

*Sementes de trigo espargidas ao vento
Saber para quem encontrar*

NORBERT ELIAS

A
SOCIEDADE
DOS
INDIVÍDUOS

*Organizado por
MICHAEL SCHRÖTER*

*Tradução:
VERA RIBEIRO*

*Revisão técnica e notas:
RENATO JANINE RIBEIRO*



ZAHAR
Rio de Janeiro

Os Seres Humanos como Indivíduos e como Sociedade, e suas Auto-imagens Inspiradas no Desejo e no Medo*

I

Todos sabem o que se pretende dizer quando se usa a palavra “sociedade”, ou pelo menos todos pensam saber. A palavra é passada de uma geração a outra como uma moeda cujo valor fosse conhecido e cujo conteúdo já não precisasse ser testado. Quando uma pessoa diz “sociedade” e outra a escuta, elas se entendem sem dificuldade.

Mas será que realmente nos entendemos?

A sociedade, como sabemos, somos todos nós; é um grande número de pessoas reunidas. Mas um bom número de pessoas reunidas na Índia e na China forma um tipo de sociedade diferente da encontrada na América ou na Grã-Bretanha; a sociedade composta por muitos indivíduos na Europa do século XII era diferente da encontrada nos séculos XVI ou XX. E, embora todas essas sociedades certamente tenham consistido e consistam em nada além de muitos indivíduos, é claro que a mudança de uma forma de convívio para outra não foi planejada por nenhum deles. Pelo menos, é impossível constatar que qualquer pessoa dos séculos XII ou mesmo XVI tenha trabalhado deliberadamente pelas sociedades de nossos dias, que assumem a forma de Estados nacionais altamente industrializados. Que tipo de formação é esse, esta “sociedade” que compomos juntamente, mas que não foi pretendida ou planejada, tal como agora se apresenta, por nenhum de nós, nem tampouco por todos nós juntos, que só existe quando existe um grande número de pessoas, só continua a funcionar quando muitas pessoas, tomadas isoladamente, querem e fazem certas coisas, mas cuja estrutura e grandes transformações históricas claramente independem das intenções de qualquer pessoa em particular?

Quando alguém examina as respostas hoje dadas a essas e outras questões similares, vê-se confrontado, em termos gerais, com dois amplos campos opostos. 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

* Algumas passagens do texto que se segue, particularmente no início da primeira e terceira seções, compreendem uma revisão direta da Parte I deste volume.

consciência de que seu tipo de explicação não é realmente satisfatório, por mais que distorçam suas idéias de modo a fazê-las corresponderem aos fatos, o modelo conceitual a que estão presos continua a ser o da criação racional e deliberada de uma obra — como um prédio ou uma máquina — por pessoas individuais. Quando têm diante de si instituições sociais específicas, como os parlamentos, a polícia, os bancos, os impostos, os livros ou seja lá o que for, eles procuram, para explicá-las, as pessoas que originalmente tiveram a idéia dessas instituições ou que primeiro a puseram em prática. Ao lidarem com um gênero literário, buscam o escritor que serviu de modelo para os outros. Ao depararem com formações em que esse tipo de explicação é difícil, como a linguagem ou o Estado, por exemplo, ao menos procedem como se essas formações sociais pudessem ser explicadas da mesma forma que as outras, as que seriam deliberadamente produzidas por pessoas isoladas para fins específicos. Podem, por exemplo, acreditar que a existência da linguagem é suficientemente explicada ao se assinalar sua função de meio de comunicação entre as pessoas, ou que a dos Estados se explica ao se argumentar que a finalidade do Estado é a manutenção da ordem, como se, no curso da história da humanidade, a linguagem ou a organização das pessoas sob a forma de Estados tivesse sido criada para esse fim específico, em algum momento, por indivíduos isolados, como resultado do pensamento racional. E, com bastante frequência, ao serem confrontados com fenômenos sociais que obviamente não podem ser explicados por esse modelo, como é o caso da evolução dos estilos artísticos ou do processo civilizador, seu pensamento estanca. Param de fazer perguntas.

No campo oposto, essa abordagem das formações históricas e sociais é amiúde tratada com desdém. Nele, o ser humano, como indivíduo, mal chega a desempenhar algum papel. Os modelos de pensamento aí utilizados são, primordialmente, modos de explicação extraídos das ciências puras ou aplicadas. Mas, como tantas vezes acontece quando se transferem modelos conceituais de um campo para outro, os modelos científicos tendem a assumir um caráter metafísico que, dependendo das necessidades e preferências de seus usuários, pode saber mais a uma religião da razão ou a uma fé mística. Basicamente, podem-se distinguir duas tendências predominantes nesse campo. Comum a ambas é o esforço de explicar as formações e processos sócio-históricos como produtos necessários da ação de forças supra-individuais anônimas, que são quase totalmente imunes à intervenção humana. Mas os expoentes da outra visão frisam a eterna reiteração das mesmas formas nas sociedades, enquanto seus adversários defendem a irrevogável mudança destas — ou da sociedade humana como um todo — numa direção particular.

O primeiro grupo geralmente concebe os processos sociais como ciclos inescapáveis que se repetem mais ou menos automaticamente. Seus modelos costumam ser extraídos da biologia. Eles encaram a sociedade como uma espécie de entidade orgânica supra-individual que avança inelutavelmente

para a morte, passando pela juventude, maturidade e velhice. As cosmologias sociais de Spengler e Toynbee constituem exemplos desse modo cíclico de pensamento. Mas algumas variações dessa noção estática das entidades sociais supra-individuais são muito difundidas; podem ser encontradas, em vários matizes e disfarces, não apenas nos livros eruditos, mas também no pensamento popular. Basta recordarmos a expressão corriqueira que sugere a idéia, nem sempre conscientemente reconhecida, de que algumas sociedades são dotadas de um espírito comum supra-individual — o “espírito” da Grécia no caso dos antigos gregos ou o “espírito” da França no tocante aos franceses. Ou podemos pensar na crença, outrora disseminada, em que o ciclo regular de crescimento e colapso econômicos, ou a eterna repetição de guerra e da paz, era a expressão de uma ordem natural das coisas que seguia seu curso sem que pudesse ser influenciado por um conhecimento mais profundo de suas causas, ou uma ação esclarecida por esse conhecimento.

Os expoentes da outra corrente principal dentro desse campo também partem da idéia de um processo social automático e imutável. Mas frisam que tal processo avança irrevogavelmente numa determinada direção. Encaixam o ritmo recorrente num curso estritamente direcionado, que desconhece a repetição. Vêem diante de si uma espécie de esteira transportadora em que cada produto se aproxima automaticamente da perfeição, ou uma espécie de rua de mão única em que todos são forçados a avançar na mesma direção.

Por vezes, e isso é mais óbvio em Hegel, essa maneira de pensar expressa-se numa espécie de panteísmo histórico: um Espírito Mundial, ou o próprio Deus, parece então incorporar-se, não no mundo estático de Spinoza, mas no mundo histórico em movimento, servindo para explicar sua ordem, sua periodicidade e seu propósito.

Outros fazem o extenuante esforço de retirar da esfera da metafísica a idéia de um processo social supra-individual a se mover inexoravelmente em determinada direção, trazendo-a para a terra e tornando-a acessível à investigação empírica. Comte e Marx, cada qual a seu modo, são representantes dessa tentativa numa etapa relativamente inicial. Sua visão é grandiosa, mas ainda vaga a meio caminho entre o céu e a terra. Comte chama atenção para uma seqüência específica de processos do pensamento humano, vendo-a como a chave mestra na compreensão do processo sócio-histórico. Em todas as áreas do pensamento e ação humanos, ensina ele, podem discernir-se três estágios, com numerosas transições e combinações. São tão interligados que o segundo necessariamente emerge do primeiro e o terceiro, do segundo. Há um estágio religioso antropocêntrico, no qual as esperanças e temores da humanidade se condensam numa crença socialmente predeterminada em espíritos punitivos ou realizadores de desejos; um estágio metafísico-filosófico, em que conceitos abstratos como “natureza”, “razão” ou “espírito” compõem um outro panteão, esse de entidades metafísicas; e, finalmente, um estágio científico-positivista em que todas as idéias, conceitos e teorias se

tornam antidogmaticamente corrigíveis pela pesquisa sistemática e verificáveis pela aplicação. Já Marx concentra a atenção numa seqüência de relações econômicas, também consideradas inelutáveis, que representam para ele o motor preponderante do desenvolvimento sócio-histórico e a principal chave para compreendê-lo. No curso desse desenvolvimento automático de relações econômicas, ensina ele, um grupo gradualmente decrescente de proprietários dos meios de produção opõe-se a um grupo gradualmente crescente de pessoas desprovidas de posses, até que, finalmente, após uma sucessão previsível de inescapáveis explosões sociais, os pobres e despossuídos levam a melhor. Mais estritamente do que a maioria de seus predecessores filosóficos, contudo, Comte e Marx atêm-se a um certo número de fatos observáveis e comprováveis. Ambos, porém, padecem gravemente de generalizações exageradas e de um anseio irresistível por afirmar a necessidade. Com frequência, suas generalizações vão muito além dos fatos que as corroboram. Os dois costumam extrair do que se oferece a sua observação apenas aquilo que querem ver e declaram necessário tudo o que julgam desejável. Provam a si mesmos, e tentam provar a nós, que o desenvolvimento sócio-histórico tem que se mover, necessariamente, na direção em que querem que ele se mova. Integram processos sociais parciais efetivamente observáveis num panorama total, ousadamente retratado, do desenvolvimento passado e futuro da humanidade, um panorama que reflete a direção de suas esperanças e temores. E o mesmo se aplica a toda a legião dos que proclamam não somente um progresso parcial (que, de fato, pode ser observado em muitas áreas), mas o avanço automático da sociedade em direção ao progresso contínuo — como se aplica, igualmente, aos que declaram que a rítmica ascensão e queda das sociedades humanas (que é realmente observável aqui e ali) constitui uma lei inelutável da história humana. Todos falam da sociedade humana como uma entidade supra-individual a cujas leis os seres humanos estão impotentemente submetidos, como submetidos estavam os gregos à inevitável determinação do destino.

Enquanto, para os adeptos da convicção oposta, as ações individuais se acham no centro do interesse, e enquanto, nesse campo, os fenômenos inexplicáveis em termos do planejamento e da criação individuais são mais ou menos perdidos de vista, aqui o interesse se concentra justamente no que o campo adversário considera difícil de apreender, como os modos de pensar, os estilos artísticos e os sistemas e instituições econômicos. E enquanto o primeiro campo é realmente incapaz de explicar a ligação entre os atos, pensamentos e objetivos dos indivíduos e essas formações sociais, não menos obscura é a maneira como seus adversários estabelecem esse vínculo no sentido oposto, do social para o individual. Eles usam modelos científicos para explicar formações sociais mediante forças mecânicas anônimas, ou modelos panteísta-religiosos para explicá-las pelo recurso a poderes espirituais supra-individuais.

Mas sem dúvida as dificuldades dessa natureza não se encontram apenas no estudo de fatos históricos e sociais no sentido mais estrito da palavra. Não menos evidentes são elas quando se tenta compreender as pessoas e a sociedade em termos das funções psicológicas. Na ciência que se interessa por esse tipo de fatos, encontramos, de um lado, uma tendência que trata o indivíduo singular como algo completamente isolável. Os estudiosos dessa corrente procuram elucidar a estrutura das funções psíquicas do indivíduo, independentemente de suas relações com todas as demais pessoas, e tentam explicar os fenômenos sociais, os sistemas políticos e econômicos, as línguas, os tipos de organização familiar, as estruturas mentais ou seja lá o que for como uma espécie de mosaico resultante dos atos e das funções psíquicas de cada pessoa. Por outro lado, encontramos uma abordagem sócio-psicológica cuja problemática e teorias não podem ser prontamente vinculadas a uma psicologia baseada no indivíduo isolado. Os integrantes desse campo, à semelhança do campo correspondente nas outras ciências sociais, às vezes atribuem a sociedades inteiras uma alma própria, que transcende as almas individuais, uma *anima collectiva* ou uma "mentalidade grupal". E, mesmo quando não chegam a ir tão longe, é comum os estudiosos se contentarem em tratar os fenômenos sócio-psicológicos como a soma ou, o que realmente dá na mesma, a média do comportamento de muitos indivíduos. A sociedade surge, então, simplesmente como uma aglomeração de muitos indivíduos, como o determinante estatístico de atitudes e ações, e não como um auxiliar (em vez de meta) indispensável e como a evidência mais importante à disposição da pesquisa sócio-psicológica. E, como quer que procedam no pormenor as diferentes correntes da psicologia individual e social, também por esse ângulo a relação entre os objetos de estudo de ambas permanece mais ou menos misteriosa. Muitas vezes é como se as psicologias do indivíduo e da sociedade fossem duas disciplinas inteiramente separáveis. E as questões levantadas por cada uma são formuladas, desde o início, de um modo que sugere existir, na realidade, um abismo intransponível entre o indivíduo e a sociedade.

Para onde quer que nos voltemos, deparamos com as mesmas antinomias: temos uma certa idéia tradicional do que somos como indivíduos. E temos uma noção mais ou menos distinta do que queremos dizer ao pronunciar o termo "sociedade". Mas essas duas idéias — a consciência que temos de nós como sociedade, de um lado, e como indivíduos, de outro — nunca chegam a coalescer inteiramente. Sem dúvida temos consciência, ao mesmo tempo, de que esse abismo entre os indivíduos e a sociedade não existe na realidade. Toda sociedade humana consiste em indivíduos distintos e todo indivíduo humano só se humaniza ao aprender a agir, falar e sentir no convívio com outros. A sociedade sem os indivíduos ou o indivíduo sem a sociedade é um absurdo. Mas, quando tentamos reconstruir no pensamento aquilo que vivenciamos cotidianamente, é constante aparecerem lacunas e falhas em nosso fluxo de pensamento, como num quebra-cabeça cujas peças se recusassem a compor uma imagem completa.

O que nos falta, sejam explícitos, são modelos conceituais e, além deles, uma visão global graças à qual nossas idéias dos seres humanos como indivíduos e como sociedades possam harmonizar-se melhor. Não sabemos, ao que parece, deixar claro para nós mesmos como é possível que cada pessoa isolada seja uma coisa única, diferente de todas as demais; um ser que, de certa maneira, sente, vivencia e faz o que não é feito por nenhuma outra pessoa; um ser autônomo e, ao mesmo tempo, um ser que existe para outros e entre outros, com os quais compõe sociedades de estrutura cambiável, com histórias não pretendidas ou promovidas por qualquer das pessoas que as constituem, tal como efetivamente se desdobram ao longo dos séculos, e sem as quais o indivíduo não poderia sobreviver quando criança, nem aprender a falar, pensar, amar ou comportar-se como um ser humano.

II

Quando um médico se vê confrontado com um paciente cujos sintomas são contraditórios e incompreensíveis, é provável que esquadrinhe a mente em busca de explicações que se ajustem ao caso, à luz de seus conhecimentos anteriores.

Mas, aqui, qual é a situação? Será possível que as dificuldades que temos em harmonizar as noções predominantes das pessoas como indivíduos e como sociedades tenham raízes na natureza dessas entidades, na "coisa em si", nas "pessoas na sociedade" como objeto da reflexão humana? Ou residirão as razões dessas dificuldades, ao contrário, nos modos de pensar que normalmente usamos para decifrar a nós mesmos como objetos de pensamento? Na transição da maneira fria e imparcial de pensar e observar no âmbito da natureza inanimada, característica das ciências naturais, comparadas aos modos mágicos ou míticos, para um modo de pensamento e observação mais frio e mais imparcial no tocante ao mundo humano, precisamos ascender a um novo nível de autoconsciência. Terão os problemas que surgem em muitas áreas, ao refletirmos sobre os problemas do universo humano, algo a ver com o fato de sua solução exigir um rompimento com as formas tradicionais de autoconsciência, com as auto-imagens conhecidas e altamente valorizadas? Estarão estas ligadas ao fato de que, para superar esses problemas, tanto no pensamento quanto na ação, faz-se necessária uma revisão radical de nossa imagem do homem?

Há boas razões para crer que o modo de vida específico dos Estados nacionais industrializados está ligado a tipos muito específicos de imagem do homem e de autoconsciência individual que claramente diferem dos de outros grupos sociais ou dos de um mesmo grupo no passado. Será possível que as dificuldades e contradições que vêm à luz ao pensarmos sobre a relação entre indivíduo e sociedade estejam ligadas a modos de vida específicos desses

grupos sociais em particular? E que os tipos de imagem humana que refletem o estado de autoconsciência das sociedades urbanas complexas não sejam muito apropriados ao que realmente somos como pessoas em sociedade?

Não há dúvida de que, nas sociedades complexas, a influência dos modos de pensamento e conduta que demonstraram seu valor na ascensão das ciências naturais e na manipulação da natureza inanimada se faz sentir muito além de sua esfera original. Mas talvez tais modos de pensamento e conduta não sejam os mais adequados para lidarmos convenientemente com um assunto como a relação entre indivíduo e sociedade. E, se assim for, é bem possível que a inadequação dos modos de pensamento baseados nas ciências naturais clássicas reforce a tendência das pessoas a buscarem um grato refúgio em concepções pré-científicas e mágico-míticas de si mesmas.

É possível que seja um pouco mais difícil as pessoas se contemplarem e analisarem, sem a obstrução de seus próprios anseios e temores, do que é para elas erguer o véu que esconde a natureza inanimada. Está perfeito que os filósofos nos exortem, ao longo dos séculos, com seu "Conhece-te a ti mesmo!"; mas talvez a maioria das pessoas, ao ouvir essa injunção, pense e sinta: "Não queremos saber muita coisa a esse respeito."

Por outro lado, também é possível que tenhamos tão pouca capacidade de suportar as catástrofes da história que aniquilaram a vida e o sentido, e de diminuir o sofrimento que os seres humanos causam uns aos outros, justamente por não nos dispormos a abrir mão das fantasias com que tradicionalmente enfeitamos nossa existência. Na verdade, somos impelidos pelo curso da história humana como os passageiros de um trem desgovernado, em disparada cada vez mais rápida, sem condutor e sem o menor controle por parte dos ocupantes. Ninguém sabe aonde a viagem nos levará ou quando virá a próxima colisão, nem tampouco o que pode ser feito para colocar o trem sob controle. Será que nossa capacidade de controlar nosso destino, como pessoas em sociedade, é tão insatisfatória assim, simplesmente por sentirmos tanta dificuldade em pensar no que há por trás das máscaras com que nos sufocamos, nascidas do desejo e do medo, e nos vemos como somos? E será tão reduzida nossa capacidade de devassar essas fantasias protetoras por ser ainda tão subdesenvolvida nossa capacidade de controlar as constantes ameaças de outros grupos aos grupos humanos no curso da história? Talvez o que torna assim difícil eliminar da reflexão sobre os seres humanos os efeitos de nossa agitação, de nossas imagens desejantes e temerosas, será o fato de estarmos tão desamparadamente cercados pelos perigos que, desta ou daquela forma, os seres humanos constituem uns para os outros? E porventura só seremos capazes de rechaçar esses perigos, de tornar suportável nosso desamparo frente às repetidas catástrofes da história, ocultando-os, expulsando-os de nossa consciência? Por último, será que esse velamento da realidade por um tecido de pensamento em que os resultados da observação factual ainda são perpassados por um material ilusório não contribui para nossa incapacidade

dade de dominar a infundável destruição de grupos de seres humanos por outros?

Não constitui novidade — é claro — essa ligação entre as proporções de fantasia e realidade na mente humana e a capacidade do homem de controlar a área de vida a que se referem essas concepções. Em épocas anteriores, como sabemos, a experiência humana na esfera dos eventos naturais era muito menos adequada aos fatos e o curso desses acontecimentos era menos controlável. E, também nesse caso, não seria uma coisa a causa e a outra o efeito? Também aí, o movimento circulava interminavelmente por uma ligação bidirecional.

Pensemos, por exemplo, no uso da magia. Por um lado, como forma de pensamento e ação, ela ajuda as pessoas a adquirirem controle, na fantasia, de processos que elas ainda mal são capazes de influenciar na realidade — por exemplo, a prosperidade ou não de seus campos e rebanhos, bem como os relâmpagos, a chuva, a peste e outros processos naturais que lhes afetam profundamente a vida. Os pensamentos fantasiosos e os atos de magia ajudam-nas a aliviar uma situação de outro modo insuportável, na qual se encontram inteiramente expostas, como crianças pequenas, a forças misteriosas e incontroláveis. As fórmulas e práticas mágicas possibilitam encobrir e banir da consciência os horrores dessa situação, a total insegurança e vulnerabilidade que ela traz consigo e a perspectiva sempre presente do sofrimento e da morte. Elas levam as pessoas que as usam a supor que tenham obtido um discernimento da natureza das coisas e um poder sobre seu curso. E quando, como é comum acontecer, a crença em sua eficácia é compartilhada pelos membros de determinado grupo, torna-se tão firmemente entrenchada que é muito difícil erradicá-la. Por conseguinte, essa ligação do pensamento e da ação a formas mágico-míticas de experiência, impregnadas de fantasia e afeto, sempre dificulta, e às vezes impossibilita, que as pessoas empreguem formas de conhecimento e comportamento mais realistas para reduzir a ameaça decorrente de acontecimentos naturais não controlados e colocá-los mais completamente sob seu controle.

Não precisamos discutir aqui o modo como as pessoas conseguiram romper o círculo vicioso que funcionava nessa área de sua vida, no que tange a sua relação com os fenômenos da esfera da natureza física. Talvez baste dizer que esse problema é um dos muitos pontos focais do desenvolvimento de uma teoria epistemológica em que se conciliam duas correntes, a da teoria filosófica clássica da cognição, de um lado, e a da teoria sociológica do conhecimento, de outro. Em sua maneira de colocar os problemas, essa nova teoria não leva menos em conta a aquisição do conhecimento dos fenômenos humanos, sob a forma das ciências sociais, do que a conquista do conhecimento de fenômenos naturais extra-humanos, sob a forma das ciências naturais. A imagem básica do círculo vicioso encontra-se em ambas as esferas. Mas, na esfera da existência humano-social, ela ocorre num nível diferente da esfera dos eventos

naturais, ou mais exatamente da situação das pessoas que agem e pensam em relação a ela. Isso é o que acontece, pelo menos, nas sociedades industriais complexas, onde o teor de fantasia do pensamento popular sobre os fenômenos naturais é relativamente reduzido e a controlabilidade destes é relativamente grande. Na reflexão sobre os problemas da vida comunitária humana e no enfrentamento desses problemas, a força do velho *circulus vitiosus* faz-se sentir muito mais intensamente. Os acontecimentos dessa esfera são menos controláveis; o pensamento contém um teor maior de fantasia e afeto; e é mais difícil abordar os problemas de maneira relativamente não-preconceituosa, ou, como costumamos dizer, “racional”.

A idéia tradicional de uma “razão” ou “racionalidade” de que todas as pessoas são dotadas por natureza como uma peculiaridade inata da espécie humana e que ilumina todo o ambiente como um farol (a menos que haja uma disfunção) conforma-se muito pouco aos fatos observáveis. Por mais corriqueira que seja hoje em dia, essa idéia faz parte de uma imagem do homem em que as observações passíveis de comprovação misturam-se intensamente a fantasias oriundas de desejos e temores. A suposição de que o pensamento humano funciona automaticamente, de acordo com leis eternas, em todas as ocasiões e em todas as situações sociais, desde que esteja livre de distúrbios, é um amálgama de conhecimentos factuais e de um ideal desejante. Nela está contida uma exigência moral (com a qual não se tem necessidade de discutir), mascarada sob a forma de uma realidade. E enquanto aceitarmos esse tipo de autoconsciência e essa imagem humana, com todas as suas máscaras e impurezas, como algo a ser presumido como certo dificilmente poderemos enfrentar o problema aqui discutido. Mesmo que consideremos apenas as sociedades industrializadas de hoje, a inadequação dessas idéias é bastante óbvia. Poucas coisas são tão características da situação e da composição das pessoas dessas sociedades quanto o grau relativamente elevado de “racionalidade” ou “respeito pelos fatos” — ou, mais exatamente, a adequação entre o pensamento e a controlabilidade dos acontecimentos — que elas exibem em relação à natureza física e a relativa falta de ambos no tocante a sua própria vida social.

E essas diferenças da situação humana no vasto campo da sociedade espelham-se no estágio diferenciado de desenvolvimento das ciências correspondentes, discrepância esta que, por sua vez, contribui para a perpetuação dessas diferenças sociais. As ciências naturais normalmente influenciam o pensamento popular sobre os eventos naturais refreando as noções afetivas, especialmente através do sucesso prático de sua aplicação aos problemas técnicos. As ciências sociais, por sua vez, ainda tendem a ser vivamente influenciadas, em suas idéias fundamentais e em seu procedimento conceitual, pelas imagens e idéias afetivas que prevalecem na esfera pública de suas sociedades. Até mesmo conceitos e métodos de pesquisa que se revelaram apropriados nas ciências naturais adquirem, com freqüência, um toque mágico ao serem acriticamente adotados pelas ciências sociais. Dão às pessoas que

os utilizam uma sensação de discernimento e poder sem realmente conferirem esse discernimento ou poder em igual medida.

As ciências não se desenvolvem no vazio. Portanto, é inútil construir uma doutrina científica que proceda como se fosse esse o caso. Em suas causas e efeitos, o estado de desenvolvimento das ciências humanas, como o das ciências naturais, é característico de uma situação humana específica.

Com relação aos fenômenos naturais, mais do que às ocorrências sócio-históricas, os seres humanos têm conseguido sair do círculo vicioso que coloca o grau de incerteza e ameaça enfrentado pelos homens na dependência da adequação do pensamento e da ação humanos, e vice-versa. Na esfera dos eventos naturais, as pessoas têm conseguido, gradativamente, ao longo dos séculos, conter as ameaças e elaborar modelos de pensamento e ação que possuem um grau relativamente elevado de destemor, imparcialidade e propriedade. Aquilo a que chamamos "as ciências" constitui um elemento típico dessa situação.

Entretanto, no âmbito das relações humanas e sociais, as pessoas estão mais inextricavelmente presas no círculo vicioso. São menos capazes de lidar adequadamente, no pensamento e na ação, com os problemas que as confrontam, quanto mais suas vidas são ameaçadas, na área desses problemas, por riscos, tensões e conflitos incontroláveis, e dominadas pelos temores, esperanças e desejos daí resultantes. E quanto menos objetivas são elas em seus pensamentos e ações, quanto mais são suscetíveis aos sentimentos e à fantasia, menos são capazes de suportar os perigos, conflitos e ameaças a que estão expostas. Em outras palavras, as ciências humanas e as idéias gerais que as pessoas têm de si como "indivíduos" e "sociedades" são determinadas, em sua forma atual, por uma situação em que os seres humanos, como indivíduos e como sociedades, introduzem na vida uns dos outros perigos e temores consideráveis e basicamente incontroláveis. E essas formas de conhecimento e pensamento sobre as pessoas contribuem, por sua vez, para a constante reprodução desses perigos e temores. São causa e efeito dessa situação. Tal como aconteceu antes com respeito aos eventos naturais, também nesse caso, em consonância com o elevado grau de insegurança, perigo e vulnerabilidade que prevalece nessa área, as fantasias coletivas e os costumes semimágicos têm funções específicas. Também nesse caso, eles ajudam a tornar mais suportável a incerteza das situações que as pessoas são incapazes de controlar. Protegem-nas de uma consciência plena de perigos diante dos quais elas são impotentes. Servem como armas de defesa e ataque em seus conflitos com as outras. Tornam as sociedades mais coesas e dão a seus membros uma sensação de poder sobre acontecimentos sobre os quais, na realidade, é freqüente eles exercerem pouco controle. Expô-los como fantasias é perigoso ou, pelo menos, considerado um ato perigoso e talvez hostil. Sua eficácia social depende, em boa parte, de eles serem tomados por idéias realistas e não por fantasias. E, uma vez que possuem eficácia social como fantasias coletivas, eles

fazem parte — ao contrário de muitas fantasias puramente pessoais — da realidade social.

Mas o que dissemos anteriormente sobre a função social das idéias míticas e dos atos mágicos em relação aos eventos naturais também se aplica a sua função na esfera da vida social. Também aí, modos de pensar e agir carregados de afeto contribuem para uma incapacidade de dominar os perigos e temores que supostamente deveriam dissipar, e talvez até os reforcem. A convicção coletiva de sua adequação objetiva lhes confere uma solidez e uma permanência que, como no caso das concepções mágicas sobre a natureza nas sociedades mais simples, não podem ser enfraquecidas pelo simples apontar para fatos contraditórios.

Isso se vê, por exemplo, nas ideologias nacionais e na convicção que o sujeito tem do mérito especial, da grandeza e superioridade de sua tradição nacional, explícita ou implicitamente ligada a elas. Por um lado, essas ideologias ajudam a unir os membros de um Estado e a fazê-los cerrar fileiras quando há ameaça de perigo; por outro, servem para atizar o fogo do conflito e da tensão entre as nações, e para manter vivos, ou até aumentar, os perigos que as nações procuram afastar com sua ajuda. Não raro, os valores que representam a essência daquilo que dá finalidade e sentido à vida contribuem para a constante renovação de tendências destruidoras da vida e do sentido, as quais, por sua vez, reforçam os valores que servem de defesa contra essas ameaças.

III

O mesmo se aplica às noções atuais do que se chama "indivíduo" e "sociedade". Aplica-se, em especial, a sua relação mútua. Os mais diversos tipos de perigos e medos afetam a discussão dessa relação. Também eles apontam para a situação das pessoas envolvidas na discussão; e, quanto menos se está ciente dessa situação, mais intensa é a influência tácita desses medos e perigos no curso da discussão; os debatedores tornam-se menos imparciais e o pensamento perde sua independência.

Por exemplo, não é inteiramente sem importância para a discussão desses problemas que, no amplo campo da sociedade, ocorram disputas entre partidos, classes e Estados que se legitimam através de profissões de fé sociais baseadas em *valorações* diametralmente opostas do "indivíduo" e da "sociedade". Em sua forma mais popular, as convicções de um dos lados apresentam o "indivíduo" como meio e o "todo social" como o valor e o objetivo supremos, enquanto os outros encaram a "sociedade" como meio e os "indivíduos" como o valor e o objetivo supremos. E em ambos os casos esses ideais e metas do pensamento e ação políticos são freqüentemente apresentados como fatos. O que um dos lados diz que *deve* ser é pensado e falado como algo que *é*. Por

exemplo, os membros de um grupo em que seja leal exigir e desejar que as reivindicações do Estado ou de outra organização *devam* ter precedência sobre as dos indivíduos podem julgar perceber que as coletividades sociais desta ou daquela natureza *são*, de fato, em qualquer época, mais reais e de maior peso do que os indivíduos que as compõem. E os membros dos grupos em que é leal exigir e desejar que as reivindicações dos indivíduos *devam* ter prioridade sobre as do grupo acreditam, muitas vezes, poder observar que os indivíduos *são* a verdadeira realidade, aquilo que efetivamente existe, enquanto as sociedades são algo que vem depois, algo menos real e, quem sabe, até mesmo uma mera invenção do pensamento, uma abstração. Em ambos os casos, o exigido e desejado funde-se, na consciência, com o que existe observavelmente. E, em consonância com a intensidade das perturbações e tensões a que ficam expostos os defensores dessas visões opostas em seu contexto social, em geral é a primeira que leva a melhor.

Por conseguinte, não é tarefa simples elaborar, sem se deixar perturbar por essas profissões de fé, modelos conceituais do “indivíduo” e da “sociedade” que se harmonizem mais com o que *existe*, com o que é comprovado como fato pela observação e pela reflexão sistemáticas. Tal iniciativa pode, a longo prazo, ajudar a afrouxar os grilhões do círculo vicioso mediante o qual a falta de controle sobre os acontecimentos resulta numa permeação do pensamento por fantasias afetivas e numa falta de rigor na reflexão sobre esses acontecimentos, o que, por sua vez, leva a um controle ainda menor sobre eles. A curto prazo, é bem possível que pareça inútil e sem sentido tentar desenredar a relação entre “indivíduo” e “sociedade”, tal como efetivamente *existe* em todas as épocas, de sua capa protetora de imagens temporárias geradas pelo desejo e pelo medo, como as doutrinas mutuamente hostis do “individualismo” e do “coletivismo”.

Nos dias atuais, palavras como “indivíduo”, “sociedade”, “personalidade” e “coletividade”, por serem armas ideológicas das lutas de poder de vários partidos e Estados, acham-se tão impregnadas de um conteúdo emotivo que é difícil destrinçar seu núcleo concreto dos desejos e temores dos que estão engajados nos combates. Assim como as fórmulas mágicas eram outrora utilizadas para curar doenças que ainda não podiam ser satisfatoriamente diagnosticadas, é comum hoje em dia as pessoas usarem doutrinas mágicas como meio de solucionar os problemas humanos e sociais sem se darem ao trabalho de estabelecer um diagnóstico não influenciado pelo desejo e pelo medo. E, nessas doutrinas, palavras como “indivíduo” e “sociedade” desempenham um papel considerável como símbolos e senhas.

Assim, a palavra “indivíduo”, por exemplo, pode despertar sentimentos negativos em pessoas para quem a doutrina do “individualismo” é desagradável. Elas podem associá-la à imagem de indivíduos implacáveis e brutais, propensos a oprimir os outros e enriquecer à custa deles. Ou então, o termo pode despertar-lhes um sentimento negativo, por elas considerarem a subor-

dinação do indivíduo ao Estado, ou a alguma outra unidade social — a dedicação à nação, a solidariedade para com a própria classe, a submissão aos mandamentos da Igreja ou o sacrifício próprio em favor de um grupo racial —, como a realização de sua vida individual, ou simplesmente o mais elevado ideal humano. Tais sentimentos podem então condensar-se na idéia mitológica de que unidades sociais como as nações, as raças ou as classes têm, de fato, uma existência anterior e independente de todos os indivíduos, sendo, por íssim dizer, *sociedades sem indivíduos*.

E para alguns, inversamente, a palavra “indivíduo” pode estar associada ao orgulho por sua posição independente na sociedade. Pode simbolizar aquilo que a pessoa isolada é capaz de realizar, independentemente de todas as demais e em concorrência com elas, por energia e mérito próprios. Nela podem encontrar eco todas as valorações positivas do ideal dessas pessoas, o “individualismo”. Ou então o termo pode transmitir-lhes a imagem de grandes personalidades criadoras que elas reverenciam, a quem procuram imitar e com quem, num cantinho de sua alma, talvez se identifiquem. “Sociedade” pode significar, para elas, aquilo que a todos iguala, que barra o caminho da auto-realização ou do avanço da personalidade individual. A imagem que elas associam a essa palavra pode ser a de uma massa inerte de pessoas obscuras e indistinguíveis que ameaça empurrar a todos para um mesmo nível inferior. É possível que a vejam como a essência de tudo o que bloqueia a realização individual, impedindo alguém de expressar o que existe nele — em suma, como aquilo que limita e ameaça a liberdade, mais do que qualquer outra coisa. Esse tipo de sentimentos pode condensar-se na idéia de que, no começo, havia realmente indivíduos isolados — *indivíduos sem sociedade* —, que só se relacionaram e formaram sociedades numa etapa posterior.

Em suma, o que se entende por “indivíduo” e “sociedade” ainda depende, em grande parte, da forma assumida pelo que as pessoas desejam e temem. Trata-se de algo amplamente condicionado por ideais carregados de sentimentos positivos e antiideais carregados de sentimentos negativos. As pessoas vivenciam o “indivíduo” e a “sociedade” como coisas distintas e frequentemente opostas — não porque possam realmente ser observadas como entidades distintas e opostas, mas porque as pessoas associam essas palavras a sentimentos e valores emocionais diferentes e, muitas vezes, contrários. Esses padrões emocionais funcionam como moldes aos olhos da mente; determinam, em boa medida, quais os fatos percebidos como essenciais e quais os descartados como sem importância ao se refletir sobre as pessoas isoladas e sobre as sociedades que elas formam em conjunto. E quando, como é comum suceder hoje em dia, esse mecanismo seletivo funciona de maneira a que os aspectos individuais e sociais das pessoas sejam percebidos e valorizados como diferentes, é fácil atribuir-lhes um tipo de existência especial e diferenciada.

IV

Na vida prática, no trato direto com as pessoas, costuma parecer perfeitamente óbvio que esses aspectos diferentes dos seres humanos são inseparáveis. Parece muito natural que alguém seja a pessoa singular chamada Hans-Heinz Weber, que é, ao mesmo tempo, alemão, bávaro, cidadão de Munique, católico, editor, casado e pai de três filhos. A lente da atenção pode ser regulada num foco mais amplo ou mais restrito; pode concentrar-se naquilo que distingue uma pessoa de todas as demais como uma coisa única; ou naquilo que a vincula às outras, em suas relações com elas e sua dependência delas; e por fim pode enfocar as mudanças e estruturas específicas da rede de relações de que ela faz parte.

Atingimos um estágio, no desenvolvimento da linguagem e do pensamento, em que é possível classificar em termos gerais os diferentes níveis focalizados, através de um ajuste diferenciado da lente, distinguindo-os por expressões diferentes. São sempre as mesmas as pessoas observadas, mas um ajuste da lente mostra-as como indivíduos, enquanto uma abertura maior ou menor mostra-as como unidades sociais — famílias, nações ou talvez empresas, associações profissionais e classes sociais. Numa abordagem inicial do problema, isso é bastante simples; e, se fosse possível estudá-lo na condição de observador desprendido e imparcial, poder-se-ia ir mais adiante a partir desse ponto.

Mas, no curso das lutas pelo poder e das tensões entre os expoentes de ideais sociais contrários, essas expressões adquirem a importância adicional de símbolos emocionais. A questão relativa à natureza da relação entre o que se classifica de "indivíduo" e de "sociedade" é obscurecida pela questão de qual das duas coisas é mais valiosa. E como, no conflito de ideais, uma costuma receber valorização bem superior à outra, sendo amiúde considerada positiva, enquanto a outra é negativa, os dois termos são usados como se se referissem a duas coisas diferentes ou duas pessoas diferentes. Fala-se de "indivíduo" e "sociedade" do mesmo modo que se fala de sal e pimenta, ou de mãe e pai. No pensamento e no discurso, usamos dois conceitos pelos quais se classificam os fenômenos humanos, a partir de dois planos de observação inseparáveis, como se eles se referissem a duas entidades diferentes, uma das quais pudesse existir sem a outra. Isso, essa idéia da existência separada das duas coisas, de indivíduos que existem, em algum sentido, além da sociedade, ou de sociedades que existem, em algum sentido, além dos indivíduos, constitui, na verdade, um dos pressupostos tácitos comuns a ambos os contendores na luta entre "individualistas" e "coletivistas", ou como quer que possam denominar-se. Trata-se de um dos fundamentos não verificados e não questionados de seu combate.

Como ponto de partida de uma discussão da questão da natureza dos aspectos individuais e sociais dos seres humanos, esse emprego das palavras

"indivíduo" e "sociedade" conduz o pensamento, invariavelmente, a becos sem saída, feitos de pseudoproblemas insolúveis. A idéia que ele sugere, a imagem de duas entidades diferentes, separadas por um extenso abismo ou por uma antítese insuperável, responde, em larga medida, por todas as intermináveis discussões sobre a questão de quem "chegou" primeiro, o "indivíduo" ou a "sociedade" — variações sobre a velha charada do ovo e da galinha —, ou sobre a outra questão, de qual deles determina qual: "Deve-se partir dos 'indivíduos' para compreender as 'sociedades' ou dos fenômenos sociais para explicar os indivíduos?" Como fundamento não questionado da pesquisa, essa imagem dá sustentação à idéia de que a divisão das ciências humanas entre as que versam sobre os indivíduos e as que versam sobre as sociedades é mais do que uma simples fase da divisão científica do trabalho que deverá levar, mais cedo ou mais tarde, a ligações e sínteses. Sugere que essa é uma divisão justificada pela existência separada do próprio objeto de estudo. Leva à formulação de perguntas históricas confusas, tais como: "Será a força impulsionadora da mudança histórica fornecida pelas grandes personalidades ou por forças sociais impessoais?" Em outras palavras, temos aqui um exemplo típico da maneira como os diferentes sentimentos e valorizações associados a diferentes aspectos ou funções de um mesmo assunto se condensam, quando se usam as palavras correspondentes, na idéia de estarmos de fato lidando com assuntos diferentes. E já que, no curso dessas controvérsias, se é muitas vezes forçado a atribuir uma realidade superior àquilo que mais se valoriza, fica-se freqüentemente envolvido em discussões sobre a realidade de conceitos que fazem lembrar as dos escolásticos: "Serão as relações sociais a única realidade e os indivíduos, mero produto do meio social?" "Serão os indivíduos a verdadeira realidade e as sociedades, mera figura de retórica?" "Ou será que ambos são reais e se acham numa relação recíproca?"

Quando a questão é formulada dessa forma, para que se tenha plena consciência do que está em jogo, não é difícil reconhecer que todos os modos de pensamento e discurso que levam à utilização dos termos "indivíduo" e "sociedade" como se eles se referissem a duas entidades distintas e independentes — sem excluir a idéia de sua "relação recíproca" — são muito elementares e não particularmente adequados. E, quando se leva em conta nosso conhecimento histórico das sociedades européias de épocas anteriores, ou nosso conhecimento das sociedades contemporâneas num estágio anterior de desenvolvimento, é fácil compreender que a idéia dessa divisão e antítese entre "indivíduo" e "sociedade", entre o "eu" e "os outros", de modo algum é a maneira universal e evidente de autopercepção dos seres humanos que comumente alega ser.

Mas, por insatisfatórios que sejam esses modos de pensamento e discurso como meio de explicar a realidade geral, eles são perfeitamente autênticos e genuínos como meio de expressar a experiência das pessoas em determinada

época histórica, dos membros das sociedades mais complexas e individualizadas hoje existentes. E, por fácil que seja encontrar fatos passíveis de mostrar que essas formas de experiência e os conceitos a elas correspondentes não são muito adequados à realidade, eles trazem em si, para muita gente, uma força de convicção que não se deixa abalar pela referência aos fatos.

O uso vigente no discurso e no pensamento torna esses e muitos outros conceitos relativos ao mundo humano bastante suscetíveis às cargas afetivas. Seu sentido, portanto, costuma ser mais indicativo do estado emocional da pessoa que os emprega do que dos fatos a que eles se referem. E essa carga emocional do pensamento e do discurso relativos aos eventos do mundo humano não é um sinal de deficiência naquilo que se denomina — com um termo semi-reificante, semimetafísico — “razão” ou “compreensão”. O problema que nos confronta aqui é comumente obscurecido pela idéia de que as pessoas possuem a “razão” por natureza, uma razão que, como a luz de um farol, ilumina uniformemente todas as áreas da vida, desde que não seja bloqueada pelas emoções, como por nuvens passageiras. O problema só emerge em sua plena significação quando se leva em conta a peculiaridade estrutural básica da condição humana que já foi mencionada: o movimento circular pelo qual o desenvolvimento do controle social sobre determinada área da vida é dependente do rigor do pensamento a respeito dela, e vice-versa.

O padrão social de controle da área a que nos referimos como “eventos naturais” é bastante elevado nos países industrializados, e o mesmo se aplica ao autocontrole do pensamento e da observação nesse campo. Nele, a insegurança das pessoas diminuiu expressivamente no decorrer dos últimos séculos, tal como aconteceu com o componente de desejo e medo na atividade mental nessa esfera. Mas em relação a vastas áreas do mundo humano, especialmente a suas tensões e conflitos, tanto o padrão de controle social sobre os acontecimentos quanto o de autocontrole na reflexão sobre eles são consideravelmente menores. As ameaças mútuas das pessoas e, particularmente, das nações, bem como a insegurança daí decorrente, ainda são muito grandes, e o refreamento dos afetos na reflexão sobre essa área é reduzido, comparado ao que é normal em relação aos fenômenos naturais.¹

A intromissão de ideais e valores advindos das lutas pelo poder na sociedade, e que introduzem uma intensa carga afetiva nas discussões aparentemente objetivas da relação entre “indivíduo” e “sociedade”, é um dos muitos exemplos desse tipo de ligação bidirecional. Esse é o círculo vicioso, a armadilha em que somos colhidos: é muito difícil elevar o padrão de autodisciplina, o refreamento dos desejos e temores — e com isso a adequação das idéias e observações —, enquanto há um nível elevado de conflito e tensão entre as pessoas e um baixo grau de controle sobre eles. É difícil tornar essas tensões e conflitos mais suscetíveis ao controle humano enquanto há um nível elevado de afetividade no pensamento e percepção pertinentes a essa área, e um baixo nível de objetividade.

A noção de que as idéias e o pensamento, por si só, podem servir de ponto de partida para afrouxar as tenazes desse círculo vicioso faz-nos lembrar um pouco a história do Barão de Munchausen, que se tirou do pântano puxando-se pelo próprio rabo-de-cavalo. É que, em todas essas questões, o importante não é o que tal ou qual pessoa pode pensar. Rica ou ousada que seja a imaginação de um indivíduo, ele nunca pode afastar-se muito do padrão contemporâneo de pensamento e discurso. Está preso a esse padrão, nem que seja apenas pelos instrumentos lingüísticos a seu dispor. Se os utilizar de um modo que se afaste demais do uso vigente, deixará de ser inteligível. Suas palavras perderão a função principal de instrumentos de comunicação entre as pessoas. O potencial de desenvolvimento delas pelo indivíduo pode ser considerável, mas é sempre limitado. É que as idéias que deixam de ser comunicáveis não têm sentido. Por essa razão, o que se disse aqui sobre o círculo vicioso está relacionado, antes de mais nada, ao atual padrão social de pensamento e discurso. É isso que estabelece uma espécie de ciclo funcional com o padrão social de controle sobre a área de vida em questão. Enquanto o controle efetivo é relativamente limitado e o pensamento é densamente carregado de afeto e objetivamente inadequado, os dois se reforçam constantemente um ao outro. E a tendência a perpetuar a forma que ambos assumiram, num dado momento, torna extremamente difícil acionar um deles sem empurrar o outro na mesma direção.

Mesmo assim — pensar provavelmente ajuda até certo ponto.

NOTA

1. Só nos conscientizamos plenamente da peculiaridade da situação em que o padrão de “racionalidade” — para usar o termo corriqueiro — é relativamente elevado na reflexão sobre os eventos naturais e relativamente baixo na consideração dos fenômenos sociais humanos ao nos desvencilharmos da cômoda idéia de que essa diferença se fundamenta na natureza do material, na peculiaridade dos dois campos de estudo. É comum nos contentarmos em afirmar que é relativamente fácil investigar os fenômenos naturais com frieza e calma, com elevado grau de autodisciplina, porque, evidentemente, não há sentimentos humanos implicados. Com demasiada facilidade, esquecemos que só numa fase relativamente tardia de sua longa história é que os seres humanos ficaram em condições de pensar “racionalmente” sobre os fenômenos naturais sem que seus sentimentos, seu terror e seus desejos fossem diretamente implicados em seus conceitos. Essas questões são mais detidamente discutidas in Norbert Elias, *Involvement and Detachment*, Oxford, 1987, especialmente p. 6-9 e 50-73.