

Máquina moderna: as configurações do *eu*

Estranhamente, o homem – cujo conhecimento passa, a olhos ingênuos, como a mais velha busca desde Sócrates – não é, sem dúvida, nada mais que uma certa brecha na ordem das coisas, uma configuração, em todo o caso, desenhada pela disposição nova que ele assumiu recentemente no saber. Daí nasceram todas as quimeras dos novos humanismos, todas as facilidades de uma ‘antropologia’, entendida como reflexão geral, meio positiva, meio filosófica, sobre o homem. Contudo é um reconforto e um profundo apaziguamento pensar que o homem não passa de uma invenção recente, uma figura que não tem dois séculos, uma simples dobra de nosso saber, e que desaparecerá desde que este houver encontrado uma forma nova.

(Foucault, 1999; 21)

Dentre as diversas transformações técnicas, científicas, políticas e comportamentais que deflagraram o nascimento do período histórico da *modernidade* está a notável concepção de uma máquina capaz de atribuir à vida social uma até então inédita peculiaridade atômica: a invenção do *eu*. A individualidade, este valor hoje bem definido e merecedor de umário conjunto de atenções, direitos e encargos, está para a história do mundo ocidental como desdobramento de uma das mais interessantes façanhas da época moderna.

A natureza de cada ser, sua unicidade e insubstancialidade são projetos discursivos recentes, postos em prática para atender a uma série de necessidades que a emergente vida urbana veio reclamar. Neste capítulo, procurarei esboçar de que maneira foi possível lançar sobre o *indivíduo* uma luz diferenciada a partir do século XVII – num movimento que se consolidou e expandiu nos séculos XVIII e XIX –, procurando compreender os antecedentes desta “virada histórica” e sua implicação nos dispositivos de poder e controle que a modernidade instaurava.

Para tanto, é preciso estabelecer, de partida, uma diferenciação entre os conceitos de *individualidade* e *individualismo*. Este último poderia ser entendido

como a construção de uma cultura em torno do indivíduo, firmada sobre as conquistas do século XVIII que solidificaram a ideia de uma *individualidade* inerente a cada ser. No percurso de investigação deste processo, a teoria sociológica será um importante apoio para entendermos quais elementos estavam em jogo nesta transição e como os *indivíduos modernos* puderam passar a reconhecer a *individualidade* enquanto valor histórico e direito irrevogável.

De forma bastante sucinta, poderíamos considerar que a teoria sociológica concebe a história do Ocidente como um processo rumo a um progressivo individualismo. E na interpretação deste fenômeno estão polarizadas duas visões concorrentes:

“As sociedades tradicionais tinham que restringir o número de possíveis combinações dos papéis sociais porque as famílias se situavam, sem qualquer ambiguidade, num sistema hierárquico de grupos de status. As sociedades modernas não mais posicionavam as famílias desta maneira. A estratificação perdeu sua antiga importância, e, por consequência, a escolha dos papéis teve de ser deixada nas mãos do indivíduo”. (Luhmann, 1986; 313) (tradução minha)¹

De acordo com esta corrente crítica, representada sobretudo pelos estudos de Emile Durkheim, o afrouxamento dos pactos sociais mantidos pelos grupos de status forneceu aos indivíduos a obrigação de escolher um papel social. Nas sociedades tradicionais, a filiação de um indivíduo a um ou outro parentesco lhe prescrevia uma norma de conduta, certo tipo de vocabulário e uma situação coletiva: o distintivo público das famílias o inscrevia num histórico para situá-lo no presente, determinando os códigos de suas atribuições sociais. Na linha de pensamento de Durkheim, entretanto, esta nova condição histórica não significaria uma preponderância do indivíduo sobre a sociedade, mas, antes, a inauguração de novos meios de localização social aos quais estaríamos subordinados, notadamente em relação à organização do trabalho que a vida na cidade começava a dispor.

Por outro lado, existe uma tradição sociológica em que poderíamos aproximar as contribuições teóricas de Georg Simmel e George Mead no intuito de entender o indivíduo como uma unidade emergida das relações sociais. Não se trataria, portanto, de um rompante histórico o surgimento deste *ser individual*,

¹ Do original: “Traditional societies had to restrict the number of possible role combinations because families were located unambiguously in a hierarchical system of status groups. Modern society no longer situates families in this manner. Stratification has lost its former importance, and, as a consequence, the choice of role combinations must be left to the individual.” (Luhmann, 1986; 313)

mas o resultado de uma larga complexificação das relações observadas na modernidade, cujos vetores dariam esteio para uma nova constituição do indivíduo:

“Simmel acredita que a identidade de um indivíduo é como uma colagem, unida pelos pontos de vista e expectativas dos outros indivíduos. A ideia de um eu fragmentado que alguém pode ter de si mesmo torna-se contínua e confiável apenas nas e através das situações sociais. De forma parecida, Mead pensa na mente de um indivíduo como uma unidade emergente, uma teoria do indivíduo mais interna, uma teoria que decompõe e recompõe o indivíduo em referência às condições sociais.” (*Ibid*; 314) (tradução minha)²

Fundadoras de diferentes interpretações do jogo social instaurado pelo período moderno – como o *Interacionismo Simbólico*, que se utilizaria da metáfora da *reflexividade* para analisar a ação dos indivíduos à luz de uma *Psicologia Social* – as teorias sociológicas citadas até aqui, contudo, estariam comprometidas com uma leitura crítica da cultura do individualismo que só pôde se viabilizar com a estabilização da noção de individualidade. Portanto, é necessário recuar a um tempo um pouco mais longínquo, no qual este conjunto de atribuições – do indivíduo, da família, da sociedade ou do Estado – estava sob o jugo de uma abordagem eminentemente eclesiástica da realidade social.

O sociólogo alemão Niklas Luhmann apresenta em *The individuality of the individual: historical meanings and contemporary problems* (1986) uma interessante hipótese sobre os primórdios da construção do valor histórico da individualidade dentro da tradição escolástica. Segundo Luhmann, o ocaso da Idade Média foi caracterizado por tamanha agitação social, com a ascensão de novas formas de soberania, o surgimento do mercantilismo e os medos e descobertas associados às grandes navegações, que não houve alternativa para elaborar uma ideia íntegra de si mesmo que não fosse através de uma autorreferente busca pela salvação religiosa.

Certamente este não foi um processo pacífico, uma vez que dentro desta mesma tradição escolástica a individualidade sempre fora vista como uma ideia a ser evitada, já que se vinculava a uma noção libertária do *modus vivendi*. Entretanto, o abalamento de algumas das certezas que mantinham os indivíduos

² Do original: “Simmel sees the identity of an individual as a collage, glued together by the viewpoints and expectations of other individuals. The fragmented self of one's own self-impressions becomes continuous and reliable only in and through social situations. Similarly, Mead thinks of the individual mind as an emerging unit, an inner theory of the individual, a theory that decomposes and recomposes the individual with reference to social conditions.” (Luhmann, 1986; 314)

atados em torno de uma ordem social estável foi o bastante para incitar um movimento de procura pela redenção a partir da autorreferência:

“A teoria escolástica da individualidade foi escrita por e para humanos que tinham de elaborar suas ideias sobre si mesmos e suas condições sociais. Assim, a importância capital da autorreferência para definir o indivíduo humano não chega a ser surpreendente. Dentre as cisões religiosas, guerras políticas, novas circunstâncias de soberania e progressos e declínios econômicos, a autorreferência, que reconstrói um indivíduo à base de seus próprios problemas e capacidades, deve ter significado um refúgio atraente. (...) Um dos mais interessantes resultados (deste processo) foi o movimento devocional do século XVII, que privatizou as tentativas para se alcançar a redenção. Partindo de uma visão de mundo religiosa, o movimento lutou contra uma tendência concorrente, que associava a individualidade à libertinagem. (...) Mas a preocupação religiosa não mais dizia respeito aos outros. Ela não demandava orações pelos outros, submissão a condições monásticas ou trabalhos supererrogatórios. Ao contrário, ela era a preocupação de alguém por sua própria redenção. Esta era a visão jesuítica da tarefa religiosa”. (*Ibid*; 314-315) (tradução minha)³

Dessa forma, começa-se a assistir aqui a uma rara exaltação da peculiaridade de cada ser, de suas potencialidades e de sua muito íntima lista de pecados a serem redimidos. Poderíamos detectar neste momento histórico e a partir da tendência de certa facção da tradição escolástica, como apontado por Luhmann, o início de um longo processo de interiorização das subjetividades que alcançaria seu auge alguns séculos depois, como será visto adiante. O que cabe assinalar é o delineamento da ideia de individualidade no âmbito de uma cultura eclesiástica, num contexto no qual, “necessária para sua própria salvação, a orientação do indivíduo em relação aos outros foi desvalorizada. O *self* social, o ‘eu’ de Mead e James, recebeu apreciações negativas como ‘orgulho’ e ‘vaidade’”. (*Ibid*; 315) (tradução minha)⁴

Este projeto de redenção autorreferente, possibilitado pela busca devocional individualizada, articula-se à discursificação dos atos cotidianos

³ Do original: “The scholastic theory of individuality was written by and for humans who has to make up their minds about themselves and their social conditions. Thus, the special importance of self-reference for defining the human individual is not surprising. Amid religious schism, political wars, emerging sovereign states, and economic progress and decline, self-reference, which reconstructs the individual on the basis of its own problems and resources, must have seemed an attractive refuge. One of the most interesting results was the devotional movement of the seventeenth century, which privatized the attempt to achieve salvation. On the basis of a religious world view, the movement fought against a competing tendency to associate individuality with libertinage. (...) But religious care was no longer for others. It did not require praying for others, monastic conditions or supererogatory works. Instead, it was care for one’s own salvation. That is the Jesuit view of the job”. (315)

⁴ Do original: “Necessary for his own salvation, the individual’s orientation toward the experience of others was remarkably devalued. The social self, the ‘me’ of Mead and James, received bad marks like ‘pride’ and ‘vanity’”. (Luhmann, 1986; 315)

através da prática da *confissão*, o procedimento de observação e adestramento de si que está na base do exercício de poder do Cristianismo. Michel Foucault (1988) evidencia como a proliferação de discursos em torno do eu que a Idade Média começou a incitar se transformaria numa forma de inspeção social e extração da verdade. A confissão religiosa e a privatização das penas se tornariam, nessa transição, expedientes fundamentais para a cristalização da ideia de individualidade:

“O indivíduo, durante muito tempo, foi autenticado pela referência dos outros e pela manifestação de seu vínculo com outrem (família, lealdade, proteção); posteriormente, passou a ser autenticado pelo discurso de verdade que era capaz de (ou obrigado a) ter sobre si mesmo. A confissão da verdade se inscreveu no cerne dos procedimentos de individualização pelo poder. Além dos rituais probatórios, das cauções dadas pela autoridade da tradição, além dos testemunhos e também dos procedimentos científicos de observação e demonstração, a confissão passou a ser, no Ocidente, uma das técnicas mais altamente valorizada para produzir a verdade. Desde então nos tornamos uma sociedade singularmente confessanda.” (Foucault, 1988; 58, 59)

A atenção dispensada por Foucault ao discurso e suas aplicabilidades em diferentes momentos históricos leva a refletir sobre como a *invenção* da individualidade parece ter passado, necessariamente, pela instância da linguagem e em como a confissão religiosa agiria na configuração de um espaço de autoenfrentamento para o indivíduo. Ao colocar em discurso suas angústias, expor suas faltas e esperar pelas punições correspondentes a elas, este eu dos primórdios da modernidade pisava em um território no qual a salvação ou a danação seriam resultados de *escolhas pessoais*. O vínculo às narrativas da história ou dos grupos sociais a que se pertencia começaria a ser desfeito para trazer à tona as múltiplas vozes de um eu ascendente:

“Daí, sem dúvida, a metamorfose na literatura: de um prazer de contar e ouvir, dantes centrado na narrativa heróica ou maravilhosa das ‘provas’ de bravura ou de santidade, passou-se a uma literatura ordenada em função da tarefa infinita de buscar, no fundo de si mesmo, entre as palavras, uma verdade que a própria forma da confissão acena como sendo o inacessível.” (*Ibid*, 59)

A disposição devocional fomentada pela teoria escolástica da individualidade e a discursificação do cotidiano mediada pela confissão religiosa no declínio da Idade Média seriam pontos de partida importantes para que a individualidade se firmasse como um valor intrínseco aos movimentos sociais que ganhariam terreno no século XVIII. O nascimento da Idade Moderna é o marco no qual convergem revoluções de macro e micro-dimensões, fazendo refletir nas

formas de ser e agir dos indivíduos as transformações políticas e econômicas que viriam a configurar tanto o Estado moderno como o espírito do capitalismo.

Para ambos os projetos, seria fundamental compreender a sociedade não mais a partir da estratificação dos grupos de status, mas como um sistema funcional no qual cada indivíduo se tornaria responsável por sua história, seus sucessos e fracassos. Neste afã, seria imprescindível que o indivíduo mantivesse íntegra uma ideia de si mesmo, já que os apoios que lhe forneciam posicionamento no mundo começavam a escassear: a laicização da vida política e o surgimento de uma nova e aparentemente mais flexível organização social imputariam a este eu a necessidade de construir sua identidade através de um trabalho de diferenciação entre seus pares.

“Como poderia um indivíduo manter sua individualidade? Dois caminhos se abriam para ele. Cada um deles requeria uma nova distinção, uma nova diferença-guia que pudesse substituir a diferença entre salvação e danação. No primeiro, o indivíduo seria dirigido pela diferença entre natureza e civilização. Já que não havia caminho de volta para a natureza, os homens deveriam aceitar os encargos da inocência perdida e da propriedade privada. Nas décadas anteriores à Revolução Francesa, as teorias sociais caracterizavam a sociedade civil (em contraste com o estado de natureza) nos termos da diferenciação entre propriedade e indigência e de uma lei de distribuição necessariamente desigual. (...) Felizmente, a propriedade não era o único modo de se reedificar o indivíduo dentro de uma estrutura de interdependências sociais. O outro modo lançaria mão do conceito da arte e, posteriormente, da teoria estética. A natureza, dizia-se, era capaz de produzir, de tempos em tempos e em indivíduos especiais, o que viria a ser chamado de *gênio*””. (Luhmann, 1986; 317) (tradução minha)⁵

O que Luhmann sugere é que o século XVIII viu o conceito moderno de individualidade ser concretizado num complexo empreendimento teórico que tomou forma na cultura europeia e encontrou sua ancoragem na conjugação entre o modelo de sociedade idealizado pelo programa iluminista e o delineamento estético da subjetividade instaurada pelo movimento romântico. Ao assinalar que dois caminhos estavam abertos para que o indivíduo pudesse “inventar” sua singularidade – uma característica que surgiria como um imperativo àquela época

⁵ Do original: “How could the individual maintain his individuality? Two ways were open to him. Each required a new distinction, a new guiding difference which replaced the difference between salvation and damnation. In the first, individual was guided by the difference between nature and civilization. Since there was no way back to nature, men must come to terms with lost innocence and with property. In the decades before the French Revolution, social theories characterized civil society (in contrast to the state of nature) in terms of difference between property and indigence and of a law of necessarily unequal distribution. Fortunately, property was only one way to reconstruct the individual within a framework of social interdependencies. The other way used the concept of art and, later, the theory of aesthetics. Nature was said to produce, from time to time and in exemplary individual, what came to be called ‘genius’.” (Luhmann, 1986; 317)

–, ele aponta para a tensão existente entre os dois processos históricos que viriam a lapidar a noção do indivíduo moderno.

Trata-se de um momento geográfica e cronologicamente preciso: as duas últimas décadas do século XVIII viram surgir, na França e na Alemanha, movimentos que reelaboravam o que fora até então tido como a ordem natural das coisas e conclamavam os atores sociais a uma nova concepção de mundo. Mas se os filósofos afinados com as Luzes, como Voltaire e Rousseau, acreditavam que era preciso libertar o indivíduo das limitações culturais através de uma extrema racionalização da vida, autores românticos como Schlegel, Herder e Goethe lançavam-se a uma crítica ao modo materialista com que o Iluminismo reduziria este fenômeno de autonomização a uma leitura positivista, afastada de toda metafísica e transcendência.

O conceito romântico de individualidade derivaria da noção da *personalidade* com a qual determinados indivíduos – os artistas – seriam capazes de orientar uma subjetividade socialmente realizada. Categorias próximas à sociologia da cultura, como *gosto* e *público*, surgiriam nas teorias alemãs desta época, que procuravam compreender o afloramento de uma unidade singular no sistema social. Evidentemente, tratava-se de uma abordagem estética do papel do indivíduo, na qual a figura do *gênio* se tornaria central por representar a experiência do mundo sendo reprocessada por uma vivência *introdirigida*. Pela observação dos fatos e pela rerepresentação deles na forma de arte, os artistas seriam os arquétipos por excelência da ideia de uma individualidade única, capaz de reencantar os fatos cotidianos e espelhar, através deles, as particularidades deste eu moderno.

A outra via possível para garantir a um indivíduo sua própria individualidade após o período em que esta conquista se dera no cisma entre a redenção ou a desgraça seria, na especulação de Luhmann, a representação da propriedade privada. A tirania de uma sociedade “necessariamente desigual” estaria baseada na crença de que a riqueza ou a indigência eram reflexos de maior ou menor *civilidade*: a “inocência perdida” nada mais seria que o afastamento do homem da natureza e de uma noção de mundo fundamentada em outros critérios que não os da razão.

Estes seriam alguns dos princípios elementares da Revolução Francesa, o movimento que fez da última década do século XVIII uma significativa fonte de

inspiração para os mais diferentes pleitos sociais a que assistimos ainda hoje. Contudo, ao contrário dos teóricos sociais que os precederam, os pensadores da Revolução defendiam uma sociedade igualitária, na qual o acesso à propriedade privada, ou, noutras palavras, o direito a uma cidadania plena, era fruto da emancipação individual possibilitada pela razão.

Para Kant, por exemplo, um indivíduo se tornaria totalmente capaz, ou totalmente “humano”, não só ao lançar mão de sua razão para o uso privado – no exercício de seu cotidiano. Era necessário dar a ela um caráter público, observando as estruturas sociais nas quais está inserido, a fim de alcançar uma crítica de mundo mais abrangente. Aí se revela a predisposição universalista do projeto das Luzes, dentro do qual um homem só sairia da *menoridade* para se tornar *sujeito do mundo* através de um esforço particular em superar o estado de natureza e trazer à luz a consciência de seus atos e responsabilidades sociais.

“Depois de Kant, um novo tipo de individualismo subjetivo se tornou possível. O indivíduo emergiu como sujeito do mundo. Experimentando o mundo, o indivíduo poderia pretender ter uma fonte transcendental de certeza dentro de si mesmo. Ele poderia exibir a compreensão de si pela compreensão do mundo dentro de si. A educação, que a teoria burguesa vira como a sufocação da natureza, tornou-se agora um processo de emancipação, para o qual a Revolução Francesa havia mudado a cena.” (*Ibid*; 317) (tradução minha)⁶

Certamente, não é possível fixar uma data exata para o nascimento do eu moderno, mas, a partir do exposto até aqui, fica claro como a individualidade foi sendo sedimentada no imaginário europeu especialmente a partir do século XVII. Não obstante a diversa compreensão sobre como este átomo social poderia experimentar o mundo e se tornar consciente de si, tanto o legado humanista do Renascimento quanto o ideário romântico e o projeto iluminista estiveram na base da transição do século XVIII que apresentou uma nova e emblemática figura: o *indivíduo livre*.

Conceber o mundo não mais a partir da lei divina ou de um sistema hierárquico da ordem social, mas através dos vínculos e intercâmbios criados por uma profusão de pequenas unidades subjetivas. Este parece ter sido um passo histórico decisivo tanto para a consolidação do projeto econômico liberal como

⁶ Do original: “After Kant, a new kind of subjective individualism became possible. (...) The individual emerged as the subject, as subject of the world. Experiencing the world, the individual could claim to have a transcendental source of certainty within himself. He could set out to realize himself by realizing the world within himself. Education, which bourgeois theory saw as suffocating nature, now became a liberating process, for which the French Revolution had changed the scene.” (Luhmann, 1986; 317)

para o nascimento da ciência positivista e das “quimeras dos novos humanismos”, que passaram a enxergar no indivíduo a força motora da realidade social.

“O indivíduo como sujeito? Isto não pode ser superado. Nós podemos apenas esquecer o que isso significou e tentar compreender seus sentidos secundários – isto é, a emancipação, a autodeterminação racional, ou a compreensão do ponto de vista subjetivo na vida cotidiana. A história da *individualidade do indivíduo* não continua para além deste ponto. Ou melhor, ela continua apenas como uma história das ideologias, como uma ‘história do individualismo’, um termo inventado na segunda década do século XIX.” (*Ibid*; 318) (tradução e grifos meus)⁷

A *cultura humanista* – e a *história do individualismo* – que vimos nascer nos séculos XVIII e XIX seria o desdobramento da conquista que posicionou o indivíduo como *autor de sua história*. Por um lado, a idealização de uma sociedade igualitária estava atrelada à emancipação racional que deveria se tornar um exercício pessoal diário: a liberdade, garantia elementar para uma vida social fraterna e justa, só poderia emergir através da capacitação do indivíduo perante suas próprias limitações. Não se tratava mais de um esforço em direção à ascese religiosa, mas à submissão das escolhas e dos atos cotidianos ao esclarecimento e ao constante escrutínio da razão.

Por outro lado, a noção romântica da personalidade ganharia cada vez mais relevância. Conferindo a cada homem a possibilidade da *autoria* de seus atos, a ideia de um eu estético seria tributária da rica literatura produzida à época, da qual o romance *Os sofrimentos do jovem Werther* pode ser apontado como um símbolo máximo. A obra, publicada no fim do século XVIII e rapidamente acolhida pelo público leitor, é tida como um lampejo autobiográfico de Goethe, revelando a história do amor não correspondido de Werther por Charlotte numa narrativa discorrida através de cartas enviadas ao amigo Wilhelm.

O tom carregado na dramaticidade que Goethe confere à história é bastante peculiar da aspiração romântica de levar os sentimentos às últimas consequências. Brotava no referencial estético da época uma clara *psicologização* dos personagens. Tal *subjetivismo* também se tornaria verificável na poesia, como em *Peregrinação de Childe Harold*, publicada pelo Lorde Byron em 1811, obra

⁷ Do original: “The individual as the subject? This cannot be surpassed. We can only forget what it meant and then try to salvage one or another of its secondary meanings – say, emancipation, reasonable self-determination, or understanding of the subjective point of view in everyday life. The history of the individuality of the individual does not continue beyond this point. Or, rather, it continues only as a history of ideologies, as a history of ‘individualism’, a term invented in the 1820’s”. (Luhmann, 1986; 318)

marcada pelo desencanto de um herói com a experiência do amor.

As viagens interiores que estes personagens fariam – influenciando gerações de indivíduos a buscarem, no fundo de si mesmos, uma verdade última capaz de exprimir seus sentimentos e reações em relação ao mundo – eram ilustrações de uma subjetividade de época que então se construía, uma subjetividade de homens livres das estruturas, tradições e crenças que haviam modelado as formas de ser no ambiente feudal:

“O século XVIII encontrou o indivíduo preso a vínculos de caráter político, agrário, corporativo e religioso. Eram restrições que impunham ao homem, por assim dizer, uma forma antinatural e desigualdades superadas, injustas. Nessa situação, ergueu-se o grito por liberdade e igualdade, a crença na plena liberdade de movimento do indivíduo em todos os relacionamentos sociais e intelectuais. A liberdade permitiria de imediato que a substância nobre comum a todos viesse à tona, uma substância que a natureza depositara em todo homem e que a sociedade e a história não haviam feito mais do que deformar. Ao lado desse ideal de liberalismo do século XVIII, no século XIX, através de Goethe e do romantismo, por um lado, e através da divisão econômica do trabalho, por outro, outro ideal se levantou: os indivíduos liberados de vínculos históricos agora desejavam distinguir-se um do outro. A escala dos valores humanos já não é constituída pelo ‘ser humano geral’ em cada indivíduo, mas antes pela unicidade e insubstituibilidade qualitativas do homem”. (Simmel, 1988; 24)

Chama a atenção na leitura de Simmel da *Metrópole e a vida mental* (1987) o apontamento da nova divisão econômica do trabalho: a vida na cidade a que a industrialização do século XIX começou a convocar as sociedades europeias nada ou muito pouco tinha a ver com as atribuições dos trabalhadores agrários. Essa nova vida mental seria erguida num contexto em que a mudança na experiência se dava pela aceleração.

As máquinas, os transportes e os deslocamentos apresentavam a estes homens outra ideia de cotidiano. Perante esta, haveria de ser incorporada uma atitude diferente daquela que se poderia ter numa sociedade na qual os indivíduos se conheciam e as identificações eram fruto de uma herança, fosse da família ou dos grupos de status a que se estava submetido. Simmel classifica esta atitude como *blasé*, uma postura eminentemente urbana de manter um distanciamento em relação aos seus pares, que o indivíduo moderno precisou agregar a seu comportamento psicológico. Esta seria uma condição fisiológica que explicaria a reserva do homem metropolitano em comparação aos moradores de pequenos núcleos sociais, uma forma altamente intelectualizada de autopreservação à diversidade de contatos, signos e fontes de conhecimento que a cidade inaugurava.

“A vida é composta mais e mais desses conteúdos e oferecimentos que tendem a desalojar as genuínas colorações e as características de incomparabilidade pessoais. Isso resulta em que o indivíduo apele para o extremo no que se refere à exclusividade e particularização, para preservar sua essência mais pessoal. Ele tem de exagerar esse elemento pessoal para permanecer perceptível até para si próprio”. (*Ibid*)

Ora, se a abstrata noção do “ser humano geral” não é capaz de nivelar os indivíduos entre si, fica claro que a *humanidade* é um valor a ser constituído. Neste sentido, cabe ao indivíduo moderno a exploração de sua essência pessoal, no intuito de edificar uma identidade que o torne reconhecível para si mesmo e perante a sociedade.

A identidade moderna passaria a ser compreendida como o processo capaz de localizar um indivíduo nas dependências de um dado universo social. Para isso, poderiam ser realçados como atributos identitários de alguém: desde a sua situação num mercado de trabalho, que se tornava mais complexo e concorrente, até o seu partidarismo político, passando pelo crivo da análise do comportamento e suas manifestações mais imediatas, como os lugares que se frequenta, o vestuário que traja ou os hábitos adquiridos.

“No século XIX, a vontade de crer passou de uma religião sem ídolos para uma condição mais reflexiva: as crenças se tornaram cada vez mais concentradas na vida imediata do próprio homem e nas suas experiências, como uma definição de tudo aquilo que se pode crer. (...) Como os deuses estão desmistificados, o homem mistifica sua própria condição; sua própria vida é temida com significação e, todavia, continua a ser representada. A significação é imanente a tudo, no entanto a pessoa é diferente de uma pedra ou de um fóssil, que são fixos, e portanto podem ser estudados como uma forma. É aqui que a personalidade adentra o esquema da crença imanente. A personalidade se tornou no último século a maneira de se pensar sobre o sentido implícito da vida humana, enquanto em cada vida a forma concreta, o eu como um objeto completo, ainda precisava se cristalizar. (...) Quando os deuses se foram, a imediatez da sensação e da percepção se tornou mais importante; os fenômenos passaram a parecer reais em si mesmos, como experiências imediatas. Por seu turno, as pessoas estavam inclinadas a provocar cada vez mais as diferenças nas impressões imediatas que se davam umas às outras, a fim de ver tais diferenças, de fato, como a própria base da existência social. Essas impressões imediatas que as diferentes pessoas produziam eram tidas como sendo as suas ‘personalidades’”. (Sennett, 1988; 191-192)

Isso que Sennett chama de *personalidade* e que, dentro das ambições deste trabalho, prefiro enquadrar no termo *identidade* surge como a interface mediadora entre o âmbito privado e o espaço público num contexto de profundas alterações no regime social. Não sendo mais possível crer numa ordem transcendental que explicasse a vida e sua variabilidade cotidiana, era preciso fazer da variabilidade

cotidiana da própria vida uma forma de crença.

Não é por outro motivo que transparece na literatura do século XIX uma atenção tão minuciosa à excentricidade de situações corriqueiras, como reveladas nos estudos de costume que Honoré de Balzac promoveu em sua vasta obra. No conto *A Mensagem*, por exemplo, o escritor francês confirma seu estilo ao descrever *cenas da vida privada* pela ótica de um narrador que as estranha e ironiza, como se vislumbrasse em cada detalhe o reflexo de diversas inflexões psicológicas:

“Surpreendida pelo aspecto dum desconhecido que a cumprimentava com um ar bastante constrangido, Julieta parou, fez-me um gesto friamente polido e uma adorável expressão de amuo que, para mim, revelava todas as suas esperanças frustradas. Procurei, mas em vão, algumas das minhas belas frases tão laboriosamente preparadas. Durante esse momento de hesitação mútua, o marido pode entrar em cena. Miríades de pensamentos atravessavam-me o cérebro. Para não dar a ver meu embaraço, pronunciei algumas frases insignificantes, perguntando se as pessoas presentes eram realmente o Sr. Conde e a Sra. Condessa de Montpersan. Essas tolices permitiram-me julgar num único relance de olhos, e analisar, com uma perspicácia rara na idade que eu tinha, os dois esposos cuja solidão ia ser tão violentamente perturbada.” (Balzac, 1989; 24)

A “comédia humana”, os sacrifícios e prazeres de se perceber entre “iguais tão diferentes”, ascendia como o meio de significação da existência.

Esta era, sem dúvida, uma nova forma de distinção: “uma pessoa conhecia verdadeiramente uma outra entendendo-a em seu nível mais concreto, que consistia em detalhes da roupa, do discurso, do comportamento” (Sennett, 1988; 194). Desvinculado dos laços da tradição, cabia ao indivíduo moderno elaborar e representar este eu singular, uma esfera que, embora em permanente tensão com as condições impostas pelo ambiente social, surgia como efeito de uma individualização inédita na história do Ocidente.

“A noção de responsabilidade individuada é uma noção tardia, assim como as noções de erro e culpabilidade interiorizada. Num certo momento, se assistiu a um confinamento generalizado das subjetividades, a uma separação dos espaços sociais e a uma ruptura de todos os antigos modos de dependência. Com a Revolução Francesa, não só todos os indivíduos tornaram-se de direito – e não de fato – livres, iguais e irmãos (e, além disso, perderam suas aderências subjetivas aos sistemas de clãs, de grupos primários), mas também tiveram de prestar contas a leis transcendentais, leis da subjetividade capitalística. Nessas condições, foi necessário fundar, em outras bases, o sujeito e suas relações: a relação do sujeito com o pensamento (o *cogito* cartesiano), a relação do sujeito com a lei moral (o *numen* kantiano), a relação do sujeito com a natureza (outro sentimento em relação à natureza e outra concepção da natureza), a relação com o outro (a concepção do outro como objeto). É nessa deriva geral dos modos territorializados da subjetividade que se desenvolveram não só as teorias psicológicas referentes às faculdades da alma, como também uma reescrita

permanente dos procedimentos de subjetivação no campo geral das transformações sociais.” (Guattari & Rolnik, 1986; 36)

Este confinamento das subjetividades também dizia respeito a uma circunscrição espacial: o cômodo individual, cenário de ilustração da privacidade e tematização das faculdades da alma, é outro produto do período moderno, inserido na concepção das casas mais abastadas somente a partir do século XVIII. A casa – ou ao menos *a casa como ideia*, como queria Rybczynski (1999) – era também o retrato desta mudança histórica, propondo uma separação de seus espaços interiores que denotava um novo arranjo das funções domésticas.

A noção de isolamento espacial é um típico atributo das predisposições subjetivas do século XVIII na Europa ocidental, já que até então o regime de sociabilidade propunha uma convivência contínua entre os indivíduos, tornando incomum o fato da solidão. A arquitetura das novas casas, contudo, começa a apresentar a divisão espacial entre os ambientes e a sugerir a promoção da privacidade ao posto de *direito* de cada morador.

Esta alteração na forma com que se entendia a moradia é também o registro de uma mudança histórica importante para a noção de família. Não apenas porque então se simbolizava a separação entre o *quarto dos pais* e o *quarto dos filhos* – e, portanto, a divisão conceitual entre o *mundo do adulto* e o *mundo da criança*. Mas também porque apenas com a consolidação da intimidade foi possível conceber a família nuclear da maneira como até hoje a reconhecemos. O aparecimento de um grupo solitário, formado por pais e filhos, manifestava-se como uma esfera de negociação identitária para o indivíduo. Constituía um espaço de reserva em relação à sociedade, já que “a família burguesa do século XIX tentou preservar uma certa distinção entre o senso da realidade privada e os termos muito diferentes do mundo público exterior ao lar”. (Sennett, 1988; 24)

Assistiu-se naquele contexto a uma curiosa privatização da responsabilidade sobre a criança. As diretrizes de sua criação tornam-se obrigações de seus pais, uma vez que, completadas as liberações individuais dos vínculos da tradição, a família representaria uma derradeira raiz de pertencimento:

“Nos sistemas anteriores às formações capitalistas, a produção da subjetividade na criança não era inteiramente centrada no funcionamento da família conjugal. Uma complexa economia de integração nas faixas etárias, de articulação com o campo social circundante, mantinha a subjetividade em relações de dependência permanente”. (Guattari & Rolnik, 1986; 35)

A partir do século XVIII e especialmente no século XIX, a criança passa também a exercer um inédito protagonismo. Se sua plena constituição como indivíduo não estava mais vinculada às dependências do campo social que a circundava, tampouco estava exclusivamente delegada aos arbítrios de seus pais: nasce neste período uma *preocupação pública* em torno da criança, sua educação e capacitação enquanto cidadã, escorada nos procedimentos de controle através dos quais as biopolíticas dos estados modernos europeus quiseram colocar a população em foco.

A família nuclear, recentemente alçada à condição de esfera privatizada de reconhecimento para os indivíduos, passaria a ser atravessada pelo jogo político num momento em que a *vida* se tornou objeto de atenção e regulação. E estariam exatamente sobre o corpo e a psique da criança os elementos centrais desta disputa que visava à produção de uma “população qualificada”.

“O pai não é o ‘representante’ na família do soberano ou do Estado; e os dois últimos não são, absolutamente, projeções do pai em outra escala. A família não reproduz a sociedade; e esta, em troca, não imita aquela. Mas o dispositivo familiar, no que tinha precisamente de insular e de heteromorfo com relação aos outros mecanismos de poder, pôde servir de suporte às grandes ‘manobras’ pelo controle malthusiano da natalidade, pelas incitações populacionistas, pela medicalização do sexo e a psiquiatrização de suas formas não genitais.” (Foucault, 1988; 95)

Foucault defende que a fixação da ideia de família esteve atrelada à imbricação do *dispositivo da aliança* com o *dispositivo da sexualidade*. O primeiro consistiria no arranjo social que engendrou o sistema do matrimônio, o desenvolvimento dos parentescos e a transmissão dos bens visando a “reproduzir a trama de relações sociais e manter a lei que as rege” (*Ibid*, 101). O segundo teria se ordenado a partir do século XVIII sobre uma supervalorização do corpo e suas sensações, da qualidade dos prazeres, estando a serviço de um projeto de controle global das populações urbanas. Era então que a família nuclear surgia como o permutador que “transporta a lei e a dimensão do jurídico para o dispositivo da sexualidade; e a economia do prazer e a intensidade das sensações para o regime da aliança”. (*Ibid*; 103)

Nesta transição de maneiras de se conceber a vida, o fato que interessa notar é que, ainda que integrem o *dispositivo da aliança* fatores coercitivos já identificados com valores da modernidade (como o direito à propriedade), somente nesta implantação do *dispositivo da sexualidade* o corpo emerge como

instrumento de controle social. A sexualidade, como forma de discurso e técnica de poder, problematizaria o *corpo moderno* para torná-lo peça central das biopolíticas oitocentistas.

É preciso constatar que a emergência da sexualidade como expediente de análise e classificação social esteve relacionada ao processo de *interiorização psicológica* (Bezerra, 2002) verificado no século XIX. Durante o período moderno, a intimidade se consolida como esfera definidora da essência do indivíduo e a relação de cada um com o sexo seria transformada na chave das predisposições mais profundas de sua psique. O corpo, assim, ganha uma dimensão política, na medida em que atua como a intercessão entre dois mundos – a realidade social e o interior do indivíduo –, estabelecendo uma nova arena identitária para os processos modernos de autoconstrução.

O *homo psychologicus* (*Ibid*), este indivíduo dotado de uma ilimitada vida interna sobre a qual aprendemos a *discursificar*, é, portanto, produto e produtor de uma gama de dispositivos – éticos, jurídicos, científicos – que vieram a sobrelevar o papel histórico da individualidade e a prescrever uma nova economia das trocas sociais. Não por acaso, este processo daria lugar para que, na passagem entre os séculos XIX e XX, a psicanálise provocasse espasmo no mundo ocidental ao ser anunciada como método de investigação dos terrenos mais insondáveis da alma humana.

Dentre todos os importantes elementos apresentados até aqui, contudo, talvez não haja aspecto mais fértil para a identificação das bases da *mitologia do eu* que o aparecimento do ambiente urbano como palco por excelência do intercâmbio social. Simmel previa já em seu ensaio sobre a vida mental na cidade, originalmente publicado em 1902, que

“uma investigação que penetre no significado íntimo da vida especificamente moderna e seus produtos, que penetre na alma do corpo cultural, por assim dizer, deve buscar resolver a equação que estruturas como a metrópole dispõem sobre os conteúdos individual e superindividual da vida”. (Simmel, 1987; 11-12)

Sem cometer a heresia de descartar tal conselho, gostaria de direcionar a discussão para a inserção do indivíduo moderno neste cenário e, sobretudo, para as formas de localização que começaram a pautar sua existência num contexto continuamente mutante.

As sociedades europeias do século XIX assistiram ao espetáculo da maquinização da vida: o motor a vapor, criado em fins do século XVII, viria a

encontrar aplicabilidade em diversos setores da economia com os desdobramentos da Revolução Industrial inglesa. Este movimento, que representou a superação da concepção econômica mercantilista e inaugurou a dinâmica produtiva liberal burguesa, impulsionaria a população europeia à ocupação dos grandes centros urbanos, como Londres e Paris, onde a modernidade encontraria sua forma mais completa.

O Estado moderno, instância de poder sucedânea à soberania do rei, via nascer junto à cidade um problema parcialmente desconhecido: a população. Até então, a ideia de “povo” não fora isolada como uma questão a ser administrada. Espacialmente dispersa no círculo agrário, mas socialmente amarrada à estratificação dos grupos de status, a população feudal se mantivera gerida pelos seus próprios sistemas de clãs, encontrando no rei uma figura máxima de autoridade.

A cidade estreia uma situação diferente, na qual os antigos mecanismos de classificação e reconhecimento dos indivíduos haviam se tornado mais raros e a aglomeração passava a requerer uma nova forma de controle. O cenário urbano e seu progressivo tecido de relações reclamam diretivas cada vez mais apuradas para constituir e manter sua própria ordem, já que se observava

“um colapso das experiências anteriores de espaço e de tempo por meio da velocidade; uma extensão do poder e da produtividade do corpo humano e a consequente transformação deste por meio de novos limiares de demanda e perigo, criando novas formas de disciplina e regulação corporais com base em uma nova observação (e conhecimento) do corpo”. (Gunning, 2004; 34)

As *condutas pessoais* transformavam-se em problemas públicos, sugerindo um contínuo traçado de “identidades particulares” sujeitas ao intrincado jogo político-econômico.

“É preciso anular os efeitos das repartições indecisas, o desaparecimento descontrolado dos indivíduos, sua circulação difusa, sua coagulação inutilizável e perigosa; tática de antideserção, de antivadiagem, de antiaglomeração. Importa estabelecer as presenças e as ausências, saber onde e como encontrar os indivíduos, instaurar as comunicações úteis, interromper as outras, poder a cada instante vigiar o comportamento de cada um, apreciá-lo, sancioná-lo, medir as qualidades ou os méritos. Procedimento, portanto, para conhecer, dominar e utilizar. A disciplina organiza um espaço analítico”. (Foucault, 2008; 123)

Foucault apropriou-se da figura do *Panóptico* para descrever não apenas o regime de visibilidade que começa a tomar forma neste contexto histórico, como também – e principalmente – sua estreita implicação com o dispositivo de controle que então se constituía. A modernidade traz em seu bojo um complexo

empreendimento de poder, que, representado em sua face maior pelo Estado, é irrigado por uma rede de instituições, leis e valores capazes de circunscrever estas imprevisíveis individualidades numa *sociedade disciplinar*.

“A disciplina ‘fabrica’ indivíduos; ela é a técnica específica de um poder que toma os indivíduos ao mesmo tempo como objetos e como instrumentos de seu exercício. Não é um poder triunfante que, a partir de seu próprio excesso, pode-se fiar em seu superpoderio; é um poder modesto, desconfiado, que funciona a modo de uma economia calculada, mas permanente. Humildes modalidades, procedimentos menores, se os compararmos aos rituais majestosos da soberania ou aos grandes aparelhos do Estado. E são eles justamente que vão pouco a pouco invadir essas formas maiores, modificar-lhes os mecanismos e impor-lhes seus processos. (...) O sucesso do poder disciplinar se deve sem dúvida ao uso de instrumentos simples: o olhar hierárquico, a sanção normalizadora e sua combinação num procedimento que lhe é específico, o exame.” (*Ibid*; 143)

Para usar uma palavra tão bem eleita por Foucault, os poderes que se configuram a cada época são abastecidos de direção e sentido por *saberes* que lhes dêem instrumentalidade, força de difusão e autenticidade. Não se trata, portanto, de qualquer coincidência histórica o fato de que os séculos XVIII e XIX, período em que os fenômenos até aqui analisados assumem maior vulto, sejam caracterizados por um significativo avanço científico e pelo surgimento de diferentes tecnologias, da telegrafia à lâmpada elétrica, passando pelo telefone. É nessa circunstância que começam a se confundir, num processo que se alastra e se sofistica nos dias de hoje, as fronteiras entre invenções técnicas e cotidiano do homem comum, a partir do avivamento de determinados tipos de sensibilidade e de seu registro dentre as apostas do mercado da ocasião.

Nessa perspectiva, o próximo capítulo enfoca a transformação da antiga sociedade feudal numa multidão urbana ordenada pelos caprichos e violências da autonomia a partir das narrativas de autorreconhecimento que então nasciam e de seu diálogo com as tecnologias e relações de poder que a modernidade apresentava para a realidade ocidental.