



Luísa Borges Pontes

**A questão contemporânea do individualismo:
Sociedade e indivíduo como produtos
históricos na teoria sociológica**

Dissertação de mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-graduação em Ciências Sociais da PUC-Rio

Orientador: Fernando Cardoso Lima Neto

Rio de Janeiro,
Setembro de 2025



Luísa Borges Pontes

**A questão contemporânea do individualismo:
Sociedade e indivíduo como produtos
históricos na teoria sociológica**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Departamento de Ciências Sociais do Centro de Ciências Sociais da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada:

Prof. Fernando Cardoso Lima Neto
Orientador
(PUC-Rio)

Prof. Theófilo Codeço Machado Rodrigues
(IUPERJ-UCAM)

Prof. Valter Sinder
(PUC-Rio)

Rio de Janeiro, 26 de setembro de 2025

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial, do trabalho é proibida sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

Luísa Borges Pontes

Graduou-se pelo Departamento de Jornalismo na PUC-Rio em 2008 e pelo Departamento de Direito da Universidade Candido Mendes em 2015, e concluiu pós-graduação em Sociologia, Política e Cultura pelo Departamento de Ciências Sociais da PUC-Rio em 2009. Em 2025, cursou o programa de pós-graduação em Ciências Sociais da PUC-Rio na linha de pesquisa “Desigualdades Socioeconômicas e Políticas no Brasil Contemporâneo”, por meio do qual se tornou mestre.

Ficha Catalográfica

Pontes, Luísa Borges
A questão contemporânea do individualismo: Sociedade e indivíduo como produtos históricos na teoria sociológica / Luísa Borges Pontes ; orientador: Fernando Cardoso Lima Neto. – 2025.
87 f. : il. color. ; 30 cm
Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Ciências Sociais, 2025.
Inclui bibliografia
1. Ciências Sociais – Teses. 2. Teoria sociológica; 2. Individualismo; 3. Relação sociedade e indivíduo. I. Lima Neto, Fernando Cardoso. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Ciências Sociais. III. Título.

CDD: 300

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora Ângela Maria de Randolph Paiva, que sonhou esse sonho junto comigo, mas que, por motivos de força maior, não está mais presente fisicamente – embora carregue a sua memória em meu coração.

Ao meu orientador Fernando Cardoso Lima Neto, que me aceitou como orientanda após a partida da professora Ângela, à quem agradeço pela atenção, compreensão e norteamento no que se refere à montagem desta dissertação.

Aos professores, que, ao compartilharem seus conhecimentos e métodos pedagógicos, permitiram que este trabalho fosse viabilizado.

Aos colegas de turma, os quais, através dos debates de opiniões e trocas de informações durante as aulas, ampliaram o meu entendimento acerca dos assuntos abordados nesta dissertação.

Aos meus pais e familiares, pela paciência, dedicação e confiança que dedicaram a mim em uma vida inteira.

Resumo

Pontes, Luísa Borges. Neto, Fernando Cardoso Lima (Orientador). **A questão contemporânea do individualismo: Sociedade e indivíduo como produtos históricos na teoria sociológica.** Rio de Janeiro, 2025. 87p. Dissertação de mestrado – Departamento de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A afirmação de uma categoria nova de individualismo e a busca do sujeito por uma subjetivação própria na era contemporânea sucedeu após a diversificação dos sistemas de referências de representação cultural, que influenciou a formação das identidades do homem do século XXI, especialmente no Ocidente. Desde a emancipação da modernidade, no século XV, nota-se que os sujeitos têm sido doutrinados por paradigmas oriundos do capitalismo global e das mudanças tecnocientíficas, que os submetem a valores modernizantes e mercadológicos, norteando os processos de individualização e subjetivização da vida psíquica. Tal conjuntura modificou as relações dos indivíduos entre si e entre as instituições das quais participam, ao reconfigurar as formas de o sujeito pós-moderno se autoafirmar diante de seu *ethos* social. Neste sentido, diversos intelectuais têm buscado desvendar as sucessivas crises na elaboração das identidades individuais e coletivas. Logo, o trabalho está estruturado a partir da abordagem de Norbert Elias sobre o nexo relacional entre indivíduo e sociedade, analisando diferentes compreensões do indivíduo e do individualismo em contextos históricos distintos. Émile Durkheim estabelece a categoria da solidariedade como fato social, lucubrando sobre as consciências individual e coletiva na definição dos papéis sociais; enquanto Alexis de Tocqueville disserta sobre os princípios do liberalismo, igualdade e liberdade individuais, defendendo o associativismo como meio de convívio social. Stuart Hall examina o descentramento das identidades culturais na pós-modernidade, a partir da desconstrução do sistema de referências das identidades individuais e coletivas. Alain Touraine aponta para a crise da modernidade, por meio de uma crítica sobre o individualismo, que enfraquece as instituições modernas e deixa o sujeito à deriva. E Zygmunt Bauman conceitua a “modernidade líquida” como uma etapa posterior ao estágio capitalista mais sólido e tradicional, em prol de relações fluidas e dinâmicas, porém, efêmeras e mercadológicas.

Palavras-chave

Teoria sociológica; individualismo; relação sociedade e indivíduo.

Abstract

Pontes, Luísa Borges Neto, Fernando Cardoso Lima (Advisor). **The Contemporary Question of Individualism: Society and the Individual as Historical Products in Sociological Theory.** Rio de Janeiro, 2025. 87p. Dissertação de mestrado – Departamento de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The assertion of a new category of individualism and the subject's search for self-subjectification in the contemporary era occurs following a diversification of cultural representational reference systems, which influenced the formation of human identities in the 21st century, especially in the West. Since the emancipation of modernity in the 15th century, subjects have been indoctrinated by paradigms arising from global capitalism and techno-scientific changes, which subject them to modernizing and market-driven values, guiding the processes of individualization and subjectivization of psychic life. This situation has changed the relationships between individuals and the institutions in which they participate, reconfiguring the ways in which the postmodern subject asserts itself within its social *ethos*. In this sense, several intellectuals have sought to unravel the successive crises in the elaboration of individual and collective identities. Therefore, this work is structured based on Norbert Elias's approach to the relational link between the individual and society, analyzing different understandings of the individual and individualism in distinct historical contexts. Émile Durkheim establishes the category of solidarity as a social fact, reflecting on individual and collective consciousness in the definition of social roles; while Alexis de Tocqueville discusses the principles of liberalism, equality, and individual freedom, defending associativism as a means of social interaction. Stuart Hall examines the decentering of cultural identities in postmodernity, based on the deconstruction of the system of references for individual and collective identities. Alain Touraine points to the crisis of modernity through a critique of individualism, which weakens modern institutions and leaves the subject adrift. And Zygmunt Bauman conceptualizes "liquid modernity" as a stage following the more solid and traditional capitalist phase, in favor of fluid and dynamic, yet ephemeral and market-driven relationships.

Keywords

Sociological theory; individualism; relationship between society and the individual.

SUMÁRIO

1. Introdução.....	9
2. A dimensão abstrata da individualização dos sujeitos inseridos nas sociedades: abordagem de Norbert Elias.....	13
3. Como autores da teoria social clássica pensaram o individualismo?: Durkheim e o individualismo moderno.....	30
4. Quais as consequências do individualismo para o novo mundo?: Stuart Hall e o descentramento do sujeito.....	51
5. Conclusão.....	83
6. Referências bibliográficas.....	86

“Por mais que sejamos individualistas, somos todos fabricados pelos outros de modo que, por mais que cavalguemos nossos egos, outros egos e relações também cavalgam com e contra nós. (...) Pois não existe nenhum homem por quem os sinos dobrêm e nenhum que não tenha tido os seus projetos individuais dobrados por alguma relação ou afeto”.

Roberto DaMatta, in: “Cavalhadas”. O Estado de S. Paulo, São Paulo, 08 fev de 2012.

INTRODUÇÃO

Sabemos que o homem é um ser pensante, cuja jornada errante sobre a Terra é repleta de sonhos, aspirações, intenções, ideais, temores, utopias. O mosaico humano formado pelos diferentes povos que habitam o planeta é algo indescritível, cuja força de expressão está na autenticidade das diferenças, sejam elas de cunho social, político ou cultural. Todavia, quando diferenças se tornam intolerâncias, os homens devem recalcular a rota e buscar soluções para a falta de harmonia e coesão, direcionando o olhar para um espírito do tempo que resgate a essência de se viver em comunidade. Os espaços públicos, quando esvaziados de significados em prol do bem privado, de forma individualista e exclusivista, tendem a tornar os seres mais propensos a olhar apenas para o próprio umbigo. Somando a isto a velocidade fugaz com que os meios de comunicação, incluindo as redes sociais, espalham fragmentos editados de notícias e informações, o resultado é uma ampliação dos recortes das lentes apertadas com que as pessoas enxergam o mundo, seja ele interno ou externo, particular ou universal. Neste sentido, é cabível arguir sobre quais seriam os próximos passos do processo de individualização, que, em um determinado momento histórico, trouxe autonomia e autoconsciência aos sujeitos. Por outro lado, será que, quando esvaziado de valores morais e institucionais, o individualismo é capaz de comprometer os objetivos em comum de uma sociedade, alienando a possibilidade de se aplicar na prática o interesse bem compreendido tocquevilleano? Eis a questão.

Em vista disso, a presente dissertação tem como objetivo desenvolver um questionamento a respeito de como a noção de individualismo vem se transformando ao longo do tempo, cujas projeções e representações sociais têm moldado o relacionamento do sujeito consigo mesmo e com o meio onde está inserido. Trata-se, portanto, de uma investigação sobre a relação entre os indivíduos e a sociedade na transição da modernidade para a pós-modernidade. Procurar-se-á identificar se os conceitos de autonomia e livre-arbítrio estão imbuídos de legitimidade em sua expressão mais natural, uma vez que sobram críticas ao processo de reificação da identidade do sujeito, a partir da exacerbação do sentido das categorias de individualidade e personalidade, decorrente da diversificação dos modelos autoafirmativos de subjetivação e dos modos de consumo globalizatórios, os quais supostamente estariam padronizando os atores sociais de acordo com determinações econômicas que modelam a lógica de mercado capitalista.

O interesse pelo tema surgiu a partir de observações acerca das características e comportamentos sociais que distinguem os sujeitos das sociedades ocidentais contemporâneas, no que diz respeito à construção de suas subjetividades e de suas relações com as demais instituições que compõem a coletividade. Uma das indagações a serem aventadas é se, de fato, prevalece uma crise institucional no que tange aos valores morais coletivos que regem as identidades nacionais, e se esta crise é passível de ser solucionada. Estaríamos submetidos a um “novo individualismo”, egoísta e fragmentado em sua própria natureza? Como consequência deste processo, alguns especialistas das ciências humanas têm sido categóricos no que diz respeito à “reificação” ou “coisificação” dos indivíduos, os quais, ao se verem inseridos nos moldes da indústria cultural, são alçados à condição de mercadoria no mercado de bens de consumo. Neste sentido, a fim de situar o indivíduo em meio às transformações do contexto socioeconômico e geopolítico nos últimos séculos, intelectuais de diferentes épocas se dedicaram a criar análises próprias, buscando identificar as peculiaridades do processo de individualização durante as etapas transitórias que configuraram a passagem da modernidade para a pós-modernidade.

Na história da humanidade, em algum momento os homens atentaram para a necessidade de se organizar socialmente com a intenção de sobreviverem em grupo, diante das ameaças externas do mundo natural. Na medida em que conseguiram dominar a natureza (e a tecnologia), obtiveram êxito na construção das comunidades que se tornaram referência para sua convivência, de modo que não tardou para que se enxergassem como seres dotados de autoconsciência e inteligência emocional e relacional, formando conexões de dependência mútua entre si. Tal processo, em constante transformação, é algo inerente aos estudos da teoria sociológica, a qual demanda reflexões continuadas acerca das formas com que o individualismo se desenvolve e se manifesta nas sociedades que caminham segundo ritmos próprios. No cenário global da atualidade, verifica-se cada vez mais um aumento na frequência da sensação de solidão e desconexão da afetividade, algo que demanda uma ressignificação de termos como solidariedade e reciprocidade, semelhança e diferença – os quais fazem parte de um vocabulário comum que afeta o dia a dia das pessoas imersas em pequenos ou grandes grupos civilizatórios.

Tendo em vista que o indivíduo pode ser considerado uma invenção de si mesmo, cuja expressão singular é oriunda da composição histórica de determinados marcos temporais, o destino do processo de individualização permanece uma incógnita, passível de ser estudado e

analisado por teóricos das ciências sociais em diferentes épocas. A motivação em torno do tema reside na curiosidade de se tentar atender indagações produzidas por questões cujas reverberações do passado ecoam no presente e desaguam no futuro, os quais frequentemente se intercalam na linha do tempo. A fim de se elaborar um panorama amplo, com interpretações coerentes e enriquecedoras, em face dos questionamentos que emergiram durante a produção deste trabalho, a ordem dos autores apresentados está submetida a parâmetros que começam pela relação dinâmica entre a sociedade e os indivíduos (inserida no primeiro capítulo), passando pelo contexto originário que se tornou central para a teoria sociológica (abordado no segundo capítulo), até se alcançar o panorama atual em relação às formas de ressignificação do olhar sobre o indivíduo na contemporaneidade (compondo o último capítulo).

Isto posto, o primeiro capítulo traz luz aos conhecimentos teóricos do sociólogo alemão Norbert Elias, que, por meio dos estudos sobre o processo civilizador, tenta desvendar os meandros das formações sócio-históricas das civilizações modernas, na busca por compreender de que forma as relações dinâmicas se modificam no tempo de acordo com o contexto histórico, refletindo reverberações transitórias – algo que também foi abordado pelo sociólogo britânico Anthony Giddens, autor do conceito da dupla hermenêutica, através da qual estabelece uma relação interpretativa dinâmica, constante e recíproca entre as ciências sociais (analisador) e a sociedade (objeto analisado). O capítulo seguinte foi inspirado nas teorias clássicas dos sociólogos franceses Émile Durkheim e Alexis de Tocqueville, no que diz respeito ao modo com que os atores sociais situam o indivíduo dentro dos processos históricos que marcaram a chegada da modernidade. Enquanto Durkheim discorre sobre os conceitos de coesão social, moral contratual e estruturas de solidariedade como fundamentos para se estabelecer a solidariedade como categoria social, a partir do desenvolvimento das consciências individual e coletiva, Tocqueville busca na sociedade estadunidense do início do século XIX explicações para justificar tanto a ascensão da democracia e dos direitos individuais, quanto a manutenção dos princípios da igualdade política e liberdade individual.

Por fim, a proposta do último capítulo é delinear os desdobramentos do individualismo na pós-modernidade, suscitando reflexões sobre o que mudou e o que permaneceu diante da transição de períodos históricos anteriores para as sociedades do mundo contemporâneo. Por meio das obras de sociólogos como o britânico-jamaicano Stuart Hall, o francês Alain Touraine e o polonês

Zygmunt Bauman, buscava-se elucubrar sobre questionamentos pertinentes aos rumos da humanidade, que têm perdurado ao longo do tempo. Em sua obra, Hall apresenta as várias camadas que as múltiplas identidades culturais podem manifestar nos âmbitos individuais, coletivos e nacionais, em face do descentramento do sujeito unificado moderno e da fragmentação das antigas identidades, dividindo os sujeitos em três concepções principais: o do Iluminismo, o sociológico e o pós-moderno. Já Touraine tece sua crítica à modernidade ao deparar-se com o empobrecimento da razão iluminista e humanista oriunda da era moderna, pois a mera racionalização instrumental não determina o predomínio da democracia e, tampouco, o crescimento de uma nação. Isto decorre do fato de que a instituição da autoridade racional jurídica, através do Estado de Direito e da economia de mercado (em contraposição à tradição), somada a uma crise valorativa das instituições, não garante por si só a subjetivação e nem a realização pessoal dos sujeitos. Finalmente, Bauman trouxe inovações ao debate sociológico ao conferir um caráter de liquidez e fluidez à modernidade contemporânea, o que caracterizou a transição de um estágio histórico anterior mais sólido e estável, do ponto de vista conceitual, para o da atualidade. Segundo ele, diante das inovações tecnológicas e da expansão do mercado capitalista global, as liberdades dos homens foram atrofiadas e alienadas, transformando-os em produtos históricos das relações de consumo e de dominação, ensejando o risco de torná-los indiferente às demandas da sociedade – o que, para Bauman, representaria um prognóstico distópico que deveria ser evitado a qualquer custo para o bem da humanidade.

Em linhas gerais, essa dissertação promove um esforço para abordar a relação dialógica entre teoria e vida social. Cada contexto histórico implica uma forma diferente de conceber e encaminhar o debate sociológico em torno do individualismo. O percurso do presente argumento começa com o debate analítico em torno da relação entre sociedade e indivíduo como núcleo central da compreensão sociológica. Feito isso, iremos discutir dois contextos históricos distintos que trazem implicações analíticas e metodológicas igualmente distintas para se pensar o individualismo: as sociedades modernas e as sociedades contemporâneas, ou pós-modernas.

1. A DIMENSÃO ABSTRATA DA INDIVIDUALIZAÇÃO DOS SUJEITOS INSERIDOS NAS SOCIEDADES

As conexões criadas pelas pessoas que compõem uma multidão dentro da coletividade, compartilhando as mesmas linhas espaciais e temporais, transcendem quaisquer estatísticas e razões materiais. O que une e separa, cria pontos de interseção ou aversão e faz cada qual se movimentar em um sentido ou outro é algo tão subjetivo quanto imprevisível, considerando-se a diversidade nas formas características de pensamento, sentimento e ação dos atores sociais, incluindo seus traços psicológicos, morais, de personalidade e de temperamento. As relações de convivência e interação dependem de vários fatores, internos ou externos aos sujeitos: alguém pode viver numa comunidade enorme e ainda assim se sentir solitário, outro pode pretender conservar a tradição no que se refere aos costumes diante de um grupo mais progressista ou vice-versa, mas uma coisa é certa: é praticamente impossível se abster da vida civil em sociedade. O convívio pode acontecer de forma direta ou indireta, pessoalmente ou virtualmente, mas não deixa existir, se perpetuando por meio de comportamentos, crenças, costumes e valores distintos. As identificações e representações, individuais ou coletivas, civis ou políticas, são marcas de cada época e lugar, e estão em constante transformação, como um móbil de tendências que não obedece a uma linearidade de sentidos, causas e efeitos. E assim a humanidade tece sua teia de existência em forma de redes, que se entrelaçam e se dispersam como um movimento orgânico contínuo e vitalício.

Em vista disso, observa-se que o processo de individualização do sujeito contemporâneo promoveu a ressignificação dos comportamentos e estruturas sociais, cujas diretrizes serviram de alicerce às sociedades ocidentais mais recentes, a partir da reinvenção pragmática das identidades dos homens, alçados, pelos baluartes modernos, à condição de “indivíduos”. Tal conjuntura teve como desdobramento o reordenamento das relações que os orientam na coletividade, ocasionando a reinvenção do papel das instituições, nos âmbitos político, familiar, etc., além de agregar volatilidade e maleabilidade às trocas entre as pessoas e o seu *ethos* social. Em prol de aspectos apregoados como “livre escolha” e “autonomia individual”, as relações sociais adquiriram um caráter fluido e instantâneo, cedendo espaço à ampliação dos sistemas de referência que norteiam o sentimento de pertencimento do sujeito imerso em uma coletividade.

Em face da emancipação do individualismo moderno, a noção sociológica do sujeito passou a ser referenciada a partir de uma concepção interativa entre o “eu” e a “sociedade”, tendo em vista que, embora o indivíduo possua uma essência interior própria (o equivalente a um “mundo pessoal”), ele absorve valores, sentidos, signos, símbolos, etc. (isto é, cultura) do meio exterior ou “mundo público”, que influenciam sua consciência, atos, instintos e emoções. Atualmente, os vínculos de reciprocidade aos quais o sujeito está submetido o costuram à estrutura, cingindo sentimentos subjetivos a lugares objetivos. Por conseguinte, ainda que faça parte de um todo, cada vez mais o sujeito se depara com a desconstrução de seu sistema de referências, cujos modelos de identidades, dantes unificados e estáveis, passaram a adquirir formas provisórias e flexíveis. Ao longo do tempo, tais transformações o inseriram em um cenário de globalização de conexões socioculturais locais e, assim, as identidades tanto individuais como nacionais passaram a ser fundamentadas na descontinuidade, no deslocamento e na ruptura de modelos anteriormente pré-estabelecidos.

Em face das visíveis transformações sociais experimentadas pelo homem a partir da emancipação de concepções como individualidade e subjetivação, não são raros os intelectuais que elucubraram a respeito do desenvolvimento dos processos sociológicos que atravessaram os séculos XIX, XX e XXI, moldando o modo como os indivíduos se autopercebem e se relacionam, imersos em contextos e formas de vida deveras heterogêneos. Ao longo dos séculos, a construção da noção de sujeito na pós-modernidade encontrou diferentes formas de manifestação e expressão, tendo em vista que não se trata de algo linear nem óbvio, pois características pessoais como essência, identidade e comportamento são passíveis de serem analisados por diferentes primas e recortes, segundo modificações e evoluções próprias. Assim, pode-se afirmar que tanto “sociedade” como “indivíduo” são concepções bastante amplas, distintas e complexas, que contêm especificidades inerentes às dinâmicas de relacionamento das quais fazem parte, moldadas por contextos históricos que refletem relações transitórias e formam a noção da sociedade de indivíduos na teoria sociológica.

Embora tenham conotações distintas, os conceitos de indivíduo e sociedade são indissociáveis, visto que ambos correspondem a um processo sociológico que se associa, de maneira plástica e dinâmica, ao panorama momentâneo e histórico das civilizações, especialmente as ocidentais. Sob esta perspectiva, com o intuito de categorizar as associações estabelecidas entre

o indivíduo e a sociedade, o sociólogo britânico Anthony Giddens (1938-) elaborou o sentido da dupla hermenêutica, através do qual estabeleceu uma relação interpretativa dinâmica, constante e recíproca entre o analisador (neste caso, as ciências sociais) e o seu objeto analisado (ou seja, a própria sociedade). Para o intelectual britânico, o advento da modernidade agregou um caráter de reflexividade aos elementos do pensamento e da ação humanos – em detrimento da perpetuação de uma tradição inquestionada calcada no passado, resultante da perda de relevância das instituições tradicionais, de caráter religioso, cujos dogmas predominaram como eixo norteador da coletividade em períodos históricos antecedentes. Faz-se necessário ressaltar que a tradição pode ser considerada uma espécie de reinvenção simbólica de si mesma, cuja herança cultural é transmitida de geração para geração, de forma espontânea, frequente e regular. Os marcos temporais e espaciais que a definem se desenvolvem de modo não-estático, a partir do acréscimo de experiências particulares e práticas habituais que são reproduzidas socialmente em momentos específicos, por meio de instrumentos como a escrita e a forma oral. Na tentativa de se integrar a tradição à modernidade, esbarra-se nos moldes dos conhecimentos racionais modernos, que nem sempre legitimam a práticas anteriores como sendo a única forma de inspirar e autenticar os papéis e funções sociais (Anthony Giddens, 2003).

“A reflexividade da vida social moderna consiste no fato de que as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz de informação renovada sobre estas próprias práticas, alterando assim constitutivamente seu caráter.” (p.45)

Na vida moderna, este processo sociológico está intrinsecamente relacionado à individualização do sujeito, cuja estrutura de personalidade sofre interferências contínuas a partir da introjeção de orientações normativas e valorativas estabelecidas durante o convívio social. A partir da absorção das normas sociais reguladoras, o sujeito se descobre imerso em uma estrutura hierarquizada e categorizada, que aliena a possibilidade de adequação de seu mundo interno (repleto de instintos, sentimentos e sensações) às exigências e rigores do mundo externo, com a finalidade de se garantir uma conduta autocontrolada. Ao menos este foi o argumento estabelecido pelo sociólogo alemão Norbert Elias (1897-1990), autor das obras “A sociedade dos indivíduos” e “O processo civilizador: formação do Estado e civilização”, por meio das quais ampliou a reflexão

acerca do processo de socialização, que foi igualmente um dos objetos de estudo do sociólogo francês Émile Durkheim (1858-1917).

Segundo o intelectual germânico, o desenvolvimento sócio-histórico obedece a uma premissa diversa do sentido de planejamento, pois independe da vontade individual – pressuposto que contraria a lógica de uma construção linear, racional e planejada da sociedade. No que concerne ao campo oposto, isto é, as ciências naturais, supõe-se que não cabe ao indivíduo desempenhar papel algum, uma vez que os modos científicos se misturam aos religiosos e metafísicos. Isto significa que a sociedade é considerada uma entidade orgânica supra-individual vinculada à biologia, cujos preceitos são embasados por uma dinâmica evolutiva regida pela dinâmica “nascer, crescer e morrer”. Sob esta ótica, a natureza e a razão divinas afetam as valorações e os afetos avaliadores das tensões sociais, porquanto levam a crer que, por serem dotados de uma existência “não finalista”, os indivíduos e o conjunto social são desprovidos de objetivos e, em razão disto, um não existe sem o outro.

No século XX, o historiador e filósofo alemão Oswald Spengler (1880-1936) se baseou em uma perspectiva cíclica para dissertar sobre a teoria geral da ascensão e declínio das sociedades, por meio da qual a sociedade é considerada uma entidade orgânica supra-individual, que recebe influências de forças supra-individuais anônimas, cujos membros vivem por etapas até a inevitabilidade da morte. Antes dele, no século XIX, o filósofo alemão Georg Hegel (1770-1831) ponderou que o “espírito do mundo” seria o resultado da constituição de um espírito supraindividual comum e absoluto, o qual, aliado ao conceito de “panteísmo histórico” (baseado na ideia de que Deus e natureza são uma única coisa), deveria ser observado por meio da compreensão dialética, considerando-se elementos como periodicidade e intencionalidade, inerentes a uma conjuntura histórica em movimento – teoria que contrasta com o mundo estático defendido pelo filósofo holandês Baruch Spinoza (1632-1677).

Seguindo princípios não-lineares e variáveis, o desenvolvimento das civilizações modernas apresenta traços da dialética hegeliana, ao atribuir um caráter de “natureza” ou “espírito supranacional” a arranjos sociais não-pretendidos, mas estabelecidos como efeitos de causas naturais e espontâneas. A disposição sucessiva e amorfa de tais estruturas modela a personalidade dos atores sociais de maneira a apenas dar sequência ao movimento civilizatório, atando os indivíduos uns aos outros por meio da sociabilidade inerente à natureza humana, na qual cada ator

desempenha funções sociais específicas em seus respectivos *ethos* social. Como consequência, constata-se que a subjetivização da identidade individual é oriunda da dinâmica da estrutura sociocultural, demonstrando que as relações sociais que envolvem a pessoa singular (indivíduo) e a pluralidade (sociedade) compõem a sociedade dos indivíduos, considerada uma entidade não estanque que deve ser analisada sob diferentes perspectivas.

Inspirado por seus precursores, Elias acredita que a dinâmica do processo civilizador não seguiu à risca o movimento de racionalização das atividades econômicas modernas que acompanhou a individualização do sujeito. Calcado em um conceito deveras abrangente que não logra contemplar fenômenos sociais isolados, a definição de “Estado” como algo concentrado é tão abstrata que, neste cenário, as instituições aparecem como uma tentativa de se formar um escopo mais concreto para compreensão da estrutura social. Embora a organização das sociedades, em especial as ocidentais, suceda sob a estrutura do Estado, mostra-se ineficaz a viabilização de um planejamento inteiramente linear e razoável no que tange à disposição das mutações históricas, ainda que as mesmas não ocorram de modo completamente aleatório.

Em “A sociedade dos indivíduos”, o autor desenvolve duas teorias: a primeira trata das ações individuais como centro dos interesses, considerando-se uma certa obscuridade ao serem estabelecidas ligações entre os atos e objetivos individuais e as transformações sociais. Já a segunda evidencia uma falta de clareza a respeito de como relacionar as práticas e metas dos indivíduos às instituições econômicas e formas culturais vinculadas às forças produtoras, as quais podem ser de dois tipos: mecânicas ou supraindividuais – salienta-se que esta última é baseada na realidade integrada dos modelos panteístas, que associam as concepções de Deus e do universo a uma única totalidade.

No que diz respeito aos aspectos psicológicos que permeiam as formações sócio-históricas, o indivíduo pode ser visto como algo singular, isolado e independente de relações, ou como produto do meio social, onde percebe que não há lugar apropriado às suas funções psicológicas, as quais são objeto de estudo da psicologia social. Faz-se necessário ressaltar que as experiências sociais interativas se revelam contrárias à teoria centralizada no indivíduo isolado e na natureza e consciência inerentes a si próprio, a qual trata como secundárias as relações de reciprocidade. Ao se analisar os hábitos mentais individuais inseridos em um contexto coletivo, observa-se o delineamento de duas perspectivas: por um lado, prevalece uma autonomia das leis das relações

humanas, com influência da esfera supraindividual sobre a mentalidade coletiva; por outro, há o risco de suscitar um abismo mental entre os fenômenos individuais e sociais. No que se refere às relações entre o indivíduo com os outros, suplantando-se a noção de individualidade, sua alma própria origina a *anima collectiva*, vinculada à mentalidade grupal. Segundo este raciocínio, a alma transcende o indivíduo, ocasionando uma antinomia absoluta – caracterizada por uma contradição entre princípios que revelam lacunas e falhas com consequências psicológicas, suscetível ao desencadeamento do mencionado abismo mental.

Diante do exposto, o sociólogo desenvolve uma visão global mais elaborada, que busca compreender a sociedade como algo que transcende a representação de uma coleção de sujeitos isolados, cuja história segue um curso não planejado. A partir do processamento estatístico de dados sobre a psiquê humana, que ultrapassa a perspectiva da acumulação aditiva dos indivíduos, sua análise acrescenta metas e evidências à pesquisa psicológica. Com o intuito de elaborar uma argumentação mais acurada sobre seus estudos sociológicos, ele teceu referências acerca de três metáforas históricas derivadas das teorias antropológicas: a primeira é baseada na dinâmica das “pedras e casas”, elaborada pelo filósofo grego Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) – para quem a sociedade é constituída pela soma das unidades, isto é, os elementos individuais formam uma unidade, não se tratando de um mero conjunto de pedras isoladas, mas da relação das diferentes pedras entre si.

A segunda teoria a ser destacada é a de *Gestalt* (termo derivado do alemão que significa “forma” ou “padrão global”), que afirma que o todo é diferente da soma das partes, isto é, não há como se examinar elementos de forma isolada. Em decorrência de leis de tipo especial, as relações de menor magnitude dão origem à unidade de potência maior, tal qual ocorre na literatura e na música – no caso das melodias, seria equivocado considerar as notas musicais individuais como mera soma de arranjos, pois, segundo a teoria dos conjuntos, as unidades de potência menor originam uma de potência maior, demonstrando que as unidades não estão isoladas uma das outras. Por fim, a teoria da rede propõe que tensões são estabelecidas no momento em que cada fio passa a ser dotado de características como singularidade e identidade em relação ao todo. Ligados entre si por meio de relações recíprocas, os fios possuem lugar e função na totalidade, porém, quando um fio se modifica de forma individual, surge uma tensão que altera a estrutura da rede inteira. Isto significa que, no que se refere às ligações entre fios individuais, cada qual possui sua

forma singular perante a totalidade.

A interdependência das funções individuais estabelece cadeias de atos que ensejam uma dependência funcional invisível, resultando em uma rede de funções individuais constitutivas das estruturas sociais. Sob esta perspectiva, infere-se que as interações estabelecidas entre a parte e o todo são contínuas e se modificam no tempo, tornando as sociedades abertas e moldáveis e revestindo-as de um caráter complexo e múltiplo. Logo, o fluxo de composição dos modelos sociais é maleável e ininterrupto; as pessoas são parte de um todo em movimento sob uma estrutura “não estática”, os laços afetivos e sociais são invisíveis, e a rede de dependência é composta por tecidos de relações móveis e voláteis. Moldado por tensões sociais, o caráter da sociedade é definido por uma estrutura específica com funções interdependentes, não se tratando de uma mera soma de vontades, contratos sociais, acordos cumulativos e, tampouco, referendos e eleições através de instituições permanentes de controle social.

Vinculadas à estrutura, as partes desenvolvem relações a partir de funções sociais estruturadas, as quais, desde a infância, moldam o caráter da criança, vista como construtora de sua própria singularidade. A viabilização da individualidade do sujeito apenas é possível a partir de seu crescimento em um contexto social, quando sua construção psíquica e natural ocorre de modo plástico e moldável. Neste processo, o sujeito sofre interferências em sua consciência, sentimentos e instintos, sendo submetido às influências dos marcos temporais evolutivos, fatores que caracterizam o processo civilizador. Como resultado, a interação social modifica a estrutura mental de cada pessoa e as trocas estabelecidas favorecem novas ideias, formando uma imagem reticular sobre si própria e seu meio, além de instigar o autocontrole psíquico, instintivo e afetivo.

Diante do fato de que a teoria antropológica é objeto único das ciências humanas, no que diz respeito ao inter-relacionamento entre estruturas sociais, históricas e psíquicas, pode-se afirmar que o indivíduo é uma invenção histórica – termo que remete à teoria de Giddens no que se refere à tradição e às heranças culturais –, ou seja, uma expressão singular da conformação histórica, oriunda dos processos de conscientização e individualização das funções sociais. Conquanto o processo civilizatório demonstre ser dinâmico e transformador, a ordem não deve ser vista como mera substância fora do indivíduo, o qual tem como desafio renunciar à teoria do isolamento e buscar sua inserção na estrutura social. Por se tratar de substâncias indissociáveis, não há estrutura fora do indivíduo e nem indivíduo fora da sociedade, portanto, faz-se necessário

refletir, de forma analítica, a respeito da sucessiva ressignificação das relações sócio-históricas e culturais.

Ademais, os indivíduos podem ser vistos como um meio e, a sociedade, como uma finalidade. Todavia, no que diz respeito à priorização do bem-estar dos indivíduos em consonância à manutenção da unidade social, há controvérsias acerca dos modos e mecanismos que podem ser utilizados para se alcançar a harmonização entre os tais “meio” e “fim”, demandando soluções que pretendam equilibrar as necessidades particulares de cada qual com a cooperação e manutenção da vida civil pública. Porém, na prática, isto não ocorre, pois um funciona em detrimento do outro, assinalando uma necessidade de ruptura com o fator excludente. Neste sentido, presume-se que o ideal da vida comunitária apenas seria factível se os indivíduos gozassem de satisfação e se livrassem de tensões e conflitos sociais, por meio de instrumentos como a promoção de políticas educacionais e afins.

As grandes transformações civilizatórias que afetam a estrutura da sociedade independem de intenções de pessoas isoladas, e seu desenvolvimento produz uma autoimagem cuja composição possui três domínios: social, histórico e psíquico, que constituem a noção de *habitus* – composto pela multiplicidade de socializações e valorações do indivíduo segundo o momento histórico, por meio das quais ele se forma e se informa, cujas noções de autonomia, valores e normas não obedecem a uma forma pré-determinada. Neste contexto, observa-se que a origem das formações sociais não é produzida de modo intencional para a obtenção de finalidades específicas, como é o caso da linguagem, através da comunicação social, e do Estado, por meio da manutenção da ordem como resultado do pensamento racional (Norbert Elias, 1994).

“(...) Parte das pessoas aborda as formações sócio-históricas como se estas tivessem sido concebidas, planejadas e criadas, tal como agora se apresentam ao observador retrospectivo, por diversos indivíduos ou organismos. Embora alguns indivíduos dentro desse campo geral possam ter algum nível de consciência de que seu tipo de explicação não é realmente satisfatório, por mais que distorçam suas ideias de modo a fazê-las corresponderem aos fatos, o modelo conceitual a que estão presos continua a ser o da criação racional deliberada de uma obra – como um prédio ou uma máquina – por pessoas individuais.” (p. 63)

No decorrer da transição dos Estados absolutistas e monárquicos para as instituições inspiradas no pensamento liberal, um modo de pensar coletivo, considerado mais dependente e autoritário, cedeu espaço a um tipo de pensamento individual, mais independente e autônomo. Outro aspecto considerável deste período se refere ao fato de que, assim como a individualização dos sujeitos se caracterizou como elemento constituinte das civilizações modernas, a monetarização da economia contribuiu para reconfigurar o convívio entre as pessoas – as quais, em períodos econômicos anteriores, ficavam à mercê de um sistema de dependência e troca que as submetia a outras pessoas e serviços, tão bem definidos quanto impermutáveis. Ao conceder autonomia e liberdade individual aos sujeitos, a economia do dinheiro passou a aproximar-los, mas também a distanciá-los, ensejando uma dicotomia que aparentemente seguia direções opostas. Isto decorre do fato de que, ao mesmo tempo em que propicia mecanismos de nivelamento, compensação e universalização dos interesses comuns no que se refere à coletividade; permite, em contrapartida, que cada qual se sobreponha aos demais no que diz respeito a uma busca individualizada pelos conjuntos de valores e aquisições materiais socialmente válidos (Norbert Elias, 1994).

“Talvez seja mais fácil ver em retrospectiva o quanto essa transição de um modo de pensar predominantemente autoritário para um modo de pensar mais autônomo, ao menos no tocante aos eventos naturais, esteve intimamente ligada ao avanço mais generalizado da individualização nos séculos XV, XVI e XVIII na Europa. Ela estabeleceu um paralelo com a transição de uma consciência mais “externa”, dependente das autoridades, para uma consciência mais autônoma e “individual”. Em retrospectiva, podemos ver com maior clareza quão estritamente essa nova forma de autoconsciência esteve ligada à comercialização crescente e à formação dos Estados, à ascensão de ricas classes aristocráticas e urbanas e, não menos importante, ao poder visivelmente crescente dos seres humanos sobre fenômenos naturais não-humanos.” (p. 85)

Como exposto anteriormente, a vida psíquica coletiva é constantemente reconfigurada por meio de interações, conexões e trocas realizadas através de uma rede composta por informações, signos, símbolos, valores, ideologias e tradições – a qual é alicerçada em uma base histórica e cultural, que influencia, de modo imprevisível e contínuo, os comportamentos sociais, a partir de arranjos nem sempre pretendidos ou planejados. Por conseguinte, observa-se que a carga emocional do pensamento coletivo possui bastante influência sobre a formação das sociedades, as

quais podem ser vistas como meras abstrações sociais. Assim, no período de transição da Idade Média para o Renascimento, um novo patamar de consciência e autoimagem individual emergiu moldado por uma indagação cartesiana, instigando uma investigação epistemológica que originou o conceito moderno de autoconsciência presumida (simbolizada pela máxima cartesiana “penso, logo existo”), cujos processos são dotados de novos simbolismos de troca, interação e reciprocidade. Assim, o sujeito passou a ser um epicentro para a teoria sociológica, ocasião em que os seus processos mentais e psicológicos se tornaram objetos de estudos das ciências humanas (Norbert Elias, 1994).

“Se as pessoas do nível precedente da autoconsciência se haviam percebido, em consonância com sua educação e seu estilo de vida, como membros de associações tais como grupos familiares ou Estados inseridos num reino espiritual governado por Deus, passaram então a se perceber cada vez mais como indivíduos, embora sem perder inteiramente a antiga concepção. A modificação nos estilos de vida social impôs uma crescente restrição aos sentimentos, uma necessidade maior de observar e pensar antes de agir, tanto com respeito aos objetos físicos quanto em relação aos seres humanos. Isso deu mais valor e ênfase à consciência de si mesmo como um indivíduo desligado de todas as outras pessoas e coisas.” (p. 91)

O processo de autoconsciência abrange tanto o ato de observar como o de pensar, por meio do uso da inteligência, razão, mente e espírito, que ensejam a consciência de si e dos outros. Na busca pela totalidade, depara-se com uma espécie de dualidade do ser humano, que ora se vê como protagonista e ora como observador de sua própria história, engendrando uma espécie de reificação de funções humanas específicas. Desta maneira, a “coisa pensante” (traduzida da expressão em latim *res cogitans*) participa de interações que envolvem conceitos duais como consciência e experiência, corpo e alma, observador e pensador. Tal premissa instigou alguns filósofos a presumirem que a identidade pessoal seria oriunda da consciência, todavia, a posteriori, verificou-se que a ideia de consciência procedia de uma coleção de ideias e percepções sensoriais baseadas nas experiências humanas. A formação das sociedades nacionais complexas é consequência deste processo interativo, por meio do qual os indivíduos buscam obter uma noção mais elaborada sobre si próprios e, diante disso, acabam distanciando seu mundo interno dos fatores externos (Norbert Elias, 1994).

“Tanto a possibilidade quanto a necessidade de maior individualização constituem um aspecto de uma transformação social que ultrapassa em muito o controle do indivíduo. O produto dessa individualidade crescente, a maior diversidade das pessoas com respeito ao comportamento, à experiência e à composição, não é simplesmente dado pela natureza, no mesmo sentido da diversidade nos organismos humanos. Tampouco a separação dos indivíduos da qual às vezes se fala como um fenômeno dado pela natureza, tem o mesmo sentido da separação de cada pessoa no espaço. Considerados como corpos, os indivíduos inseridos por toda a vida em comunidades de parentesco estreitamente unidas foram e são tão separados entre si quanto os membros das sociedades nacionais complexas. O que emerge muito mais nestas últimas são o isolamento e a encapsulação dos indivíduos em suas relações uns com os outros.” (p. 103)

Como consequência do processo civilizador, o crescente movimento de individualização demonstra estar sujeito a uma certa predisposição à conflitos em decorrência de ruídos e choques entre os indivíduos e a sociedade, em face de padrões de civilização previamente estabelecidos. Neste cenário, nota-se uma recorrência na eclosão de problemas relativos ao estímulo da autoconsciência e do controle de comportamentos, uma vez que, com o intuito de regular a vida em sociedade, os indivíduos são constantemente impelidos à necessidade de autocontrole. Nas sociedades complexas e especializadas, as pessoas são tratadas como biologicamente maduras, mas socialmente imaturas, devido a circunstâncias como o aumento do grau de exigência e qualificação profissional. A expansão do conhecimento facilita a assimilação na vida adulta, mas a torna mais difícil em termos emocionais – tendo como parâmetro os padrões de industrialização e urbanização das tensas sociedades de transição, especialmente no Ocidente. Submetido à altos parâmetros de uniformidade, regularidade e cerceamento, o adulto, situado em uma faixa de experimentação, passa a lidar com conflitos entre as suas inclinações pessoais *versus* o autocontrole e os deveres sociais, ocasião em que percebe uma separação entre o seu mundo interior e o exterior, por meio de uma linha tênue ou “muro invisível” (Norbert Elias, 1994).

“Com a crescente especialização das sociedades, a trajetória do indivíduo a caminho de se tornar uma pessoa autoconfiante e autônoma torna-se mais longa e complicada. Aumentam as exigências feitas a seu autocontrole consciente e inconsciente. Outros fatores que impedem a assimilação dos jovens na sociedade adulta são o alongamento e a forma especial assumida pelo período que transcorre entre a infância e a idade

adulta social.” (p. 105)

Como resultado do declínio da dicotomia entre a natureza e o homem, a partir do domínio do último sobre a primeira, o indivíduo passa a se ver como detentor de poder sobre os fenômenos naturais, sendo capaz de controlar os processos do pensamento e da ação. A individualização crescente escancara, como símbolo metafísico, um sentimento e uma sensação de isolamento do mundo, uma vez que o indivíduo se sente apartado da sociedade, mas não da natureza. Em vista disso, são estabelecidas noções distintivas entre indivíduo, natureza e sociedade – sendo esta última considerada aquilo que impede a fruição de uma vida natural e autêntica, pois representa arquetipicamente uma “mãe” que nega satisfação e freia instintos. Considerando-se que os sentimentos e instintos compõem a verdadeira natureza do ser humano, afetando sua autoimagem e transcendendo as funções intelectuais, surge uma dicotomia entre a figura da natureza, percebida como uma “mãe amistosa” dotada de complexo emocional, e a sociedade, encarada como uma “mãe fria” que impede uma vida autêntica. Em vista disto, consolida-se a concepção de *Zeitgeist*, termo de origem alemã que tenta absorver o espírito de uma época, a fim de traduzir a representação do contexto histórico sociocultural prevalecente no período (Norbert Elias, 1994).

“Mas a situação humana que Rilke expressa aqui, à sua maneira, faz parte do que seria chamado, tempos atrás, de Zeitgeist, o “espírito da época”. Pertence à configuração básica das pessoas que vivem em certos grupos sociais. Como fenômeno social e individual, esse tipo de experiência faz parte da mudança geral em cujo decurso cada vez mais pessoas se desligam das comunidades pequenas, menos diferenciadas e estreitamente ligadas, e se dispersam como que no movimento de um leque que se abre, formando as sociedades mais complexas e, por fim, os Estados nacionais em que elas mantêm maior distância pessoal entre si.” (p. 108)

As ambiguidades oriundas do processo de individualização acabam afetando o humor, o desejo e o temor das pessoas, influenciando o seu entendimento acerca do que é “indivíduo” e “sociedade”. Não raramente estes termos são vistos como entidades distintas e até opostas, cujos conceitos podem conter ideais positivos ou anti-ideais negativos, pois estão atrelados à sentimentos e valores emocionais difíceis de serem mensurados, por vezes dúbios e antagônicos. Tal conjuntura manifesta valores sociais que tanto podem ser vistos como atributos positivos

quanto negativos: por um lado, há pessoas que se orgulham da independência, liberdade e responsabilidade individuais decorrentes da autonomia de seu próprio livre-arbítrio. Em contrapartida, ao ser impelido a esconder os seus verdadeiros sentimentos diante dos demais, o sujeito tende a perceber um sentimento de isolamento em seu íntimo, o que predispõe a sensações tais quais frustração e solidão, como se a sua vida estivesse sob o jugo de uma ordem maior do que si mesmo. Como efeito, não é rara a ocorrência de conflitos perenes na vida adulta moderna, que abrangem desde a abundância de oportunidades até as possibilidades de fracasso, os quais se alternam entre si, afetando demasiadamente a vida psíquica coletiva (Norbert Elias, 1994).

“Em outras palavras, o desenvolvimento da sociedade rumo a um nível mais elevado de individualização de seus membros abre caminho para formas específicas de realização e formas específicas de insatisfação, chances específicas de felicidade e contentamento para os indivíduos e formas específicas de infelicidade e incômodo que não são menos próprias de cada sociedade.” (p. 109)

Nas sociedades modernas com alto grau de exigência, as longas cadeias de ação e produção atribuem uma divisão nítida às profissões e atividades especializadas, gerando necessidades complexas e diversificadas e demandando um controle intenso de comportamentos, tanto social como psicológico, por meio de um aparato mais desenvolvido de coordenação (representado por uma unidade de organização governamental). Através da especialização de funções distintas, as relações de dependência mútua promovem a diferenciação do indivíduo e o cerceamento dos impulsos individuais momentâneos e espontâneos, configurando um processo de autocontrole que visa à “harmonização” de funções, culminando no aumento da produtividade do trabalho. A modificação nas formas de comando, bem como a utilização mais consciente e metódica dos processos naturais pelo homem, impactam os controles sociais de afetos e instintos, na tentativa de se garantir a manutenção de uma estrutura social estável e organizada. Neste contexto, surgem antíteses como natureza *versus* sociedade e indivíduo *versus* sociedade, quando o processo social civilizador passa a ser visto como a promoção da individualização dos sujeitos por meio de uma consciência tanto da diferença quanto da diferenciação (Norbert Elias, 1994).

“É provável que seja especialmente difícil reconhecer, nos dias atuais, que as qualidades dos seres humanos designadas por termos como “individualidade” não são simplesmente dadas pelas natureza, mas constituem algo que se desenvolveu a partir da matéria-prima biológica, embora somente no decurso de um longo processo social. Trata-se de um processo de “individualização” que, no grande fluxo do desenvolvimento humano, é inseparável de outros processos, como a crescente diferenciação das funções sociais e o controle cada vez maior das forças naturais não-humanas. (...) E, quanto mais variada e difundidamente essas forças instintivas são contidas, desviadas e transformadas – primeiro pelo amor e medo dos outros, depois também pelo autocontrole –, mais numerosas e pronunciadas se tornam as diferenças em seu comportamento, seus sentimentos, seus pensamentos, suas metas e, inclusive, suas fisionomias maleáveis: mais “individualizados” tornam-se os indivíduos.” (p. 117)

Sob esta ótica, o indivíduo passa a buscar sentido e realização em algo que apenas ele é capaz de ser ou desempenhar, destacando-se dos demais, cuja meta individual tem como foco distinguir-se dos outros, única e exclusivamente. Através da prática de uma luta competitiva com o objetivo de se diferenciar de seus semelhantes, os sujeitos priorizam, cada vez mais, a aquisição de valores, virtudes, posses, feitos ou qualquer ato distintivo de ordem moral ou material. Tal disputa, que ora é velada, ora é explícita, incita o orgulho e o respeito dele por si próprio, não havendo distinções entre classes nem idades, estimulando tanto o imaginário adulto quanto juvenil. Ao procurar obter respeito e aplauso, o indivíduo se movimenta segundo engrenagens sociais constituídas por diretrizes como o alto grau de individualização, a forma ideal do ego, a meta de realização pessoal, a competição controlada, a busca por destaque e singularização, a margem ampla de escolha e responsabilidade e o desejo por independência pessoal (Norbert Elias, 1994).

“Esse ideal de ego do indivíduo, esse desejo de se destacar dos outros, de se sustentar nos próprios pés e de buscar a realização de uma batalha pessoal suas próprias qualidades, aptidões, propriedades ou realizações, por certo é um componente fundamental da pessoa individualmente considerada. Trata-se de algo sem o qual ela perderia, a seus próprios olhos, sua identidade de indivíduo. Mas não é, simplesmente, parte de sua natureza. É algo que se desenvolveu nela através da aprendizagem social.” (p. 118)

Por conseguinte, a antítese formada entre o indivíduo *versus* a sociedade instiga abismos e

tensões que se originam nas estruturas do mundo interno do sujeito, em conflito com o mundo externo da estrutura social. A partir desta premissa, configuram-se dualidades entre conceitos como “indivíduo extra-social” e “sociedade extra-individual”, “natureza extra-social” e “sociedade não-natural”, que determinam o padrão de controle comportamental individual. Altamente disseminada e controlada, a competição acontece no campo mental, e não físico, inserida em uma escala social de valores que oferece oportunidades irresistíveis, mas que se revelam inalcançáveis para uma grande parcela da população. Aqueles que logram êxito experimentam um mecanismo de recompensa interno capaz de posicioná-los em um patamar de status social, poder e realização, atributos associados ao respeito e ao prazer de ser o que se é, cuja raiz está na individualização da sociedade.

Em suma, o autocontrole do indivíduo consiste em não sair da linha, se conformando em ser mais um na multidão, ou, por outro lado, se movimentar para alçar um patamar social singular e diferenciado. Os padrões de realização e não-realização integram a pressão interna de uma sociedade, ocasionando distorções entre as necessidades individuais e as oportunidades socialmente oferecidas, as quais são comumente associadas à desequilíbrios e desigualdades. Neste contexto, percebe-se a ocorrência de antinomias entre os indivíduos e as unidades sociais, que ensejam contradições entre ideias aparentemente opostas, tais como tendências mais “individualistas” em oposição às mais “coletivistas”. A fim de sanar tais disparidades, constata-se que a viabilização tanto do individualismo como do coletivismo somente é possível se prevalecer o sentido de coexistência entre ambos (Norbert Elias, 1994).

“A estrutura mental que a sociedade oferece, de uma antítese entre uma individualidade inata e uma sociedade “externa”, serve então para explicar fenômenos que, na realidade, são produto de discrepâncias dentro da sociedade, do desencontro entre a orientação social do esforço individual e as possibilidades sociais de consumá-lo.” (p. 121)

A partir da divisão social das funções, nota-se uma tentativa de harmonização e modelagem das necessidades individuais e objetivos coletivos, os quais podem ser obtidos por meio de instrumentos como a educação. Ressalta-se que a formação da consciência moral e dos ideais tende a ser estabelecida por intermédio de uma tradição nacional não questionada,

persistindo uma compreensão limitada acerca do desenvolvimento das estruturas sociais e das personalidades pessoais. Em face desta conjuntura, nota-se que a individualização produz contrastes em relação à rede de dependência, revelando uma dicotomia entre a ânsia do indivíduo por se destacar, a fim de se tornar único e incomparável, em concomitância à sua necessidade de se sentir inserido na sociedade. Assim, constata-se que o controle dos instintos e afetos, nos moldes do processo civilizatório, exige renúncias pesadas por parte dos sujeitos. Em vista disso, as categorias e modelos conceituais sociais diversos, que configuram as formas de composição de indivíduos e sociedade, devem ser constantemente revistos e reformulados (Norbert Elias, 1994).

“As pessoas só podem conviver harmoniosamente como sociedades quando suas necessidades e metas socialmente formadas, na condição de indivíduos, conseguem chegar a um alto nível de realização; e o alto nível de realização individual só pode ser atingido quando a estrutura social formada e mantida pelas ações dos próprios indivíduos é construída de maneira a não levar constantemente a tensões destrutivas nos grupos e nos indivíduos.” (p. 122)

A título de acréscimo à análise desenvolvida, em outra obra de sua autoria, “O processo civilizador: formação do Estado e civilização”, Elias desenvolve uma compreensão aprofundada acerca das transformações sociais pelas quais a sociedade ocidental atravessou durante o século XX – momento em que o processo civilizador passou a ser visto como um tipo ideal de categoria de conhecimento, através do qual a sociedade é amiudadamente constituída e reconstituída. Tendo como referência a ascensão do capitalismo burguês, a formação dos Estados nacionais é considerada o ponto de partida para a sociedade histórica. Ao longo do tempo, presume-se que os atores sociais tenham sido submetidos às formas diferenciadas de identificação do sujeito enquanto membro da coletividade, especialmente após a individualização de suas necessidades.

Tal panorama serviu como alicerce para que, cada vez mais, a ordem social e o sentimento de inclusão de classes fossem regidos pelas diretrizes mercadológicas pós-Divisão Internacional do Trabalho (DIT). Efeito dos constantes processos de modernização e industrialização das civilizações modernas desde meados do século XX, a DIT suscitou a segmentação de atividades e serviços entre as nações ocidentais. Berço do que se entende hoje por “processo globalizatório”, serviu tanto para designar as relações mercantilistas entre metrópoles e colônias (a partir de

meados do século XV), como para evidenciar, no âmbito das relações comerciais, as funções diferenciadas entre os países fornecedores de matérias-primas e as nações industrializadas (após a 1^a Revolução Industrial inglesa, no período entre os séculos XVIII e XIX).

Isto posto, conclui-se que o processo civilizador desencadeou a formação de uma estrutura socioeconômica e cultural nova e dinâmica que culminou na subjetivização das identidades pessoais, propiciando a definição de um padrão sociológico de psicologização do sujeito, bem como uma interdependência maior entre os seres humanos, individualizando suas necessidades e demandas. Como resultado, as novas concepções de civilização minimizaram as diferenças nacionais entre os povos, instigando a busca por um sentido real para elementos simbólicos como identidade, liberdade e felicidade (intrínsecos à cada qual em seus respectivos *ethos* sociais), e enfatizando o que é comum a todos os seres humanos – ou deveria sê-lo (Norbert Elias, 1993).

“Só com a eliminação de tensões e conflitos entre os homens é que essas mesmas tensões e conflitos que operam dentro deles podem se tornar mais brandos e menos nocivos às suas probabilidades de desfrute da vida. Neste caso, não precisará ser mais a exceção, talvez venha a tornar-se mesmo a regra que o indivíduo possa alcançar o equilíbrio ótimo entre suas paixões imperiosas, a exigir satisfação e realização, e as limitações a ele impostas (sem as quais continuaria a ser um animal selvagem e um perigo tanto para si mesmo quanto para os demais), enfim possa chegar àquela condição a que com tanta frequência nos referimos com palavras altissonantes, como “felicidade” e “liberdade”: um equilíbrio mais durável, uma sintonia mais fina, entre as exigências gerais da existência social do homem, por um lado, e inclinações pessoais, do outro.” (p. 273)

2. COMO AUTORES DA TEORIA SOCIAL CLÁSSICA PENSARAM O INDIVIDUALISMO?

A sociedade, tal qual a conhecemos, é produto de processos distintos e seculares, envolvendo sucessivas estruturações e reestruturações das formas tradicionais de sistemas que têm moldado a dinâmica da engrenagem social. A fim de lograr uma compreensão mais abrangente a respeito do porvir, faz-se necessário olhar para o passado como um espelho temporal de tendências, padrões e desconstruções, que compõem uma espécie de contexto originário na formação da modernidade e pós-modernidade. Em vista disso, sociólogos como os franceses Émile Durkheim (1858-1917) e Alexis de Tocqueville (1805-1859) elucubraram a respeito dos comportamentos dos indivíduos em face dos marcos históricos que assinalaram transições importantes na história da humanidade – culminando na fase contemporânea atual, a qual sucedeu as Idades Moderna (entre os séculos XV e XVIII) e Média (entre os séculos V a XV).

Na esteira do raciocínio do sociólogo alemão Norbert Elias, desenvolvido no capítulo anterior, cada sociedade é um organismo dotado de referências próprias, cujos membros são definidos segundo suas funções e formas de organização dentro da estrutura social. Esta última sofre interferências das normas reguladoras, as quais são responsáveis por garantir a manutenção da ordem social por meio do incitamento ao autocontrole pessoal. Procedentes de tal configuração, as consciências individual e coletiva se modificam na linha do tempo, influenciando as noções de moral e progresso, intrínsecas ao momento histórico. Sob esta perspectiva, o processo de racionalização das relações sociais e das atividades econômicas modernas possibilitou que o princípio da solidariedade se tornasse fundamento, nos âmbitos privado e público, para os contratos de convivência e cooperação, ocasião em que sua gestão e sua regulação passaram a ser incumbências do Estado e de suas representações formais na forma das instituições. Tal fato sucedeu sob a influência da ascensão do liberalismo político e econômico que atravessou o século XVIII, o qual, baseado nos ideais iluministas, emergiu após o declínio do sistema político-econômico absolutista e mercantilista – período anterior que foi marcado pela centralização dos Estados-nação modernos e pela expansão colonial marítima, assinalando a ascendência do capitalismo burguês. Movimentos revolucionários como a Revolução Francesa, no

fim do século XVIII, indicaram o fim do Antigo Regime absolutista e monárquico, que havia prevalecido no continente europeu desde o século XV.

Pilar do liberalismo, o princípio da liberdade individual é oriundo desta conjuntura, cuja ascendência limitou a interferência do poder estatal – contrariando os preceitos da teoria hobbesiana, que defendia, como único modo de se pacificar a sociedade, a concentração de poder na figura de um soberano. Postuladas por Elias, as relações dinâmicas e interativas entre o indivíduo e a sociedade foram imbuídas por atributos inerentes ao individualismo e racionalismo modernos, momento em que o homem passou a ser valorado e validado por sua singularidade e identidade pessoal. Alicerce do liberalismo, as noções de livre escolha, autonomia e responsabilidade individuais partem do pressuposto de que o sujeito deve ser visto como portador de direitos e deveres, estabelecidos a partir de normas jurídicas positivadas e sancionadas legalmente, que o reconhecem como dono do próprio destino. Tal panorama ensejou a necessidade de uma maior compreensão acerca das origens e funcionamento da divisão do trabalho social, que emana da sociedade e resulta na especialização de funções para cada ator social, o qual desempenha papéis específicos em seu *ethos* social.

Diante desta conjuntura, em sua obra “Da divisão do trabalho social”, o sociólogo francês Émile Durkheim se propôs a desvendar as construções sociais que alavancaram as civilizações ocidentais em um determinado período histórico, tendo como objetivo o alcance de ideais como igualdade, justiça e felicidade. A primeira publicação do livro foi datada do final do século XIX, ocasião em que se percebia uma efervescência da luta de classes e um receio de eclosão de uma nova guerra civil no hemisfério norte. Neste cenário, por meio das obras do intelectual francês, o termo “solidariedade” foi alçado ao patamar de uma categoria social reformista, cuja terapia sociológica sugeria uma reforma estrutural da sociedade através da fundação de uma ciência que lidava com a concepção de fato social. Isto significa que, através da utilização do método de comparação, observação e descrição de contextos sociais, seria possível classificar um fato como social, constituído pelos tipos normal, isto é, generalizado na sociedade, ou patológico, que, devido à modificações, deixa de ser generalizado no corpo social.

Alicerço da teoria durkheimiana, a elaboração do conceito de “divisão do trabalho social” teve como desígnio organizar espontaneamente as relações, a fim de dialogar com a economia política, cujas bases eram calcadas no liberalismo econômico – idealizado pelo economista

escocês Adam Smith (1723-1790), pai da economia moderna e autor do pensamento político-econômico mais influente do final do século XVIII. Já no século XIX, o filósofo francês Augusto Comte (1798-1857) afirmou que a sociedade é irredutível, e, para desvendá-la, seu organismo deve ser compreendido na totalidade – não é acaso que tal premissa tenha fundamentado as bases do positivismo. Herdeiro da teoria social de Comte, Durkheim se inspirou em sua expressão física social (substituindo os fundamentos da biologia pelos da sociologia), para argumentar que seria inviável reduzir a sociedade a uma dimensão meramente econômica, pois o desenvolvimento desse processo como dinâmica era derivado de uma concepção organicista própria. Faz-se necessário destacar que, por outro lado, o sociólogo alemão Karl Marx (1818-1883), em sua teoria sobre as relações sociais de produção, abordou o conceito de materialismo histórico como fator determinante para se estabelecer as estruturas socioeconômicas e políticas de uma coletividade, algo que será abordado no terceiro capítulo (Émile Durkheim, 1999).

“De todos os sociólogos, a nosso conhecimento, ele (Comte) foi o primeiro a assinalar na divisão de trabalho algo mais que um fenômeno puramente econômico. Viu nela a “condição mais essencial da vida social”, contanto que a concebamos “em toda a sua extensão racional, isto é, que apliquemos ao conjunto de todas as nossas diversas operações, em vez de limitá-la, como se faz de ordinário, a simples usos materiais”. Considerada sob esse aspecto, diz ele, a divisão do trabalho “leva imediatamente a encarar não apenas os indivíduos e as classes, mas também, sob muitos aspectos, os diferentes povos, como participantes, ao mesmo tempo e de acordo como um modo próprio e um grau especial, exatamente determinados, de uma obra imensa e comum, cujo inevitável desenvolvimento gradual também liga, aliás, os atuais cooperadores à série de seus predecessores e mesmo à série de seus diversos sucessores. Portanto, é a repetição contínua dos diferentes trabalhos humanos que constitui principalmente a solidariedade social e que se torna a causa elementar da extensão e da complicação crescente do organismo social.” (p. 29)

A emancipação da divisão do trabalho social como pensamento sociológico foi considerada um salto histórico à sua época; todavia, sua consolidação não obteve um consenso imediato, tendo em vista que a concepção de indivíduo deveria ser trabalhada por meio da totalidade do corpo social, englobando órgãos ligados a um organismo maior. Não obstante,

Comte não se aprofundou na hipótese de que a divisão do trabalho social estaria produzindo um tipo novo de solidariedade, que distinguia as sociedades modernas, com especialização iminente, daquelas em que a divisão do trabalho social era muito rudimentar, por meio de critérios como idade e sexo. Portanto, coube à Durkheim promover uma distinção entre as sociedades pré-modernas e modernas, se preocupando em entender a dinâmica de uma estrutura social especializada, em face do desafio de conciliar a especialização crescente com as partes do todo – ao contrário de Comte, que tentou pensar a mudança social a partir da estética, a qual era uma doutrina mais política do que sociológica.

Diante desta conjuntura, a concepção da solidariedade durkheimiana demonstrou ser um novo paradigma para a teoria sociológica, considerando-se que, na medida em que a especialização da solidariedade social se expandia, o conceito de individualidade ganhava projeção (embora a explicação da sociedade não estivesse restrita apenas ao indivíduo). A fim de se chegar no axioma da parte, deveria-se partir da totalidade, logo, o que definiria uma matriz sociológica era um corte e uma ruptura epistemológicos, e não um mero somatório dos indivíduos – tal qual ponderou Elias a respeito da sociedade, cujo conceito transcendia uma representação de um conjunto de sujeitos isolados ou de uma reles acumulação aditiva de indivíduos. Ressalta-se que a sociedade opera sob interesses, os quais geralmente são de cunho econômico, e, sob esta lógica, se estabeleceram proposições modernas como a teoria marxista do interesse de classes.

Entre os teóricos da sociologia, Durkheim foi considerado o menos intuitivo e evidente, mas, em contrapartida, era conhecido por sua análise deveras pragmática e estruturada. Seu projeto intelectual continha uma necessidade de ruptura com as ciências anteriores baseadas na explicação do indivíduo, fundando uma ciência por meio de um diálogo com a psicologia, mas sem desqualificá-la – tal método invalidou teorias psicológicas como as de seu conterrâneo Jean-Gabriel de Tarde (1843-1904). Sob esta perspectiva, verificou-se que as taxas de suicídio de uma sociedade poderiam ser consideradas um fato social, algo que ensejou a elaboração da matriz do estruturalismo. Por meio desta constatação, conectou a sociologia às estatísticas – inferindo, por exemplo, que as crises políticas seriam menos propícias ao aumento das taxas de suicídio do que as de cunho econômico. Ao elucubrar sobre a concepção de anomia (a qual se refere a um ambiente com ausência de normas ou regulação, propiciando uma fragilização das relações entre os indivíduos), constatou que a perda deste sentido social poderia acarretar um vazio existencial,

cujos efeitos resultariam em uma predisposição ao suicídio. Como solução para as situações de crise, propôs reformas nos âmbitos social e institucional, considerando-se o fato de que a sociedade é composta por um conjunto de instituições e que o princípio da solidariedade respalda as relações, cujos efeitos produzem transformações no próprio corpo social e cujo escopo está associado aos conceitos de complementaridades e diferenças comportamentais, limitadas até um certo nível (Émile Durkheim, 1999).

“A dessemelhança, como a semelhança, pode ser uma causa de atração mútua. (...) Formam-se, assim, pequenas associações de amigos em que cada um tem o seu papel conforme o seu caráter, em que há um verdadeiro intercâmbio de serviços. (...) Nesse caso, de fato, os serviços econômicos que ela pode prestar são pouca coisa em comparação com o efeito moral que ela produz, e sua verdadeira função é criar entre duas ou várias pessoas um sentimento de solidariedade.” (p. 20)

A divisão do trabalho social não diz respeito apenas à riquezas, podendo ser associada a uma dimensão moral, que transcende um caráter político ou econômico. Não obstante, sua causa não é necessariamente moral, tendo em vista que pode ser moralmente indiferente – isto é, não produz a civilização, pois apenas emana dela, suscitando grupos que, sem ela, não existiriam. Embora seja objeto das ciências sociais, não deve ser considerada estritamente científica, pois decorre de fatos sociais, os quais partem da premissa de que a execução do papel dos atores sociais está além de suas compreensões, sendo definida antes e fora das consciências individuais. Essencialmente, demonstrou ser uma condição de existência da sociedade, por meio da troca e da cooperação entre os indivíduos, estabelecendo regras e regulações expressas pelos institutos do direito. Formulado de forma geral e abrangente, o sistema de normas jurídicas encerra padrões de solidariedade, por meio dos quais Durkheim observava, descrevia e comparava comportamentos sociais. Deste modo, a definição de solidariedade decorre da lógica da reciprocidade de expectativas, presumindo-se que os atores sociais cumpram devidamente com suas obrigações, direitos e deveres (Émile Durkheim, 1999).

“(...) De fato, as coisas fazem parte da sociedade tanto quanto as pessoas e nela representam um papel específico; por isso, é necessário que suas relações com o organismo social sejam determinadas. Pode-se dizer, pois,

que há uma solidariedade das coisas cuja natureza é bastante especial para se traduzir exteriormente por consequências jurídicas bastante peculiares.” (p. 448)

Ao promover uma ruptura com os pensadores jusnaturalistas do século XVIII (os quais defendiam que certas normas jurídicas gerais e invariáveis antecediam à criação do direito positivado pelo homem), a teoria durkheimiana fixou uma ontologia no sentido de que os seres humanos são naturalmente sociáveis e gregários. Sob esta ótica, os sentimentos de compaixão e empatia devem ser firmados como pressupostos básicos para se viver em sociedade – porém, ao contrário do intelectual francês, o filósofo inglês Thomas Hobbes (1588-1679) acreditava que os indivíduos eram incapazes de alcançar, de forma espontânea, sua autorregulação, e, em vista disso, uma figura detentora de poder centralizado e único deveria controlá-los. Durkheim desenvolveu a ideia de que a formação de uma consciência coletiva configura uma condição primordial para a existência da sociedade, enquanto a consciência individual (cuja concepção está associada ao indivíduo, conferindo a sensação de que os seres são singulares e únicos) seria desenvolvida gradualmente, levando-se em consideração que um tipo de consciência não anula a outra. Sendo assim, a consciência coletiva alçaria os indivíduos à condição de autômatos, ou, na definição do intelectual francês, “cavalos”, isto é, criaturas da sociedade – por outro lado, a perspectiva histórica marxista postulava que o interesse não estava concentrado nos indivíduos, mas nas classes, as quais substituíram o estamento e passaram a definir o contexto social (Émile Durkheim, 1999).

“O aumento do volume e da densidade, mudando as sociedades, também muda os indivíduos. O homem fica mais emancipado do organismo e, em consequência, a vida psíquica se desenvolve. Sob a influência das mesmas causas, a personalidade individual se separa da personalidade coletiva. Já que essas transformações dependem de causas sociais, a psicofisiologia só pode explicar as formas inferiores de nossa vida psíquica. É a sociedade que explica em grande parte o indivíduo.” (p. 480)

O conceito de solidariedade automática deriva da identificação com os grupos aos quais os sujeitos pertencem, enquanto suas regras estariam lastreadas em formas morais de regulação, tais quais crenças, costumes, sacralizações, tradições, etc. A definição de quem está apto a fazer

determinadas coisas em grupos específicos designa a consciência sobre o processo, cujas proibições são pautadas por elementos peculiares aos contextos históricos – tendo como exemplo a religião, fundada sob pilares dogmáticos e inapta a aplacar as questões sociais de forma igualitária (algo que ensejou o secularismo e sua hostilidade à influência religiosa). Por conseguinte, em face da racionalização das atividades humanas, o direito emergiu consensualmente como um meio para se alicerçar as bases da sociedade, visto que exprime uma necessidade de regular relações de forma razoável e pragmática. Ademais, Durkheim afirmava que as sociedades eram perfeitamente capazes de se autodestruir, mas confiava que sempre estariam programadas para garantir o “pão moral”, a partir da devida fixação de regras de convivência. Neste sentido, um dos objetivos comuns da consciência coletiva deveria ser o incentivo à individualização na tomada de decisões a respeito de coisas básicas, pois a sociedade somente se manteria forte se a solidariedade demonstrasse força, isto é: sem confiança mútua, sua existência não seria possível nem viável (Émile Durkheim, 1999).

“À medida que o meio social se amplia, a consciência coletiva se afasta cada vez mais das coisas concretas e, em consequência, se torna mais abstrata. Fatos comprobatórios: transcendência da ideia de Deus; caráter mais racional do direito, da moral, da civilização em geral. Essa indeterminação deixa maior espaço à variabilidade individual.” (p. 478)

Finalmente, observa-se na obra durkheimiana uma tentativa de esmiuçar as especificidades de conceitos como coesão social, moral contratual e estruturas de solidariedade. Estas últimas foram categorizadas em duas vertentes, as quais identificam a coesão social em períodos específicos da história: a mecânica, isto é, por similitudes, e a orgânica, derivada da divisão do trabalho. A solidariedade mecânica prevalece em sociedades simples, com modo de produção pré-capitalista, cuja divisão do trabalho é rudimentar (onde seus membros desenvolvem tarefas semelhantes e são independentes entre si) e a coesão é baseada na tradição, costumes e crenças do senso comum. Já a orgânica é percebida nas sociedades complexas, com modo de produção capitalista, cuja divisão do trabalho é especializada (onde seus membros são diferentes entre si e desempenham tarefas distintas a partir de laços de interdependência), e a coesão é fundamentada na divisão do trabalho e na interdependência entre os indivíduos. Em suma, enquanto na sociedade mecânica prevalece o automatismo, através do qual os sujeitos se comportam por obrigação, na

orgânica predomina a especialização de funções, com destaque para os direitos individuais (Émile Durkheim, 1999).

“É possível que a utilidade econômica da divisão do trabalho tenha algo a ver com esse resultado, mas, em todo caso, ele supera infinitamente a esfera dos interesses puramente econômicos, pois consiste no estabelecimento de uma ordem social e moral sui generis. Há indivíduos ligados uns aos outros que, não fosse esse vínculo, seriam independentes; em vez de se desenvolverem separadamente, concentram seus esforços; são solidários, e de uma solidariedade que não age apenas nos curtos instantes em que os serviços se intercambiam, mas que se estende bem além disso.” (p. 27)

A solidariedade possui uma natureza social e se trata de um fenômeno moral, pois, embora a sociedade não dependa desta última para ser definida, a moral em si constitui o conjunto de fatores que propicia a sua condição de existência. Além disso, fundamenta-se no direito, a partir da reprodução dos tipos psíquicos nos âmbitos doméstico, profissional, nacional, etc. Assim, infere-se que a sociologia é o domínio que estuda a solidariedade social, a qual depende de organismos individuais e representa fatos sociais que ocasionam efeitos igualmente sociais. Ressalta-se que há diferentes tipos de solidariedade social: na divisão do trabalho familiar, por exemplo, incide sobre a sociedade doméstica. Deste contexto emanam as consciências particular (focada na figura do indivíduo) e coletiva ou comum (que abrange o organismo da sociedade). Faz-se necessário salientar que, no que tange aos conceitos dos tipos das consciências coletiva e social, pode haver uma percepção de ambiguidade, contudo, uma é parte integrante da outra, uma vez que instituições e funções sociais como as governamentais, judiciais, industriais, etc., são representações formais de ordem psíquica que escapam à alçada da consciência comum.

Formada por um conjunto de valores, comportamentos, crenças, costumes, dentre outros, compartilhados por pessoas que integram o mesmo *ethos* social, a consciência coletiva é fundamental para a manutenção da ordem e coesão sociais, inspirando as identidades coletivas. Embora seja difusa por natureza e se estenda à toda sociedade, possui características específicas, peculiares e intrínsecas à conjuntura histórica em que está inserida. É perene e imperecível, conectando as gerações anteriores às posteriores e demonstrando ser independente das consciências e vontades individuais, que são temporais e fugazes. É condição *sine qua non* para a

existência da sociedade, e, conquanto emane dos indivíduos, não se trata do retrato unilateral de uma única consciência particular. Em suma, a conformidade das consciências particulares constitui o tipo da vida psíquica da sociedade, propiciando a condição de sua integração, a partir da constatação de que os cidadãos são inevitavelmente atraídos uns pelos outros, por semelhanças ou apego aos ideais de pátria ou nação, cuja preservação é necessária para se manter a coesão social (Émile Durkheim, 1999).

“ (...) Há em nós duas consciências: uma contém apenas estados que são pessoais a cada um de nós e nos caracterizam, ao passo que os estados que a outra comprehende são comuns a toda a sociedade. A primeira representa apenas a nossa personalidade individual e a constitui; a segunda representa o tipo coletivo e, por conseguinte, a sociedade sem a qual ele não existiria. Quando é um dos elementos dessa última que determina nossa conduta, não agimos tendo em vista o nosso interesse pessoal, mas perseguimos finalidades coletivas. Ora, embora distintas, essas duas consciências são ligadas uma à outra, pois, em suma, as constituem uma só coisa, tendo para as duas um só e mesmo substrato orgânico. Logo, elas são solidárias. Daí resulta uma solidariedade sui generis que, nascida das semelhanças, vincula diretamente o indivíduo à sociedade. (...) Essa solidariedade não consiste apenas num apego geral e indeterminado do indivíduo ao grupo, mas também torna harmônico o detalhe dos movimentos. De fato, como são os mesmos em toda a parte, esse móveis coletivos produzem em toda parte os mesmos efeitos. Por conseguinte, cada vez que entram em jogo, as vontades se movem espontaneamente e em conjunto no mesmo sentido.” (p. 78)

No mundo contemporâneo, as funções da divisão do trabalho social são produzidas no seio das sociedades complexamente constituídas, cujo intuito é integrar o corpo social, assegurar sua unidade e promover a especialização de tarefas. Neste sentido, a condição de existência de uma sociedade decorre de elementos como ordem, harmonia e solidariedade sociais, consideradas uma espécie de “caráter moral” – tal organismo está em constante mutação devido às transformações evolutivas e temporais que marcam cada momento civilizatório. Como resultado da racionalização das relações sociais, a especialização de funções pode ser considerada análoga à divisão do trabalho fisiológico do corpo humano, cujos órgãos possuem cada qual a sua importância e desempenham papéis específicos que mantêm o conjunto vivo de forma integrada, operacional e eficiente. Com o intuito de averiguar essa proposição, é possível traçar analogias entre as funções das diferentes partes do direito na sociedade e as do sistema nervoso (Émile Durkheim, 1999).

"Em definitivo, esse direito tem na sociedade um papel análogo ao do sistema nervoso no organismo. De fato, este tem por tarefa regular as diferentes funções do corpo, de maneira a fazê-las concorrer harmonicamente; ele exprime, assim, naturalmente, o estado de concentração a que chegou o organismo, em consequência da divisão do trabalho fisiológico. Por isso, pode-se medir, nos diferentes níveis de escala animal, o grau dessa concentração segundo o desenvolvimento do sistema nervoso. Isso quer dizer que se pode igualmente medir o grau de concentração a que chegou uma sociedade, em consequência da divisão do trabalho social, segundo o desenvolvimento do direito cooperativo com sanções restritivas." (p. 105)

Consistindo em uma moral que confere aos indivíduos a possibilidade de se sentirem parte de uma sociedade, as relações de solidariedade podem ser classificadas como negativas ou positivas. As negativas tratam dos direitos reais e vinculam a coisa à pessoa (e não as pessoas entre si); expressas pelas regras correspondentes, não têm existência própria e são nada mais do que um prolongamento das formas positivas de solidariedade social. Já as positivas derivam da relação entre as pessoas, por meio das similitudes ou da divisão do trabalho. Isto significa que as solidariedades mecânica e orgânica seriam duas sortes da forma positiva: a primeira deriva das similitudes e varia na razão inversa, sendo representada pelo direito repressivo. Já a segunda decorre da divisão do trabalho e varia na razão direta da personalidade individual, constituindo um sistema definido de regras jurídicas que compõem o direito cooperativo. Deste modo, pode-se afirmar que a personalidade individual progride sob a influência das causas que determinam a divisão do trabalho, e, diante deste cenário, o contrato aparece como uma expressão jurídica de cooperação que visa à regulação das relações sociais, além de se tratar de um símbolo de troca, a qual pressupõe alguma divisão do trabalho mais ou menos desenvolvida.

Quanto mais uma sociedade possui características primitivas, mais seus membros se parecem, inclusive nos sentidos psíquico e físico. Todavia, na medida em que a divisão do trabalho social se desenvolve, os indivíduos passam a adquirir atributos singulares e únicos, em face da redução da influência das características dos tipos coletivos (nos âmbitos nacional ou provincial) sobre os tipos individuais. Sob esta perspectiva, a gradual substituição da solidariedade mecânica (derivada das similitudes) pela orgânica (decorrente da divisão do trabalho social) modifica e molda os vínculos a que os sujeitos estão conectados, atenuando a intensidade das desigualdades, as quais, em maior ou menor grau, estão presentes em quaisquer sociedades. Em vista disso,

observa-se uma tendência a uma guerra de classes onde há a predominância da solidariedade mecânica, porquanto a função desempenhada pelo indivíduo é imposta por coerção, sufocando a liberdade individual e impedindo uma melhoria de suas condições de luta, trabalho, sobrevivência, etc. Por outro lado, constata-se que uma das condições para a existência da liberdade individual é a regulamentação das normas de convivência, a fim de se garantir a manutenção de valores como igualdade, justiça e coesão social (Émile Durkheim, 1999).

“(...) A preponderância atual do direito cooperativo sobre o direito repressivo demonstra que os vínculos sociais derivados da divisão do trabalho são atualmente mais numerosos do que os que derivam das similitudes sociais. Como essa preponderância é mais marcante à medida que se fica mais perto dos tipos sociais superiores, é porque ela não é acidental, mas depende da natureza desses tipos. Esses vínculos não são apenas mais numerosos, são também mais fortes; são um critério para medir a força relativa dos vínculos sociais. (...) Ao mesmo tempo que são menos fortes, os vínculos que derivam das similitudes se afrouxam à medida que a evolução social avança. De fato, a solidariedade mecânica depende de três condições: 1^a extensão relativa da consciência coletiva e da consciência individual; 2^a intensidade; 3^a grau de determinação dos estados que compõem a primeira. Ora, permanecendo a primeira dessas condições no máximo constante, as duas outras regridem.” (p. 473)

Tanto Elias quanto Durkheim se dedicaram a criar abordagens sobre a dinâmica social na relação do sujeito consigo mesmo e com a sociedade, temática que ficou bastante ampliada no período marcado pelo declínio do absolutismo e pela ascensão do liberalismo político-econômico e das ideias iluministas, humanistas e renascentistas, em especial no final do século XVIII. Diante deste panorama, percebeu-se uma popularização das noções de liberdade, autonomia e direitos inerentes aos indivíduos, procedentes do florescimento do individualismo nas sociedades modernas e assinaladas por marcos históricos como a Independência dos Estados Unidos da América (1776) e a Revolução Francesa (1789). Esta última ficou conhecida por hastear como baluartes os ideais de igualdade, liberdade e fraternidade, símbolos de um novo tempo civilizatório, que ecoaram nos séculos seguintes e transformaram a maneira de os atores sociais se relacionarem entre si e entre o seu *ethos* social.

Diante da necessidade de se adquirir uma maior compreensão acerca de seus efeitos sobre a coletividade, percebeu-se, no século XIX, uma efervescência intelectual em relação à verificação

dos desdobramentos sociais de leis, valores, costumes e comportamentos da época, com destaque para o trabalho do historiador e escritor francês Alexis de Tocqueville. Em sua obra “A democracia na América”, o intelectual se propôs a esmiuçar temáticas como a defesa da ideia de liberdade individual perante o predomínio irrefreável do princípio da igualdade política, a fim de resguardar tanto os direitos individuais (em destaque desde a Revolução Francesa, no século XVIII), quanto os direitos civis (em evidência desde a Revolução Gloriosa, no século XVII).

Apesar de ser descendente da aristocracia francesa, o intelectual se considerava um liberal, isto é, um representante do liberalismo político. Ele acreditava que o critério da igualdade política, que se traduzia em um processo de expansão do acesso à arena política, deveria ser consolidado, a fim de impedir que uma democracia se transformasse em tirania. Considerava altamente descentralizados o modelo de desenvolvimento econômico e o processo decisório dos anglo-americanos, ao constatar que as comunas operavam sem a interferência de terceiros, a partir da concessão de autonomia sobre o próprio território a cada uma das 13 colônias originais da fundação dos EUA. Com o designio de resguardar os direitos das minorias diante das representações políticas de uma maioria, o teórico político atentava para a necessidade de se descentralizar o poder, em concomitância ao estímulo constante por uma maior participação da sociedade (por meio de associações e afins) e à consolidação do papel das instituições sobre a democracia.

Seus argumentos ressoavam com as ideias que fervilhavam na época, momento em que os Estados-nação absolutistas europeus, que concentravam o poder político nas mãos de um monarca, estavam em franca decadência, enquanto os atores sociais apareciam como sujeitos com identidade pessoal e portadores de direitos individuais. Ressalta-se ainda que os pressupostos tocquevilleanos apenas seriam viáveis em um ambiente onde estivessem presentes alguns dos fatores abordados por Durkheim, no que diz respeito tanto ao fato de que os homens seriam naturalmente sociáveis e gregários, quanto às identificações dos sujeitos com os grupos aos quais pertencem, sob influência do princípio da solidariedade social. Prevista por Elias, a regulação de comportamentos através do autocontrole individual também revela pertinência à argumentação do historiador francês, uma vez que uma sociedade com poder descentralizado somente seria factível a partir do momento em que os indivíduos adquirissem consciência de seus limites e

deveres na coletividade, tendo em vista que a liberdade individual procede do respeito aos limites dos demais (Alexis de Tocqueville, 2005).

“(...) a “civilização” é essa forma particular de atividade social estendida a todos os cidadãos pela democracia quando esta é livre.” (p. 28)

Deste cenário, surgiu a concepção de “associativismo”, presumindo-se que a sociedade não necessariamente deveria se desenvolver sob a lógica do individualismo democrático – concebida por seu conterrâneo, o filósofo Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) –, mas por meio de uma crescente e autônoma participação política e social. Seu entendimento era de que a igualdade seria mais cara do que a liberdade, visto que, na época, o movimento de igualdade no âmbito da política foi considerado algo irrefreável. Finalmente, o intelectual desenvolveu, de forma mais elaborada, o conceito de cidadania, o qual sugeria que os cidadãos deveriam desenvolver uma capacidade crítica ao se posicionar perante o Estado, rejeitando ser tutelados ou infantilizados – afinal, segundo uma visão mais liberal, não caberia ao Estado saber ao certo o que é melhor para a sociedade, e, portanto, não era seu papel agir sob a premissa de um “pai” cuidando de um “filho”.

A obra “A democracia na América” foi dividida em dois livros: no primeiro, Tocqueville argumentou que certas leis e costumes políticos foram naturalmente sugeridos aos estadunidenses em decorrência de seu estado social democrático, enquanto no segundo abordou a influência da democracia sobre os sentimentos e comportamentos dos cidadãos, buscando um maior entendimento acerca dos princípios democráticos regentes da sociedade. Segundo ele, o território anglo-americano apresentava vantagens físicas e geográficas que não eram percebidas em seu país de origem, e, em vista disso, seguindo a lógica dos métodos comparativos, se revelava ser impossível transpor as leis da democracia dos EUA para o continente europeu. Como premissa básica de seus estudos, estabeleceu que a democracia não era apenas um estado de sociedade, mas de governo, sendo possível estabelecer uma dialética entre os âmbitos social, cultural e político, por meio de uma análise da compatibilidade entre as concepções de democracia e liberdade. Isto significa que a democracia social estava intrinsecamente ligada à democracia política, a qual compunha um estado social e um tipo de governo, reiterando a influência do estado democrático sobre o espírito americano. Por meio de contratos revogáveis, as relações contratuais jurídicas

deixaram de ser hierárquicas, pois derivavam de conquistas recíprocas e da nova condição emancipada do cidadão na sociedade. A igualdade era vista como um estado social dominante que estava acima da paixão, do orgulho, do sentimento e da ideologia, os quais eram vistos como elementos contrários às condições reais igualitárias (Alexis de Tocqueville, 2005).

“O que constitui, não obstante, o valor universal da sua análise da democracia americana é a existência de um problema comum ao povo americano e aos povos europeus; problema comum ligado ao fato de que os homens não são diferentes aqui e lá é de que eles conhecem aqui e lá as mesmas paixões características do estado social democrático: a impaciência do seu destino, a inquietude da promoção, a inveja de quem está por cima. Desse estado de espírito os americanos fizeram a própria natureza de sua sociedade e o seu motor; mas a canalizaram pelo direito, pela religião, pelas instituições, pelos costumes. Os povos europeus, por estarem às voltas com paixões sociais idênticas, estão diante do mesmo problema institucional, no sentido amplo do termo: como organizar essas paixões em leis e costumes? (...) os povos europeus são menos “democráticos” que “revolucionários”. (p. 19)

Diante do exposto, o teórico francês chegou à conclusão de que havia uma contradição entre os conceitos de revolução e democracia, a partir da verificação de um contraste entre os modelos sociais frances (cujas tendências aparentavam ser mais revolucionárias do que democráticas) e estadunidense (cujas tendências aparentavam ser mais democráticas do que revolucionárias) – cada qual dotado de peculiaridades e particularidades históricas. Segundo ele, o espírito do estado social democrático europeu aparentava ter características bem diferentes da formação da civilização anglo-americana, pois enquanto no primeiro foi percebida uma ausência de instituições e tradições políticas democráticas, as bases do segundo teriam sido alicerçadas em uma espécie de “pureza original” civilizatória. Isto decorreu do fato de que, dentre outros fatores, o território dos EUA, situado no Novo Mundo, se via geograficamente apartado em termos continentais, não sofrendo tantas influências externas como o da França, inserido no Velho Mundo. Assim, o *ethos* social estadunidense se absteve dos ritos de transição que culminaram nas instituições modernas e pós-modernas, pois sua composição se manteve distante tanto do conceito dos burgos e comunas medievais quanto do poder centralizado dos Estados-nação, cujo contexto histórico demonstrou ser propício à eclosão de revoluções no território francês. Destarte, a marcha das sociedades para a “democracia” aconteceu sob diferentes perspectivas em ambos os casos:

enquanto no primeiro o Estado se submeteu à sociedade, no segundo ocorreu o inverso, quando a sociedade ficou entregue ao Estado (Alexis de Tocqueville, 2005).

"Ele (Tocqueville) encontrou nos Estados Unidos uma democracia pura, vale dizer, conforme ao seu ideal-tipo: tendo sido fundada como tal, a partir de uma matriz religiosa que lhe exaltava os valores, e nunca tendo, portanto, de lutar contra um estado aristocrático anterior." (p. 40)

Tocqueville se dedicou a estudar menos a história e mais o estado social, político e cultural que configurava a formação civilizatória dos EUA, o qual originou normas e ideias norteadoras de condutas internas, a partir de fatos e leis passíveis de serem adaptados e transformados. Ele acreditava que a sociedade estadunidense havia sido inspirada por um certo estado de espírito lastreado no conjunto de identidades e comportamentos coletivos do *ethos* social, cujos costumes nacionais garantiram a independência da democracia social sobre a política. Ao se referir aos estados sociais, destacava dois tipos predominantes: um capaz de se autogovernar por meio de um povo consciente de seus direitos e deveres, com autonomia para agir por conta própria, em oposição à outro dominado pela força de um poder verticalmente posto, a fim de determinar coercivamente o comportamento daqueles que estão abaixo (Alexis de Tocqueville, 2005).

"Reencontra-se em outros lugares esse tipo de definição a um só tempo maximalista (a igualdade como estado social real) e ingênuo (a igualdade conforme à representação que dela fazem os atores sociais): por exemplo, na comparação que ele faz entre o casamento aristocrático e o casamento democrático. Tocqueville opõe o primeiro, socialmente programado – oferecendo, aliás, de qualquer maneira, pouca liberdade de escolha e unindo antes bens que pessoas – ao segundo, resultante de uma escolha livre, fundada na inclinação dos cônjuges e na similitude dos seus gostos (aliás, nessa medida, mais exigente sobre a fidelidade conjugal)." (p. 36)

Ainda segundo o intelectual, no que tange ao estado social, o conceito de democracia possui uma conotação mais abstrata do que real, tratando-se mais de uma assimilação igualitária da relação entre os atores sociais dentro de um sentido hierárquico de organização, suscetível à modificações em sua natureza, conquanto sejam percebidas desigualdades de qualquer tipos. Deste modo, a igualdade de condições deve ser analisada sob o prisma da organização de um

processo normativo não literal ou material, que consiste em um princípio regulador da ordem social, funcionando de forma diversa da imposta pelas classes aristocráticas. Oriunda do estado social democrático pautado na livre escolha e autonomia individual, a uniformização e promoção da rede compartilhada de interesses comuns ao cidadãos predispõe a uma diminuição nas tendências revolucionárias, tendo em vista que o celeiro para sua instigação reside nas discrepâncias decorrentes das desigualdades sociais que marcaram parte dos países da Europa pré-moderna (Alexis de Tocqueville, 2005).

“(...) e é nessa distância inevitável entre os valores e os fatos, entre a sociedade e sua norma, que se enraíza a igualdade como paixão social, que é um dos traços característicos da democracia tocquevilliana.” (p. 41)

Na segunda parte de sua obra, Tocqueville procurou compreender a influência dos princípios democráticos sobre os sentimentos e comportamentos sociais dos anglo-americanos, constatando que os povos democráticos demonstravam um amor mais ardente e duradouro pela igualdade de condições do que pela liberdade. O intelectual acreditava que a democracia deveria ser fundamentada na ideia de que cada qual poderia contribuir de forma igualitária no que diz respeito às questões governamentais, pois ninguém estava acima de ninguém, e, por serem todos semelhantes, livres e iguais, não restaria espaço aos atos de tirania. Deste modo, buscou elaborar teoricamente a respeito do individualismo nos países democráticos, analisando, de modo comparativo, o funcionamento das instituições aristocráticas – as quais foram erigidas sob uma estrutura de hierarquias fixas e heranças geracionais, através de uma noção obscura de “semelhante”, em que a classe era vista como uma posição fixa equivalente à pátria (Alexis de Tocqueville, 2000).

“O individualismo é um sentimento refletido e tranquilo, que dispõe cada cidadão a se isolar da massa de seus semelhantes e a se retirar isoladamente com sua família e seus amigos; de tal modo que, depois de ter criado assim uma pequena sociedade para seu uso, abandona de bom grado a grande sociedade de si mesma. (...) O individualismo é de origem democrática, e ameaça desenvolver-se à medida que as condições se igualam.” (p. 119)

Para ele, nas eras democráticas os seres nascem iguais, ou seja, a igualdade de condições é adquirida no momento do nascimento, visto que o ser nasce livre, não sendo impelido a se tornar livre durante a vida. Sob esta perspectiva, os deveres assumidos pelos sujeitos são bastante claros, tornando o vínculo das relações humanas mais expandido, variado e coletivo, e menos direcionado a um único indivíduo. Deste modo, as afeições do ator social pelos seus ancestrais diminui, apartando a sua história presente do passado familiar, algo que resvala em seus descendentes e favorece um estado interno de solidão e afastamento de si próprio. Neste cenário, o individualismo passou a associar o isolamento social às noções de egoísmo e independência, cuja manifestação se avultou após as revoluções democráticas europeias, inclusive com maior incidência do que em qualquer outra época. Tal panorama remete às referências ao isolamento social e à reclusão individual provocados pelas demandas do mundo externo, que se opõem às emoções e instintos próprios do mundo interno do sujeito, inculcadas pela teoria de Norbert Elias no primeiro capítulo (Alexis de Tocqueville, 2000).

“Portanto, é comumente, na origem das sociedades democráticas que os cidadãos se mostram mais dispostos a se isolar. A democracia leva os homens a não se aproximar de seus semelhantes; mas as revoluções democráticas dispõem-nos a fugir uns dos outros e perpetuam no seio da igualdade os ódios que a desigualdade fez nascer. A grande vantagem dos americanos é terem chegado à democracia sem terem precisado passar por revoluções democráticas e terem nascido iguais, em vez de terem se tornado.” (p. 124)

Diante desta conjuntura, o autor discorreu sobre a maneira com que os anglo-americanos combatiam os aspectos negativos do individualismo, sob a égide das instituições livres, reafirmando o predomínio da igualdade política sobre o despotismo e salientando a necessidade de se conciliar os interesses individuais com os coletivos. Ele postulava que a liberdade poderia incitar questões privadas como ódios específicos, todavia, diante da capacidade de a indiferença oriunda do despotismo alcançar níveis coletivos, corria-se o risco de se tornar algo ainda mais dramático. Por meio da instauração de relações sociais livres e dinâmicas, a sociedade associativa dos EUA aplicou o princípio da liberdade, que colocava os homens no mesmo patamar, no combate ao individualismo nascido da igualdade – seguindo uma direção oposta a do despotismo, que produzia segregações e entraves sociais. Enquanto na sociedade francesa pré-revolucionária

prevalecia a indiferença com os demais, diante da necessidade de preservação e conservação aristocrática dos privilégios públicos (que eram vistos como uma espécie de “virtude” garantidora), na sociedade anglo-americana os vínculos e afeições não procuravam reter nem prender seus semelhantes uns aos outros. Por conseguinte, as liberdades locais propiciavam uma ajuda e esforço mútuos, independentemente das diferenças e instintos que separavam os homens na civilização, pois o sentido de vizinhança tinha como objetivo agrregar contornos simpáticos e solidários aos grupos. Ao assumir funções públicas na esfera comunitária, o cidadão ganharia uma certa projeção de si próprio, deixando momentaneamente os seus interesses individuais para firmar negócios e criar conexões fora da esfera privada. Esta configuração aparentava ser uma limitação à tendência a se tornar demasiadamente independente e individualista, pois necessitava do apoio e concurso de seus semelhantes (Alexis de Tocqueville, 2000).

“As instituições livres que os habitantes dos Estados Unidos possuem e os direitos políticos de que fazem tanto uso sem cessar, e de mil maneiras, a cada cidadão, que ele vive em sociedade. Trazem a todo instante seu espírito à ideia de que o dever, tanto quanto o interesse dos homens, é tornarem-se úteis a seus semelhantes; e como não vê nenhum motivo particular para odiá-los, já que nunca é nem seu escravo nem seu amo, seu coração se inclina facilmente para a benevolência. Os homens se ocupam do interesse geral primeiro por necessidade, depois por opção; o que era cálculo se torna instinto e, à força de trabalhar pelo bem de seus concidadãos, acabam adquirindo o hábito e o gosto de servi-los.” (p. 129)

Na tentativa de assimilar os modos com que os americanos se organizavam em sociedade, Tocqueville constatou que as associações civis e morais não eram necessariamente dotadas de finalidades políticas ou industriais, tendo em vista que tinham origem na capacidade dos cidadãos de se aliarem a outros semelhantes para defender suas liberdades. Se agissem de forma isolada e individualizada, poderiam ceder às tendências tirânicas, pois, na ausência de prestação de ajuda mútua, se viam impotentes, fracos e vulneráveis, não existindo por si próprios e nem podendo submeter outros a servi-los. Assim, observou que o progresso dos povos democráticos dependia da ciência da associação, que se desenvolvia na medida em que a igualdade de condições ganhava espaço na vida civil, a fim de se manter a civilidade humana segundo as leis que a regem. Desta forma, as associações estadunidenses de cunho civil, intelectual e moral, cuja função demonstrava

ser tão imprescindível quanto a das associações políticas e industriais, assumiram o papel dos poderosos, que foram abolidos do cenário coletivo em face da emancipação da igualdade de condições. Nem mesmo o governo estaria apto a tomar o seu lugar, visto que isto comprometeria a moral e a inteligência das conexões recíprocas entre os cidadãos, que dependiam da renovação de sentimentos e ideias acerca do bem comum para o aperfeiçoamento do espírito democrático (Alexis de Tocqueville, 2000).

“Os americanos de todas as idades, de todas as condições, de todos os espíritos, se unem sem cessar. Não apenas têm associações comerciais e industriais de que todos participam, mas possuem além dessas mil outras: religiosas, morais, graves, fúteis, muito gerais e muito particulares, imensas e minúsculas; os americanos se associam para dar festas, fundar seminários, construir albergues, erguer igrejas, difundir livros, enviar missionários aos antípodas; criam dessa maneira hospitais, prisões, escolas. Enfim, sempre que se trata de pôr em evidência uma verdade ou desenvolver um sentimento com o apoio de um grande exemplo, eles se associam.” (p. 131)

Diante desta conjuntura, o teórico verificou que as relações entre as associações civis e políticas beneficiava a manutenção das iniciativas uma da outra. Por meio das associações políticas, os cidadãos dos EUA experimentavam o gosto por se associarem com pessoas de todas as idades e estados, onde as ideias comuns incutidas geravam um sentimento de pertencimento coletivo. Através delas, se familiarizavam, se comunicavam e criavam iniciativas e empreendimentos, transpondo à vida civil as noções aprendidas em grupo e conferindo serventia e utilidade pública àquilo que foi compartilhado. Diante deste panorama, conclui-se que a associação, quando limitada a certos casos, diminui a aderência de seus membros, porém, quando permitida em larga escala, oferece aos indivíduos a oportunidade de obtenção de um meio universal para se alcançar os objetivos mais variados de difusos. Independentemente de ser considerada uma ciência-mãe ou uma arte, a capacidade associativa se revela acessível a todos que possuem disposição para partilhar e debater novas demandas e necessidades, com aplicabilidade prática e funcional (Alexis de Tocqueville, 2000).

“As associações civis facilitam pois as associações políticas; mas, por um lado, a associação política desenvolve e aperfeiçoa singularmente a

associação civil. Na vida civil, cada homem pode, a rigor, imaginar que é capaz de se bastar. Em política, nunca poderia imaginá-lo. Quando um povo tem uma vida pública, a ideia da associação e a vontade de se associar se apresentam, pois, todos os dias, ao espírito de todos os cidadãos. Qualquer que seja a arrogância natural que os homens tenham pela ação em comum, estarão sempre prontos para empreendê-la no interesse de um partido. Assim, a política generaliza o gosto e o hábito da associação; ela cria o desejo de se unir e ensina a arte de fazê-lo a uma multidão de homens que, do contrário, teriam sempre vivido sozinhos.” (p. 142)

Com o propósito de promover a manutenção do associativismo, os jornais e a imprensa possuem um papel relevante na propagação das associações, pois sua circulação em grande escala transmite o mesmo pensamento a uma quantidade considerável de pessoas, devido ao seu alto poder de alcance. Isto decorre do fato de que, à medida que os cidadãos se individualizam e se isolam, não se veem mais conectados entre si como outrora, por isso a adoção de estratégias de persuasão funciona como um instrumento essencial para que permaneçam operando com interesses em comum. Tal feito pode ser alcançado através da devida utilização dos meios de comunicação, pois quanto mais os homens experimentam uma igualdade de condições que os isola individualmente, mais tendem a perder força na defesa de suas opiniões solitárias, ficando à mercê do rolo compressor da opinião pública.

Finalmente, faz-necessário destacar a forma com que os americanos combatiam o individualismo por meio da doutrina do interesse bem compreendido, que, para Tocqueville, se revelava bastante útil à sociedade. É imensurável a importância do interesse individual na era moderna, o qual serve como bússola para as ações humanas, todavia, o desafio seria convergir um entusiasmo particular em algo que beneficie toda a coletividade, considerando-se a compreensão de cada qual sobre o que seria ou não de seu próprio interesse. Ao compartilharem uma condição de igualdade, os cidadãos podem ser acometidos pelo egoísmo (uma face menos agradável da ignorância e da grosseria), o que significa que a priorização de seu bem-estar, em detrimento de seus semelhantes, os mergulharia em misérias vexatórias. Portanto, os benefícios ocasionados pelos princípios da igualdade e liberdade devem ser exaltados, porém, não se pode permitir que o individualismo decorrente da autonomia e dos direitos personalizados do homem limite a sua capacidade para atuar na sociedade de forma associativa. Em vista disso, o movimento de integração coletiva deve ocorrer independentemente das diferenças e interesses individuais, em

prol de objetivos como o bem-estar coletivo, a harmonização das relações e a garantia de valores como a justiça, o equilíbrio e a coesão social.

3. QUAIS AS CONSEQUÊNCIAS DO INDIVIDUALISMO PARA O NOVO MUNDO?

Não faltam incertezas quanto ao destino da humanidade, afinal, o homem é um ser em eterna construção, que carece de reinvenções e ressignificações constantes em face das modificações do mundo externo, que, de forma inexorável, afetam seu mundo íntimo. A conquista da consciência de si e do domínio sobre a razão – elementos fundamentais herdados do mundo moderno – trouxeram à luz do conhecimento questionamentos sobre os padrões herméticos e imutáveis oriundos da tradição, o que por si só representou um avanço imenso para as civilizações recentes. Contudo, quando se trata do século XXI, permanecem dúvidas sobre o que mudou e o que permaneceu em face deste contexto histórico, e mais indagações surgem quando pensamos a respeito do futuro do individualismo. Seria a tecnologia um instrumento eficaz para alienar, e até robotizar, a consciência humana? O homem é realmente capaz de manter sua autonomia e sanidade mental em face das pressões mercadológicas para se tornar um voraz consumidor de tendências e produtos globalizados? Diante dos processos de reificação do sujeito, é possível preservar, conservar e manter os vínculos estabelecidos pelas relações de afeto? Como essa nova forma de individualismo pós-moderno pode colaborar para a construção de um mundo mais igualitário, justo e coeso socialmente? Estas são algumas considerações a serem abordadas no último capítulo, e, ainda que se promova um esforço considerável na tentativa de abranger todos os anseios que o novo século trouxe às nossas consciências, faz-se necessário destacar que é impossível a averiguação de todas as proposições que este tema demanda, tendo em vista que os homens escrevem capítulos todos os dias no livro da vida, cujo desfecho segue em aberto.

Na história recente da humanidade, as transformações tecnocientíficas vêm revolucionando as estruturas empíricas das ciências humanas, influenciado, de modo sistêmico, o reordenamento das relações que orientam os sujeitos na coletividade. Assim, a era contemporânea tem sido marcada pela velocidade impactante dos avanços tecnológicos e pelas grandes mudanças paradigmáticas dos meios de comunicação, moldando a forma com que os indivíduos se expressam e se relacionam entre si. Na modernidade, o homem se viu em um processo de autocentramento, através do qual passou a ser dotado de identidade pessoal, direitos e deveres, obrigando as teorias sociais a remodelarem os métodos e recortes epistemológicos até então

validados. A partir da consciência de si e de suas próprias experiências e interações, o ser humano passou a ser emoldurado como um construtor da própria individualidade, plenamente capaz de produzir novas mentalidades e comportamentos – e não mais um mero produto passivo derivado de uma consciência coletiva acachapante. Afinal, em períodos históricos anteriores, sua identidade pessoal estava subordinada à influência das relações grupais e comunitárias, não restando muito espaço à expressão e reflexão individuais. Após um salto evolutivo, já na contemporaneidade, a identidade do sujeito perdeu o caráter mais estático e concentrado típico da racionalidade moderna para ganhar ares multifacetados e versáteis, em face da absorção de valores e cultura de seu meio e da integração de novos elementos à sua personalidade.

Baseada no materialismo histórico e dialético, a teoria do sociólogo alemão Karl Marx trouxe ineditismo às ciências sociais, ao confrontar as perspectivas idealistas e metafísicas vigentes na época, a partir de uma observação crítica acerca da realidade material. Considerado um visionário para o século XIX, seu método analítico tinha como objeto a luta de classes derivada das relações de poder e dos modos de produção históricos – afinal, a sociedade se via submetida sucessivamente a um processo de transformações e discrepâncias dos mais diversos tipos, devido ao fato de que era composta por estruturas econômicas determinadas que ocasionavam conflitos. Deste modo, Marx postulou que o fator econômico constituía a base do que conceituou como infraestrutura, enquanto a superestrutura seria formada pelas demais instituições da sociedade (de cunho sociopolítico, cultural, ideológico, etc.).

Em meados do século XX, os estudos da psiquê humana emergiram na coletividade, ocasião em que novas concepções baseadas na história, na psicologia e na consciência ganharam fluidez, promovendo, através de manifestações sociais e culturais, uma restauração da dialética entre o inconsciente e o consciente do indivíduo. Tais paradigmas revolucionaram as ciências que estudam o homem em sua totalidade, provocando reflexões acerca das bases do pensamento classista com viés marxista. Diante desta conjuntura, o sociólogo britânico-jamaicano Stuart Hall (1932-2014) se propôs a tentar compreender os modelos de pensamento que efervesçiam na pós-modernidade, analisando aspectos como a multiplicidade das formas de identidade cultural e os seus desdobramentos na atualidade, a partir de uma perspectiva contemporânea que enxergava os sujeitos como agentes ativos construtores de sua própria história.

Na obra “A identidade cultural na pós-modernidade”, ele afirmou que a “modernidade

tardia” promoveu uma mudança nas identidades culturais, que acompanhou o declínio das velhas identidades e a “fragmentação” das formas de contemplação do indivíduo moderno (que antes era visto como um “sujeito unificado”), desencadeando crises de identidade e abalos nos quadros de referência previamente conhecidos. Desde então, observa-se o desenrolar uma espécie de descentramento das identidades modernas, as quais foram submetidas a processos de deslocamento, descontinuidade e ruptura em relação aos contextos sociais pré-estabelecidos. Através da perda do “sentido de si” estável, rompeu-se uma espécie de despertamento de dúvidas e incertezas nos homens, cujos sistemas de referências foram submetidos às mais variadas modificações e ampliações, afetando suas expressões e identidades pessoais.

Em sua teoria, o intelectual estabelece três concepções de identidade para se referir ao sujeito: o do Iluminismo, o sociológico e o pós-moderno. Segundo uma concepção mais individualista, o primeiro representa o indivíduo centrado e unificado, dotado de capacidades como a razão, a consciência e a ação, cujo centro consiste em um “núcleo interior”, cujo ponto central que simboliza a essência do eu seria a identidade de uma pessoa. Já o sujeito sociológico diz respeito ao sujeito sociável que absorve cultura (isto é, valores, sentidos, símbolos, etc.) do meio onde habita – premissa que permeou a teoria dos interacionistas simbólicos, para quem o “eu real” é passível de ser modificado pelo mundo exterior – e, portanto, a formação de sua identidade é moldada no espaço constituído pelas dinâmicas entre os mundos interior (pessoal) e exterior (público). Finalmente, o sujeito pós-moderno assume diferentes identidades em etapas distintas da vida, que deixam de ter um caráter fixo, essencial ou permanente, para adquirir características provisórias e não unificadas, cujos contornos são definidos historicamente, e não biologicamente (Stuart Hall, 2006).

“Argumenta-se, entretanto, que são exatamente essas coisas que agora estão “mudando”. O sujeito, previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não-resolvidas. Correspondentemente, as identidades, que compunham as paisagens sociais “lá fora” e que asseguravam nossa conformidade subjetiva com as “necessidades” objetivas da cultura, estão entrando em colapso, como resultado de mudanças estruturais e institucionais. O próprio processo de identificação, através do qual nos projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se mais provisório, variável e problemático.” (p. 12)

As identidades culturais são, essencialmente, projeções de signos, significados, valores, etc., no mundo público, as quais são construídas de modo dinâmico e móvel e se adaptam continuamente às formas mutantes e variáveis dos sistemas de referência em constante atualização. Através delas, os indivíduos absorvem e internalizam sentimentos subjetivos em seu íntimo, associando-os à espaços objetivos. Desta forma, cingem o sujeito à estrutura social de forma recíproca, unificada e previsível; todavia, supõe-se que a ideia de uma identidade completamente estável e segura não passe de uma quimera. Isto decorre do fato de que o acesso instantâneo às inúmeras possibilidades contidas nos múltiplos sistemas de referências (diante de suas significações e representações culturais renováveis e fugazes), predispõe à multiplicação e alteração das identidades de maneira ambígua e evasiva, desguarnecendo o sujeito, que se vê desamparado em sua essência. No que se refere à modernidade tardia, Hall acredita que o processo de globalização provocou impactos significativos na construção das identidades culturais, tratando-se de uma forma reflexiva de vida. Ao contrário das sociedades tradicionais, em que prevalece a tradição, as modernas apresentam mudanças constantes, rápidas e permanentes (Stuart Hall, 2006).

“(...) nas sociedades tradicionais, o passado é venerado e os símbolos são organizados porque contêm e perpetuam a experiência de gerações. A tradição é um meio de lidar com o tempo e o espaço, inserindo qualquer atividade ou experiência particular na continuidade do passado, presente e futuro, os quais, por sua vez, são estruturados por práticas sociais recorrentes.” (p. 14)

Em seguimento, o intelectual conjecturou que a globalização viabiliza interconexões e transformações coletivas, a partir do desalojamento do sistema social no espaço-tempo, provocando, de forma contínua e veloz, mudanças, extrações e descontinuidades. Por conseguinte, observa-se que a modernidade oportuniza uma ruptura com condições históricas precedentes e um deslocamento que culmina na pluralidade de mais de um centro de poder, compondo um processo de descentralização para “fora de si”, a partir de forças e mudanças evolucionárias. Assim, pode-se afirmar que, no mundo pós-moderno, a globalização compreende um processo de desarticulação das identidades estáveis e de produção de novos sujeitos, com grande ênfase na descontinuidade, fragmentação e ruptura, cujas diferentes identidades advindas da modernidade tardia agregam ao

indivíduo novas posições no cenário social. Assim, as sociedades se mantêm vivas e não se desintegram (mais devido à articulação dinâmica de seus elementos do que de sua unificação); no entanto, diante do fato de que a estrutura sustentadora destas identidades possui caráter móvel, tal articulação também demonstra ser provisória e limitada.

Em decorrência da erosão de uma identidade mestra, constituída pelo sentido de classe social, e da ascensão de múltiplos movimentos sociais, delineia-se uma realidade composta por identificações fraturadas, rivais e deslocantes. Neste contexto, a projeção da classe como um elemento de representação e mobilização que abarca interesses, identidades e individualidades de pessoas distintas perde seu sentido discursivo categórico e unificado. A identificação com causas classistas deixa de ser automática, tornando-se passível de escolha de acordo com o arbítrio individual, cujas identidades passam a ser politizadas, pautadas em uma política de diferença. Isto posto, constata-se que os sujeitos do iluminismo, sociológico e pós-moderno representam formas diversificadas de manifestação de identidades pessoais, compostas por variados sentidos de pertencimentos às culturas nacionais. O pensamento moderno insere a identidade do indivíduo centralizada na racionalidade, a partir da qual ele é visto como uma figura discursiva e dotada de concepções mutantes. Porém, enquanto na modernidade nota-se uma tendência à centralização, a modernidade tardia apresenta como característica primordial a descentralização. Em vista disso, a noção de sujeito moderno demonstra ser algo complexo, pois, a partir do advento do individualismo, surge o sujeito individual, cuja conceptualização pode ser dividida em pontos estratégicos (Stuart Hall, 2006).

“As transformações associadas à modernidade libertaram o indivíduo de seus apoios estáveis nas tradições e nas estruturas. Antes se acreditava que essas eram divinamente estabelecidas; não estavam sujeitas, portanto, a mudanças fundamentais.” (p. 25)

Durante os períodos do humanismo renascentista do século XVI e do iluminismo do século XVIII, pensava-se que o sujeito era soberano, isto é, indivisível, singular, distintivo e único – tal pressuposto recebeu a influência de movimentos históricos como o Renascimento, a Reforma Protestante e as revoluções científicas. O filósofo francês René Descartes (1596-1650) acreditava que o indivíduo era constituído por mente (isto é, uma substância pensante, racional e consciente,

que compunha o sujeito individual) e matéria (sua substância espacial). Já o filósofo inglês John Locke (1632-1704) teorizou a respeito da identidade contínua do sujeito, que, segundo o próprio, continha uma origem e uma consequência em si próprio. Finalmente, o escritor inglês Raymond Williams (1921-1988) arguiu que a noção de individualidade apenas emergiu após o colapso das estruturas sociais medievais e a consequente imersão do homem na modernidade.

Nos séculos XVII e XVIII, a categoria de indivíduo passou a ser tratada como uma entidade maior do que a categoria de coletividade, visto que sua existência era considerada primária e inicial. Neste contexto, a expansão das noções tanto do sujeito individual moderno para o coletivo quanto do sociável para o sociológico teve como marcos referenciais a biologia darwiniana e as novas ciências sociais, que enxergavam o indivíduo como soberano (percepção que se estendeu aos domínios da lei e da economia). Durante este período, foi observada uma efervescência intelectual a partir das obras de filósofos como os ingleses Thomas Hobbes (que teorizou a respeito da submissão ao Estado) e John Locke (que baseou suas teorias no pensamento liberal), bem como o suíço Jean-Jacques Rousseau (que estabeleceu o contrato social como meio para se obter uma boa convivência coletiva). Conhecidos como “contratualistas”, os três mudaram a forma de percepção acerca de como se pensar o Estado e de como se aplicar o contrato social na coletividade.

Embora tenha sido abraçado pela psicologia, o pensamento estritamente cartesiano não foi absorvido pela sociologia, a qual estabelece a construção da subjetividade por meio das relações sociais em detrimento do chamado “individualismo racional”. Inspirada no interacionismo simbólico da antropóloga norte-americana Margaret Mead (1901-1978), a teoria da socialização admite que a ação e o desempenho do sujeito no mundo social devem ser focados tanto na internalização do exterior quanto na externalização do interior. Em meados do século XX, o modelo sociológico interativo emergiu no cenário coletivo, enfatizando temáticas como a integração do indivíduo na sociedade e o dualismo cartesiano (entre sujeito *versus* sociedade), a partir das teorias de sociólogos como o americano-canadense Erving Goffman (1922-1982), que elucubrou a respeito dos papéis sociais, e o estadunidense Talcott Parsons (1902-1979), que dissertou sobre o ajuste do eu em relação ao seu meio social.

Na segunda metade do século XX, chegou-se à conclusão de que a modernidade tardia configurava uma espécie de deslocamento e descentramento finais da identidade do sujeito,

através da ruptura e fragmentação do discurso e conhecimento modernos. Salienta-se que o sujeito cartesiano e sociológico deste período era visto como um indivíduo isolado, exilado e alienado, inserido em uma multidão impessoal. Diante desta conjuntura, foram percebidos avanços na teoria social; o primeiro pode ser descrito como a descentração na tradição do pensamento marxista, o qual alega que os sujeitos não poderiam ser autores da própria história, tendo em vista que suas ações são pautadas em condições sociais pré-existentes – fato que configura o deslocamento da agência individual, pois Marx rejeita a essência do homem como sua base teórica. (Stuart Hall, 2006).

“(...) ao colocar as relações sociais (modos de produção, exploração da força de trabalho, os circuitos do capital) e não uma noção abstrata de homem no centro do seu sistema teórico, Marx deslocou duas proposições-chave da filosofia moderna: que há uma essência universal de homem; que essa essência é atributo de “cada indivíduo singular”, o qual é seu sujeito real.” (p. 35)

O segundo avanço seria a descoberta do inconsciente pelo médico austríaco Sigmund Freud (1856-1939), que teorizou a respeito das estruturas da identidade, sexualidade e desejo, a qual é formada por processos simbólicos intrínsecos ao inconsciente por meio de negociações psíquicas inconscientes – contrariando a razão total do sujeito racional cartesiano, dotado de identidade unificada, fixa, estável e inteira. Segundo Freud, a subjetividade é produto de processos psíquicos inconscientes – enquanto para o filósofo estadunidense George Herbert Mead (1863-1931) e seu conterrâneo, o sociólogo Charles Horton Cooley (1864-1929), a socialização é uma questão de aprendizagem consciente do eu interativo. Já o psicanalista francês Jacques Lacan (1901-1981) acreditava que, tal qual o inconsciente, a identidade é estruturada pela linguagem e seu sistema de referências simbólicas, moldando a psiquê do sujeito. Isto significa que, através da interação social, a formação do eu pelo olhar do outro inicia os sistemas simbólicos da criança, a partir de representações e contrastes decorrentes de elementos como a língua, a cultura, a diferença sexual, dentre outros. Em contrapartida, de acordo com a psicanálise, as origens da identidade são contraditórias, considerando-se que esta é formada através de processos inconscientes, incompletos e em formação. No que tange à vida subjetiva e psíquica, prioriza-se o uso da concepção de “identificação” ao invés de “identidade”, tendo em conta que, na fase do espelho, o

sujeito cria a ilusão de que sua identidade é unificada, pois guarda em si o sentido de que esta não está dividida, mas sim resolvida, gerando tanto uma fantasia quanto uma contradição interna (Stuart Hall, 2006).

“A identidade surge não tanto da plenitude da identidade que já está dentro de nós como indivíduos, mas de uma falta de inteireza que é “preenchida” a partir do nosso exterior, pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos por outros. Psicanaliticamente, nós continuamos buscando a “identidade” e construindo biografias que tecem as diferentes partes de nossos eus divididos numa unidade porque procuramos recapturar esse prazer fantasiado da plenitude.” (p. 39)

O terceiro avanço seria a teoria do linguista estrutural suíço Ferdinand de Saussure (1857-1913), que propôs que a língua é um sistema de significados de cunho social, e não individual, do qual não somos autores. Tal qual os filósofos modernos da linguagem, ele acredita que, no sistema cultural, o significado das palavras não é fixo nem estável, mas instável e fora de controle, se opondo a um modelo de identidade fechado e restrito. Isto decorre do fato de que as palavras possuem um caráter multimodulado, e, segundo este raciocínio, se o sujeito não está apto a conceber uma forma única e final ao significado de um vocábulo, o mesmo se aplica à sua própria identidade, que não está pronta nem acabada. O quarto avanço seria a teoria do filósofo e historiador francês Michel Foucault (1926-1984) sobre a genealogia do sujeito moderno, através da qual promove uma busca heurística nas raízes do *ethos* social a fim de se justificar a origem dos antagonismos nas relações de poder da sociedade, as quais enfrentam resistência e não são pacificadas. Neste sentido, o poder disciplinar visa à regulação e vigilância tanto da coletividade (por meio dos governos), quanto dos indivíduos (através do controle sobre o corpo e a saúde mental), cujo objetivo básico é produzir um ser humano que possa ser tratado como um corpo dócil. Conquanto o designio de Foucault seja desvendar o efeito moral das instituições coletivas sobre os indivíduos na modernidade tardia, a execução de suas técnicas, no que se refere ao conjunto de poderes e saberes humanos, ocorre de modo a individualizar o controle que incide sobre o sujeito e seu corpo físico (Stuart Hall, 2006).

“Num regime disciplinar, a individualização é descendente. Através da vigilância, da observação constante, todas aquelas pessoas sujeitas ao

controle são individualizadas... O poder não apenas traz a individualidade para o campo da observação, mas também fixa aquela individualidade objetiva no campo da escrita. Um imenso e meticuloso aparato documentário torna-se um componente essencial do crescimento do poder [nas sociedades modernas]. (...) quanto mais coletiva e organizada a natureza das instituições da modernidade tardia, maior o isolamento, a vigilância e a individualização do sujeito individual.” (p. 43)

Por fim, o quinto avanço seria o impacto do feminismo tanto como crítica teórica quanto como movimento social, o qual foi considerado um dos marcos da modernidade tardia em meados dos anos 1960. Tendo como expoentes os movimentos estudantis e juvenis contraculturais e antibelicistas (Guerra Fria), os revolucionários do Terceiro Mundo, os anti-burocráticos, dentre outros, representavam a decadência das classes e organizações políticas dedicadas às massas, cujo desmembramento ocasionou a eclosão de associações representativas de distintos segmentos e vieses ideológicos (de ordem feminista, gay, racial, pacifista, etc.), ocasião em que se observou o predomínio de uma “política de identidade”. Neste contexto, faz-se necessário destacar os fundamentos do movimento feminista, o qual, ao politizar a subjetividade, a identidade e o processo de identificação – não apenas categorizando as identidades distintivas entre “homem” ou “mulher” – contestou a posição social das mulheres, expandindo sua causa às questões das identidades sexuais e de gênero. Ao transformar o aspecto pessoal em político, questionando os limites entre as esferas privada e pública, o feminismo construiu uma relação direta com o descentramento conceitual do sujeito cartesiano e sociológico. Salienta-se que tal processo é resultado do descentramento do sujeito iluminista, cuja identidade fixa e estável passou a ser constituída por moldes contraditórios, inacabados e fragmentados, típicos da pós-modernidade.

Segundo Hall, os processos globalizatórios propiciaram a transformação das culturas nacionais em “comunidades imaginadas”, inserindo o sujeito fragmentado em sua identidade cultural representativa. Deste modo, o sujeito moderno é visto como membro de grupos, sociedades, classes, estados, nações – os quais representam o sentimento de “lar”, diante da perda subjetiva procedente da falta de sentimento de unificação nacional. Considerando-se que as identidades nacionais são representações simbólicas de conjuntos de significados, pode-se inferir que a nacionalidade e o nacionalismo são atributos do homem moderno. No sistema de representações culturais, a nação é percebida como uma comunidade simbólica que gera

sentimento de pertencimento, lealdade e identificação simbólica, sob o “teto político” do Estado-nação, enquanto a língua vernacular é considerada um instrumento de comunicação, disseminada por meios como a alfabetização e a educação. Por conseguinte, sob a perspectiva dos processos globais, é possível afirmar que as identidades nacionais, que antes eram centradas, coerentes e inteiras, se deslocaram ao longo do tempo.

Constituídas a partir de formas de discursos diversificadas, as culturas nacionais abrangem as instituições culturais e suas representações, signos e símbolos – enquanto os signos transmitem significado devido à sua própria natureza ou por meio de associações, os símbolos possuem significado fortuito, aleatório ou arbitrário dentro de um grupo ou comunidade. Diante deste contexto, consolida-se a ideia de que a identidade nacional se trata de uma “comunidade imaginada”, com sentidos que constroem identidades individuais e narrativas coletivas contadas sob múltiplos aspectos. Através de uma espécie de “narrativa da nação”, representações universais são compartilhados através desta comunidade, conectando-a a um destino nacional. Oriundas de um desenvolvimento extenso e orgânico, as noções de tradição, herança e continuidade enfatizam as origens, a perpetuação e a intemporalidade civilizatórias, agregando um valor primordial e um caráter imutável às instituições culturais e às identidades nacionais. Neste processo, constata-se uma espécie de “invenção” da tradição, a fim de se estabelecer uma linha do tempo para viabilizar a construção (e consequente identificação) de uma imagem nacional que transmita significado e sensação de pertencimento aos membros de uma sociedade (Stuart Hall, 2006).

“(...) tradição inventada significa um conjunto de práticas..., de natureza ritual ou simbólica, que busca inculcar certos valores e normas de comportamentos através da repetição, a qual, automaticamente, implica continuidade com um passado histórico adequado.” (p. 54)

Ainda no que diz respeito à tradição, não é rara a difusão da imagem de uma espécie de mito fundacional, calcado na origem da nação em um passado distante, a partir da ideia de povo ou *folk* puro e original – a exemplo das tribos da África antes da colonização europeia. No discurso da cultura nacional, é percebida uma inclinação no sentido de restaurar identidades do passado (antiguidade), a fim de projetá-las no futuro (modernidade), tal qual ocorreu no Thatcherismo da Inglaterra, no final dos anos 1970. Este movimento pode ser considerado um tipo de

“nacionalismo moderno”, em que prevalece a dualidade entre o universalismo e o particularismo, desconstruindo a cultura nacional através de elementos como identidade e diferença. Isto posto, a cultura nacional demonstra ser uma fonte de significados culturais – com foco nas identificações simbólicas e nos sistemas de representação, na tentativa de se unificar as culturas e as identidades –, conferindo à comunidade imaginada o reavivamento das memórias do passado, o desejo de se viver em conjunto e a perpetuação da herança adquirida no decorrer da história (Stuart Hall, 2006).

“(...) três coisas constituem o princípio espiritual da unidade de uma nação: “...a posse em comum de um rico legado de memórias..., o desejo de viver em conjunto e a vontade de perpetuar, de uma forma indivisível, a herança que se recebeu”.” (p. 58)

A ideia de nação (ou *natio*) representa um local de pertencimento que diz respeito tanto à condição de membro do Estado-nação político quanto à identificação com a cultura nacional. Esta última se trata de um poder cultural, dotado dos sentimentos de agregação e identificação simbólica em relação à identidade nacional, que engendra um impulso por unificação e homogeneidade. Por meio da propagação da cultura e identidade nacionais, a centralização dos indivíduos em torno da ideia de nação tem como intuito buscar formas de representação em comum a fim de agregar simbolicamente os cidadãos, independentemente de elementos como classe, raça ou gênero. Acima de qualquer distinção ou heterogeneidade, o sentimento de pertencimento imbuído coletivamente busca transmitir uma sensação de que todos estão inseridos em uma espécie de “família” universal; por outro lado, o sentido de identidade nacional não deixa de estar vulnerável à tentativa de se camuflar uma conotação de subordinação e anulação das diferenças culturais.

Atualmente, as nações são compostas por diferentes classes sociais e grupos étnicos e de gênero, devido ao fato de que a concepção de “família da nação” e as identidades nacionais passaram a ser generificadas (isto é, focadas no gênero) – tendo em vista que os nacionalismos provinciais foram absorvidos pela cultura moderna (a título de ilustração, pode-se mencionar o exemplo da Inglaterra). Não obstante, alguns países ocidentais mantiveram, por séculos, seus centros de impérios dotados de hegemonia cultural sobre seus colonizados, aderindo à modelos de pensamento coletivo respaldados nas virtudes de uma nação, em contraste à supostos traços

negativos de outras culturas. Do ponto de vista integrativo, no que se refere à construção das identidades inseridas nas culturas nacionais, infere-se que o sentido de unificação apenas poderia ser legitimado se houvesse a devida representação do amplo leque das formas de poder cultural, visto que o dispositivo discursivo das diferenças permeia a base das relações sociais globais. Segundo o intelectual britânico-jamaicano, as sociedades modernas constituem o que categorizou como “híbridos culturais”, considerando-se que demonstra ser impossível determinar uma única origem étnica e civilizatória para os povos ocidentais modernos (Stuart Hall, 2006).

“Uma forma de unificá-las tem sido a de representá-las como a expressão da cultura subjacente de “um único povo”. A etnia é o termo que utilizamos para nos referirmos às características culturais – língua, religião, costume, tradições, sentimento de “lugar” – que são partilhadas por um povo. É tentador, portanto, tentar usar a etnia dessa forma ‘fundacional’. Mas essa crença acaba, no mundo moderno, por ser um mito. A Europa Ocidental não tem qualquer nação que seja composta de apenas um único povo, uma única cultura ou etnia. As nações modernas são, todas, híbridos culturais.” (p. 62)

Em face do desenvolvimento dos sistemas de representação e das práticas sociais modernas, depreende-se que a concepção de “raça” se trata uma categoria discursiva – e não biológica ou genética com qualquer validade científica, como havia sido veiculado em tempos pretéritos. Na história recente da humanidade, as noções convencionadas biologicamente foram sendo substituídas por definições culturais, e deste contexto emergiu a concepção de “racismo cultural”, a partir dos contrastes e contradições procedentes das ideias de nação, nacionalismo e pertencimento nacional. Diante desta conjuntura, considerando-se que as sociedades não estão imunes às relações de poder estabelecidas historicamente, pode-se manifestar um receio no sentido de que o papel das identidades nacionais se torne preponderante sobre as outras formas de representação particularistas. Por isso, o seu deslocamento está intimamente ligado ao modo com que as culturas nacionais se manifestam, cuja finalidade essencial deve estar focada no ato de tecer uma teia uníssona que conecte as diferenças e divisões sociais em prol de uma identificação central (Stuart Hall, 2006).

“(...) na história moderna, as culturas nacionais têm dominado a

“modernidade” e as identidades nacionais tendem a se sobrepor a outras fontes, mas particularistas, de identificação cultural. O que, então, está tão poderosamente deslocando as identidades culturais nacionais, agora, no fim do século XX? A resposta é: um complexo de processos e forças de mudança, que, por conveniência, pode ser sintetizado sob o termo “globalização”. ” (p. 67)

A globalização não é um fenômeno recente, pois a modernidade se trata de algo “inerentemente globalizante”, com tendências contraditórias – especialmente após os anos 1970, momento em que houve uma aceleração exponencial do alcance e do ritmo da integração global, desencadeando um processo de compressão da distância e das escalas temporais. Factualmente, a primeira etapa da globalização foi percebida desde o advento da modernidade, durante a expansão marítima e colonial (entre os séculos XV a XVIII), enquanto a segunda foi assinalada pela 1^a Revolução Industrial (entre os séculos XVIII e XIX) e pelo avanço dos meios de produção capitalistas e do comércio (entre os séculos XVIII e XX). Já a terceira teve como marco a 3^a Revolução Industrial, o pioneirismo técnico-científico e o crescimento do mercado consumidor (em meados do século XX), e, finalmente, a quarta e última fase está sendo consolidada através da expansão acelerada das formas de capital e do mercado financeiro global, com aumentos consideráveis dos fluxos de informações, comunicação e transportes entre os países emergentes e os desenvolvidos economicamente (nas primeiras décadas do século XXI).

O capitalismo global é considerado um elemento intrínseco à economia mundial, e não aos Estados-nação, pois estes não são totalmente soberanos ou autônomos. Em vista disso, comprehende-se que os conceitos de autonomia nacional e globalização estão essencialmente arraigados nos processos da modernidade. Ante o exposto, o movimento globalizatório pode ser descrito como um conjunto de interconexões, em âmbito global, das mais variadas sociedades nos quatro cantos do planeta, que interagem entre si por meio de linhas espaciais e temporais que transcendem fronteiras físicas, de modo a absorver, integrar e ressignificar valores materiais e imateriais de todos os tipos. Tal pressuposto debilita o sentido sociológico da concepção primordial de sociedade, através do qual se comprehende que o *ethos* social deve ser visto como um sistema disposto de modo definido e linear, cujos significados foram ampliados devido às complexidades estruturais da pós-modernidade.

Como resultado deste processo, a influência da globalização sobre as identidades culturais

suscitou consequências sintomáticas, tais quais a desintegração decorrente do crescimento do fenômeno da “homogeneização cultural” e do pós-moderno global; o reforço e a resistência das identidades locais e particularistas; bem como a ascensão de novas identidades “híbridas” em detrimento das identidades nacionais. A compressão e a aceleração do espaço-tempo moldaram as identidades, através do alastramento da sensação de contração de distâncias. Nesta última fase da globalização, delineia-se a constituição de uma aldeia global de telecomunicações, de uma “espaçonave planetária” de interdependências econômicas e ecológicas e de um sentimento avassalador de constrição das linhas espaciais e temporais (Stuart Hall, 2006).

“O que é importante para nosso argumento quanto ao impacto da globalização sobre a identidade é que o tempo e o espaço são também as coordenadas básicas de todos os sistemas de representação. Todo meio de representação – escrita, pintura, desenho, fotografia, simbolização através da arte ou dos sistemas de telecomunicação – deve traduzir seu objeto em dimensões espaciais e temporais.” (p. 70)

No que diz respeito às novas relações atreladas às dimensões espaciais e temporais, verifica-se que diferentes épocas culturais possuem formas distintas de promover combinações entre estas coordenadas. Isto decorre do fato de que as identidades estão substancialmente envolvidas no processo de representação, uma vez que são situadas, moldadas e formadas no espaço e tempo simbólicos, por meio da separação entre ambas as dimensões. Neste sentido, o lugar é visto como um sítio de experiências simbólicas, compartilhadas por meio de práticas sociais particulares e permeadas pela noção do que é íntimo, conhecido e familiar ao *ethos social*, segundo os valores, costumes e crenças de suas épocas.

Enquanto nas sociedades pré-modernas o espaço e o lugar coincidem, o mesmo não acontece nas sociedades modernas, nas quais é possível perceber a ocorrência de um processo de destruição do espaço através do tempo, considerando-se que o lugar (e suas raízes) permanece fixo e o espaço é “cruzado” pelos meios de comunicação. No que tange ao movimento céleste da pós-modernidade, há uma tentativa de se compreender se os processos globais estariam sendo responsáveis por enfraquecer as identidades culturais, devido ao afrouxamento das identificações com a cultura nacional e ao fortalecimento das identidades locais, regionais e comunitárias. Logo, de forma dedutiva, indaga-se se a suposição de que as identidades globais estariam promovendo

uma espécie de apagamento da força das identidades nacionais é uma hipótese realmente válida. Não faltam questionamentos no sentido de que a interdependência global estaria colapsando as identidades nacionais, a partir da fragmentação dos códigos culturais – tendo em vista que o pós-moderno global enfatiza elementos como o pluralismo cultural, o efêmero, o flutuante, o impermanente e a diferença.

“Os fluxos culturais, entre as nações, e o consumismo global criam possibilidades de “identidades partilhadas” – como “consumidores” para os mesmos bens, “clientes” para os mesmos serviços, “públicos” para as mesmas mensagens e imagens – entre pessoas que estão bastante distantesumas das outras no espaço e no tempo. (...) À medida em que as culturas nacionais tornam-se mais expostas a influências externas, é difícil conservar as identidades culturais intactas ou impedir que elas se tornem enfraquecidas através do bombardeamento e da infiltração cultural.” (p. 74)

Neste contexto, as redes de comunicação demonstram ser o meio pelo qual se infiltra e se estabelece, de modo irreversível, uma dualidade entre a aldeia global e as aldeias pequenas, em face do crescente processo de mercantilização da imagem do consumidor. À medida que as ferramentas da globalização veiculam em âmbito mundial ideias vinculadas ao bem-estar, realização e *status quo* (através de imagens, estilos, viagens, etc., de modo comercial, midiático e sedutor), o sistema de referências se torna cada vez mais diversificado e múltiplo, desvinculando e desalojando as identidades de locais e espaços que guardam histórias calcadas em tradições e memórias coletivas. Tal configuração enseja o fenômeno da “homogeneização cultural”, que consiste na ideia do compartilhamento planetário de uma espécie de encantamento mercadológico oferecido por um “supermercado cultural”, cujo principal instrumento é o consumismo global, o qual representa um fim em si mesmo. Neste contexto, as diferenças culturais são relegadas ao papel de algo acessório ou até mesmo de moeda de troca, por meio de uma zona franca de interesses onde são oferecidas traduções simultâneas, porém superficiais, de identidades de cunho tradicional ou de quaisquer outras especificidades, submetidas à lógica mercantil global.

Tendo em vista que a identidade nacional é considerada uma forma particularista de vínculo e pertencimento, no que se refere às transformações a que é submetida, nota-se uma tensão entre as esferas local e global. Isto decorre do fato de que as identidades particularistas

contemplam o crescimento dos Estados-nação, das economias e culturas nacionais, enquanto as universalistas abrangem a expansão do mercado mundial e da modernidade dentro do sistema global. Em vista disso, pode-se afirmar que a globalização provoca efeitos diversos sobre as identidades, demandando novos modos de articulação entre os aspectos particulares e universais, além de novas formas de negociação acerca das tensões formadas entre ambos. Tal processo é permeado por controvérsias, especialmente no que se refere à crítica de que esteja solapando a “unidade” das identidades e culturas nacionais, submetendo-as ao rolo compressor da homogeneização cultural.

Desta conjuntura emanam três qualificações ou contratendências, que consistem em pontos críticos e suas consequências: a primeira diz respeito à homogeneização global e a fascinação advinda da diferença e da mercantilização da etnia e da “alteridade”, por meio de uma suposta demonstração de interesses pelas novas identificações globais e locais, as quais nada tem a ver com as velhas identidades. A segunda se refere à estrutura da “geometria do poder” advinda dos processos globalizatórios, a qual, em tese, implica uma distribuição desigual entre as regiões do mundo. E a terceira concerne à maneira com que a homogeneização cultural afeta as civilizações, em virtude da vertente teórica que considera a globalização um fenômeno relativo ao Ocidente – afinal, um hipotético desequilíbrio na direção do fluxo das trocas culturais entre os países do globo terrestre é capaz de ocasionar desigualdades nas relações de poder cultural entre o Ocidente e o Oriente. No que diz respeito à concepção de alteridade, percebe-se uma fantasia ocidental em relação aos locais considerados “fechados”, pois tendem a ser vistos como etnicamente “puros”. Isto decorre de uma espécie de fantasia colonial acerca da concepção de periferia, que está submetida ao efeito pluralizador da globalização (Stuart Hall, 2006).

“Embora tenha se projetado a si próprio como trans-histórico e transnacional, como a força transcendente e universalizadora da modernização e da modernidade, o capitalismo global é, na verdade, um processo de ocidentalização – a exportação das mercadorias, dos valores, das prioridades, das formas de vida ocidentais. Em um processo de desencontro cultural desigual, as populações “estrangeiras” têm sido compelidas a ser os sujeitos e os subalternos do império ocidental, ao mesmo tempo em que, de forma não menos importante, o Ocidente vê-se face a face com a cultura “alienígena” e “exótica” de seu “Outro”. A globalização, à medida que dissolve as barreiras da distância, torna o encontro entre o centro colonial e a periferia colonizada imediato e

intenso.” (p. 78)

De acordo com Hall, o termo “diferenciação local” quiçá seja mais apropriado para se conceituar as articulações promovidas entre o global e o local – ao invés de se classificar o processo como uma mera de substituição de um pelo outro, visto que a globalização é oriunda de uma lógica de mercado especializada, estratégica e versátil, desenvolvida por meio de interconexões continentais nos âmbitos sócioeconômico, político e cultural. Por outro lado, desde os primórdios do processo globalizatório a desigualdade nas trocas demonstra ser uma das marcas dos intercâmbios culturais, permanecendo intacta nos padrões da modernidade tardia, especialmente entre os países desenvolvidos e os emergentes. Como resultado, algumas consequências podem ser averiguadas: a primeira afirma que a globalização caminha paralelamente a um reforçamento das identidades locais, enquanto isso possa ser enquadrado na lógica da compressão do espaço e do tempo; a segunda reitera que se trata de um processo desigual procedente da mencionada “geometria de poder”, e a terceira critica uma suposta retenção de alguns aspectos da dominação global ocidental – embora as identidades culturais estejam sendo relativizadas, em toda parte, devido ao grande impacto da redução dimensional espacial e temporal. Neste contexto, nota-se o alastramento tanto de uma migração “não planejada”, quanto de uma crença na mensagem do “consumismo global”.

No que tange à dialética das identidades, como efeito da migração de pessoas dos países periféricos para os colonizadores, percebe-se uma contestação dos contornos estabelecidos como identidade nacional, a qual se fecha ante às pressões da diferença, alteridade e diversidade cultural, incitando questionamentos acerca da centralidade cultural do Ocidente. A percepção em torno das fronteiras dissolvidas e da ruptura com a continuidade suscita um abalo na categoria de identidade coerente e integral, cuja imediatez incita questionamentos acerca da historicidade e habitualidade, algo que desafia os confortos da tradição em face da chamada “tradução cultural”. O alargamento do campo das identidades e a proliferação de suas novas posições são propícios ao aparecimento de polarizações e fortalecimento de identidades locais, através da atuação de grupos étnicos dotados de identidades “defensivas”. Ao produzir e consolidar novas identidades locais por meio de tais ações, os grupos étnicos correm o risco de incorrer no absolutismo étnico, conceito fundamentado no racismo cultural e de exclusão. A produção de novas identidades como a dos

blacks (considerados uma categoria de “não-brancos”, sendo mais conhecidos como “os outros”) criou um eixo de equivalência e um caráter posicional e conjuntural que não possui um cunho meramente político, cujo intuito é articular as identidades com as diferenças sem que haja a anulação de ambas. Finalmente, observa-se que a pluralização das culturas e identidades nacionais também é decorrente das minorias que constituem os redutos étnicos no seio das sociedades da modernidade tardia (Stuart Hall, 2006).

“Como conclusão provisória, parece então que a globalização tem, sim, o efeito de contestar e deslocar as identidades centradas e “fechadas” de uma cultura nacional. Ela tem um efeito pluralizante sobre as identidades, produzindo uma variedade de possibilidades e novas posições de identificação, e tornando as identidades mais posicionais, mais políticas, mais plurais e diversas; menos fixas, unificadas ou trans-históricas.” (p. 87)

Haja vista a dualidade existente entre as concepções de tradição e tradução cultural, deduz-se logicamente que o efeito geral da globalização permanece contraditório quanto aos seus desdobramentos e interpretações. Enquanto a tradução está sujeita aos âmbitos da história, da política, da representação e da diferença, a tradição está vinculada a uma certa pureza conceitual ou unidade de uma suposta identidade que remete aos primórdios da nação. Deste modo, em face da imponderabilidade desta espécie de pureza primordial, constata-se que a sua retomada é algo impossível, sobretudo quando se trata do futuro da modernidade. Como efeito da globalização, as novas e transitórias identidades culturais extraem a sua essência de variadas fontes, se fundindo a elementos tradicionais e se movendo segundo um móbil amalgamado de tendências e direções que gera combinações culturais das mais variadas categorias. No entanto, é preciso cautela ao se propor definições acerca do destino das identidades culturais, considerando-se os diversos caminhos e percursos que podem ser traçados durante o seu desenvolvimento: ora de retomada às raízes, ora de dissipaçāo através da apropriação e da uniformização dos elementos culturais.

Ainda no que diz respeito ao conceito de tradução, há situações em que o seu fluxo transcende fronteiras imaginárias e alcança dimensões físicas e territoriais, pois engloba pessoas que tiveram de deixar suas nações de origem de forma definitiva e/ou irreversível, se vendo obrigadas a socializarem e interagirem com as identidades culturais de seus novos habitats.

Embora não carreguem a perspectiva de retomada do passado, demandam uma espécie de negociação e diálogo em relação às novas culturas em que estão inseridas, na tentativa de se evitar uma perda indentitária irrestrita e irrefreável de suas origens. Portanto, são consideradas integrantes das chamadas “culturas híbridas”, que configuram um dos tipos de identidade derivada da modernidade tardia. Por não serem unificadas, abdicam de quaisquer características procedentes de uma espécie de pureza cultural original ou absolutismo étnico, a fim de serem traduzidas de sua forma original. Reitera-se que o processo de tradução se resume a uma travessia por entre fronteiras subjetivas e/ou concretas, algo que ficou bastante em evidência no período pós-colonial, por meio do movimento de dispersão dos povos imigrantes exilados.

Neste contexto, nota-se que os conceitos de hibridismo e sincretismo estão vinculados à fusão entre tradições culturais díspares, revelando fontes criativas de novas formas de cultura, que contemplam a diversidade. Entretanto, não faltam controvérsias acerca do real significado de hibridismo, que pode estar relacionado a uma indeterminação, a uma dupla consciência ou a um relativismo. Sob esta perspectiva, o avanço das tendências culturais híbridas desencadeia um movimento oposto cujo argumento principal diz respeito à concepção de purificação da identidade, a qual pode ser considerada uma forma de absolutismo étnico e religioso. Na tentativa de se resgatar uma pretensa coesão cultural oriunda da tradição, elementos como o fundamentalismo, o nacionalismo étnico, a pureza racial e a ortodoxia religiosa aparecem com destaque no cenário internacional da pós-modernidade, influenciado diversos movimentos separatistas.

Um dos efeitos imediatos do processo de homogeneização das identidades culturais, a criação de entidades políticas por parte dos movimentos separatistas é revestida moralmente de uma contra-identificação com as nuances da miscigenação da cultura nacional, na tentativa de se preservar raízes históricas e ortodoxas. Baseados em valores calcados no fundamentalismo, no nacionalismo particularista e no absolutismo étnico, movimentos como os de cunho islâmico fundamentalista têm como desígnio firmar as bases de seus Estados-nação nos moldes de doutrinas religiosas, algo comum nas regiões de países emergentes pós-coloniais. Isto decorre do fato de que os dogmas fundamentalistas são respaldados pelas fragilidades e vulnerabilidades de países em que prevalece uma maior escassez econômica, os quais reavivam o sentido da fé inquestionada como ferramenta de força político-ideológica mobilizadora e unificadora, suscitando

questionamentos acerca do real conceito de etnia (Stuart Hall, 2006).

“A tendência em direção à “homogeneização global”, pois, tem seu paralelo num poderoso revival da “etnia”, algumas vezes de variedades mais híbridas ou simbólicas, mas também frequentemente das variedades exclusivas ou “essencialistas” mencionadas anteriormente.” (p. 95)

Sob os impactos globais pós-modernos, as controvérsias resultantes das novas concepções de identidade podem ocasionar versões mais extremas, impetuosas ou indeterminadas. Entre outros fatores, tal verificação é derivada das discrepâncias em torno do sentimento coletivo de pertencimento, pois a conformidade cultural e étnica não está necessariamente associada a um pertencimento à anatomia política, ocasionando entraves à assimilação cultural e suscitando paixões identitárias e originárias arraigadas primordialmente no âmago das minorias de cada nação. Neste contexto, nota-se um apelo cultural acentuado em prol da distintividade étnica simbólica, em detrimento da institucionalizada, visto que a integridade étnica como um todo já não se vê tão ameaçada quanto em períodos anteriores.

Em suma, conectada diretamente à globalização, a ressurgência dos movimentos nacionalistas e particularistas, no fim do século XX, resultou em desdobramentos que sequer foram conjecturados por perspectivas iluministas modernizantes, ideologias do Ocidente ou até mesmo postulados de cunho liberal ou marxista. Isto posto, conclui-se que a globalização não está ocasionando o triunfo do “global” nem do “local”, tendo em vista que os deslocamentos e desvios das identidades culturais aparecam ser os mais diversificados e contraditórios, sem um destino passível de controle ou certezas. Diante dessa conjuntura, deve-se antentar para o fato de que a globalização ainda pode configurar um processo de descentramento ocidental – ainda que o Ocidente seja um dos grande propulsores de seus mecanismos, que são operados de um modo deveras heterogêneo (Stuart Hall, 2006).

“Tanto o liberalismo quanto o marxismo, em suas diferentes formas, davam a entender que o apego ao local e ao particular dariam gradualmente vez a valores e identidades mais universalistas e cosmopolitas ou internacionais; que o nacionalismo e a etnia eram formas arcaicas de apego – a espécie de coisa seria “dissolvida” pela

força revolucionadora da modernidade. De acordo com essas “metanarrativas” da modernidade, os apegos irracionais ao local e ao particular, à tradição e às raízes, aos mitos nacionais e às “comunidades imaginadas” seriam gradualmente substituídos por identidades mais racionais e universalistas.” (p. 97)

Considerado um dos maiores estudiosos dos desdobramentos socioculturais do mundo contemporâneo, o sociólogo francês Alain Touraine (1925-2023) declarou ser um grande crítico do princípio geral da modernidade – que, em seus primórdios, englobava um ideal positivista de superação do mundo religioso e seus valores, em prol de uma centralização na racionalidade do homem, o qual passou a ser dotado do mais alto grau de autoconsciência e autopercepção. Tal premissa se baseia na busca do indivíduo por seus interesses e desejos próprios e no cumprimento das funções vitais para a manutenção da vida social, através da qual o indivíduo estaria apto, ao menos em tese, a ser livre e responsável por si. Sob esta perspectiva, a concepção de modernidade e suas formas de representação do sujeito se tornaram suscetíveis à questionamentos ao longo do tempo, especialmente diante da crise global que, na atualidade, se alastrou pelo planeta.

Como resultado, observa-se que as instituições não determinam mais os valores morais e coletivos e os indivíduos se sentem à deriva, num contexto de uma sociedade “sem atores”, submetida aos determinismos das esferas econômicas, administrativas e tecnocientíficas. Esta é a premissa de sua obra “Crítica da modernidade”, que contrapõe elementos da racionalização (conceito intrinsecamente atrelado à modernidade) e da subjetivação do sujeito moderno, incitando os intelectuais a desvendarem novas formas de se pensar as grandes transformações sociais que têm moldado a vida psíquica, bem como os seus impactos sobre os indivíduos na condição de sujeitos, em face da integração social e da imposição de condutas pelo sistema globalizado. Ressalta-se que a crise se estende aos desdobramentos do declínio da estrutura social baseada nas relações pautadas na classe, cuja origem remonta à sociedade industrial e está fundamentada nos preceitos teóricos do materialismo histórico marxista – configuração que não mais se sustenta na era pós-industrial em que estamos imersos.

Em teoria, a modernidade representou o triunfo da razão, a partir da correspondência entre uma cultura científica e uma sociedade ordenada por indivíduos livres. Todavia, não é incomum deparar com críticos de seus efeitos, que contestam o argumento falacioso de que a humanidade, seguindo nesta direção, caminha rumo à conquista dos princípios da liberdade, felicidade e

democracia. Segundo Touraine, a instauração do Estado de Direito, aliada à racionalização instrumental da produção industrial e da economia de serviços, se revelam empecilhos ao processo de subjetivação do sujeito, especialmente no que tange à sua busca por realização pessoal e legitimação de si próprio como ator social. Isto significa que a construção da sociedade moderna ocorreu em contraponto à elementos inerentes à tradição, por meio da instituição de uma autoridade racional jurídica (associada ao Estado de Direito e à economia de mercado); no entanto, esta combinação de fatores não garante a consolidação da democracia, pois não está conectada pela força da razão. Tal pressuposto apresenta semelhanças com os argumentos de Norbert Elias, cuja obra mencionada anteriormente aborda a dinâmica do processo civilizador que acompanhou a individualização do sujeito – o qual, segundo ele, não segue estritamente a racionalização das atividades econômicas modernas. Em face das transformações históricas a que a sociedade foi submetida, tampouco o Estado logrou executar um planejamento pragmático, razoável e linear, dando espaço à resultados sociais imprevisíveis e não-planejados (Alain Touraine, 1994).

“A suposta ligação entre racionalização e felicidade e, ainda mais fortemente, a libertação dos controles e das formas tradicionais de autoridade, permite a felicidade, mas não a assegura; clama por liberdade, mas ao mesmo tempo a submete à organização centralizada da produção e do consumo. A afirmação de que progresso é a marcha em direção à abundância, à liberdade e à felicidade e que esses três objetivos estão fortemente ligados entre si é apenas uma ideologia constantemente negada pela história.” (p. 13)

De acordo com o sociólogo francês, os elementos de normalização e padronização estenderam-se ao mundo do consumo e da comunicação, em decorrência da influência do sistema global sobre os atores sociais. Exercida de forma deliberada, a dominação em torno do homem ocidental tem como intuito submeter a liberdade individual aos interesses do todo, representado por uma nação ou civilização. Deste modo, a razão universalizada, voluntarista e instrumental se expandiu mundialmente por meio políticas de dominação e demandas mercadológicas do consumo de massa, em detrimento da concepção de razão que havia vigorado na era moderna, muito mais humanista e cartesiana. Como resultado de sua instrumentalização, o racionalismo voluntarista se destacou de modo gradual no cenário internacional, a partir da subordinação de serviços e necessidades tipicamente globalizados aos interesses das economias de mercado, deixando para

trás os moldes da cultura das relações de produção históricas focada meramente na acumulação de capital. Para ele, o capitalismo de massa está deveras distante das bases conceituais do capitalismo puritano do sociólogo alemão Max Weber (1864-1920), o qual foi considerado um dos fundadores da sociologia moderna e ficou conhecido como autor de obras como “A ética protestante e o espírito do capitalismo”. A teoria weberiana exaltava os valores da ética protestante, que deveriam ser fundamentados em alicerces como o trabalho regrado, o serviço vocacionado e a racionalização metódica do tempo e da vida, a fim de se firmar e consolidar o sentido primordial do espírito do capitalismo na sociedade.

Por um lado, alguns críticos são contra uma apreciação mais branda da modernidade, pois alegam que, sob a lógica do racionalismo instrumental, a sociedade pode ser reduzida a um mercado alheio às desigualdades e à depredação do ambiente, tanto natural quanto social. Por outro lado, há quem adote uma crítica mais modesta, segundo a qual a razão seria incapaz de fundar qualquer tipo de sociedade, pois se trata de uma força crítica que dissolve monopólios corporativistas, ideológicos e de classes. Neste contexto, a proposta de incitação à revolução poderia levar a dois caminhos distintos: um de igualdade de oportunidades ou outro de multiculturalismo temperado, que não necessariamente representariam sinônimos de liberação. Finalmente, há quem defenda que a sociedade moderna tende a eliminar qualquer forma de sistema e princípio organizacional, por se tratar de um fluxo múltiplo de mudanças e estratégias regulados por lei e contratos, nos âmbitos pessoal, institucional e político. Faz-se necessário ressaltar que, embora o liberalismo não defina princípios governamentais ou de gestão, é plenamente capaz de suprimir o ideal iluminista de correlação recíproca entre o sistema e o ator social, beneficiando, sobretudo, os detentores do poder econômico (Alain Touraine, 1994).

“Um tal liberalismo consistente não define mais nenhum princípio de governo, de gestão ou educação. Não garante mais a correspondência entre o sistema e o ator, que era o objetivo supremo dos racionalistas do Iluminismo, e é reduzido a uma tolerância que só é respeitada na ausência de uma crise social grave e que tira partido de tudo para aqueles que têm os recursos mais abundantes e diversos. Uma concepção tão gentil da modernidade não se abole a si mesma? Este é o ponto de partida da crítica pós-moderna.” (p. 15)

A cultura pós-moderna não se trata simplesmente de uma transição entre “visões de

mundo”, cujo ideal seria atingido por meio da conversão de princípios religiosos e políticos tradicionais em uma sociedade pós-histórica apta ao uso da diversidade, que propicia a coexistência entre o velho e o novo, desprovidos de alguma pretensão hegemônica. Ao ser reduzida à destruição das velhas ordens em prol do triunfo da racionalidade objetiva e instrumental e do individualismo, a ideia da modernidade perde sua força criadora e libertadora como pensamento crítico, bem como sua razoabilidade e efetividade. Como consequência, tal conjuntura demonstra ser um terreno fértil para retomada inexorável de movimentos de cunho particularista, nacionalista e fundamentalista – tendência percebida tanto em países dotados de uma cultura modernizada pelo viés ocidentalizado quanto naqueles que foram submetidos a uma modernização forçada através de diretrizes globalizatórias.

Diante desta conjuntura, é possível se fazer uma alusão a um raciocínio análogo de Stuart Hall, que, como mencionado precedentemente, atentou para os riscos da homogeneização das identidades culturais, cujo poder de alcance pode afetar as noções compartilhadas de identidade nacional. Isto significa que, em decorrência da fragmentação das identidades culturais provocada pelos movimentos globalizatórios, as tensões entre os aspectos locais e globais podem desencadear uma proliferação de processos como a desintegração, subordinação e anulação de tradições e diferenças culturais – cenário amplamente favorável às tentativas de “purificação” da identidade, por meio de movimentos calcados no absolutismo étnico e religioso, cuja meta é combater as tendências culturais híbridas e restabelecer uma espécie de coesão cultural originária.

Comumente reduzida a um processo necessário e libertador cujo ápice culmina na ascensão da razão e na promoção da secularização (isto é, a conversão institucional de um caráter religioso para um viés leigo e filosófico), a ideia de modernidade costuma estar mais associada a uma recusa ao retorno dos sentidos de tradição e comunidade do que a uma mera simplificação na forma da racionalização instrumentalizada. Sob esta ótica, observa-se a formação de uma dicotomia entre o mundo objetivo (isto é, a razão segundo as leis da natureza), e a subjetividade (constituída pela atribuição de significados próprios aos fenômenos psíquicos segundo o princípio da liberdade individual). A dualidade entre o sujeito humanizado e o mundo técnico-científico é oriunda desta configuração, resultante da perda de relevância e influência do aspecto volitivo sagrado e sobrenatural que marcou períodos históricos anteriores.

Em vista disso, inspirado pelo pensamento do filósofo francês René Descartes, pelas

teorias do direito natural e pelos tratados de direitos humanos, o triunfo das concepções racionalistas da modernidade sucedeu como um contraponto à resistência do dualismo cristão. Já a imaginação cultural pós-moderna foi instituída após uma transformação profunda em relação ao pensamento coletivo e às práticas sociais precedentes, cujo apogeu foi marcado pela total separação da imagem representativa da sociedade como um fluxo de mudanças incontroláveis onde os atores são impelidos a desenvolver estratégias de sobrevivência. Através da redefinição dos paradigmas da modernidade, verificou-se uma prevalência de relações carregadas de tensões entre elementos como a razão e o sujeito, a racionalização e a subjetivação, a ciência e a liberdade, o espírito antropocêntrico do Renascimento e o espírito do individualismo religioso da Reforma Protestante. Por conseguinte, o final do século XX foi marcado intelectualmente pelo predomínio de um discurso antimodernista, ocasião em que, sob a influência do declínio do movimento modernista, se presenciava uma espécie de incógnita em relação à definição de pós-modernismo. Por um lado, era perceptível um certo orgulho perante os preceitos modernistas, mas, por outro, pairava no ar uma convicção acerca da necessidade de destruição da própria modernidade (Alain Touraine, 1994).

“No entanto, hoje, é o outro perigo que me parece mais real: o da dissociação completa do sistema e dos atores, do mundo técnico ou econômico e do mundo da subjetividade. Quanto mais a nossa sociedade parece reduzida a um negócio lutando para sobreviver em um mercado internacional, mais está se espalhando, ao mesmo tempo e em toda a parte, a obsessão por uma identidade que já não se define em termos sociais, quer seja o novo comunitarismo dos países pobres ou o individualismo narcisista dos países ricos.” (p. 16)

Ao longo do tempo, estabeleceu-se uma divisão, em âmbito mundial, entre os países do hemisfério norte, dotados de instrumentalismo e poder geopolítico e econômico, *versus* os do sul, que compartilhavam entre si uma angústia procedente de uma sensação de identidade perdida, que remetia aos tempos em que se apartavam as classes poderosas das populares. Palco das democracias modernas, o espaço público se viu esvaziado de um caráter sociopolítico naturalmente relevante, e, em face de sua desagregação com a vida privada, predominou sobre ambos a massificação e a unificação de estratégias de gerência e gestão de domínio privado, consideradas tipicamente globalizadoras. Um argumento similar foi estabelecido por Hall, quando

elucubrou sobre a perda subjetiva e simbólica do sentimento de pertencimento coletivo, atribuída aos processos de desmantelamento do sentido de unificação nacional e de descentramento e deslocamento das identidades culturais. Considerando-se que a comunidades imaginadas são constituídas a partir das noções de integração, respeito e identificação em torno de princípios e representações simbólicas em comum, e que a crise institucional provoca nos sujeitos a sensação de estarem à deriva, pode-se afirmar que os abismos formados entre os espaços público e privado têm sido marcados por sentimentos coletivos como o esvaziamento valorativo, o desamparo emocional e a angústia mental.

No que tange às novas diretrizes pós-modernas, pode-se averiguar que não se tratam de uma completa dissociação entre o sistema e o ator social, mas da configuração de uma sociedade pós-industrial definida pela importância primordial de suas indústrias culturais – cuja concepção foi desenvolvida pelos filósofos e sociólogos alemães Theodor W. Adorno (1903-1969) e Max Horkheimer (1895-1973), da Escola de Frankfurt. De acordo com a teoria de ambos, os paradigmas capitalistas são pautados na distribuição global padronizada de produtos e serviços tecnológicos e audiovisuais, a fim de se formar uma massa consumidora desprovida de crítica e racionalidade. Sob a influência manipuladora do sistema econômico, o mercado consumidor é incitado a acreditar em uma plena sensação de autonomia e liberdade de escolha, mas o processo de nivelação cultural compulsória demonstra que os indivíduos estão submetidos a uma lógica falsa e enganosa. Neste espaço, forma-se um conflito advindo das oposições entre os dispositivos da produção cultural, que abrange áreas como educação e informação, e o sujeito pessoal, no que se refere à afirmação de sua subjetividade – tendo em mente que a sociedade pós-industrial é constituída por um campo de ação mais ampliado nos âmbitos cultural e social do que a sociedade industrial antecedente.

Por conseguinte, os conflitos da era contemporânea têm demandado soluções de curto, médio e longo prazos, a partir das tentativas de reintegração e recriação das mediações entre as esferas da economia e da cultura em relação à vida social e política – cuja decomposição acontece em ritmo acelerado, resultante da dissociação de instrumentos, significados, meios e fins. Como consequência da forma conquistadora e brutal com que os países ocidentais dotados de um viés imperialista impuseram à modernidade, crises civilizatórias foram suscitadas por mais de um século. Portanto, faz-se necessário ponderar acerca da necessidade de se libertar as sociedades de

uma tradição histórica que as reduziu à mera racionalização instrumental, introduzindo e internalizando os fundamentos da teoria do sujeito pessoal e sua subjetivação, por meio de uma integração entre os elementos da razão e da subjetividade. Ademais, deve-se atentar para o fato de que não existe a possibilidade de o indivíduo se dissolver totalmente na pós-modernidade, levando-se em consideração a sua afirmação na luta contra os poderes que impõem um senso de dominação em nome da razão, cujas intervenções visam a descolá-lo e afastá-lo de uma suposta identificação com inclinações mais otimistas (Alain Touraine, 1994).

“A modernidade não se baseia em um princípio único e menos ainda na simples destruição dos obstáculos ao reinado da razão; ela é feita do diálogo entre a Razão e o Sujeito. Sem Razão, o sujeito se fecha na obsessão de sua identidade; sem o Sujeito, a Razão se torna o instrumento de poder. Neste século vivemos tanto a ditadura da Razão quanto as perversões totalitárias do Sujeito.” (p. 18)

Em síntese, Touraine afirma que a modernidade atravessou um processo que aconteceu por etapas, desde a sua reinvenção, passando por um certo deslumbramento até culminar em sua derradeira crise, o qual teve como elementos constitutivos o triunfo da racionalização em detrimento da subjetivação do homem. Neste sentido, desenvolve o argumento de que as teorias historicistas baseadas na razão, a exemplo do marxismo, reificaram o sujeito a tão ponto que o transformaram em um produto histórico e em um instrumento utilitarista e conveniente para o cumprimento de circunstâncias futuras deveras predestinadas e previsíveis. Deste modo, ele acredita que a crise estabelecida não é passível de ser resolvida através do abandono da modernidade, e tampouco enxerga a sua superação no simbolismo da pós-modernidade. Na busca pela construção de uma ideia de modernidade com desdobramentos mais plenos e efetivos, a solução deve se concentrar no renascimento do sujeito, mediante a integração dos elementos pertinentes à sua racionalização e subjetivação. Afinal, a mera racionalização produz um sentimento de vazio em face de um sistema “sem atores”, decorrente de uma pretensiosa dinâmica elaborada pelo neoliberalismo dominante – o qual, ao dispensar a participação do sujeito, sustenta uma estrutura que funciona sob a lógica da autorregulação e automanutenção do mercado econômico e financeiro. Por outro lado, o processo de subjetivação abrange uma ampla procura pela ressignificação das identidades pessoal e coletiva, tendo como finalidade a atuação efetiva

nos espaços coletivos, por meio de movimentos sociais compostos por atores individuais presentes, atuantes e funcionais.

Segundo o intelectual francês, os papéis sociais executados pelo sujeito não estão necessariamente vinculados à sua natureza como indivíduo, uma vez que os conceitos de “ego” e “eu” não são equivalentes. Enquanto o ego representa psicanaliticamente o *self*, consistindo em um produto da interação social, o eu diz respeito às aspirações e intenções do ego. Isto significa que elementos como a cultura, as normas e os valores absorvidos do meio externo afetam o sujeito de modo simbólico e passível de interpretação, com o intuito de adequar o indivíduo a seus papéis sociais e convertê-lo definitivamente em um ator operante em sociedade. Neste sentido, observa-se que o sujeito possui duas faces imparáveis: sua própria liberdade e o sentido de pertencimento às tradições culturais, pois se vê constituído, simultaneamente, por elementos como liberdade e memória. Nas sociedades em que prevalece uma vertente econômica neoliberal, o mesmo sujeito tende a ser dissolvido em nome de uma pretensa e falsa liberdade, sendo inundado por uma sensação de vazio devido à ausência de participação e integração dos atores sociais. Já nas sociedades chamadas “neocomunitárias”, os indivíduos tendem a se sentir aprisionados em modelos de crenças excludentes, que igualmente os impedem de exercer o direito de agir com liberdade.

Diante deste panorama, ele acredita que a sociedade é dotada de uma capacidade de moldar o próprio destino através de mecanismos essenciais e ressignificações das funções sociais de seus membros – cabendo aos intelectuais da atualidade uma adequação de seus discursos teóricos às realidades sociais contemporâneas, na tentativa de se estabelecer conexões pragmáticas entre valores como liberdade e justiça. Em face da modernidade em crise, deve-se manter uma postura crítica em relação àqueles que formulam análises que apontam para um “moralismo insípido” ou um “pragmatismo de visão curta” (sejam eles progressistas ou conservadores), cuja conduta filosófica superficial os relega a uma espécie de “sacerdotes secularizados”, conotação categórica um tanto desfavorável quanto pejorativa. Isto decorre do fato de que tendem a se mostrar incólumes às lutas sociais que permeiam à realidade cotidiana das ruas, as quais operam sob distintas influências e passam por constantes transformações.

Como resultado de suas observações, Touraine faz alusão à teologia ao se referir à encarnação (que consiste na separação entre o espiritual e o temporal) como uma representação do

marco fundamental da modernidade, pois, a partir desta descoberta, homens e mulheres passaram a se ver como sujeitos de suas próprias histórias. Sob esta perspectiva, o monge alemão agostiniano Martinho Lutero (1483-1546) é visto por ele como um símbolo de subjetivação, pois, ao defender a separação entre segmentos como a filosofia *versus* a teologia e a fé *versus* a razão, contribuiu para o fortalecimento do sujeito individual, livre de mediações e responsável por seu destino. Sendo assim, no que se refere à religião, a diferenciação essencial não está contida na dualidade entre aqueles que afirmam ser crédulos ou incrédulos, mas na distinção entre os que são adeptos conscientes da subjetivação e os que são defensores ferrenhos da racionalização. Neste contexto, guardadas as devidas proporções, verifica-se uma certa aproximação entre movimentos sociais como os feministas e ecológicos em relação aos ligados à religiosidade, propagados em igrejas e templos onde a fé é professada.

Em relação à América Latina, o teórico argumenta que é perceptível uma concentração entre dois polos conceituais, isto é, a modernidade e o neoliberalismo, provocando uma tensão entre os sentidos de justiça e liberdade, identidade e memória, e racionalidade e mercado. Para arrematar seu raciocínio lógico, utiliza como metáfora da sociedade atual a imagem de um navio em operação, no qual estão embarcados três grupos de pessoas: um menor que comanda a embarcação (dirigentes do mercado), os passageiros (consumidores e tripulantes) e os naufragos (excluídos do sistema). Isto posto, conclui que os sentidos e as implicações da modernidade devem ser ampliados mediante a manifestação dos processos de democratização e subjetivação da vida psíquica e política (Alain Touraine, 1994).

“Durante um período intermediário entre o mundo da tradição e o mundo da modernidade, os homens brincaram de criadores, ardil que lhes permitiu afirmar-se fora da influência de Deus e de imitá-lo utilizando sua razão, que eles continuavam a pensar ser um atributo de Deus que havia criado um mundo inteligível. O homem esteve tão ocupado tentando tornar-se um deus que acabou fascinado por seu próprio poder, identificando-se às suas obras, até que o heroísmo dos primeiros tempos deu lugar a uma demanda de consumo cuja aparente mediocridade era compensada pelo fato de ela pôr em movimento e enriquecer um número crescente de indivíduos e de categorias sociais. É preciso, portanto, para não desaparecer nas areias movediças da sociedade de massa, que agora o homem moderno volte a si, inventor não apenas do movimento, mas da distância de si mesmo, não somente do progresso como também da liberdade. E sobre essas interrogações e sobre esta volta a si que termina um século em que os homens se empenharam tão completamente no

totalitarismo, na guerra, na sociedade de massa, como estavam durante muito tempo em uma noite onde as únicas luzes vinham das estrelas, sinais da ordem do mundo e das intenções de Deus.” (p. 111)

A título de complementação à análise proposta, em outra obra sua, intitulada “Pensar outramente: o discurso interpretativo dominante”, Touraine afirma que os direitos individuais e coletivos vêm recebendo a influência de uma espécie de um “discurso interpretativo dominante”, o qual é formado por um conjunto de interpretações e representações simbólicas, a partir da construção de imagens que englobam a vida social e a experiência individual. De maneira consciente ou inconsciente, é igualmente observável a influência de um “espírito do tempo” (traduzido do termo alemão *Zeitgeist*), constituído por princípios, valores, ideias, lembranças e julgamentos que, numa sociedade livre, não são determinados apenas por um entorno político nacional e internacional, o qual segue influenciando gerações no porvir. Cabe salientar que, tal qual mencionado anteriormente, a concepção de *Zeitgeist* também foi postulada como referencial teórico por Norbert Elias, que a classificou como sendo uma tradução da representação do contexto histórico sociocultural vigente em determinado período histórico.

Autor das obras “Modernidade líquida” e “O mal-estar da pós-modernidade” sociólogo e filósofo polonês Zygmunt Bauman (1925-2017) atribuiu à passagem da modernidade para a pós-modernidade um caráter transitório de fases entre os estágios sólido para o líquido (ou fluido). Na busca por desvendar a efemeridade das relações sociais e mercadológicas no estágio líquido da modernidade, Bauman acredita que o desenvolvimento tecnológico foi amplamente absorvido e difundido mundo afora, culminando no estágio atual do capitalismo moderno – o qual tem afetado negativamente as liberdades individuais, pois, ao operar segundo a lógica de interesses próprios da economia de mercado, atrofia a capacidade autônoma e decisória dos sujeitos. Em vista disso, a liquidez e fluidez percebidas nesta nova etapa do desenvolvimento humano atinge de forma inexorável o funcionamento das engrenagens sociais, moldando pessoas e instituições, bem como as identidades pessoais e coletivas e os demais relacionamentos estabelecidos nas diversas dimensões da vida psíquica. Tal argumentação também está presente na obra de Touraine, ao tecer críticas à crise institucional e valorativa da modernidade, decorrente da centralização em torno de uma racionalidade esvaziada de seus valores humanistas e iluministas. Afinal, a autoconsciência, o autocentramento e a autopercepção do sujeito, por si só, não contribuem para que a livre escolha e

autonomia individuais sejam exercidas de forma plena e efetiva.

Os prognósticos de alguns dos referenciais teóricos aludidos por Bauman revelam um certo pessimismo. Isto decorre de fatos como os desdobramentos da regulação e vigilância do poder disciplinar (visando ao controle individualizado dos sujeitos) e dos antagonismos nas relações sociais de poder previstos pela teoria foucaultiana, bem como de um forte pragmatismo advindo dos princípios de ordem e progresso – considerados baluartes da doutrina positivista de Comte, difundida no século XIX (mencionados em capítulo anterior). Tais conjecturas influenciaram distopias recentes sobre o ordenamento das relações sociais: a primeira delas é baseada na obra “Admirável mundo novo”, do escritor inglês Aldous Huxley (1894-1963), que traça um prognóstico totalitário e desumano de uma sociedade pautada em elementos como opulência *versus* devassidão e abundância *versus* saciedade. Já a segunda é inspirada no livro “1984”, do escritor inglês George Orwell (1903-1950), esboçando um retrato futurístico sombrio, caracterizado categoricamente por um cenário de miséria, destituição, escassez e necessidade (Zygmunt Bauman, 2001).

“(...) o que elas compartilhavam era o pressentimento de um mundo estritamente controlado; da liberdade individual não apenas reduzida a nada ou quase nada, mas agudamente rejeitada por pessoas treinadas a obedecer a ordens e seguir rotinas estabelecidas; de uma pequena elite que manejava todos os cordões – de tal modo que o resto da humanidade poderia passar toda sua vida movendo-se como marionetes (...)”. (p. 64)

Como efeito de um processo contínuo de alienação e submissão perpetrado pelos detentores dos instrumentos de poder, os indivíduos se tornam ignorantes, obtusos, plácidos e indolentes, submetidos a um sistema onipresente e hermeticamente regrado e conduzido, o qual enseja um panorama social sóbrio e turbido para os rumos da coletividade. No decorrer da história das civilizações modernas, modelos sociopolíticos e econômicos abrolharam no cenário mundial, estabelecendo relações distintas entre os díspares segmentos da sociedade resultantes das lógicas de dominação. Neste processo, os atores sociais, dantes polarizados dicotomicamente entre dominantes e dominados, foram submetidos à pulverização das identificações do sujeito enquanto membro da coletividade, a partir da individualização e consequente “consumização” de suas

próprias necessidades. Em vista disso, a modernidade, que antes era conhecida por seu caráter sólido e pesado, dotado de previsibilidade e estabilidade – algo típico das sociedades que adotavam modelos econômicos baseados em sistemas de produção em massa como o fordismo, que tinham como características conspícuas a padronização industrial, a produção repetitiva e a alta produtividade –, foi sendo gradualmente substituída por outro tipo de modernidade, com aspectos menos herméticos e arraigados, que transbordam uma essência dotada de mutabilidade, inconstância e incerteza (Zygmunt Bauman, 2001).

“Ao contrário da maioria dos cenários distópicos, este efeito não foi alcançado via ditadura, subordinação, opressão ou escravização; nem através da “colonização” da esfera privada pelo “sistema”. Ao contrário: a situação presente emergiu do derretimento radical dos grilhões e das algemas que, certo ou errado, eram suspeitos de limitar a liberdade individual de escolher e agir. A rigidez da ordem é o artefato e o sedimento da liberdade dos agentes humanos” (p. 11)

Para o intelectual polonês, ao se libertar as pessoas dos paradigmas de aprisionamento mental da vida psíquica (oriundos da ordem precedente), corre-se o risco de torná-las indiferentes e alheias à realidade ao seu redor – lembrando que Alexis de Tocqueville já havia previsto a necessidade de se combater a indiferença, a ignorância e o egoísmo, derivados da face negativa e tóxica da autonomia individual e da personalização dos direitos do homem. Como solução, o mesmo defendeu a manutenção do associativismo, tendo em vista que, ao compartilharem da igualdade de condições, os indivíduos tendem a manifestar um afastamento de ideais coletivos como a harmonização social. Ainda segundo Bauman, isto decorre do fato de que o indivíduo pode vir a ser o pior inimigo do cidadão, pois a concepção deste último tem como pressuposto a apreciação de seu próprio bem-estar como parte de um todo (que abrange o bem-estar da comunidade), enquanto o primeiro tende a priorizar a si mesmo, não se comprometendo devidamente com o bem comum como deveria (devido ao fato de estar mais suscetível à demonstração de comportamentos como ceticismo e prudência no que tange ao engajamento às causas alheias). Em suma, com o intuito de sanar tais conflitos e contradições, deve-se priorizar uma adequação das intenções particulares e individuais aos interesses da coletividade, a fim de se criar uma ordem social mais equilibrada e justa, bem como resguardar a sanidade mental e emocional das pessoas que compõem as multidões civilizatórias que habitam o planeta.

CONCLUSÃO

Os desdobramentos da individualização do sujeito moderno são tão inevitáveis quanto imprevisíveis, pois, segundo Norbert Elias, as sociedades modernas estão submetidas a um processo civilizador que acontece à revelia das vontades individuais, seguindo princípios históricos não-lineares e não planejados. Em face da racionalização das atividades sociopolíticas e econômicas da modernidade, Durkheim criou a categoria de solidariedade, a partir da fundamentação de conceitos como o fato social e as consciências individuais e coletivas, os quais se referem à definição dos papéis sociais a serem cumpridos, de forma colaborativa, pelos sujeitos na coletividade, cuja regulação é incumbência das instituições estatais. Assim, segundo ele, a regulamentação das normas de convivência é algo fundamental para se garantir a manutenção da liberdade individual e de valores como a igualdade, a justiça e a coesão social.

A partir da popularização de ideias iluministas, humanistas e renascentistas, o homem autocentrado, dotado de direitos personalizados, pôde se conduzir com autonomia nas sociedades modernas, processo que acompanhou o advento do liberalismo político-econômico, como apregoou Tocqueville. Por um lado, este processo foi bastante positivo do ponto de vista da autoconsciência e da autopercepção, favorecendo a priorização do bem-estar individual. Por outro, o individualismo ficou vulnerável à manifestação de formas de egocentrismo e autobenefício, em detrimento das causas coletivas. Portanto, segundo o entendimento tocquevilleano, é imprescindível a necessidade de se unir os cidadãos em torno de movimentos de integração coletiva de cunho associativista, em prol da harmonização e coesão das relações sociais.

No que se refere às formas de subjetivação do homem do século XXI, Hall chamou a atenção para a quebra de paradigmas oriunda da desconstrução do sistema de referências a que as identidades individuais e coletivas têm sido submetidas em face dos processos globalizatórios, culminando em um processo de descentramento das identidades culturais. Em decorrência da promoção contínua e massificada de uma espécie de “novo individualismo”, marcado pela fragmentação das identidades e pela expansão célere dos aparatos tecnológicos e midiáticos, observa-se uma ampliação de abismos procedentes das desigualdades econômicas e sociais, em especial nas sociedades ocidentais. Tal fato tem provocado transformações profundas no modo

com que os indivíduos se relacionam entre si, afetando, de forma avassaladora, a maneira como os mesmos se veem nos meios onde estão inseridos. Ademais, os excessos de estímulos sensoriais provocados pelas indústrias culturais globalizadas provocam um exacerbamento de comportamentos utilitaristas e consumistas, segundo a lógica de mercado especializada, que se aproveita de elementos como a razão instrumental e voluntarista e a homogeneização cultural para prosperar.

Diante do modelo neoliberal globalizado que vigora na atualidade, Hall acredita que nem o global e, tampouco, o local, estão aptos a triunfar. Neste cenário histórico, se instaura a crise da modernidade assinalada por Touraine, que impele cada qual a se comportar de acordo com interesses e desejos próprios, pois os indivíduos tendem a recorrer ao seu “direito de ter direitos”, tão exclusivista quanto individualista. Segundo ele, o enfraquecimento das instituições e dos valores morais coletivos deixam os sujeitos à deriva, carecendo de uma unificação das consciências particulares em prol da identificação com ideais que beneficiem toda a coletividade, por meio do reavivamento dos valores humanistas da modernidade. A racionalização meramente instrumental, voluntarista e universalizada, com desígnios de dominação econômica e mercadológica, deve ser questionada de modo contínuo, a partir da instigação de uma subjetivação efetiva, a fim de que o sujeito enxergue a si mesmo como agente construtor de sua própria individualidade. Finalmente, Bauman traz um panorama crítico em relação ao que chamou de “modernidade líquida”, que sucedeu à solidez da etapa anterior, mais hermética e arraigada em valores tradicionais. Para ele, o estágio fluido do capitalismo moderno propicia o estabelecimento de relações sociais efêmeras e mercadológicas, advindas da ampliação e difusão ilimitadas dos recursos tecnológicos de cunho midiático e digital. Oriunda deste processo, a liberdade individual restringe o homem à sua condição alienada, a qual o submete à priorização exclusiva de si mesmo, ao mesmo tempo em que promove seu descomprometimento com o bem comum. Tal perspectiva deve ser combatida por meio de uma busca conjunta em prol da integração entre as intenções particulares e as da coletividade, resgatando sentidos como a convivência harmoniosa, a justiça social e o equilíbrio relacional.

Em síntese, em face das quebras paradigmáticas decorrentes do advento de um novo olhar sobre o individualismo na era contemporânea, faz-se necessário elaborar uma reflexão crítica acerca da necessidade de se pensar a resignificação das identidades individuais e coletivas, a partir

da construção de novas e singulares subjetividades. Em decorrência dos processos antropofágicos a que as nações de todo mundo estão sujeitas na globalização, revela-se salutar o resgate do passado como bem histórico de cada qual, porém, sem perder de vista o empreendimento de valores modernizantes, com o intuito de agregar e incorporar as demandas do presente aos prognósticos do futuro. Tais mudanças passam pelo fortalecimento das instituições e dos movimentos sociais representativos, bem como por uma modificação estrutural nas consciências particulares e coletivas, visando à legitimação e democratização do acesso aos direitos básicos inerentes à cada qual, a partir do devido atendimento às necessidades individuais. De forma equânime e justa, as relações sociais devem atentar para o seu caráter solidário e orgânico, incutindo o respeito às diferenças como valor universal e bem comum a todos os cidadãos. Afinal, o homem do século XXI é plenamente capaz de se expressar por meio de sua autonomia consciencial e de sua sanidade mental, ressignificando os vínculos de afeto que o cinge às suas relações familiares e privadas, devendo expandi-lo ao contexto do ambiente público em que está inserido. A autoconsciência dos sujeitos deve vir acompanhada da consciência sobre suas responsabilidades, direitos e deveres, colocando em prática a dignidade contida nos preceitos do interesse bem compreendido tocquevilleano, que dão sentido ao seu livre-arbítrio e papel social em um mundo em permanente construção.

Isto posto, torna-se urgente repensar os fundamentos que sustentam a convivência humana, em particular o debate em torno da questão da solidariedade, a fim de se enfrentar os dilemas impostos pelo avanço das tecnologias, pelo consumo desenfreado e pela fragmentação identitária. Tal esforço exige não apenas um resgate dos valores clássicos que estruturaram a modernidade, mas também uma abertura criativa para novas formas de institucionalidade, que articulem liberdade individual e responsabilidade coletiva. A produção de subjetividades mais conscientes e críticas pode ser compreendida como um caminho promissor para se resgatar o sentido comunitário da vida em sociedade. Assim, a reflexão sobre o individualismo contemporâneo deixa de ser apenas um exercício acadêmico e se converte também em um convite ético-político: o de reconciliar o individualismo com um sentido da vida em comum no século XXI.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAUMAN, Zygmunt. O mal-estar da pós-modernidade. Tradução: Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

BAUMAN, Zygmunt. Modernidade líquida. Tradução: Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2001.

DURKHEIM, Émile. Da divisão do trabalho social. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1999.

ELIAS, Norbert. A sociedade dos indivíduos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

ELIAS, Norbert. O processo civilizador: formação do Estado e civilização. Tradução: Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1993.

GIDDENS, Anthony. A constituição da sociedade. Tradução: Álvaro Cabral. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2003.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Tradução: Tomáz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11^a edição. Rio de Janeiro: Editora DP&A, 2006.

HUXLEY, Aldous. Admirável mundo novo. Tradução: Vidal de Oliveira e Lino Vallandro. 20^a edição. São Paulo: Editora Globo, 1994.

MARX, Karl. Manuscritos econômicos filosóficos. Tradução: Alex Marins. São Paulo: Editora Martin Claret, 2002.

ORWELL, George. 1984. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2009.

TOCQUEVILLE, Alexis de. A democracia na América: leis e costumes. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2005. Livro 1, 663 p.

TOCQUEVILLE, Alexis de. A democracia na América: sentimentos e opiniões. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2000. Livro 2, 429 p.

TOURAINE, Alain. Crítica da modernidade. Tradução: Elia Ferreira Edel. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1994.

TOURAINE, Alain. Pensar outramente: o discurso interpretativo dominante. Tradução: Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2009.

WEBER, Max. A ética protestante e o espírito do capitalismo. São Paulo: Editora Martin Claret, 2005.