questão do indivíduo em sua dimensão moral, ou seja, ao pensar o indivíduo como um valor supra-individual característico das sociedades modernas, já que nas sociedades “pré-modernas” ou “tradicionais”, as “preocupações privadas” dos indivíduos contavam pouco, no sentido de que possuíam pouco valor moral, pois “*o que tinha valor aos olhos de todos eram as crenças coletivas, as tradições comuns e os símbolos que as exprimiam*”( Durkheim, 2002: 78). O advento do Estado Moderno acompanha o advento do indivíduo como valor, ou seja, como fato moral “*O indivíduo adquire direitos cada vez mais extensos a dispor de si mesmo, das coisas que lhe são atribuídas, a se fazer do mundo as representações que lhe pareçam mais convenientes, a desenvolver livremente sua natureza* ( Durkheim, 2002: 79 ) A proposta de Durkheim é buscar uma alternativa para o inevitável processo de individuação nas sociedades modernas, uma alternativa que não recaia nem em uma volta ao “comunitarismo”, o que significaria a perda da margem de ação do indivíduo em relação ao grupo social de que faz parte, tampouco a adesão a um utilitarismo econômico baseado na noção do *Homo economicus*, o indivíduo da sociedade de mercado, pretensamente despidido das injunções e prescrições sociais.

É por conta disso que, segundo a ótica durkheimiana, não há contradição entre o processo de intensificação do desenvolvimento da liberdade individual e a extensão do alcance e da influência do Estado.

“ Se, como se supõe, os direitos do indivíduo são dados com o indivíduo, o Estado não tem de intervir para constituí-los; eles não dependem do Estado. Mas então, se não dependem dele, se estão fora de sua competência, como os limites dessa competência podem se ampliar constantemente, ao passo que, por outro lado, eles devem conter cada vez menos coisas estranhas ao indivíduo?O único meio de eliminar a dificuldade é negar o postulado segundo o qual os direitos do indivíduo são dados com o indivíduo, é admitir que a instituição desses direitos é obra do próprio Estado. (...) Ora, o que se depreende dos fatos é que a história autoriza efetivamente a admitir essa relação de causa e efeito entre o avanço do individualismo moral e o avanço do Estado” ((Durkheim, 2002: 80 )

O mais interessante para os nossos propósitos é ver que a concepção de individualismo em Durkheim o associa diretamente à cultura do individualismo moderno, mas faz questão de diferenciá-lo radicalmente do “utilitarismo econômico”. Ao invés de pensar a “questão do indivíduo” na modernidade através de uma perspectiva homogênea que engloba todas as variações nas formas de expressão da individualidade nas sociedades modernas ocidentais, o sociólogo francês faz questão de ressaltar que o “verdadeiro” individualismo é o individualismo moral, ou seja, aquele que se realiza através de um processo amplo de internalização de valores supra-individuais, mas ainda assim individualistas. No conhecido “Da divisão do trabalho social” ( 2002) Durkheim procura mostrar que, a despeito do que gostaria de pensar a “ideologia” do liberalismo econômico, a divisão do trabalho social possui uma dimensão moral evidente, pois a especialização das funções gera formas de solidariedade social. Assim, é aqui que se situa a sua dimensão social efetiva, pois a divisão do trabalho social produz uma tipo de solidariedade *sui generis* , algo muito além do interesse individual puramente econômico<sup>14</sup>. A divisão do trabalho social gera, pelo alto grau de especialização e diferenciação social, uma esfera de ação própria do indivíduo, diferentemente da solidariedade das sociedades tradicionais, nas quais o indivíduo está submerso na “consciência coletiva”.

A solidariedade produzida pela divisão do trabalho é totalmente diferente. Enquanto a precedente implica que os indivíduos se pareçam, esta supõe que eles diferem uns dos outros. A primeira só é possível na medida em que a personalidade individual seja absorvida pela personalidade coletiva: a segunda só é possível se cada um tiver uma esfera própria de ação e, conseqüentemente, uma personalidade” ( Durkheim, 1978: 83)

---

<sup>14</sup> “É possível que a utilidade econômica da divisão do trabalho valha alguma coisa neste resultado, mas, em todo caso, ele ultrapassa infinitamente a esfera dos interesses puramente econômicos; pois ele consiste no estabelecimento de um ordem social e moral *sui generis*” ( DURKHEIM, 1978: 30)

Se as sociedades modernas têm como traço diferencial um maior grau de liberdade de ação dos indivíduos, então inevitavelmente as regras e regulamentações da vida nas sociedades modernas terão que levar em consideração a individualização como um fator central para a sua organização e respectivo conjunto de leis, sistema jurídico e administrativo. E é aqui se situa a importância do individualismo e da conseqüente individualização da vida social como forma de entender a peculiaridade da sociedade moderna, pelo fato de que a “questão do indivíduo” está ligada de um modo indissolúvel ao processo de modernização das sociedades ocidentais. No entanto, eis o ponto nodal da questão: o individualismo a que se refere o sociólogo francês é o “individualismo moral”, uma antípoda do individualismo econômico da filosofia social do utilitarismo econômico. Em 1898, Durkheim publicou um texto célebre “Os intelectuais e o individualismo”, estimulado por algumas questões políticas relacionadas às discussões a respeito do futuro do Estado-Nação francês. É neste texto que o sociólogo francês mostra claramente algumas de suas propostas de reflexão a respeito do individualismo moderno e as implicações de uma confusão que, segundo ele, tem sido desastrosa para o entendimento da modernidade: a confusão entre individualismo e utilitarismo econômico. A reação durkheimiana ao “comercialismo mesquinho que “reduz a sociedade a um vasto aparelho de produção e troca” ( Durkheim, 1975) forjando uma situação “anárquica” fomentada pelo liberalismo econômico o leva a realçar cada vez mais as distinções deste “ideal sem grandeza” em relação ao “individualismo moral”, pois “é inadmissível que se raciocine como se este individualismo fosse o único possível” ( Durkheim, 1975). Na verdade, a modernidade ocidental é marcada por um individualismo baseado em valores morais, especialmente através da concepção de “indivíduo” no sentido de *homem in abstracto*, ou seja, em uma perspectiva universalista que viabilizou, entre outras coisas, a declaração atéia e individualista dos direitos do homem. Diferentemente do utilitarismo econômico, cuja base de concepção a respeito do “individualismo” se assenta no grau de primazia concedido às vontades particulares de determinadas pessoas, o individualismo moral tem como definição a idéia de que as ações do indivíduo devem ser pautadas pela concepção moral de que o sujeito age de acordo com sua condição de “indivíduo abstrato”, ou seja, em prol de algo que o ultrapassa em sua individualidade particular.

Ei-nos bem longe dessa apoteose do bem-estar, dos interesses individuais e desse culto egoísta do “ego” de que justamente se pode ter acusado o

individualismo utilitário. Pelo contrário, segundo estes moralistas, o dever consiste em desviar o olhar daquilo que nos diz respeito pessoalmente, de tudo o que se deve à nossa individualidade empírica, para procurar unicamente aquilo que a nossa condição de homem, tal como ela é comum a todos os nossos semelhantes, reclama. ( Durkheim, 1975: 238)

Esta “doutrina” do individualismo moral deve ser encarada como inevitável para a sociedade moderna, pois não existe nenhum sistema no qual a individualidade tenha se tornado um fator tão preponderante, no sentido do respeito aos direitos do indivíduo, à proteção de sua integridade e, além do mais, a intensificação da individualização na vida social é um fato inquestionável das sociedades modernas. Há um grau de universalidade e uma dimensão social de enorme relevância no individualismo moral, que o distingue decisivamente do culto do “eu particular” e “a-social” presente na moral do utilitarismo. A humanidade é o direito sagrado que não está inserido diretamente no indivíduo particular, mas espalhado por todos os outros indivíduos

“O culto de que ele é ao mesmo tempo o objeto e o agente não se dirige ao ser particular que ele é e que traz seu nome, mas à pessoa humana, esteja onde estiver e seja qual for a forma que ela encarna. Impessoal e anônimo, semelhante fim para portanto muito acima de todas as consciências individuais e pode assim servir-lhe de elo de ligação ( Durkheim, 1975: 240)

Por fim, a distinção entre individualismo moral e utilitarismo econômico é crucial para se entender que: i) a proposta de Durkheim para solucionar alguns dos dilemas gerados pela modernidade não é “conservadora”, no sentido de se invocar a necessidade de se voltar para um estado de organização social pré-moderno e pré-individualista, pois se ele está se rebelando contra a filosofia moral do utilitarismo, do *lasse-faire*, do egoísmo privado, anárquico e a-social, isso não vem a significar uma aversão à racionalização moderna da natureza e da conduta social, da liberdade de pensamento e da liberdade individual, pois segundo o sociólogo francês “*trata-se de completar, de alargar, de organizar o individualismo, e não de o combater e de o restringir. Trata-se de utilizar a reflexão e não de lhe impor o silêncio. Só ela nos pode ajudar a sair das presentes dificuldades; não vimos o que possa a substituir* ( Durkheim, 1975: 248); ii) A possível contradição entre individualismo moral e necessidades sociais é fruto de um equívoco: a confusão entre individualismo moral e utilitarismo, ou seja, a restrição da noção de individualismo aos valores morais do utilitarismo, valores por excelência a-sociais. E, por fim ii) existe uma necessidade de se

desenvolver ainda mais o individualismo moral e fazê-lo capaz de sanar problemas da modernidade de fins do século XIX.

O individualismo moral pode ser entendido também como a preponderância do “Ego pensante” sobre a autoconsciência, ou a consciência particular do sujeito, neste caso não há uma associação direta entre individualismo e autoconsciência particular. O Ego pensante é diferente da consciência particular dos interesses específicos e “egoístas” dos sujeitos, pois traz uma dimensão moral, poderíamos até dizer uma “finalidade sem fim”, que se quer como valor “último” ou “imperativo categórico” que transcende a consciência de si particular. Para os nossos propósitos, a análise durkheimiana é interessante pois sugere uma tipologia a respeito das formas de se pensar o individualismo, se negando tanto a associá-lo diretamente ao utilitarismo econômico e aos valores morais da sociedade de mercado.

Além da proposta durkheimiana, podemos mencionar a instigante tipologia proposta por Simmel a respeito da distinção entre o individualismo da Renascença e Ilustração e o individualismo romântico. O primeiro associado ao Homem no sentido Universal; o segundo aos processos de diferenciação e particularidade irreduzível entre e *nos* indivíduos<sup>15</sup>. A dialética sem síntese desses dois tipos distintos de individualismo é o que caracteriza a mentalidade do cidadão. (Simmel, 1974). A metrópole é o lugar de conversão conflituosa entre dois tipos de “individualismo”, de acordo com a interessante tipologia simmeliana. O primeiro tem como herança histórica a “Renascença” e o “Iluminismo” e se baseia no paradigma do indivíduo racional, sóbrio, metódico, calculista, todos atributos fundamentais para a vida mental na metrópole, é o indivíduo do anonimato, que se “perde” em números e relações altamente impessoais. O segundo tem como herança histórica a segunda metade do século XIX, com o processo de alta especialização do trabalho, e a necessidade constante de diferenciação individual. É o indivíduo da particularidade, da intensificação da subjetividade.

“Os mesmos fatores que assim redundaram na exatidão e precisão minuciosa da forma de vida redundaram também em uma estrutura da mais alta impessoalidade; por outro lado, promoveram uma subjetividade altamente pessoal. Não há talvez fenômeno psíquico que tenha sido tão incondicionalmente reservado a metrópole quanto a atitude blasé”. (SIMMEL, 1973: )

---

<sup>15</sup> Waizbort (2000); Vandenberghe (1995)

Lugar por excelência da individuação, a metrópole moderna traz em seu bojo este paradoxo, pois se de um lado viabiliza a intensificação da particularidade individual, dando um grau de “liberdade” único para que o sujeito possa construir uma “estética da existência” própria, daí as conhecidas figuras do flaneur, dandy, passante etc, por outro lado impõe ao sujeito um tipo de anonimato, fazendo-o se transformar em número enredado e perdido na vulnerabilidade da roda-viva, da grande máquina que o absorve continuamente, e o faz mero elemento informe e fosco diante do “fato social total” do dinheiro. Eis a ambivalência trágica da modernidade, a embalar o sujeito na oposição permanente entre autonomia e sujeição, pois o regime de impessoalidade característico do capitalismo e do processo de racionalização da conduta e da vida social - que tem na metrópole o seu locus central - deu origem tanto ao anonimato da identidade quantitativa forjada pelo dinheiro e pela inevitável superficialidade das interações ( caso contrário o sujeito entraria em um estado mental “inimaginável”), quanto à possibilidade de liberdade individual e particularização pessoal do sujeito, impensável em uma cidade pequena ou no “campo”. A própria proposta de análise da vida social em Simmel se inscreve a partir de uma instigante compreensão dessa dubiedade da condição do sujeito, pois noções e categorias como as de “estrangeiro”; “conflito”, “aventureiro” já trazem em seu bojo essa dimensão cambiante e tensa da formação psíquica e social da identidade pessoal.

Outra abordagem instigante de Simmel a respeito da distinção entre formas de individualismo e processos de individuação pode ser percebida na sua análise a respeito da pintura, especialmente a obra de Rembrandt (1996). O retrato na arte clássica se expressa através de uma concepção de “homem” e “indivíduo” como essência metafísica, baseada em uma noção de tempo como um conceito intemporal, daí a tendência a uma abstração generalizante, à busca do “Ser do homem”, a tendência a uma autonomia formal com uma geometrização das formas, no sentido da construção de um esquematismo geométrico que precede o objeto representado. Em Rembrandt há uma alteração desta forma de representação do indivíduo, com a substituição da abstração da mobilidade vital pela representação do contingente e do sensível, revelado pelas pinceladas do pintor que apresentam a gradação temporal e histórica de sujeitos que não se confundem com o sujeito o ideal universalista do indivíduo racional. O que Simmel observa em Rembrandt é a expressão de toda uma nova concepção filosófica, com uma crítica efetiva às formas de apreensão da realidade do racionalismo das luzes, pois que tal racionalismo teria reduzido a multiplicidade cambiante de impressões



sensíveis da vida sendo vivida como um processo, por esquemas conceituais, abstrações generalizantes, sistematizações e rigores despidos da “intensidade” da vida. A realidade que nos cerca é infinita, tanto na sua extensão quanto na sua intensidade. O real, o mundo antes do conhecimento, a experiência “ingênua” do mundo, é perpétuo movimento. A experiência vivida é a expressão da nossa primeira relação com o mundo. A reflexão objetiva já está no âmbito de uma relação secundária e derivada. A pintura de Rembrandt já representa uma nova forma de pensar as formas de individualização do sujeito (Simmel, 1996).

A peculiaridade da perspectiva de Simmel é ainda mais acentuada em um belo artigo “Como é possível a sociedade?” (1973) O sócio-filósofo alemão nos apresenta uma instigante análise sobre o paradoxo da “insociável sociabilidade”, partindo do pressuposto de que a existência de uma parte extra-social qualitativamente diversa nos indivíduos é condição de possibilidade para a sociabilidade, não um obstáculo ou interdição. A “sociedade”, diferentemente da “natureza” nos termos da filosofia do conhecimento kantiana, é uma unidade objetiva que não depende de um contemplador distinto dela, e se configura como um conjunto diferenciado de consciências não menos diferenciadas e irreduzíveis umas as outras

Vejamos com calma, pois a analogia é bastante refinada. A síntese das formas de sensibilidade com as categorias de entendimento é o que produz a possibilidade do conhecimento, segundo a concepção Kantiana. Neste sentido, o que chamamos “natureza” é em verdade uma representação da “natureza”, ou melhor ainda, a transformação de impressões sensíveis difusas em algo que possa ser cognoscível, “*e isto não somente no sentido de que o mundo é minha representação e que só podemos falar da natureza enquanto conteúdo de nossa consciência*”<sup>16</sup>, mas no sentido de que aquilo a que damos o nome de natureza é uma maneira particular que tem nosso intelecto de reunir, ordenar e dar forma às sensações” (SIMMEL, 1973: 63). Do mesmo modo, poderíamos propor uma analogia da questão das condições de possibilidade do conhecimento da “natureza” pensando a questão das condições de possibilidade do conhecimento da “sociedade”, pois que ao invés de falarmos em sensações diferenciadas, em impressões sensíveis difusas que se concatenam através da síntese kantiana, poderíamos pensar em elementos individuais que formam aquilo que

---

<sup>16</sup> O que nos faria cair no “erro” do idealismo e do racionalismo, um dos alvos da crítica da razão pura kantiana.

classificamos como “sociedade”. No entanto, a questão aqui se complica da seguinte forma:

“Mas a diferença essencial entre a unidade de uma sociedade e a da natureza é que esta última – aceitando-se o pressuposto kantiano – só se produz no sujeito que contempla, só se engendra por obra deste sujeito que contempla, só se engendra por obra deste sujeito que a produz com os elementos sensoriais desconexos; ao passo que a unidade social, estando composta de elementos conscientes que praticam uma atividade sintética, realiza-se por si mesma e não necessita de nenhum contemplador ( SIMMEL, 1973: 64 )”

Pois bem, o grande problema é que a “sociedade” é uma unidade objetiva que não depende de um contemplador distinto dela, e se configura como um conjunto diferenciado de consciências não menos diferenciadas e irredutíveis umas as outras. Irredutíveis, pois o “ser por si” do outro nos é inacessível e, no entanto, não nos impede de convertê-lo em representação, eis o “*mais profundo problema psicológico e lógico da socialização*”. No entanto, e sem nos afastar demasiado deste primeiro problema, cabe outra indagação que, em verdade, está inserida no centro mesmo do problema mais geral: como é possível afirmar que o indivíduo tem a consciência de estar socializado, ou de socializar-se. A consciência de estar socializado acompanha o tipo de interação ou ação em reciprocidade com o outro? Quando entramos em contato com o outro, estamos diante de uma consciência que nos é dada em sua plenitude e transparência? Ou é justamente a impossibilidade do contato “perfeito” com o outro que torna possível, paradoxalmente, a socialização? É aqui que reside, a nosso ver, o que há de mais relevante na concepção de Simmel das formas de socialização e do processo de individuação. O que vemos, na verdade, são generalizações do outro, pois não nos é dado “representar plenamente uma individualidade diferente da nossa” ( Simmel, 1973). Neste sentido, a desigualdade e a diferença entre os sujeitos é garantida justamente por conta dessa impossibilidade da representação plena e total do outro. O que vemos, em verdade, é um “tipo geral” e não a individualidade pura do sujeito.

“É como se cada homem tivesse em si um ponto profundo de individualidade que não pudesse ser imaginado interiormente por nenhum outro, cujo centro individual é qualitativamente diverso. E se esta exigência não é logicamente compatível com a distância e o julgamento objetivos em que se baseia nossa representação do outro, isso prova somente que nos está vedado o conhecimento perfeito da individualidade alheia. (SIMMEL, 1973: 69 )

Em outras palavras, a vida social só é possível com a condição de que não nos é dado a possibilidade de um acesso à individualidade plena do outro, é preciso que haja modificações e transformações ideais que se dão em níveis de gradação diferenciados, tanto entre círculos de pares, como entre círculos de pessoas que compreendem categorias distintas dentro de um quadro mais generalizado. Uma segunda condição de possibilidade da sociedade é a existência de uma parte do indivíduo que não se orienta para a sociedade, um nível de “insociabilidade” que se torna condição positiva para a sociabilidade, e não a sua negação. A sua própria dimensão de ser “extra-social” tem importância significativa nas transformações e mudanças na sua vida social.

“O a priori da vida social empírica comprova que a vida não é completamente social. Não só constituímos nossas relações mútuas com a reserva negativa de que uma parte de nossa personalidade não entra nelas; a parte não-social de nossa pessoa não atua só por conexões psicológicas gerais sobre os processos sociais na alma, mas, justamente, pelo fato formal de estar essa parte fora do social, determina a natureza de sua influência”(SIMMEL, 1973: 73 )

A analogia com Kant pode ser também pensada da seguinte maneira: Se para Kant, o conhecimento depende da experiência, mas não deriva dela, do mesmo modo, em Simmel a identidade do sujeito depende, mas não deriva da sociedade, e isso mesmo pensando “sociedade” como redes de interações, indefinidas teias de relação e formação de círculos sociais. Há um fator extra-social, uma “interioridade absoluta” cuja condição de inacessibilidade é fator positivo da sociabilidade. É como se houvesse uma adaptação engenhosa da teoria do conhecimento kantiana ( uma epistemologia) para uma teoria do ser ( uma ontologia).

Talvez esta interpretação da concepção de sociabilidade e individualidade em Simmel fique mais clara neste trecho em que o sociólogo e filósofo alemão nos apresenta o núcleo central da sua “filosofia do amor”.

“O amor é sempre uma dinâmica que se gera, por assim dizer, a partir de uma auto-suficiência interna, sem dúvida trazida, por seu objeto exterior, do estado latente ao estadual, mas que não pode ser, propriamente falando, provocada por ele. (...) A existência desse impulso sem objeto por assim dizer incessantemente fechado em si, acento premonitório do amor, puro produto do interior e, no entanto, já acento de amor, é a prova mais decisiva em favor da essência central puramente interior do fenômeno amor” ( Simmel apud Jurandir, 1998: 71 )

Em suma, a pura subjetividade do outro funda a minha objetividade, uma fusão das consciências onde cada uma conservaria a sua alteridade para fundar a outra<sup>17</sup>. Neste sentido, a “individualidade” é condição de possibilidade para a sociabilidade e para a afirmação da alteridade<sup>18</sup>. A garantia da minha individualidade é garantia da possibilidade de afirmação de outra individualidade que, por sua vez, garante a possibilidade da sociabilidade. Neste sentido, não há, de fato, contradição entre a afirmação de si mesmo como consciência parcialmente extra-social e a afirmação do outro.

Se Simmel e Durkheim apresentam interessantes versões a respeito da “questão do indivíduo”, grande parte das análises sobre as formas de individuação na modernidade partem do pressuposto da unidade de sentido do termo “individualismo”, daí o constante uso deste termo no singular, supostamente capaz de abarcar a miríade expressiva de formas de individuação presentes não só na modernidade. Nós já vimos alguns dos pressupostos que procuram fundamentar este tipo de análise. Dentre eles, o quarto e o sexto pressupostos vão nos exigir uma reflexão um pouco mais prolongada, vale a pena mencioná-los: O *individualismo* instaurou um mundo de hegemonia “oculta” da *racionalidade prática* nas condutas humanas, tornando-as “frias” e “impessoais” em toda a extensão e O *individualismo* é um processo sócio-histórico de internalização de normas e valores nos sujeitos que, neste caso, são i) os seus predicados, ou se quisermos “assujeitados”; ii) co-autores integrados a redes de interdependência social. De todo modo, tratar-se-ia de um fenômeno estritamente social, já que a individualidade é, na verdade, uma estrutura de auto-regulação psíquica.

Neste caso, teremos que levar em consideração as análises que associam o individualismo com “racionalidade”, e ainda assim com um tipo muito específico: a

---

<sup>17</sup> Se a consciência é “posicional”, ou seja, se o ato da consciência tem uma intencionalidade, é um deslizar-se para fora, isso não vem a significar a inexistência de um ser-para-mim que só o é na condição de ser para mim, ou seja, que não se confunde com o meu ser em mim objetivado por outros. Este ser que só o é para mim, o é não sendo, e o ser em mim que não é para mim só o é sendo, ou seja, se objetivando a partir do olhar do outro. ( Sartre, 2005)

<sup>18</sup> É o que nos apresenta Lébrun no seu livro sobre a crítica do juízo em Kant, em especial quando trata das implicações dessa crítica para a questão da “insociável sociabilidade” e do “paradoxo da intersubjetividade” em Kant: “*Julgando sem os outros e contra eles, eu não julgo sem a ideia dos outros e isso é essencial. É essa ideia, e não meu sentimento, que prevalece sobre a opinião dos outros de fato. Logo, no momento em que mais pareço curvar-me sobre minha singularidade, eu me sinto universal* (Lébrun, 1993: 498) No entanto, é preciso que se diga que a crítica de Nietzsche à crítica do juízo em Kant se insere justamente nessa sobreposição da “ideia” em relação à dimensão sensível da vida humana, ou em termos kantianos, a universalidade dos juízos estéticos-reflexionantes como contraponto à particularidade dos juízos estéticos-subjetivo. Segundo Nietzsche: “Kant imaginava prestar honras à arte, ao dar preferência e proeminência, entre os predicados do belo, àqueles que constituem a honra do conhecimento: impessoalidade e universalidade.(...) Belo, disse Kant, “é o que agrada sem interesse” ( Nietzsche, 2001: 94)

racionalidade instrumental<sup>19</sup>. Já vimos, no caso de Simmel e Durkheim, que a relação entre individualismo e racionalidade é, no mínimo, cambiante, possuindo facetas distintas. Simmel nos mostra diferenciações expressivas entre os individualismos, como por exemplo a diferença entre o individualismo romântico, individualismo econômico e individualismo moral. O individualismo romântico é avesso a um tipo de racionalidade que se quer capaz de reduzir as impressões sensíveis da vida em processo a esquemas conceituais “frios” e “sem vida”, enquanto em Durkheim a dimensão moral do individualismo da Renascença e das Luzes (o “verdadeiro” individualismo) vem a mostrar o seu caráter supra-individual e racional no sentido de uma racionalidade substantiva, algo muito próximo da distinção entre *ego pensante* e *autoconsciência* em Kant, tal qual proposto na análise de Arendt ( 1992).

A crítica marxiana, a que associa capitalismo ( modernidade) e alienação, nos interessa, pois ela postula que a modernidade não viabilizou, mas impediu o desenvolvimento dos “agentes individualizantes” no sujeito<sup>20</sup>, ou seja, ela parte do pressuposto da existência de uma “individualidade social” anterior ao advento do capitalismo moderno<sup>21</sup>, no entanto, nos diferenciamos dela pelos seguintes fatores: a) Não há, a nosso ver, uma unidade irreduzível entre as formas de individuação do sujeito na modernidade, como postula a teoria marxiana; b) Ou seja, há individualismos e não individualismo; c) A modernidade promoveu uma liberdade relativa, e não um aprisionamento alienante; neste sentido há uma ambivalência trágica na modernidade, como quer Simmel, Weber<sup>22</sup>etc. d) Em suma, o conflito entre “indivíduo” e “sociedade” permanece, e a modernidade trouxe uma série de variações e novas combinações possíveis, como quer Durkheim( 1974, 2002) e Freud ( 1973).

---

<sup>19</sup> Não é preciso dizer que tal associação se refere diretamente ao pressuposto anterior, a saber, aquele que associa diretamente individualismo e sociedade de Mercado. A racionalidade instrumental costuma ser associada ao tipo de ação do homo economicus.

<sup>20</sup> A transformação do trabalho concreto ( qualidade e particularidade) em trabalho abstrato ( quantidade e falsa universalidade, ou seja particularidade) acompanha outros processos tais como a transformação das impressões sensíveis em esquemas conceituais, a codificação jurídica “abstrata” e “impessoal”, e a emergência de uma noção de indivíduo como homem genérico, “universal” e pré-social. Neste sentido, há uma falha no processo dialético, pois o singular não se transforma no mediador para o acesso ao universal verdadeiro, sendo constantemente adiado, ou seja, particularizado, travestido de verdadeiro universal. Em outras palavras, reduz-se o singular ao particular.

<sup>21</sup> Neste caso há a noção de que haveria uma individualidade “social” anterior ao capitalismo, pois este último lhe teria impedido a possibilidade de realização plena. Algo diferente, por exemplo, da abordagem de Foucault na “Microfísica do poder” ( 2010), para quem o indivíduo é uma produção do poder e do saber na sociedade capitalista moderna, não havendo assim uma sociedade de indivíduos que teriam sido alienados da sua individualidade plena, a ser realizada como processo.

<sup>22</sup> A visão da crítica ambivalente e trágica a respeito da modernidade em Weber esta presente em (Pierucci, 2003), (Souza, 2000 ); para uma crítica refinada dessa perspectiva ver ( Adorno & Horkheimer, 1985; Schluchter, 2007)Vandenberghe, 1995, Misse,1996, Habermas,2000 )

Assim, existem duas perspectivas possíveis para as duas variações do sexto pressuposto apresentado acima: a primeira admite a internalização de normas e valores, e a produção da subjetividade individual na modernidade como assujeitamento “social”; a segunda procura mostrar a ambivalência trágica da modernidade e a *liberdade relativa* e inevitavelmente desamparada do sujeito neste processo<sup>23</sup>. A segunda variação apresentada se nega a pensar dessa maneira, pois haveria uma associação indissolúvel entre individualização da vida social e individualidade no sentido ontológico. Tal tese incorre no equívoco, a nosso ver, de associar diretamente o fenômeno da intensificação da individualização da vida social na modernidade como a única condição de possibilidade da existência ontológica do indivíduo ou de qualquer subjetividade individual<sup>24</sup>, e não como abertura (em alguns casos fechamento) para a possibilidade de realização relativa da “vontade” de individuação do sujeito, algo próximo da confusão que Freud associa aos behavioristas ao negarem a existência da consciência, ou seja, o pai da psicanálise não queria ver a sua descoberta do inconsciente como a negação daquilo que se dá como intuição imediata na experiência<sup>25</sup>. Do mesmo modo, o renomado historiador Jacob Burkhardt já dizia não mais acreditar na sua teoria do individualismo na Renascença como forma de diferenciar a cultura do renascimento da Idade Média<sup>26</sup>.

Poderia soar excessivamente pedante, e até desnecessário, a menção a mais uma advertência de Weber em relação aos usos e abusos dos termos racionalização, racionalismo e racionalidade não fosse à constatação de que é em relação a Weber que muitas das aproximações entre individualismo e racionalização são feitas, em geral como forma de corroborar a noção de que o processo de “desencantamento do mundo”

---

<sup>23</sup> Versões mais recentes dessas questões podem ser vistas nas análises da Escola de Frankfurt, levando em consideração, evidentemente, as suas enormes variações internas ( Honeth 2003), nas discussões de Adorno & Horkheimer a respeito da intensificação da instrumentalização do mundo no capitalismo( 1985 ); em Habermas a respeito da hegemonia do mundo do sistema sobre o mundo da vida ( 1968, 1987); em Marcuse a respeito da “dominação oculta” da política através do mito da imparcialidade da racionalidade instrumental ( Habermas, 1968) ou em Honeth em relação à importância do reconhecimento intersubjetivo para o sujeito( 2003 ). E também em algumas análises sobre o processo de desterritorialização do desejo no capitalismo avançado com sua nova lógica de fluidez identitária ( Safatle,2008 ). Nestes casos, há a perspectiva de que a modernidade reificou a singularidade universal do ser social, o transformando em particular travestido de falso universal ( universal abstrato). Há também os autores que mostram a ambivalência trágica da modernidade ( Luhmann, 1991; Giddens, 1991, 1993, 2001; Beck, Giddens, Lash, 1997; Baumann, 2001; Beck, 2002 )

<sup>24</sup> É apenas neste sentido que nos distanciamos da rica abordagem de Elias sobre a individuação nas sociedades modernas.

<sup>25</sup> “*um fato sem equivalente que nem se pode explicar, nem se pode descrever. No entanto, quando se fala de consciência, todos sabem imediatamente, por experiência, do que se trata*” ( Freud apud Laplanche & Pontalis, 1983)

<sup>26</sup> Burkhardt ( 2009)

não só conduziu a uma crescente racionalização do mundo, quanto a uma racionalização social das práticas e das condutas. Tal racionalização das práticas e da conduta acompanharia a estrutura de auto-regulação psíquica instaurada pela ascese intramundana da ética calvinista. Este processo teria conduzido a uma hegemonia das relações impessoais, e à internalização de instâncias e formas de poder, produzindo subjetividades que não só se auto-controlam, como também participam involuntariamente da reprodução econômica do sistema. Ora se o mundo do sistema se internaliza nos agentes, a ponto de se transformar em valores naturalizados, então tal processo acompanha a redução da presença do mundo da vida, o mundo das relações pessoais intersubjetivas. Na verdade, a redução viria acompanhada de uma cada vez maior hegemonia do mundo do sistema, das relações impessoais e “frias”, num regime de auto-controle instaurando uma violência contra si e uma eterna vigilância em si e nos outros, fazendo com que os agentes tenham que ficar imersos em uma “jaula de ferro”, ou uma “concha de servidão” dominados por um *Senhor abstrato*<sup>27</sup>, ou seja, um tipo de poder internalizado, cujos valores estão encarnados de tal maneira que o sujeito sequer percebe a sua sujeição. Tudo estaria relativamente correto, se não fosse o fato de que a associação de Weber a tamanho pessimismo em relação à modernidade e ao advento da racionalidade instrumental pode ser também relativizada, ou melhor, no sentido de que nos parece que a obra weberiana apresenta uma concepção ambivalente a respeito das possibilidades de liberdade relativa do sujeito na modernidade.

Temos de lembrar-nos, antes de mais nada, que “racionalismo” pode significar coisas bem diferentes. Significa uma coisa se pensarmos no tipo de racionalização que o pensador sistemático realiza sobre a imagem do mundo: um domínio cada vez mais teórico da realidade por meio de conceitos cada vez mais precisos e abstratos. O racionalismo significa outra coisa se pensarmos na realização metódica de um fim, precisamente dado e prático, por meio de um cálculo cada vez mais preciso de meios adequados. Esses tipos de racionalismo são muito diferentes, apesar do fato de que, em última análise estão inseparavelmente juntos ( Weber, 1982: 206)

A peculiaridade do capitalismo moderno se situa justamente na especificidade da racionalização ocidental. Um tipo de racionalização baseada no cálculo, metódica e

---

<sup>27</sup> Na modernidade há uma tentativa de retirada da figura do Escravo e sua dialética com o Senhor, através da figura ímpar e singular do Cidadão. A oclusão do escravo no ideal da modernidade burguesa não teria eliminado o escravo, muito pelo contrário, pois estaríamos diante de uma verdadeira sociedade de escravos, no sentido de que teríamos escravos concretos ( o cidadão moderno) com um Senhor abstrato ( Misse, 1996)

despida de “valores últimos”, que se inseriu em todas as esferas da vida social, a ponto de transformá-las de modo decisivo. O desencantamento do mundo atinge seu ápice com a destituição de sentido instaurada com o advento da ciência moderna. A esta destituição está atrelada uma percepção fragmentária da realidade empírica e a transformação da “natureza” em nexos causais e objetivações distantes de qualquer noção de totalidade metafísica. A racionalidade técnica e científica é “(...) *um fragmento, o mais importante indubitavelmente, do processo de intelectualização a que estamos submetidos desde milênios*” ( Weber, 1982: 30). A ciência moderna instaura também uma nova concepção de “progresso”, não mais associado a uma finalidade pré-estabelecida, mas a um movimento de auto-superação infinita e vertigem. A ciência moderna está destinada a produzir verdades provisórias e efêmeras, rompendo assim com a possibilidade de se instituir um sentido total, perene e estável, um ponto fixo de significado invariável e consensual. Em seu lugar, a racionalização moderna gerou uma situação na qual há um “politeísmo de valores”, uma guerra “entre deuses”, ou seja, esferas de valor e sentido fragmentários e intercambiáveis.

Trazer à tona a problemática das relações de si consigo mesmo como um fim em si mesmo, como algo que não se reduz a nenhum sentido social ou político que lhe preexista ou lhe impulse, também significa estar atento a outra questão que se associa estreitamente aos nossos propósitos de repensar a polarização “indivíduo” e “sociedade”: o caráter duplo da constituição da modernidade, polarizada relativamente entre espaços de objetivação e subjetivação<sup>28</sup>. Em algumas das análises mencionadas sobre a modernidade, esta dimensão parece sucumbir ante a objetivação do mundo, que teria conduzido a uma objetivação da subjetividade, objetivação que a transforma em subjetividade voltada para a reprodução da objetivação, se anulando como polaridade paralela e autônoma. Neste sentido, a hegemonia da objetivação, ou melhor dizendo a intensificação da instrumentalização do mundo na sociedade moderna capitalista se associaria à produção de uma subjetividade “individual” que não passa de uma forma “abstrata” e “invisível” de assujeitamento social e político.

Em geral parte-se do pressuposto da existência de uma *metafísica da substância* ( Butler, 2010) que ancora o significado da noção de indivíduo, associado a outras noções cuja principal característica é a sua condição de fixidez e imobilidade ( Derrida, 1974). A metafísica da substância também pode ser associada a uma certa concepção de

---

<sup>28</sup> É o que propõe Touraine (1997).



racionalidade, em geral atribuída a uma distinção significativa entre “ego pensante” e “autoconsciência”, sendo o primeiro o lócus da *Universalia*.( Arendt, 1992). No entanto, podemos nos referir também à noção de uma metafísica da substância no sentido de uma substância negativa cuja principal característica é ser a impossibilidade mesma de qualquer positividade particular ( inclusive a autoconsciência) se alçar à condição de centro fixo identitário.( Cícero, 1995) É este o sentido que apresentamos em relação à concepção de “desencantamento do mundo” , instrumentalização do mundo através da emersão de uma “racionalidade instrumental” tal qual apresentada por Weber. Neste sentido, a crítica ao pretensão *eurocentrismo* e *etnocentrismo* da metafísica da substância instaurada pela hegemonia da racionalidade instrumental só é verdadeiro se for relacionado à racionalidade substantiva com os seus imperativos categóricos essenciais. Só neste caso podemos falar em imobilidade, fixidez identitária, e assim por diante( Souza, 1997)A modernidade é movimento e descentramento identitário radical, por estabelecer um vazio no lugar de um princípio identitário unitário e homogêneo.

É aqui que se situa a crítica mais interessante da ambivalência trágica da modernidade em Weber, que se contrapõe, a nosso ver, a esta concepção de objetivação total da subjetividade humana na modernidade ocidental<sup>29</sup>. A racionalidade instrumental, ou se quisermos, a instrumentalização do mundo representa uma “libertação” no sentido de estabelecer um vazio movente no lugar de qualquer significado cultural positivo, ou particular. A objetivação significa a impossibilidade de conferir um sentido total válido para todos, mas não a impossibilidade de conferir sentidos, significados culturais positivos, desde que saibamos que estes sentidos são particulares, não podendo ser alçados à condição de sentido último. A objetivação está longe de significar objetivação total da subjetividade dos sujeitos, mas a possibilidade permanente da objetivação pelos sujeitos, ou seja, a possibilidade do exercício da racionalidade crítica contra as investidas totalitárias da vida social, mas não contra a vida social em sua totalidade! Uma objetivação relativa, relativa, relativa...mas não relativista! Uma objetivação que não impede a subjetivação, mas que torna impossível a subjetivação total!<sup>30</sup> Neste sentido, a hegemonia das relações impessoais não necessariamente conduziu a um esfriamento ou impossibilidade das relações pessoais, mas a possibilidades de intensificação de si, busca de afinidades eletivas e novas formas

---

<sup>29</sup> É o que mostra Jessé de Souza, em seu excelente “Patologias da modernidade“, apresentando um quadro no qual o racionalismo de Habermas se contrapõe à perspectiva bem mais aberta e plural de Weber. ( Souza, 1997)

<sup>30</sup> Weber ( 1972, 1974, 1988)

de codificação da intimidade. Daí a possibilidade de pensarmos em formas de “subjetividade individual” amplas e diversas, no lugar de uma concepção unitária e homogênea de individualismo como renúncia de si e assujeitamento.

A impossibilidade do sentido último é o que garante a objetivação relativa nas sociologias, a “neutralidade axiológica” e a “objetivação” com as aspas nos conhecidos textos de Weber sobre metodologia das ciências sociais. Relativa, mas não relativista, nem subjetivista! É evidente que há perdas no processo, e diversas possibilidades de aprisionamento dos atores ( *o burocrata é um aleijado!*), porque há história, ou seja, não se está negando a contingência. No entanto, nos parece haver muito mais a afirmação de uma polarização relativa entre objetivação e subjetivação, do que a sobreposição de um pólo sobre o outro.

Do mesmo modo, a polarização “indivíduo” e “sociedade” no âmbito da análise sociológica é uma polarização relativa. De modo algum sintética. A síntese só se justificaria caso um dos pólos tivesse uma autonomia absoluta, por exemplo, no que diz respeito à sociologia, caso a noção de indivíduo pudesse ser reduzida ao indivíduo como átomo no sentido substancialista do “eu encapsulado” ou do *homo economicus* ( vimos que essa é só uma das noções possíveis, diante de uma miríade de noções possíveis) ou mesmo se o “individualismo” no sentido que propomos, fosse única e exclusivamente um fenômeno moderno, singular, cujas variações na modernidade se restringissem à condição de meras variações, assim se justificando as teses de sua condição de algo determinado e inserido em uma dimensão sócio-histórica, que lhe precederia o sentido.

Num nível de discussão epistemológica para as ciências sociais, polarização absoluta e síntese da polarização são análogas. Objetivismo total e subjetivismo total se equivalem à impossibilidade da objetivação mesmo relativa (etnometodologia, interacionismo, etc.) e à impossibilidade de subjetivação ( capacidade de agência do sujeito) no estruturalismo; a alternativa proposta é admitir a impossibilidade da síntese por conta do caráter relativamente irreduzível dos pólos opostos. No entanto, o caráter relativo dessa irreduzibilidade também impossibilita a polarização absoluta. Ora se é o pressuposto da polarização absoluta que justifica a síntese, e se como vimos ele é questionável, então podemos propor não a eliminação da polaridade, mas o seu caráter relativo, ao mesmo tempo não totalmente irreduzível e não totalmente inacessível. No campo ontológico, e em relação à questão do “segredo da subjetividade” no indivíduo, a sua afirmação não é uma negação da alteridade ou da “sociedade”, ou da “estrutura” (Simmel, 1974; Weber, 1972; Sartre, 2005; Lévinas 1988, 2001, 2002; Touraine, 1997).

Se as fronteiras são porosas, ainda assim há fronteiras, mas é por haver fronteiras que há porosidade, as fronteiras não são impeditivas da porosidade, mas sua condição de possibilidade.

## Capítulo III

### *O indivíduo nas sociologias neoclássicas e contemporâneas*

“Eu quase não sei de nada, mas desconfio de muita coisa”

Guimarães Rosa.

“Un spectre hante périodiquement l'Occident contemporain et ses intellectuels: l'individualisme”

“Sur l'individualisme”

Birnbaum et Jean Leca

“É uma grande desgraça não poder estar só”

Edgar Allan Poe

A polarização “indivíduo” e “sociedade” tem se constituído em um dos paradoxos mais ricos para a Teoria Social e para as sociologias. Há muitas conexões de sentido entre ela e outras polarizações, como as que separam analiticamente “agente” e “estrutura”; “ator” e “sistema”; “sujeito” e “norma”, “ação” e “coletividade”, entre outros. Alguns autores têm procurado substituir, mas não superar, a dualidade que tal dicotomia suscita, por um dualismo, como no caso da proposta da polarização “agência” e “estrutura” em Giddens (2003), partindo do pressuposto de que há uma *simultaneidade* entre agência e estrutura conduzida pela *monitoração reflexiva* do agente que reproduz e muda o sistema a um só tempo, advindo daí a substituição da separação conflitante entre “estrutura” e “ação” pelo termo *estruturação*. A concepção do sociólogo britânico parte do pressuposto de que a dualidade “agente” e “estrutura” deve ser considerada como uma cisão ontológica (e não apenas como uma separação epistemológica) dividida por duas tradições de pensamento que se excluem: a) O estruturalismo, para o qual a “estrutura” é encarada como coerção restritiva que possui uma primazia sobre a ação, tendo como decorrência a primazia do *objeto social* como objeto da análise sociológica; b) A hermenêutica, para a qual o sujeito/agente é encarado como capaz de moldar a estrutura, havendo uma primazia da ação sobre as coletividades. O objeto da análise sociológica passa a ser o *sujeito/agente*.

Diferentemente dessas tradições, a teoria da estruturação “*prevê como domínio das ciências sociais o estudo das práticas sociais ordenadas no espaço e no tempo*” (Giddens, 1980: 2) O estudo das práticas sociais situadas no tempo e no espaço rompe tanto com a primazia da estrutura sobre o agente, quanto com a primazia do agente sobre a estrutura, tendo como base fundamental as noções de recursividade, contextualidade espaço-tempo, reflexividade (monitoração reflexiva) e cognoscitividade do agente. A *contextualidade espaço-tempo* é tão importante quanto a noção de

*reflexividade* do agente, pois as duas dimensões são simultâneas na *durée* da ação humana no fluxo contínuo de conduta, no sentido de que as ações não são nem totalmente constituídas, nem totalmente constituintes dos atores e das estruturas, mas as práticas sociais a constituem e no mesmo movimento criam as condições de possibilidade para a sua constituição<sup>31</sup>. A *contextualidade espaço-tempo* é fundamental para entendermos que a ideia de *monitoração reflexiva* e “reflexividade” em Giddens se situa para além de uma concepção de “intencionalidade” ou “motivação” do agente humano, pois tais noções em geral costumam estar associadas a um certo *voluntarismo hermenêutico* que retira justamente a importância dela como forma mais precípua de entendimento do “significado” da ação. A reflexividade não se confunde totalmente com autoconsciência, pois deve ser encarada como “o caráter monitorado do fluxo contínuo da vida social”. A *cognoscitividade do agente*<sup>32</sup> se dá justamente no caráter reflexivo de sua monitoração em relação às mudanças qualitativas da *durée* no contexto espaço-tempo e em relação com as expectativas dos outros agentes, ou seja, em sua capacidade de *recursividade* como co-presença inserida em circunstâncias de interação<sup>33</sup>.

Pierre Bourdieu apresenta também uma engenhosa análise, estabelecendo os pressupostos teóricos e práticos de uma praxiologia como forma de superar dialeticamente a oposição “objetivismo da hermenêutica estruturalista” e “subjetivismo fenomenológico do interacionismo e da etnometodologia”. O coletivismo empiricista de cunho subjetivista ( subjetivismo fenomenológico das escolas interacionistas e da etnometodologia), ao negar a importância da “ruptura epistemológica” que se forja através da suspeita a respeito das condições de possibilidade, se iguala ao *realismo ordinário do senso comum*, em suma, àquilo que Bourdieu chamou de esquemas pré-reflexivos naturalizados na ação, percepção e apreensão dos agentes. ( realismo de primeira ordem; apreensão “ingênua” e auto-evidente do mundo etc.) Não há a possibilidade de qualquer tipo de objetivação, as entidades se multiplicam no mundo (

---

<sup>31</sup> .Portanto, o caráter coercitivo das estruturas sobre o agente deve ser colocado em suspenso. Do mesmo modo, a separação total entre reprodução e mudança social na ação. ( Giddens, 2003)

<sup>32</sup> A estratificação do self se dá em três níveis: a) monitoração reflexiva; b) racionalização da ação, no sentido de que o ator possui o entendimento teórico das bases de sua atividade; c) a motivação da ação.( Giddens, 2003: 5)

<sup>33</sup> Há também a importante distinção entre a consciência discursiva, como um nível de consciência na qual os atores expõem as suas motivações e estímulos para a ação, e a consciência prática na qual os atores não têm o controle total das suas motivações e intenções, embora exista uma certa porosidade entre estes dois níveis de consciência. É importante ressaltar a distinção entre consciência prática e inconsciente psicanalítico, pois o primeiro está relacionado a um “estoque de conhecimento”, ou conhecimento mútuo interacional ( Giddens, 2003)

ou nos mundos...) e a reflexão epistemológica deve se resignar com a sua impossibilidade, pois se há “verdade” ela é e sempre será *contextual*, dependendo assim dos múltiplos arranjos e consensos nas fragmentadas redes de interdependência dos grupos de cientistas. O objetivismo racionalista ( estruturalismo, por exemplo) ao radicalizar a ruptura epistemológica ( epistemologia de segunda ordem; nominalismo que transforma objetos do pensamento em pensamento dos objetos;) se esquece ( deliberadamente?) de que também no campo científico há esquemas pré-reflexivos de ação, percepção e apreensão dos agentes, ( ou seja, também há um *realismo de primeira ordem*, denunciado em relação ao coletivismo empiricista e subjetivista)

Este é o sentido mais profundo da objetivação da objetivação científica proposta por Bourdieu, no sentido de se pensar sobre as condições de possibilidade das condições de possibilidade do conhecimento científico, inserindo assim a questão da praxiologia em seu duplo significado dialético: interiorização da exterioridade e exteriorização da interioridade através da complexa teia de interdependência formada pela tríade *campo*, *habitus* e *illusio*. Daí o significado mais preciso da afirmação Bourdieusiana de que o sujeito do campo científico é o próprio campo científico!<sup>34</sup>

Bourdieu apresenta as condições sociais que estão inevitavelmente presentes na lógica interna dos campos, mas está longe de dizer que há uma determinação total da *dimensão* social da vida humana como fator externo ( ou interno) condicionante das ações dos sujeitos. Afirmar isso seria vulgarizar o pensamento do sociólogo que também se coloca no campo de disputa, ao objetivar a objetivação sociológica total. Esta questão é fundamental, pois Bourdieu se nega à objetivação total em qualquer campo, nos apresentando uma sociologia relacional racionalista de extração dialética<sup>35</sup>. A sua sociologia praxiológica é uma sociologia da objetivação da objetivação, inclusive

---

<sup>34</sup> “Essa forma inteiramente insólita de reflexão leva a repudiar as pretensões absolutistas da objetividade clássica, mas sem condenar por isso ao relativismo: com efeito, as condições de possibilidade do sujeito científico e as de seu objeto não são mais que uma e mesma coisa, e a todo progresso no conhecimento das condições sociais de produção dos sujeitos científicos corresponde um progresso no conhecimento do objeto científico, e inversamente. Jamais se vê isso tão bem quanto a pesquisa toma por objeto o próprio campo científico, ou seja, o verdadeiro sujeito do conhecimento científico. ( Bourdieu, 1996 : 236/237)

<sup>35</sup> Assim, a sua epistemologia sociológica se aproxima de uma lógica da sociologia, no sentido de Athanase Joja “Discordamos de sociólogos tais como Durkheim e Lévy-Bruhl e de lógicos sociologizantes como Goblot, que atribuem conteúdo e significação puramente sociais, ao pensamento lógico, omitindo a função reflexiva das formas e categorias lógicas em relação à realidade objetiva” ( Cf. Joja, Athanase. A lógica da sociologia. In: Dialética e Ciências Sociais. Zahar editores, Rio de Janeiro: 1967. )

do próprio ofício do sociólogo, e dos juízos de valor do político militante<sup>36</sup>. O agente social é um elemento de reprodução ( através do habitus como internalização da exterioridade) da sua posição na lógica “dinâmica” do campo, no entanto há sempre possibilidade de *mudança* por conta da fluidez e indeterminação do *Habitus* e da *Illusio*, mas temos que levar em consideração que esta mudança é sempre relativa, pois se situa em apenas uma perspectiva, ou seja, dependendo da perspectiva a mudança pode ser encarada como *reprodução*. Daí a possibilidade permanente de se fazer uma objetivação da subjetivação da objetivação sempre “relativa” porque também a objetivação da subjetivação da objetivação pode ser ( dependendo da perspectiva) uma subjetivação da objetivação. Em suma, todos os agentes estão propensos à subjetivação da objetivação, embora todos os agentes também possam objetivar a subjetivação, daí a noção de racionalismo relacional em Bourdieu ( Vandenberghe, 2010). A racionalidade relacional impede a um só tempo o relativismo “subjetivista” e o cientificismo “objetivista”.

Neste momento de nossa análise é impossível não fazer uma breve digressão sobre o *estruturalismo*, afinal de contas trata-se de um dos pólos “descartados” pelas propostas da teoria da estruturação e da praxiologia. É evidente que estamos longe de propor qualquer tipo de esgotamento do assunto, ou mesmo abarcar todos os sentidos deste grande movimento do pensamento, tão vasto e diversificado quanto qualquer tradição de pensamento. Afinal de contas, estrutura, estruturalismo, estruturalidade e atividade estruturalista estão longe de significarem a mesma coisa, embora possuam evidentemente aproximações conceituais mais ou menos precisas. O estruturalismo

---

<sup>36</sup> Há uma relação direta e não excludente entre a análise do sistema de relações objetivas do modo de conhecimento objetivista e as *disposições estruturadas nas quais elas se atualizam e tendem a reproduzi-las*, ou seja, a dimensão social da produção de qualquer conhecimento nos campos ( econômico, político, artístico, acadêmico etc.) No entanto, a análise de Bourdieu está longe de afirmar uma pretensa anterioridade da dimensão social sobre todos os aspectos da vida humana, inclusive o status epistemológico do conhecimento, já que mesmo a “sociologia da ciência” deve ser também objetivada! Além da sociologia da ciência, há que se objetivar também a subjetivação da objetivação presente no discurso da militância política, afinal de contas em todos os campos e subcampos há uma naturalização de esquemas pré-reflexivos de ação, percepção e apreensão do mundo. No discurso do militante, há também a apresentação de um pretense *desinteresse* e *desprendimento* em relação aos interesses particulares dos seus agentes e dos pequenos grupos ( partidos políticos, por exemplo) de que eles fazem parte. A posição de representantes “verdadeiros” dos interesses do “povo”, dos “dominados”, das “classes populares”, ou da “cultura popular”, em suma, dessa série de categorias de disputas inseridas na lógica interna do campo político, geralmente utilizada por setores marginalizados dentro do campo a fim de alçarem à condição de posição dominante, seria justificada pelo “desinteresse” e “desprendimento” dos agentes da militância política. Neste sentido, o pretense interesse nas “questões sociais” que o definiria como distinto daqueles que supostamente não possuem o mesmo interesse, é legitimado pela ideologia do desinteresse, no sentido de que os seus defensores estariam desprendidos de interesses pessoais ou grupais ( no sentido de uma minoria específica), e seus verdadeiros interesses seriam os interesses do “povo”.

pode ser analisado tanto como uma atividade, quanto como uma forma de linguagem cuja característica se situa na explicitação, algumas vezes contraditória, de uma série de discursos filosóficos, se constituindo assim em um campo transdiscursivo, no sentido dado por Foucault às ciências humanas<sup>37</sup>.

No entanto, o que o caracteriza sobremaneira é o seu caráter de cientificidade, a sua procura de sistemas objetivos de relações. Tal proposta se ancora de um modo decisivo na afirmação da linguagem como em relação indissolúvel com o pensamento, um dos pontos fundamentais do estruturalismo, que se justifica através de uma concepção da relação *necessária* entre significado (conceito) e significante (imagem verbal/acústica) e uma relação *arbitrária* entre signo linguístico ( significado e significante) e a coisa ( o objeto na realidade). <sup>38</sup> A objetivação se justifica porque a relação entre os signos linguísticos se dá em um âmbito que não depende da contingência da realidade empírica, ou seja, se situa além do realismo ordinário de primeira ordem, pois mantém com ela uma relação arbitrária, daí a crítica de Lévi-Strauss às limitações do empirismo, do funcionalismo e da fenomenologia ( Dosse,1993), advindo daí a preponderância da sincronia e da dimensão sistêmico-estrutural sobre a dimensão histórica<sup>39</sup> É na relação entre os signos linguísticos que se

---

<sup>37</sup> Cf. Foucault ( 1985); Dosse (1993) Coelho ( 1968 )Não é demais afirmar que um dos nomes mais associado ao estruturalismo, o antropólogo Claude Lévi-Strauss, tem sido considerado por alguns autores como um precursor vigoroso do pós-estruturalismo ( Derrida, 1976; Viveiro de Castro, 2009 )

<sup>38</sup> “Assim se combate a ideia vulgarizada de que o pensamento se exerce independentemente das categorias da linguagem e apenas se serve delas para se objetivar e transmitir” (Benveniste *apud* Coelho, 1968) Costuma-se interpretar a relação significado e significante atribuindo uma relação arbitrária entre estas duas instâncias do signo,(Dosse: 1968; Costa Lima: 1970; Giddens: 1999;). Nós estamos partindo do pressuposto de que a relação é necessária, já que há um enlace entre significante e significado. A relação arbitrária é a que se dá entre o signo linguístico e o objeto, ou se preferirmos a “realidade“. ( Benveniste; Jacobson *apud* Costa Lima: 1970; e Coelho: 1968) Assim a natureza arbitrária do signo linguístico em relação ao objeto pode ser encarada como uma crítica a i) teorias objetivas do significado; b) teorias da referência ostensiva. ( Giddens:1999 ). Veremos posteriormente a importância da atribuição de arbitrariedade na relação entre signo linguístico ( significado e significante) e realidade na crítica do pragmatismo.

<sup>39</sup> É em relação à “ausência” da história e da práxis que Sartre vai apresentar as suas principais críticas ao estruturalismo ( 1968) A conhecida reação de Lévi-Strauss ao argumento de Sartre se deu no último capítulo de *O pensamento selvagem* ( 1962 ). Não nos precipitemos em relação ao marxismo, pois há uma relação de proximidade da noção de inconsciente estrutural e o conceito de ideologia ( Ricoeur, 1978) e além do mais, Marx é reconhecido por Lévi-Strauss como uma das suas amantes (Lévi-Strauss, 2002), já que segundo o mestre francês, “Marx nos ensinou que as ciências sociais não se constroem no plano dos acontecimentos do mesmo modo que a física não se assenta em dados da sensibilidade” ( Lévi-Strauss *apud* Dosse: 1993 ). Além do mais, a concepção de práxis em Lévi-Strauss não se distingue totalmente da concepção marxiana ( Lima, 1970). E, como nada é fácil nesse mundo, a primazia da sincronia sobre a diacronia costuma ser admitida ( ainda que com ressalvas) apenas na linguística de Sausurre, e não na antropologia estrutural de Lévi-Strauss ( Lima: 1970). O breve elogio de Lévi-Strauss à “História” expressa de um modo muito sutil o seu relativo distanciamento: “ Esta profissão de fê histórica poderá surpreender, pois já nos reprocharam algumas vezes sermos fechados à história...quase não a praticamos, mas fazemos questão de lhe preservar os direitos” ( Lévi-Strauss *apud* Marc Gaboriau: 140)



configura a independência analítica da língua ( como sistema de signos) e da fala em relação ao referente, ou à realidade da coisa.

A língua é forma, não substância. Seu significado mais “profundo” se dá não em relação aos objetos (o signo é arbitrário), mas em relação com as diferenças em um âmbito sistêmico. É através do jogo interno que a língua gera significação. Eis o problema, o nó górdio da questão: se não há distinção, ou seja, significação, sem a presença dos signos linguísticos, e se os signos linguísticos são relacionais e possuem uma dimensão sistêmica que os situa além da autoconsciência individual do agente, a questão do indivíduo, pensado como “algo subjacente” (substância, átomo; através de características como as de imobilidade, repouso etc.) que antecede a própria relação, se esvai. Assim o *enfant gâté* das ciências humanas perde o seu pretense lugar central na produção de sentido para a existência humana,<sup>40</sup> e se esfuma ante códigos, estruturas, sistemas, regras, fatos sociais totais, inconscientes simbólicos<sup>41</sup> etc.

Em uma perspectiva na qual entra o elemento “social” (situado no âmbito da contingência das práticas contextuais) como no interacionismo simbólico e no pragmatismo americano, a questão a respeito da capacidade de agência do sujeito aparece de um modo interessante. O pragmatismo antecipa a crítica ao estruturalismo ao mostrar que há uma *metafísica da presença* já inserida na sua dimensão relacional, pois tal dimensão se justifica através da concepção de arbitrariedade na relação signo linguístico e realidade, encarados como instâncias relativamente separadas. Como vimos, língua e representação mental são indissolúveis, mas não língua e realidade, ou seja, há uma “cisão”, um hiato entre um domínio linguístico e um domínio extralinguístico<sup>42</sup>. É esta premissa que justifica a noção de objetividade científica e a

---

<sup>40</sup> O estruturalismo está relacionado aos *traumas narcísicos da humanidade*, cujos deslocamento se deram em três dimensões: física ( o planeta terra não está no centro do universo); biológica ( o homem não detém uma natureza divina, pois ele compartilha de semelhanças com os outros animais); e, por fim, psíquica ( o homem não detém o domínio imediato dos dados da consciência) ( Wisnik, 2009).

<sup>41</sup> É a “descoberta” da existência de uma função simbólica autônoma situada além da autoconsciência do sujeito que justifica a “superação” das aporias relacionadas à dicotomia “consciência” do sujeito e “mundo”, encarados como substâncias separadas.

<sup>42</sup> É evidente que devemos ter uma certa cautela ao afirmar a separação entre o sistema da língua e os referentes externos, pois não se trata de uma separação “substancial”. Há, como bem mostra Lévi-Strauss, uma diferença de grau entre “estrutura” e “função”, mas não uma cisão total que colocaria a “estrutura” na condição de “fantasma de realidade” ( Lévi-Strauss, 1968). Neste sentido, a “crítica” que propomos se justifica em relação ao caráter dualista do pensamento estrutural e à primazia “científica” da “estrutura” em relação à ação do agente, ou do “sistema” em relação ao “processo”. Vale a pena mencionar um trecho esclarecedor sobre este ponto de vista, retirado de um texto sobre as relações entre “estruturalismo” e “história”: “ *Se há um sentido, por exemplo, em se falar numa entidade “linguagem”, isto quer dizer que a linguagem não se reduz aos eventos, flutuações, mudanças, em resumo, aos processos, que somente são acessíveis ao nível da experiência vivida (...)* Em outros termos, a análise não pode se dar por primeira tarefa senão pesquisar o sistema subjacente ao processo dado à experiência

autonomia da língua como sistema, relativamente independente dos referentes externos. Como a relação entre signo linguístico e o objeto na realidade é arbitrária, como há um hiato “intransponível” entre as palavras e as coisas, então há a possibilidade do falso, do erro, da imprecisão entre conceito e referente, daí a necessidade de uma ruptura epistemológica com o “realismo ordinário”, e a busca pelas “estruturas profundas” do inconsciente, a busca pelo sentido latente “mascarado” no sentido manifesto<sup>43</sup>. Há uma herança platônica, de cunho nitidamente metafísico, em especial no que diz respeito ao *paradoxo do falso*.<sup>44</sup>

No entanto, se não houver um hiato entre as palavras e as coisas, entre um conceito e aquilo a que ele se refere, então não haverá o problema da busca da “verdade” científica, pois tal questão só se justifica partindo do pressuposto da separação entre pensamento, o domínio do signo linguístico (linguagem e representação mental) e coisa, realidade do objeto (um domínio extralinguístico). A questão então se modifica, pois havendo uma relação indissolúvel entre *logos* e *pragma*, o “significado” das ideias se situa em relação direta com os seus efeitos práticos e sensíveis, *pois os efeitos práticos de um conceito constituem a soma total do conceito!* (Peirce, 1974). Se a crítica pragmatista acerta ao mostrar que o estruturalismo se baseia na premissa da separação entre signo linguístico e realidade<sup>45</sup>, ou seja, mostrando a existência de uma “metafísica estrutural”, isso não vem a significar um retorno ao *enfant gâté* das ciências humanas, muito pelo contrário, pois é conhecido de todos as objeções do “anticartesiano” Peirce ao conceito de intuição como fundamentação do conhecimento em Descartes, sobretudo por conta da sua relação com uma noção de cognição

---

(...) Desde seus primeiros passos, pois, a lingüística teórica reconheceu a existência dessa dualidade fundamental do processo e do sistema – que aparece com nomes variados: *parole/langue* [ discurso ou fala/língua] ( Sausurre), *mensagem/código* ( Jakobson), *uso/esquema* ( Hjelmslev), e, em Lévi-Strauss, *ordem do evento e ordem da estrutura – dualidade que corresponde à oposição do vivido e do concebido*” ( Ruwet, 1968: 81)

<sup>43</sup> Lévi-Strauss é um dos *filósofos da suspeita* na instigante imagem de Paul Ricoeur, para se referir a este pensamento da dúvida em relação ao sentido manifesto. Ricoeur associa Lévi-Strauss a Marx, Freud e Nietzsche. ( Ricoeur, 1978)

<sup>44</sup> É a possibilidade da predicação, da contradição e, sobretudo, do enunciado do falso que justificaria distinguir um enunciado verdadeiro de um enunciado falso. Para tanto, é preciso admitir a não-aderência total entre *logos* e *pragma*, ou seja, uma cisão, um hiato entre as palavras e as coisas. É no diálogo platônico de Eutidemo que a questão aparece de um modo mais preciso. ( C.f. REGO, P. C. . Verdade e concordância em Aristóteles e Heidegger. Tempo da Ciência (UNIOESTE), v. 11, p. 97-113, 2004).

<sup>45</sup> A crítica do pragmatismo ao caráter metafísico da linguística de Sausurre antecipa a crítica da metafísica da presença presente no estruturalismo tal qual apresentada pelo pós-estruturalista Jacques Derrida. Segundo este filósofo, a descentralização radical do estruturalismo não é tão radical assim, pois reproduz uma ideia perene no logocentrismo ocidental: a fixidez do Ser. Daí a associação do “estrutura” com uma série de conceitos logocêntricos ( razão; essências; formas; figura; conjunto; totalidade; organismo; sistema; visão de mundo etc. ) ( Derrida, 1974)

individual (Santaella, 2004), e também à impossibilidade do *cogito* puro, se opondo assim à dúvida metódica cartesiana como um bom caminho para a cientificidade e a busca da “verdade”, partindo da crença na impossibilidade de nos desvencilharmos de todas as nossas crenças na produção de conhecimento. Deveríamos, em verdade, inseri-las na teoria do conhecimento<sup>46</sup>.

O problema a respeito do *conteúdo interno da consciência* aparece de um modo interessante em algumas discussões do pragmatismo, afinal de contas admiti-lo seria como cair no “erro” do mentalismo que afirma a existência de estados da consciência; negá-lo, no entanto, nos faria cair no *non-sense*, pois teríamos que não levar em consideração que dores e prazeres são sensações que possuem um caráter pessoal e relativamente intransferível. A respeito disso, Wittgenstein faz a seguinte objeção “*vi como alguém, em uma discussão sobre este assunto, bateu no peito e disse: “Mas o outro não pode de maneira nenhuma ter esta dor!”- a resposta a isto é que, ao se acentuar enfaticamente a palavra “esta” não se define nenhum critério de identidade*” (Wittgenstein *apud* Santos, 2009).<sup>47</sup> No entanto, é preciso dizer que “*negar um conteúdo interno e subjetivo à consciência não significa consentir que o objeto da consciência esteja acessível a todos*” (NUNES, 2005: 60), mas sim afirmar que o conteúdo da consciência só faz parte dela quando aparece na consciência através de impressões sensíveis externas à consciência. Neste sentido, não há como postular um momento anterior e “individual” na formação da cognição do sujeito. Assim, há uma dupla negação: a) a primeira se refere à primazia da dimensão “estrutural” e “objetiva” sobre a situação e o contexto. Há uma independência analítica da interação em relação aos conceitos macro-estruturais, diferentemente do que postula o “estruturalismo”, a praxiologia de Bourdieu e a teoria da estruturação de Giddens; b) A segunda dá continuidade à crítica ao “*enfant gâté*” das ciências humanas, ou seja, renega também qualquer ideia substancialista de conteúdo interno à consciência, ou mesmo de uma cognição individual previamente estabelecida, anterior a qualquer tipo de relação social. A mesma impossibilidade se apresenta nas análises de G.H.Mead, no livro “Espiritu, persona y sociedad ( 1953). Vejamos o seguinte trecho que condensa de um modo impressionante algumas das principais idéias de Mead

---

<sup>46</sup> (...) o fato é que não estamos em branco no começo ( num inquérito ninguém é tão ignorante como os advogados gostariam que fosse)” ( Peirce, 1974:13)

<sup>47</sup> “A frase sensações são privadas é comparável a paciência se joga sozinho” ( Wittgenstein *apud* Santos, 2009)

"La existencia de contenidos de la experiencia privados o "subjetivos" no altera el hecho de que la consciencia de sí implica que el individuo se convierte en un objeto para sí al adoptar la actitud de los otros individuos hacia él, dentro de un marco organizado de relaciones sociales, y de que, a menos de que el individuo se convierta de tal modo en un objeto para sí, no tendría consciencia de sí ni poseería una persona. Aparte de sus interacciones sociales con otros individuos, no relacionaría los contenidos privados o "subjetivos" de su experiencia consigo mismo, y no podría tener consciencia de sí en cuanto tal, en cuanto individuo, en cuanto pessoa, simplemente por medio de dichos contenidos de su experiencia e en terminos de ellos; porque, a fin de adquirir consciencia de sí en cuanto tal, debe - repitámoslo - convertirse en un objeto, y sólo gracias a los medios sociales - sólo adoptando las actitudes de los otros hacia él - puede convertirse en un objeto para él mismo" ( Mead, 247: 1953)

É possível fazer três observações a partir da leitura deste trecho: 1) é condição de possibilidade para o indivíduo ter uma "consciência de si", ou seja, ter a consciência da sua existência individual, a objetivação de si. É preciso que ele se converta em um "objeto para si", em suma, é só dessa maneira que poderemos dizer que o indivíduo é um indivíduo diferente de outros. No entanto, tal objetivação só é possível através de uma mediação dos "meios sociais", "sólo adoptando las actitudes de los otros hacia él". Daí a segunda observação: 2) O processo de objetivação de si ( que garante a existência de uma consciência de si individualizada) só é possível através de um processo de internalização das atitudes do Outro generalizado relacionada às normas e às formas de regulação social de um determinado contexto e de uma determinada estrutura social, 3) Ou seja, a consciência de si é um processo de objetivação de si ( e aqui se situa os monólogos interiores...) que se dá através da internalização das atitudes dos outros frente ao indivíduo. É neste processo que se funda o "eu".

Raymond Boudon faz uma crítica interessante ao “campo estruturalista” de extração “neomarxista” surgido no campo intelectual francês a partir dos anos 60, e tendo como principais nomes Bourdieu, Foucault, Althusser, Castells, entre outros. ( Boudon, 1989). Segundo o sociólogo francês, estes autores teriam retomado a noção de “ideologia” marxiana para se pensar o problema da *individualidade* e da capacidade de agência do sujeito. Haveria assim uma suspensão da capacidade de ação “consciente” do sujeito, transformado em elemento de reprodução funcional de um sistema específico de disposições previamente estabelecidas e internalizadas no agente. A fim de superar as versões de um ator social “sonâmbulo” e os constantes deslocamentos do sentido da ação em relação ao agente individual, Boudon propõe um *individualismo metodológico* a que ele associa a sociologia de Weber. O individualismo metodológico que propõe Boudon como modo de superar o sociocentrismo supostamente presente nos autores

mencionados, não se confunde com o atomismo que encerra a noção do homo economicus, pois se baseia em uma pluralidade de possibilidades de ação e racionalidades distintas das “razões” do utilitarismo,<sup>48</sup> e do mesmo modo não admite a existência de um *vácuo social* moldado pelo agente individual, já que há “efeitos de disposição” ( Boudon, 1989) que constroem ( mas não determinam!) a ação individual<sup>49</sup>, no entanto a ênfase e a primazia de explicação da ação social recai sobre a agência humana e a racionalidade cognitiva dos agentes, ou as suas “boas razões”.

É fundamental dizer que a proposta de Boudon é de cunho epistemológico, se negando a pensar qualquer ontologia social que venha a dar uma primazia ao “indivíduo” ou à “sociedade”, ou mesmo fundar qualquer tipo de anterioridade de algumas dessas instâncias.

O sociólogo Norbert Elias é também um nome muito lembrado quando se trata do problema da relação *individuo* e *sociedade*. A sua proposta de síntese se baseia na afirmação de que o pólo relacionado ao indivíduo e a sua capacidade de subjetividade tem como principal significado a noção de substância, átomo, estado, daí sugerindo as metáforas do “eu encapsulado” e das “estátuas pensantes”<sup>50</sup>. O contraponto com a “sociedade” parte deste “erro” presente em toda filosofia moderna, inclusive na sociologia weberiana, que teria se equivocado ao propor a existência de uma esfera das ações humanas não-social<sup>51</sup>. Em substituição à polarização ( considerada absoluta),

---

<sup>48</sup> “Você não pode explicar, exceto em casos muito particulares, o comportamento das pessoas sem invocar suas crenças e as crenças não podem ser explicadas em termos de custo e benefício. Eu não acredito que X é verdadeiro porque é meu interesse acreditar nisto. Assim, há uma profunda distinção aí entre o individualismo tradicional da economia neoclássica e o meu. E também há a distinção que você mencionou: parece-me que os que são conhecidos como individualistas metodológicos são, muito freqüentemente, atomísticos, pois consideram as pessoas como de fato isoladas, no que eu não acredito. Eu sempre considereei, por exemplo, os recursos que as pessoas mobilizam para fazer as coisas. Entre estes recursos você tem a lembrança de coisas passadas, por exemplo. Assim, meu ator social, como eu o analiso, está sempre em um dado campo social; ele não é uma entidade isolada. Ele está em um dado campo, está conectado com seu passado, está conectado com todos os tipos de pessoas, pertence a grupos e assim por diante. Assim, eu introduziria — o que tenho feito em meus textos — a distinção entre atomismo e individualismo.” “Entrevista com Raymond Boudon. Raymond Boudon entrevistado por Cynthia Lins”, in: Estudos de Sociologia, Vol 2, No. I, 1996a.

<sup>49</sup> É importante salientar a distinção entre “efeitos de disposição” de Boudon e a noção de “habitus” de Bourdieu. Embora as duas noções tenham uma fonte comum ( Hexis aristotélica e o habitus da escolástica) a primeira se diferencia da segunda por não incluir na sua formação uma certa herança marxista, presente na segunda. ( Boudon, 1989)

<sup>50</sup> Elias associa a polarização a uma propensão equivocada a pensarmos a realidade em termos de substâncias isoladas únicas, quando na verdade deveríamos pensá-la em termos de relações e funções. ( Elias, 1997: 25).

<sup>51</sup> São as palavras de Elias: “A ideia do “ser encapsulado” conforme já dissemos, constitui um dos *leitmotifs* recorrentes da filosofia moderna, desde o sujeito pensante de Descartes, às mônadas sem janelas de Leibniz, e ao sujeito kantiano do conhecimento ( que nunca pode romper inteiramente sua concha apriorística para chegar “à coisa em si” ) até o prolongamento mais recente da mesma ideia básica, o indivíduo inteiramente auto-suficiente: para além da perspectiva do pensamento e da percepção,

Elias propõe pensar o caráter de “simultaneidade” da psicogênese e da sociogênese que forjou esta estrutura de auto-regulação psíquica ( a “individualidade”), no processo civilizador que, tendo como “protótipo” à sociedade de corte, produziu uma sociedade de indivíduos. Assim como Foucault em microfísica do poder (2010), Elias se propõe a “superar” uma filosofia crítica da liberdade que procura discutir se a modernidade teria ou não assujeitados indivíduos anteriormente “livres”, ou com um tipo de subjetividade individual distinta da moderna, afirmando que haveria uma relação entre o processo de individualização da vida social nas sociedades modernas ocidentais - com uma noção homogênea e unitária de individual - e a autoconsciência individual no sentido ontológico.

Pois bem, façamos uma pequena “síntese” do que apresentamos até agora em relação às perspectivas sociológicas sobre o problema da individuação e a polarização “indivíduo” e “sociedade”. Apresentamos de um modo muito sintético as seguintes perspectivas: a teoria da estruturação de Giddens, a praxiologia em Bourdieu, o estruturalismo, o pragmatismo americano, o individualismo metodológico de Boudon, a análise de Elias sobre a “sociedade dos indivíduos”, e a abordagens dos clássicos. Nos dois primeiros casos, ou seja, na teoria da estruturação em Giddens e na praxiologia de Bourdieu, há uma polarização relativa entre “indivíduo” e “sociedade”, cuja principal característica é a simultaneidade entre “agência” e “estrutura”; o estruturalismo se afasta da pretensa determinação decisiva do sujeito, admitindo que haja códigos inconscientes cuja determinação sobre as estruturas simbólicas da sociedade é muito mais decisiva que as vontades e desejos do “*enfant gâté*” das ciências humanas; o pragmatismo também parte do pressuposto da simultaneidade destacando o significado da contextualidade das ações, mas admitindo que haja uma independência analítica na interação, ou seja, no lugar do dualismo agência e estrutura, a polarização *agente e situação* (Joas,1999), retirando do agente qualquer noção de conteúdo interno da consciência; Boudon propõe como alternativa epistemológica para o impasse entre sociocentrismo e atomismo utilitarista, o individualismo metodológico; em Elias há uma síntese que prevê uma “anterioridade” da dimensão social em relação aos outros aspectos da vida humana.

---

reificados em “entendimento” ( *verstand*) e “razão” ( *Vernunft*), até o inteiro “ser” do homem, sua “existência” nas numerosas versões existencialistas; ou até a ação humana enquanto ponto de partida da teoria social de Max Weber (...)” ( ELIAS, 1995: 241/242)

***O indivíduo nas sociologias contemporâneas: As teorias da modernidade de Touraine, Giddens e Beck.***

Como tema contemporâneo, poderíamos pensar a “questão do indivíduo” associando a uma discussão a respeito do problema das formas de construção de “identidades coletivas” em reação à disseminação e posterior hegemonização do “individualismo econômico” com o fenômeno da globalização. A extensão das sociedades de mercado e a intensificação da “comunicação de massa” – especialmente com o a derrocada da URSS e o conseqüente desmanche do bloco comunista – estariam levando o mundo a um embate entre a perspectiva flexível e mutante do processo de subjetivação individual e coletiva, e um recrudescimento das “identidades coletivas”, das “comunidades” e “guetos étnicos”. O acesso facilitado às diferentes “culturas” e “estilos de vida”, viabilizado pelas redes de comunicação de massa ( especialmente a internet) proporcionariam possibilidades de formas de identificação e construção de imaginários únicos e sem precedentes históricos. Daí a permanente reestruturação dos regimes simbólicos “locais” ou “regionais” como fator de produção subjetiva e de identidade coletiva e individual. Giddens chamará este fenômeno de “mecanismo de desencaixe”, procurando realçar o aspecto do descolamento físico e social das estruturas de produção de sentido em diversos setores das sociedades da “modernidade tardia”. Alguns temas caros às perspectivas sociológicas, tais como a família, o Estado, o partido, a classe social, em suma, noções que se remetem a “identidades coletivas” facilmente delimitadas e com um grau expressivo de inteligibilidade e verificação factual poderiam ser alvos de crítica, ou mesmo, colocados em xeque, pois até que ponto tais “identidades coletivas” possuem hoje a mesma relevância que possuíam ( ou que imaginávamos possuir?) para a constituição ontológica do “indivíduo”? Não estaríamos insistindo em noções anacrônicas e que pouco, ou nada têm de relevante para se pensar – sociologicamente inclusive – as sociedades contemporâneas? E de que como modo “a questão do indivíduo” se encaixa dentro destas indagações, em outras palavras, de que forma as sociologias contemporâneas vêm refletindo sobre a “questão do indivíduo” nas sociedades contemporâneas?

Teremos como pano de fundo o problema apresentado acima, que nos servirá como um caminho razoável para a escolha – que não se nega relativamente arbitrária –

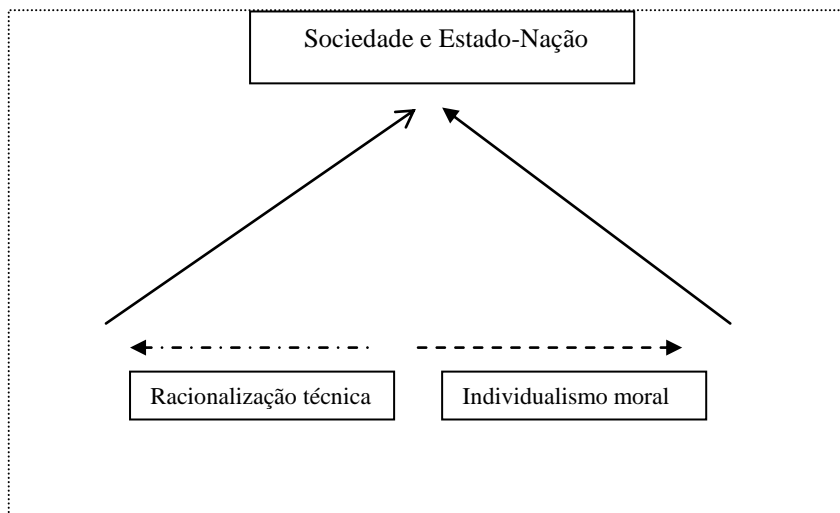
do conjunto de trabalhos sociológicos mais expressivos. Touraine (1999) vem apresentando uma reflexão instigante a respeito da “questão do indivíduo” nas sociedades contemporâneas. O ponto principal do seu argumento é a negação da homogeneização do significado do “individualismo” e da modernidade, ao se recusar a esgotar o significado do processo da modernidade na “cultura” do capitalismo e nos valores morais do utilitarismo econômico. A modernidade, segundo Touraine, tem como principal característica uma ruptura sem precedentes entre objetivação e espaços de subjetivação, ou se preferirmos entre racionalismo científico e autonomia da consciência do sujeito. Tal dualismo os remete a outra oposição: racionalização da produção e individualismo moral. Um dos pontos centrais da análise de Touraine é esta distinção fundamental entre o “sujeito pessoal” gerado pelo individualismo moral e a racionalização da produção e do mercado. Pares que tendem mais a se opor radicalmente do que a se complementar, racionalidade técnica e individualismo moral são associados através de um terceiro elemento, a idéia moderna de sociedade e o Estado de Direito. Esta tríade apresentada pelo autor expressa a “concepção burguesa” do mundo, vital para a construção da idéia de direitos naturais, ou seja, direitos “pré-sociais” que fundam um ideário de igualdade com um refinamento e com conseqüências sócio-políticas revolucionárias, como podemos conferir através dos exemplos históricos das revoluções inglesa, americana e francesa que promoveram uma reconfiguração do mundo, disseminando e constituindo os valores da democracia moderna.

A idéia do direito natural, que levou às declarações dos direitos americana e francesa, afirmou que a ordem social deve estar fundada não somente na vontade geral, mas num princípio não social: a igualdade. Pode-se chamar de burguesa essa concepção que permitiu, durante tanto tempo, considerar como complementares a construção da sociedade industrial e o respeito pelas liberdades pessoais, e que é bem diferente da visão capitalista – inclusive capitalista de estado – que dá um poder sem limite a uma sociedade racionalizadora e pronta a reprimir tudo o que não está de acordo com a busca racional do interesse individual ( Touraine, 1999: 31)

O autor procura rechaçar uma abordagem muito comum nas análises sobre a emersão do individualismo moderno, a saber, a associação entre interiorização e subjetivação da consciência do sujeito com o racionalismo instrumental que caracteriza a racionalização da produção e do mercado, como se pode ver em importantes trabalhos sociológicos a respeito do significado da modernidade, do capitalismo e da cultura do individualismo moderno. A concepção de modernidade em Touraine se diferencia dessa associação direta, ao propor que a autonomia da esfera privada ou da consciência se



opõe aos valores da economia de mercado e do egoísmo privado dos interesses econômicos. A modernização, um dos processos da modernidade, construiu um modo de gestão para este dualismo e ruptura, como podemos ver no esquema apresentado no livro. Esta oposição só pode ser equilibrada por conta da existência de um pólo mediador, a sociedade e o Estado de Direito

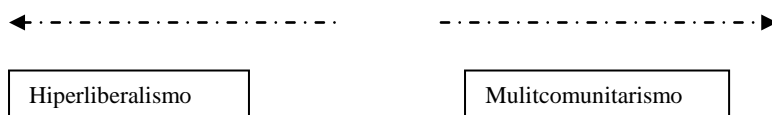


#### a)Modernização

- i) 1º Pólo – Racionalização e ação instrumental ( Sociedade de produção)
- ii) 2º Pólo – Consciência de si do sujeito: o individualismo moral
- iii) 3º Pólo – Sociedade e Estado-Nação

Em fins do século XX, nota-se uma alteração no movimento da modernidade. Com a globalização da economia e da vida social, as sociedades modernas entraram em um processo no qual a modernização – o primeiro modo de gestão da modernidade – foi eliminado. Trata-se do processo de “desmodernização”. A desmodernização tem como um dos seus marcos principais a derrocada, ou se preferirmos, a fragilização do Estado-Nação e das sociedades nacionais, por conta da emersão de reivindicações de direito e auto-reconhecimento de identidades culturais que foram recalcadas, ou mesmo esmagadas no processo de afirmação do predomínio e hegemonia do Estado-Nação como lócus e princípio regulador das sociedades modernas ocidentais. Assim o pólo

mediador que garantia o equilíbrio relativo da modernização se esfuma, gerando uma crise no processo da modernidade.



## b) Desmodernização

### i) Hiperliberalismo

### ii) Multicomunitarismo

*Os pares opostos se modificam. Não se trata de um mera analogia com os pares opostos que formavam a tríade da modernização. Agora, a racionalização da produção se transformou em racionalização do mercado, e a identidade pessoal em identidade comunitária. Um ponto fundamental para ser observado no esquema é a ausência de um princípio mediador entre os pólos opostos. Estamos diante de uma díade cujos elementos formadores não se comunicam, apontando para direções opostas*

Esta ruptura crescente entre o universo dos mercados e o universo da vida civil marca os processos de *dessocialização*, *despolitização*, *desinstitucionalização*, enfraquecimento das mediações políticas, dos mecanismos de integração social e a ruptura entre sistema e ator. *Desinstitucionalização* significa o enfraquecimento ou desaparecimento de normas codificadas e protegidas por mecanismos legais, ou o desaparecimento de julgamentos de normalidade aos comportamentos regidos por instituições, o que favorecerá situações de coexistência entre vários tipos de organização social e conduta cultural em um mesmo domínio.

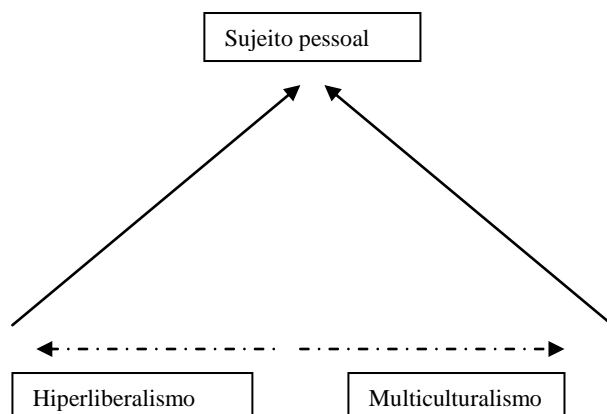
O processo de desmodernização criou uma situação problemática na configuração das sociedades contemporâneas: uma separação radical entre hiperliberalismo e comunitarismo. De um lado a intensificação da racionalidade instrumental e do egoísmo privado utilitarista, do outro lado particularismos comunitaristas que se formam como zonas fechadas intercambiáveis. Resolver este impasse é o desafio do nosso tempo, como diz Touraine. Um tempo onde a globalização econômica se disseminou por todas as esferas da vida íntima e da vida pública. A cultura de massas, por exemplo, tem tido um papel ambíguo neste processo, pois se por um lado contribui para uma uniformização cultural, disseminando valores, hábitos, costumes, tais como os valores associados ao “internacionalismo”, “universalismo”,

noções como a de “cultura mundial”, “cosmopolitismo” e assim por diante, por outro lado tem papel decisivo na veiculação de valores e símbolos associados a identidades locais, fortalecendo assim o multicomunitarismo. Mas, será que teremos como destino um mundo ilhado por guetos incomunicáveis, comunidades fechadas em si mesmas, campos minados, ou os autoritarismos da intimidade em eternos e tediosos jogos de interesses atomizados? É possível combinar liberalismo e comunidade, o mercado e a identidade cultural? A reação das identidades culturais contra os particularismos do universalismo europeu teve uma série de aspectos positivos, justamente por realçar os aspectos etnocêntricos e a conduta política colonialista das nações européias. No entanto, nem o particularismo comunitarista e nem a ideologia neoliberal da globalização econômica foram capazes de criar condições efetivas para que pudéssemos “viver juntos”, sem sermos esmagados pelas identidades culturais controlada pelas comunidades, ou nos perdermos no lusco-fusco do consumo e do mercado. É aí que emerge o “sujeito pessoal” como forma de solucionar o impasse.

O “sujeito pessoal” em Touraine ( 1997) se situa entre o “individualismo” do hiperliberalismo e o comunitarismo das identidades culturais e sociais que, segundo o autor, divide as sociedades ocidentais contemporâneas. Trata-se da concepção de um tipo de subjetividade individual que não está submersa em identidades coletivas e formas de socialização “tradicionais”, embora não necessariamente se enquadre na noção de indivíduo auto-suficiente, despido das “qualidades sensíveis”. A concepção de “sujeito pessoal” em Touraine dá continuidade à noção de “individualismo moral” em Durkheim(1974). O individualismo moral durkheimiano seria uma forma de romper o utilitarismo econômico de cunho particularista ( o individualismo econômico), sem se voltar para formas pré-modernas e anti-individualista de vida em sociedade. O problema, segundo o mestre francês, não está no individualismo, nem na modernidade, mas nos riscos de hegemonia do “falso” individualismo: o utilitarismo econômico. Touraine retoma a questão durkheimiana mostrando que o problema das sociedades contemporâneas não é o “individualismo”, ou se quisermos, as formas de subjetivação individual, mas a cisão absoluta entre hiperliberalismo ( o individualismo econômico) e as identidades coletivas que fazem a vontade de individuação do sujeito submergir no comunitarismo. Touraine propõe como uma “solução” para o impasse “individualismo econômico” ( racionalidade instrumental) e comunitarismos anti-individualista ( incluindo aqui algumas interpretações sociológicas sobre o “individualismo”) a inclusão de um terceiro elemento que não é nem totalmente “individualista” e nem totalmente

“coletivista”: o sujeito pessoal. O processo de emersão e transformação do sujeito pessoal em pólo mediador da polarização hiperliberalismo e comunitarismo autoritário se daria através de um duplo afastamento: a) um afastamento do controle autoritário das identidades culturais; b) um afastamento do “império” massificador e não menos autoritário da cultura de massas. O sujeito pessoal é a expressão da vontade de individuação do sujeito no mundo da desmodernização, um sujeito frágil, diferentemente do “indivíduo” como “sujeito forte” das declarações dos direitos humanos e do individualismo moral.

Não é o indivíduo que recostura e une de novo as duas metades separadas da sua experiência, mas é no indivíduo, a partir dele, que se manifesta no sujeito (...). A subjetivação – que é vontade de individuação – age a partir da rearticulação da instrumentalidade e da identidade quando o indivíduo se define novamente por aquilo que faz, por aquilo que valoriza e pelas relações sociais nas quais se acha assim engajado ( Touraine, 1999: 75)



- i) Hiperliberalismo
- ii) Multiculturalismo
- iii) Sujeito Pessoal

O mais interessante das reflexões de Touraine, para os nossos propósitos, é a sua insistência em não associar diretamente todas as formas e variações de expressão da

“vontade de individuação do sujeito” ao ethos de agenciamento subjetivo associado ao capitalismo moderno, mais especialmente os valores do “liberalismo econômico” e a ideais como os de “livre-arbítrio” e racionalidade instrumental.

Uma série de alterações profundas na estrutura social e na codificação da intimidade nas sociedades ocidentais tem suscitado diversas reações e análises sobre o processo de modernização ocidental, a ponto de se cogitar um período de “pós-modernidade”. Estaríamos diante de um novo sistema social formada pela “sociedade da informação” e pela “sociedade de consumo”, nos exigindo uma reconfiguração radical dos modos de vivência e entendimento do mundo social. Deveríamos, muito possivelmente, abandonar as perspectivas analíticas relacionadas à modernidade, a fim de entendermos este fenômeno de ruptura. Giddens ( 1991, 2003) propõe um outro caminho

Ao invés disso, temos que olhar novamente para a natureza da própria modernidade a qual, por certas razões bem específicas, tem sido insuficientemente abrangidas, até agora, pelas ciências sociais. Em vez de estarmos entrando num período de pós-modernidade, estamos alcançando um período em que as conseqüências da modernidade estão se tornando mais radicalizadas e universalizadas do que antes ( Giddens, 1991: 12)

Neste sentido, estas mudanças têm levado, em verdade, a uma necessidade de se repensar a própria “natureza” da modernidade, a fim de se entender o processo atual que deve ser encarado como um movimento de radicalização e intensificação das instituições modernas, para além dos limites do ocidente.

Importante observar que, enquanto “moderno” significou “ocidental”, a influência contínua da tradição dentro da modernidade permaneceu obscura (...). Atualmente a modernidade tem sido obrigada a “tomar juízo”, não tanto graças a seus dissidentes internos, mas como resultado de sua própria generalização mundo afora ( Giddens, 2002: 74)

As conseqüências da modernidade conduziram a uma universalização efetiva deste acontecer particular de alcance cultural universal ( Weber, 2007), daí se falar efetivamente em uma sociedade “pós-tradicional”, pelo alcance global da modernidade, com a difusão extensiva das instituições modernas, universalizadas por meio dos processos de globalização e dos movimentos de mudança intencional que radicalizam a experiência da modernidade. Algumas mudanças são sutis, como a que se vê em relação à expansão do capitalismo, pois ao invés de uma mera intensificação da expansão, o que se nota é uma *alteração no padrão de expansão* , mais descentralizado e abrangente há

um só tempo. A alteração no padrão de expansão acompanha um processo de intensificação da separação tempo e espaço, fator decisivo para se entender a distinção entre as sociedades modernas e as sociedades tradicionais. Esta separação deve ser entendida como um processo que destitui o tempo e o espaço da sua dimensão contextual, particular, e separa o espaço do *lugar*. Daí a importância do esvaziamento do tempo com a invenção e difusão do relógio mecânico e a universalização do espaço com o mapa global<sup>52</sup>. Em suma, a separação do espaço e do tempo tem como principal significado a ausência do *lugar* como mediador dessa relação. Esta ausência do lugar nos leva a um segundo elemento importante: o desencaixe das instituições sociais. O mecanismo de desencaixe tem uma importância fundamental não só para definir alguns dos aspectos mais significativos da modernidade, mas sobretudo para distinguir a concepção de modernidade proposta por Giddens

Escolho a metáfora do desencaixe em deliberada oposição ao conceito de “diferenciação”, algumas vezes adotado por sociólogos como meio de contrastar sistemas sociais pré-modernos e modernos. A diferenciação envolve a imagem de uma progressiva separação das funções, como por exemplo quando modos de atividade organizados de maneira difusa em sociedades pré-modernas se tornam mais especializados com o advento da modernidade ( Giddens, 2003: 24)

A metáfora do “desencaixe” tem a vantagem de apresentar uma concepção de modernidade baseada na idéia de que houve um “descolamento” das relações sociais, em seu caráter local, forjando uma “rearticulação das partes indeterminadas do espaço-tempo”, daí a imensa aceleração da separação espaço-tempo promovida pela modernidade. Os mecanismos de desencaixe ainda podem ser divididos em dois elementos: a) as fichas simbólicas; b) os sistemas especializados, que são em conjunto os *sistemas abstratos*; c) a “reflexividade”, que implica em uma constante atividade de revisão intensa dos diversos aspectos que fazem parte da vida cotidiana e das instâncias do mundo global.

Estas profundas alterações “estruturais” vêm a significar também alterações na “intimidade do eu”, pois a ausência do contexto local como capaz de gerar identidades mais ou menos estáveis, têm possibilitado a emergência de novos tipos de sociabilidade, formas de comunicação e possibilidades de “relações pessoais”, dentro de uma dialética

---

<sup>52</sup> “Um mundo com um sistema de tempo universal e zonas de tempo globalmente padronizadas, como o nosso hoje, é experiencialmente diferente de todas as eras pré-modernas. O mapa global, onde não há privilégio de lugar ( uma projeção universal) é o símbolo correlato do “esvaziamento” do espaço ( Giddens, 2002: 23)

entre local e global. E é “*esta extraordinária – e acelerada – relação entre as decisões do dia-a-dia e os resultados globais, juntamente com o seu reverso, a influência das ordens globais sobre a vida individual, compõem o principal tema de nossa agenda*” (Giddens, 1995: 75). A vida se separa das externalidades do lugar com a expansão dos mecanismos de desençaixe, e isto significa que o lugar já não constitui o parâmetro da experiência, daí o papel da mídia, a criar familiaridades que não dependem mais inteiramente dos meios locais. Neste sentido, há limiares abertos de experiência que trazem consigo a possibilidade de uma pluralidade de contextos de ação, de uma diversidade de autoridades, e uma conseqüente multiplicidade de escolhas. O sujeito é chamado constantemente a construir a sua identidade, feita de constantes metamorfoses. A problemática da contingência aparece de um modo dramático, já que o sujeito não possui uma identidade estável, a ponto de se poder dizer que a crise se transforma em um estado permanente. Uma das conseqüências mais candentes da alta modernidade, ou modernidade tardia, é gerar uma “sociedade de risco”, por uma série de fatores.

Aqui nos parece residir um dos pontos centrais na distinção entre modernidade e alta modernidade, pois se na primeira a relação entre racionalização do mundo e da vida cotidiana implica em um maior controle sobre a natureza e sobre a vida social, na segunda esta premissa cai por terra, pois, em verdade não se verificou uma intensificação da ordenação racional no mundo (Giddens, 2002). O acúmulo de conhecimento sobre o mundo social e natural não teve como decorrência um maior controle sobre a vida e sobre a história, como pensavam os iluministas, em verdade tal acúmulo, cada vez mais intensificado, tem como decorrência um equilíbrio entre oportunidade e perigo. Daí as incertezas, os riscos e as surpresas características da alta modernidade, com a complexidade dos cenários e o surgimento de novos fatores não calculáveis. Neste sentido, mesmo os cálculos racionais são imprevisíveis e podem ser relativizados ao se tornarem em um dos cenários possíveis, uma das facetas da alta modernidade, mais próxima de um descontrole errático, uma sensação constante de incerteza, risco, perigos e oportunidades

Por isso, no nível global, a modernidade tornou-se experimental. Queiramos ou não, estamos todos presos em uma grande experiência, que está ocorrendo no momento da nossa ação – como agentes humanos – mas fora do nosso controle, em um grau imponderável (...). O mundo social tornou-se, em grande parte, organizado de uma maneira consciente, e a natureza moldou-se conforme uma imagem humana, mas estas circunstâncias, pelo menos em alguns setores, criaram incertezas maiores –

a despeito de seus impactos – do que jamais se viu antes ( Giddens, 1995: 75)

Há diferentes maneiras de apresentar as distinções entre a modernidade e a alta modernidade, ou modernidade reflexiva. A dialética local/global, por exemplo, traz uma série de implicações, como as alterações na relação sujeito e *sistemas abstratos*, contribuindo decisivamente para uma transformação da intimidade do sujeito que é simultânea a alterações nas instituições da sociedade global. O eu na alta modernidade se configura como um permanente projeto reflexivo, no sentido de a definição da identidade pessoal estar atrelada à idéia de que nós somos aquilo que fazemos de nós mesmos. Neste caso, há uma negação explícita de se atribuir ao sujeito uma condição de resultado de forças maiores supra-individuais e inacessíveis a um controle relativo. Este mundo “experimental” no qual o sujeito é instado a tomar conta da própria vida impõe a ele uma série de dilemas e tribulações. Há uma ambivalência trágica na alta modernidade, pois se por um lado ela propicia formas de autonomia privada e controle sobre diversos aspectos e circunstâncias da vida, por outro lado forja sensações de inquietude, perturbação, desespero e até uma apatia resignada. Desse modo, se podemos admitir o caráter nitidamente “expropriador” dos mecanismos de desencaixe em relação à vida dos indivíduos, por outro lado há também a permanente possibilidade da criação de novas formas de apropriação.

O que se pode entrever até aqui das análises de Touraine e Giddens é uma necessidade de se repensar o significado mesmo da idéia de modernidade e sugerir novos conceitos capazes de conferir um grau maior de inteligibilidade para o mundo contemporâneo, colocando em questão inclusive algumas das categorias mais usadas por sociólogos, especialmente categorias que tinha como referências estruturas sociais e formas de sociabilidade relacionadas a um período histórico específico do processo da modernidade. É nestes termos que Ulrich Beck & Beck ( 2003 ) vão tratar do problema da individualização da vida social nas sociedades contemporâneas, procurando mostrar as conseqüências da radicalização do processo de individualização da vida social, historicamente marcados pelas transformações ocorridas no mundo com o fim da guerra-fria e a queda do muro de Berlim. Trata-se de um processo amplo de intensificação da modernidade com a emergência da sociedade global e a destradicionalização radical. Categorias como as de “Estado-Nação” se transformaram em verdadeiras “categorias zumbis”, por não possuírem mais o mesmo respaldo que tinham antigamente. O conceito de “individualização” usado pelos autores possui um



significado que expressa bem as alterações provocadas com o surgimento da “segunda modernidade”. A individualização da vida social deve ser encarada não como um estado, mas como um processo, no sentido de uma constante construção de si, fator decisivo do que se entende por “segunda modernidade”, pois o sujeito deve permanentemente “fazer-se indivíduo”, não bastando ser “essencialmente” e “naturalmente” um indivíduo, como na “primeira modernidade”. A Individualização da vida social na contemporaneidade está relacionada a um longo processo de desenvolvimento de recursos institucionais como os Direitos Humanos, a Educação formal, o Estado de Bem-Estar, se diferenciando claramente da “ideologia” de mercado neoliberal, cuja característica principal é uma atomização do indivíduo, mas também se diferenciando do “individualismo iluminista”, digamos assim, justamente pelo fato deste partir da idéia de indivíduo como “estado”, no sentido de algo já dado.

A estrutura social da própria vida global se realiza através da contínua diferenciação e distinção individual, ou se preferirmos, através da individualização das classes, grupos étnicos, famílias nucleares, fatores da individualização que promove transformações profundas em todas as esferas da sociedade global. Aqui se situa uma outra distinção entre a primeira e a segunda modernidade. É que na segunda modernidade estamos diante de uma “poligamia locativa” forjado pelo fluxo transnacional da “sociedade de risco”. As pessoas lutam para viver suas próprias vidas em um mundo que cada vez mais lhe escapa das mãos, embora estejam interconectados com ele de maneira global e irrevogável. Uma vida que não mais se limita a um lugar particular, que não se constrói tendo como referência apenas um lugar, se constituindo através de uma vida e de um ideário de vida nômade, no qual idéias circulam rapidamente e instantaneamente nos novos medias.

Há uma mudança silenciosa em curso, que tem passado despercebida por grande parte dos sociólogos, ainda presos a uma série de categorias zumbis como a de Estado-Nação, que na segunda modernidade perde o seu valor heurístico. A distinção entre uma sociologia baseada no conceito de Estado-Nação para uma sociologia do turbilhão transnacional da sociedade de risco mundial representa também a distinção entre abordagens contemporâneas a respeito das “consequências da modernidade” e abordagens dos clássicos, tais como Marx, Weber, Durkheim e Simmel.

A necessidade de “fazer-se indivíduo”, desencadeada pelo fluxo transnacional da globalização, confere à vida social uma dimensão experimental, já que não há mais modelos históricos ou receitas para se viver a vida com valor absoluto e inquestionável.

Esta nova configuração vem a exigir do sujeito uma permanente invenção e criação da vida e de si mesmo, com uma responsabilidade maior sobre a sua vida e biografia, transformada em biografia eletiva, biografia de risco, biografia do “faça você mesmo” (Beck & Beck, 2003). O desejo de viver uma vida própria transformou-se em um valor compartilhado mundialmente, viabilizando uma pluralidade de estilos de vida, muito além da uniformidade de uma certa concepção de realização pessoal relacionada ao racionalismo do cálculo e do método. As exigências advindas da individualização da vida social na segunda modernidade, tal qual analisada por Beck & Beck, se aproximam das mesmas conclusões de Giddens a respeito do caráter ambíguo da intensificação e universalização dos valores da modernidade, pois se o “espírito do nosso tempo” é a inquietude provocada pelas liberdades precárias – que são fruto da individualização da vida social – e as instabilidades na construção nômade da identidade do sujeito moderno, é o mesmo espírito do tempo que traz novas possibilidades de liberdades pessoais em contextos de interação que não mais se reduzem aos contextos locais, aos laços de consangüinidade, ao matrimônio, à família, ao trabalho, ao Estado-Nação etc.

## Conclusão e Resultados

*“A novidade era a seguinte: descobríamos que a filosofia e as ciências humanas baseavam-se numa concepção muito tradicional do sujeito humano e que não era suficiente dizer, ora, com uns, que o sujeito era radicalmente livre, ora, com outros, que ele era determinado por condições sociais. Descobríamos que era preciso libertar tudo que se oculta por trás do emprego aparentemente simples do pronome “Eu”. O sujeito: uma coisa complexa, frágil, da qual é tão difícil falar, e sem a qual não podemos falar”*

Foucault

Na perspectiva sociológica ( seria melhor dizer: nas perspectivas sociológicas) a respeito do problema do individualismo – entendido aqui, em princípio, como a possibilidade de se pensar a existência de uma subjetividade individualizante – podemos pensar o conflito entre duas posições: a primeira totalizante, mais próxima de uma concepção que subsume todos os aspectos da vida humana na dimensão social e a segunda mais interessada em mostrar os limites da abordagem sociológica, e deste modo estabelecer - de uma forma convincente – o seu objeto, o seu método e as suas possibilidades. Sem a grandiloquência da primeira, alguns dos autores clássicos associados à segunda abordagem, tendem a aceitar de uma forma mais interessante a possibilidade de se pensar formas de subjetivação individualizante, admitindo, em alguns casos, a existência de uma individualidade qualitativamente diversa nos sujeitos e inacessível ao outro.

O nosso propósito, neste trabalho, foi justamente apresentar estes limites, apontar para as implicações que o problema do indivíduo tem trazido para as perspectivas sociológicas, através da exposição de um quadro geral de idéias desenvolvidas pela própria Teoria sociológica a respeito do tema. Vimos um quadro amplo, rico e diversificado de abordagens e, do mesmo modo, entramos em contato com as implicações que tais abordagens trouxeram – e tem trazido – para a constituição e para as formas de uso de “categorias sociológicas de pensamento”.

Ao invés de encerrar o tema, admitindo de antemão a dimensão social da vida humana como determinante da formação subjetiva individual do sujeito, preferimos fazer uma investigação mais demorada sobre o tema na Teoria Social, desconfiando – e, porque não dizer, questionando – o suposto consenso. Assim, nossa investigação

encontrou uma miríade expressiva de modos para se pensar o problema da individualidade dentro da perspectiva sociológica, com uma série de divergências significativas. As divergências nos levaram inevitavelmente a ver que o tema é muito mais complexo do que costuma se imaginar e que a “atenção flutuante” que por vezes se vê nas análises mais apressadas sobre o “individualismo” tem trazido sérias implicações para abordagens sociológicas ( e etnográficas também...) e conduzido a um uso limitado e despido de conhecimento, de categorias sociológicas ( ou antropológicas) de pensamento.

A individuação a que estamos nos referindo não é a outra face do processo de socialização, mas uma outra face paralela e nem sempre associada à socialização na complexa trama de constituição do si-mesmo do sujeito. Neste sentido ela pode lhe ser avessa num contínuo processo conflitual, cuja característica peculiar é a incompletude, o processo (des) contínuo de hesitações e afirmações. A vontade de individuação do sujeito não se esfuma diante de estruturas, sistemas, classes, ideologias, perspectivas, contextos, trata-se de algo que não se submerge diretamente em qualquer forma de a) subordinação política, ou b) subordinação social, embora evidentemente mantenha com estas instâncias uma série de contatos conflituosos e eventuais associações não permanentes. A profunda dissimetria entre o sujeito e o nível social do “real” e da “realidade humana”, e a sua permanente negação em crer que só uma renúncia da sua singularidade irreduzível, do “segredo da subjetividade” poderia levá-lo a aceitar a alteridade, leva-nos naturalmente a desconfiar de algumas teorias da reciprocidade que a ofuscam.

O profundo desamparo característico da produção de subjetividades nas sociedades modernas intensifica a noção de precariedade da existência, incompletude, vazio originário e angústia de viver. Estamos diante do fantasma da inexistência de um “bem supremo” ou de um valor último, inquestionável, em suma, um sentido transcendente que possa valer para todos. Diferentes princípios reguladores têm sido questionados, ou relativizados, como o *Ético* ( o Bem como regulador das condutas), *Político* ( o Estado como lócus de organização da sociedade), *Epistemológico* ( A lógica racional etc) *Social* ( família, partido, trabalho, escola, exército, grupos sociais variados etc), *econômico* ( o mercado como princípio de regulação a-político e a-social) . A ausência destes princípios reguladores nas sociedades contemporâneas tem causado uma série de constrangimentos às análises sociológicas, a ponto de muitos sociólogos procurarem substituí-los por um princípio regulador de todas as formas de

subjetividades: o social. Nesta perspectiva, todas as formas de subjetividades seriam de antemão “sociais”. Por trás desta concepção é possível perceber a tentativa de se criar um novo princípio regulador: o “social”, cuja suposta necessidade “lógica” mal consegue esconder ou disfarçar o seu princípio normativo. O social apresenta-se assim como princípio regulador onipresente e onipotente, como princípio identitário total, substituindo a lei, a natureza, o mercado ou Deus como terceiro transcendente, se expressando como o lugar do condutor ( pensado como uma forma de substituição do ideal do eu), substituindo assim uma “idéia abstrata” ( Deus, por exemplo), ou uma concepção determinada de “indivíduo” nas sociedades modernas. Neste sentido, o lugar vago deixado pela religião, ou pelo processo de “desencantamento do mundo” poderia ser ocupado pelos “vínculos sociais”, com o risco de substituir o absoluto transcendente religioso por um outro absoluto que se quer transcendente, ou seja, que se quer inquestionável.

Claro que para um maior refinamento destas questões teríamos que nos ater em relação ao problema que antagoniza “alienação” e “intencionalidade existencial” com o intuito de nos imiscuir no áspero debate sobre a “liberdade” humana. Mesmo que partamos do princípio de que não há homem sem a existência de homens, não podemos daí conduzir a nossa reflexão para a ideia de que só é possível *haver* na presença de outros. Parece-nos que o cerne da questão se situa aí, neste lugar bastante impreciso, mas do qual não podemos nos desvencilhar, afinal de contas falar sobre o sujeito é colocar-se na posição de sujeito, ou melhor, é colocar a si. Admitir a existência de padrões reguladores da conduta internalizados e expressos nas práticas-cognitivas do sujeito não significa afirmar uma anterioridade lógica, ontológica e epistemológica dos aspectos sócio-históricos como modo de entendimento do problema a respeito da identidade pessoal, em especial no que diz respeito a determinadas formas de subjetivação individual. Na complexidade destes processos de internalização pode-se perceber a presença de “resistências” e conflitos dos mecanismos de subjetivação, as relações de si consigo mesmo. É em relação a estes conflitos, que se expressam nas diferentes formas de “rebelião subjetiva”, ou seja, nas reações do sujeito às investidas de integração total do *socius*.

Se a modernidade instaurou um espaço vazio no qual não se é possível ancorar sentidos totalizantes e valores transcendentais, há uma inevitável sensação de perda e desamparo que não necessariamente precisa se tornar em uma negação total do mundo, ou em delírios de reconstituição de uma identidade totalizante e esmagadora, mas que

pode - por sua própria condição de fraqueza e precariedade - ser uma forma interessante de fundar uma ética baseada na impossibilidade mesmo de conferir um sentido universal e transcendente à existência humana. E se o “vazio originário” se transformar em um vazio vibrante a espera de satisfação, como na bonita imagem da psicanalista Maria Rita Khel (2009)? E se conseguirmos atingir a capacidade de leveza para reagir contra os diversos lutos que permeiam a condição humana? Sabê-los é uma forma de superá-los sem a ingenuidade perigosa que pretende negá-los totalmente.

*Se meu mundo cair, eu que aprenda a levitar.*

## *Referências Bibliográficas*

- AGOSTINHO, Santo. Os Pensadores. Nova Cultural. São Paulo: 1996
- ADORNO, Theodor W. & HORKHEIMER, Max. Dialética do esclarecimento. Zahar, Rio de Janeiro: 1991
- ALEXANDER, Jeffrey: Theoretical Logic and in Sociology , Vol. I: *Positivism, Presuppositions, and Current Controversies* , Berkeley : University of California Press, 1982
- 
- ALTHUSSER, Louis; OSSOWSKI, Stanislaw; JOJA, Athanase; LE NY, Jean-François. Dialética e Ciências Sociais. Zahar, Rio de Janeiro: 1967
- ARCHER, Margaret. Structure, Agency and the internal Conversation . Cambridge: Cambridge University Press. 2003
- 
- ARENDT, Arendt. A condição humana. 5ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.
- \_\_\_\_\_ A vida do espírito. Relume Dumará. Editora UFRJ: 1992
- \_\_\_\_\_ Lições sobre a filosofia política de Kant. Relume Dumará:1993
- ARIES, Phillipe & DUBY, George. História da vida privada: Do Império Romano ao ano mil. Vol.1. Companhia das Letras, São Paulo: 2009
- \_\_\_\_\_ História da vida privada: Da Europa Feudal à Renascença. Vol. 2. Companhia das Letras, São Paulo: 2009
- \_\_\_\_\_ História da vida privada: Da Renascença ao século das Luzes. Vol.3. Companhia das Letras, São Paulo: 2009
- \_\_\_\_\_ História da vida privada:
- BECK, Ulrich: “The Cosmopolitan Society and its Enemies”, in *Theory, Culture and Society* , 2002
- \_\_\_\_\_ & BECK-Gernsheim, E. *Individualization. Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences* . London: Sage Publications, 2002.
- BENDIX, R. Max Weber, um perfil intelectual. UNB, Brasília: 1986
- BERGSON, H. Os Pensadores. Abril Cultural, São Paulo: 197
- BERLIN, Isaiah. Quatro ensaios sobre a liberdade. Editora da Universidade de Brasília, Brasília: 1981
- BIRNBAUM, P. & CHAZEL, F. Teoria Sociológica. Hucitec - Edusp. São Paulo: 1977
- \_\_\_\_\_ & LECA, Jean. Sur l'individualisme. Presses de La Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris: 1986
- BOUDON, Raymond: em R. Boudon (org.) *Tratado de Sociologia* , Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, “Introdução” pp 11-25 e “Ação” pp 27-63
- \_\_\_\_\_ *A Ideologia: ou a Origem das Idéias Recebidas*. São Paulo: Ática, 1989.
- \_\_\_\_\_ Entrevista com Raymond Boudon. Raymond Boudon entrevistado por Cynthia Lins", in: Estudos de Sociologia, Vol 2, No. I, 1996.

- BOURDIEU, Pierre. A Distinção, crítica social do julgamento. Zouk & edusp, Porto Alegre & São Paulo: 2007
- \_\_\_\_\_ Coisas ditas. Editora brasiliense. São Paulo: 1990
- \_\_\_\_\_ Pierre Bourdieu. Sociologia. Editora ática, São Paulo: 1983
- \_\_\_\_\_ As regras da arte: Gênese e estrutura do campo literário. Companhia das letras, São Paulo: 1996
- BURCKHARDT, Jacob. A cultura do Renascimento na Itália. Companhia das Letras, 2009
- CANEVACCI, Massimo. Dialética do indivíduo. Editora brasiliense, São Paulo: 1981
- CARDOSO, Ruth C. (ed.). A aventura antropológica: teoria e pesquisa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p.39-67. 1986.
- CASSIRER, Ernst. Indivíduo e Cosmos na Filosofia do Renascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- CHARTIER, Roger. História da vida privada: Da renascença ao Século das luzes. Companhia de bolso: São Paulo, 2009
- CICERO, Antonio. O mundo desde o fim. Francisco Alves, Rio de Janeiro: 1995
- COELHO, Eduardo Prado. Estruturalismo. Antologia de textos teóricos. Portugália Editora, Minho: 1968.
- COHN, Gabriel. Sociologia, para ler os clássicos; Durkheim; Marx; Weber. Azougue editorial, Rio de Janeiro: 2007
- COSTA, Jurandir Freire. Sem fraude nem favor, Rio de Janeiro: Rocco, 1998
- DOMINGUES, José Maurício. Do Ocidente à Modernidade, intelectuais e mudança social. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003
- DOSSE, François. História do Estruturalismo: O campo do signo, 1945/1966. Editora da Unicamp: 1993
- DUBY, Georges. História da vida privada: Da Europa feudal à Renascença. Companhia de bolso: São Paulo, 2009
- DUMONT, Louis. Homo aequalis, gênese e plenitude da ideologia econômica. São Paulo: Edusc,
- \_\_\_\_\_ O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro, Rocco: 1985.
- DURKHEIM, Émile. A ciência social e a ação. São Paulo: Difel, 1975
- \_\_\_\_\_ *A Divisão do Trabalho Social*, Martins Fontes, 1977
- \_\_\_\_\_ Lições de Sociologia, Martins fontes: São Paulo, 2002
- \_\_\_\_\_ As regras do método sociológico. In: Gianotti, J. ( org.), *Durkheim*, São Paulo, Abril, Coleção “Os pensadores”. ( 1978)
- ELIAS, Norbert. O Processo Civilizador. Volume I: Uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994
- \_\_\_\_\_ O Processo Civilizador. Volume II: Formação do Estado e Civilização. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993
- \_\_\_\_\_ A Sociedade dos indivíduos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997
- FAUSTO, Ruy. Marx: Lógica e Política. Tomo I. Editora brasiliense, São Paulo: 1987
- FERNANDES, Florestan. Elementos de Sociologia Teórica. Editora Nacional & Edusp. São Paulo: 1970.
- \_\_\_\_\_ (org.) Comunidade e Sociedade. Edusp, São Paulo: 1973
- FONSECA, Márcio Alves da. Michel Foucault e a constituição do sujeito. São Paulo: EDUC, 2003
- FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito. São Paulo: Martins Fontes, 2006
- \_\_\_\_\_ Microfísica do poder. Graal, São Paulo: 2010
- \_\_\_\_\_ As palavras e as coisas, Martins fontes, São Paulo: 2005



- FREUD, S. Os pensadores. Abril Cultural, 1973.
- FURET, François. O passado de uma ilusão. Edit. Siciliano: 1995
- GIDDENS, Anthony. A constituição da sociedade. São Paulo: Martins Fontes, 2003
- \_\_\_\_\_ *Modernidade e identidade* . Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- \_\_\_\_\_ & TURNER, Jonathan. Teoria Social Hoje. Unesp, São Paulo: 1999
- GURVICHT, Georges Tratado de Sociologia. Vol. II. Lisboa: Iniciativas Editoriais: 1977
- GUSDORF, George. Fundements du savoir romantique. Paris. Payot: 1982
- HABERMAS, Jürgen. Técnica e Ciência como “ideologia”. Edições 70, Lisboa: 1987
- \_\_\_\_\_ *The Theory of Communicative Action* . Londres, Macmillan, 1984. v.1; Boston : Beacon Press, 1987, v. 2.
- \_\_\_\_\_ O Discurso filosófico da modernidade. Editora Martins Fontes, São Paulo: 2000
- \_\_\_\_\_ & RORTY, Richard. Democracia, Filosofia e Liberdade. UNESP. São Paulo, 2005.
- HIRSCHMAN, ALBERT. As paixões e os interesses. Rio de Janeiro , Paz e Terra: 1979
- HONETH, Axel. Luta por reconhecimento. São Paulo, Ed.34: 2003
- HYPPOLITE, Jean. Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito. São Paulo: Discurso editorial, 2003
- KHEL, Maria Rita. Sobre ética e psicanálise. Companhia das Letras, São Paulo: 2002
- \_\_\_\_\_ O tempo e o cão, A atualidade das depressões. Boitempo Editorial, 2009
- KOYRÉ, Alexander. Do mundo fechado ao Universo Infinito. Forente-Universitária, Edusp, São Paulo: 1979.
- LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J. Vocabulário da Psicanálise. São Paulo: Martins Fontes, 1988
- LARROSA, J. & LARA, Nuria Péres. Imagens do Outro. Vozes, 1998
- LEBRUN, Kant e o Fim da Metafísica. São Paulo: Martins Fontes, 1993
- LÉVINAS, Emmanuel. " *Totalidade e Infinito*". Lisboa: Edições 70, 2000.
- \_\_\_\_\_ . " *Da existência ao existente*". Campinas: Papyrus, 1998.
- \_\_\_\_\_ De Deus que vem à idéia. Petrópolis: Vozes, 2002.
- LIMA, Luis Costa. O estruturalismo de Lévi-Strauss. Editora Vozes, Rio de Janeiro: 1970
- LIMA, Luis Costa Lima. Limites da voz, Montaigne e Schlegel. Rio de Janeiro: Rocco, 1993
- LOCKE, John. Os Pensadores. Abril Cultural: São Paulo, 1974
- LOWY, Michael. As aventuras de Karl Marx contra o barão de Muchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento. 5º Edição. São Paulo, Ed. Busca Vida, 1987
- LUHMANN, Niklas. O amor como paixão: Para a codificação da intimidade. Tradução de Fernando Ribeiro. DIFEL. Rio de Janeiro/Lisboa. 1991
- MARX. Karl. Os pensadores. São Paulo: Abril cultural, 1978
- MAUSS, M. (2003) Sociologia e antropologia, São Paulo, Cosac & Naify;
- MC FARLAINE, A A cultura do capitalismo. Zahar, Rio de Janeiro: 1987
- MEAD, G. H. (1953). *Espiritu, persona y sociedad*. Buenos Aires: Paidós.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. O Filósofo e a Sociologia, pp. 147-171, in: Sinais. Editora Minotauro, Lisboa: 1962

- \_\_\_\_\_ Os pensadores. Abril Cultural, São Paulo: 1980
- MERQUIOR, José Guilherme. O liberalismo Antigo e Moderno. Editora Nova Fronteira, Rio de Janeiro:
- MERKSEY, R. & DONATO, Eugênia. A controvérsia estruturalista. Cultrix, São Paulo: 1972
- MÉSZÁROS, István. Estrutura social e formas de consciência: A determinação social do método. Boitempo editorial, São Paulo: 2009
- MEZAN, Renato. Freud: A trama dos conceitos. Perspectiva, São Paulo: 1991
- \_\_\_\_\_ Freud, pensador da cultura. Editora Brasiliense, São Paulo: 1985
- MISSE, Michel. O Senhor e o Escravo como Tipos-Limite de Dominação e Estratificação. Dados - Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, Vol. 39, n. 1, 1996, pp. 61 a 100.
- NOVAES, Adauto. Ética, vários autores. Companhia das letras, São Paulo: 2007
- NUNES, Jordão Horta. Interacionismo simbólico e dramaturgia. Humanitas & Editora UFG. São Paulo/Goíás, 2005
- OLIVEIRA, Manuela Hoffman. O indivíduo em Marx. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Campinas. 2008
- OLIVEIRA, Pedro Paulo Martins de . A Construção Social da Masculinidade. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2004. 347 p.
- \_\_\_\_\_ Illusio: aquém e além de Bourdieu. Mana. Vol.11.no2. Rio de Janeiro, 2005
- PEIRCE, C. S. & FREGE, J. G. Os Pensadores. Abril Cultural, São Paulo: 1983
- PEIXOTO JUNIOR, Carlos Augusto. A sujeição como subjetivação. Estados Gerais da Psicanálise: Segundo Encontro Mundial, Rio de Janeiro 2003
- PERROT, Michelle. História da vida privada: Da revolução francesa à primeira guerra. Companhia de bolso: São Paulo, 2009
- POLANYI, Karl. A grande transformação, as origens de nossa época. Editora Campus, Rio de Janeiro: 1980
- REGO, P. C. . Verdade e concordância em Aristóteles e Heidegger. Tempo da Ciência (UNIOESTE), v. 11, p. 97-113, 2004.
- RINGER, Fritz. A metodologia de Max Weber. Edusp: São Paulo, 2004
- ROSANVALLON, Pierre. O Liberalismo econômico, história da idéia de mercado. Tradução: Antonio Penalvos Rocha. Bauru, SP : EDUSC, 2002
- ROUDINESCO, Elizabeth. Jacques Lacan: Esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento. Companhia das Letras, São Paulo: 1993
- SAFATLE, Vladimir. Cinismo e falência da crítica. Boitempo Editorial. São Paulo: 2008
- SAFRANSKI, Rudiger. Romantismo, uma questão alemã. Estação liberdade, São Paulo: 2010
- SARTRE, Jean-Paul. O Ser e o nada. Vozes, Petrópolis, 2008
- \_\_\_\_\_ & HEIDEEGER, Martin. Os Pensadores. Abril Cultural. 1973
- SENNET, Richard. O declínio do homem público. São Paulo: Companhia das letras, 1995
- SIMMEL, George. Sobre la individualidad y las formas sociales. Universidad Nacional de Quilmes Edicioanes.
- \_\_\_\_\_ Sociologia. Organizador : Evaristo de Moraes Filho. São Paulo: ática, 1983.
- \_\_\_\_\_ Como a sociedade é possível? In: Comunidade e Sociedade, org. Florestan Fernandes. Companhia Editora Nacional: São Paulo, 1973

\_\_\_\_\_ *Rembrandt. Ensayo de Filosofia del arte.* Murcia, Libreria Yerba, 1996

\_\_\_\_\_ *A metrópole e a vida mental.* In: O Fenômeno urbano. Org. Otávio Velho, Editora Zahar, Rio de Janeiro: 1973.

\_\_\_\_\_ *Sociologia.* Madrid, Revista de Occidente, 1977 (1927).

\_\_\_\_\_ *Les formes de L'individualisme et La philosophie de Kant.* In: Mélanges de Philosophie Relativiste. Libraire Félix Alcan. Paris, 1912  
SOROKIN, Pitirim Aleksandrovich. **Novas teorias sociológicas.** Porto Alegre: Globo; [São Paulo]: Ed. Univ. S. Paulo, 1969. 608p.

SOUZA, Jesse & Berthold Oelze, orgs. *Simmel e a modernidade.* Brasília, Ed. da UNB, 2005.

\_\_\_\_\_ (org.) *A atualidade de Max Weber.* UNB, Brasília: 2000

\_\_\_\_\_ *Patologias da modernidade: um diálogo entre Habermas e Weber.* São Paulo, Annablume, 1997. 156 páginas.

TARDE, Gabriel. *Monadologia e Sociologia, e outros ensaios.* São Paulo: Cosacnaify,

TOCQUEVILLE, Alexis. *A democracia na américa.* Itatiaia/Edusp: Belo horizonte/São Paulo, 1987

TOURAINÉ, Alain. *Iguais e Diferentes - Poderemos Viver Juntos?* Instituto Piaget, 1998

\_\_\_\_\_ *Crítica da modernidade.* Petrópolis, Vozes: 1994

VANDEMBERGHE, Frederique – *As sociologias de Georg Simmel.* Bauru, Edusc/Belém, EdUFPA, 2005.

\_\_\_\_\_ *Teoria social realista, um diálogo franco-britânico.* UFMG, Belo Horizonte: 2010

VARGAS, Eduardo Viana. *Antes Tarde do que nunca: Gabriel Tarde e a emergência das ciências sociais.* Contra Capa Livraria, Rio de Janeiro: 2000

VERNANT, J.P., DUMONT, L., RICOEUR, P., DOLTO, F., VARELA, F., PERCHERON, G. *Indivíduo e poder.* Edições 70: 1988.

WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo.* Companhia das letras, São Paulo: 2007

\_\_\_\_\_ *Ciência e política: duas vocações.* São Paulo. : Cultrix, 1972

\_\_\_\_\_ *Ensaio de Sociologia.* Rio de Janeiro, Guanabara: 1982

\_\_\_\_\_ *Sobre a teoria das Ciências Sociais.* Lisboa: Presença, 1974. Trad. Carlos G.Brabo

\_\_\_\_\_ *Economia e Sociedade.* Brasília. UNB: 1991