

Capítulo 2

Sociologia e psicanálise

Denise Maria de Oliveira Lima

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

LIMA, DMO. Sociologia e psicanálise. In: *Diálogo entre a sociologia e a psicanálise: o indivíduo e o sujeito* [online]. Salvador: EDUFBA, 2012, pp. 35-88. ISBN 978-85-232-1180-6. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia [Creative Commons Reconocimiento 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

CAPÍTULO 2

SOCIOLOGIA E PSICANÁLISE

Na diversidade infinita dos fenômenos singulares, a ciência só pode procurar os invariantes. (MONOD, 1971)

Atendendo ainda à posição metodológica escolhida e às recomendações de Durkheim sobre definições,¹³ devo me situar em face de qual psicanálise e de qual sociologia estarei tratando. Psicanálise freudiana? Lacaniana? Kleiniana? Anglo-saxônica? Por que orientações teóricas tão diferentes podem ser – e são, de fato – agrupadas sob o nome de psicanálise?¹⁴ Recorro, em primeiro lugar, para esta delimitação da psicanálise, ao conceito de “campo”, de Pierre Bourdieu, de sua teoria sobre o espaço social no qual os campos estão inseridos. Com este conceito posso organizar e circunscrever, com

¹³ “A primeira tarefa do sociólogo deve ser, pois, definir as coisas de que trata a fim de que se saiba, e de que ele próprio saiba, do que está cuidando [...] uma vez que é pela definição inicial que se constitui o próprio objeto da ciência.” (DURKHEIM, 1977, p. 30)

¹⁴ Em primeiro lugar, mas não somente isso, o que as unifica é a pedra angular da psicanálise: o conceito de inconsciente, construído por Freud, cujo texto aberto possibilita a produção de diferentes interpretações. É interessante notar que Freud disse que, no futuro, se dará maior importância à psicanálise como ciência do inconsciente do que como procedimento terapêutico. (FREUD, 1973t, p. 2905)

o rigor científico da sociologia de Bourdieu, a especificidade das práticas do campo da legítima psicanálise.

Quando digo “legítima”, estou fundamentada na história do campo, na conquista de sua relativa autonomia, nas suas lutas concorrenciais, na linguagem que nele se joga, na crença que o sustenta, na construção de seus sentidos comuns, na ética que lhe é própria, segundo a teoria de Bourdieu.¹⁵

É neste campo que encontro três pensadores para conceituar a psicanálise atual: Sergio Paulo Rouanet¹⁶ e Renato Mezan, que se inclinam a uma visão mais para o freudismo, e, complementando-os, Alfredo Garcia-Roza, o qual assume uma posição que inclui a leitura de Jacques Lacan da obra de Freud. Todos esses autores escolhidos enfatizam a psicanálise como ciência do particular, do desvelamento das falsas aparências, ou seja, do desmascaramento e, de certa forma, do aspecto profundamente aberto e incompleto da teorização psicanalítica, que reflete não uma insuficiência teórica, mas o próprio real, impossível de ser fechado e completo.

Enfatizam esses autores que há um paradoxo na psicanálise, ou seja, o de tratar o humano em sua mais extrema singularidade, ao mesmo tempo em que o trata, também, na mais ampla universalidade. Esta transição se dá pelo procedimento, usado por Freud em sua argumentação, de recorrer ao patrimônio cultural para assegurar esta passagem do singular ao universal. Aqui já temos uma forte ligação da psicanálise com a sociologia, na medida em que este “cultural” é o social.

De minha parte, ao me perguntar qual é o lugar da psicanálise no campo do conhecimento, recorro ao filósofo, psicanalista e escritor Alfredo Garcia-Roza (1988), com cuja obra tenho afinidades eletivas.

¹⁵ A teoria dos campos serve a uma distinção radical da psicanálise, tal como tem sido praticada há mais de um século pelas várias instituições/agentes do mundo inteiro – herdeiros do legado de Freud e de Lacan –, e as “psicanálises” que têm sido divulgadas por grupos não reconhecidos pelo legítimo campo psicanalítico, os quais prometem diploma e carteira de psicanalista aos seus desavisados alunos.

¹⁶ A concepção de Rouanet sobre a psicanálise está no capítulo dedicado a ele.

Não é cartesiano, nem qualquer outro lugar.¹⁷ A psicanálise produziu uma ruptura com o saber existente, encontrando o seu próprio lugar.¹⁸ Epistemologicamente, nos diz Garcia-Roza (1988, p. 22),

[...] ela não se encontra em continuidade com saber algum, apesar de arqueologicamente estar ligada a todo um conjunto de saberes sobre o homem, que se formou a partir do século XIX [...].

A psicanálise representou, segundo Freud,¹⁹ a terceira ferida narcísica da humanidade – as outras duas foram as provocadas por Copérnico ao descobrir que a Terra não era o centro do universo e por Darwin ao dizer que o homem procede da escala zoológica – que derrubou a razão e a consciência do lugar inabalável em que se encontravam, ao fazer da consciência um mero efeito de superfície do inconsciente. A consciência, então, não é lugar da verdade, mas da mentira, do ocultamento, da ilusão, da distorção.

O conceito de inconsciente veio resultar em uma divisão indelével do sujeito, que deixa de ser entendido como um todo unitário, identificado com a consciência, sob o domínio da razão,

[...] para ser uma realidade dividida em dois grandes sistemas – o Inconsciente e o Consciente – e dominada por uma luta interna em relação à qual a razão é apenas um efeito de superfície [...]. (GARCIA-ROZA, 1988, p. 22)

A determinação do inconsciente quer dizer o seguinte: longe de sermos senhores do nosso pensamento, *somos habitados* por outro que pensa em e por nós. Nossas escolhas também são determinadas inconscientemente. E se não somos livres, é a partir desta constatação da não-liberdade que fundamos a sua possibilidade, ou seja, ao aceitar o desafio dessa liber-

¹⁷ As discussões sobre se é a psicanálise ciência ou não – sempre cansativas – talvez sejam abordadas de outra forma ao se considerar os novos paradigmas da ciência atual.

¹⁸ Um artigo de Rouanet, publicado no *Jornal do Brasil*, Caderno Idéias, de 14/12/1996, transcrito na primeira parte do Capítulo 4, poderá esclarecer essa questão do lugar da psicanálise.

¹⁹ No texto *Uma dificuldade da psicanálise*. (FREUD, 1973e)

dade restritiva, podemos determinar algo de nosso destino, com responsabilidade e certa liberdade – sendo que esta última é conquistada.

A psicanálise considera a vida psíquica inconsciente desde três pontos de vista: o dinâmico, o econômico e o topológico. Desde o ponto de vista dinâmico derivam os processos psíquicos – exceto a recepção de estímulos exteriores – de um “[...] interjogo de forças que se estimulam ou se inibem mutuamente, que se combinam entre si, que estabelecem transações umas com as outras etc. [...]”. (FREUD, 1973t, p. 2905) Essas forças têm originalmente o caráter de pulsões, conceito-limite entre o somático e o psíquico, como o

[...] representante psíquico dos estímulos oriundos do interior do corpo e que atinge a alma, como uma medida do trabalho imposto à psique por sua ligação com o corpo [...]. (FREUD, 2010, p. 57)

Freud estabeleceu dois grupos de pulsões, denominadas pulsões do eu – cujo fim é a autoconservação – e as pulsões sexuais – cujo fim é a preservação da espécie, concernentes à relação com os objetos exteriores. Posteriormente, reformulou a teoria das pulsões, nomeando-as pulsão de vida e pulsão de morte, as quais funcionam amalgamadas e que estariam ocultas por trás das pulsões do eu e as sexuais: Eros, pulsão tendente à união cada vez maior e Tanatos, pulsão de morte, de destruição, tendente à dissolução de todo o ser vivo. Deu o nome de libido à manifestação energética de Eros.

Do ponto de vista econômico, os processos psíquicos inconscientes são regulados segundo o princípio do prazer, vinculado à diminuição da excitação, de forma a evitar o desprazer – este vinculado com o aumento da excitação, ao menos no início de sua formulação teórica. (Freud, posteriormente, complexifica a elaboração dos princípios prazer-desprazer).²⁰ O princípio do prazer, em consideração ao mundo externo, experimenta uma modificação, mediante a qual o aparato psíquico aprende a adiar o prazer e a suportar o desprazer, para obtê-lo posteriormente, dando origem ao princípio da realidade, que obedece ao processo secundário, em oposição ao processo primário.

²⁰Freud adverte sempre que a estrutura teórica da psicanálise é dinâmica, encontrando-se em constante modificação.

Do ponto de vista topológico, ou sistemático, o aparato psíquico está composto de um *Es* (na tradução inglesa *Id*, na brasileira Isso ou Id), de um *Ich* (na tradução inglesa Ego, na brasileira Eu ou Ego), que é a porção mais superficial do Id, modificada pela influência do mundo exterior e de um *Uberich* (na tradução inglesa, *Superego*, na brasileira Supereu ou Superego), desenvolvido a partir do Id, que domina o Eu e representa a consciência moral.²¹ Diz Freud (1973t, p. 2906) que a qualidade da consciência também possui uma referência topográfica, ou seja, é a função da capa mais superficial do Eu, destinada à percepção do mundo exterior. Freud nega energicamente a equiparação do psíquico ao consciente – sendo este apenas uma qualidade do que é psíquico, em sua maior parte, inconsciente – que se encontra mais vezes ausente que presente, ainda que seja a qualidade da qual podemos dispor!

A psicanálise veio trazer essa mudança radical no pensamento ocidental: o descentramento, a divisão do sujeito. Se, após Descartes, o sujeito era lugar do conhecimento e da verdade, identificada com a consciência, a psicanálise veio para derrubar esse sujeito do conhecimento – sujeito da verdade. E trazer a verdade do sujeito, ou seja, trazer o desejo, que era visto como distorção do conhecimento, para perguntar por esse sujeito do desejo que o racionalismo desconheceu.²²

Contra a unidade do sujeito defendida pelo racionalismo, a psicanálise vai apontar para o sujeito fendido, dividido, bem diferente do sujeito do enunciado cartesiano (que diz: “eu penso”, “eu sou”), ou seja, para o sujeito da enunciação, excêntrico em relação ao sujeito do enunciado. Este último não revela o sujeito da enunciação, mas produz o desconhecimento do mesmo.

A divisão do sujeito produz uma fenda entre o dizer e o ser, entre o “eu falo” e “eu sou”, donde Lacan (1966, p. 277) ter invertido a máxima cartesiana, afirmando que “penso onde não sou, portanto sou onde não

²¹ Ver Glossário dos termos técnicos da psicanálise e suas diferentes traduções. Na minha escrita, utilizo Id, Eu e Supereu; nas citações, no entanto, respeito os termos usados pelos tradutores.

²² Os conceitos de inconsciente e de desejo serão retomados, com maior aprofundamento, no capítulo sobre o sujeito e o indivíduo.

penso”, ou seja, o *cogito* não é o lugar da verdade do sujeito, mas o de seu desconhecimento.²³

É importante ressaltar que o inconsciente é irreduzível, não devido a uma “irracionalidade”, por ser um lugar das trevas, em oposição à racionalidade da consciência, mas lugar no qual há um sistema distinto, presidido por uma *lógica* de funcionamento e um desejo que o anima. “A concepção freudiana do homem não opõe, no interior do mesmo indivíduo, o caos do inconsciente à ordem do consciente, mas sim duas ordens distintas [...]”. (GARCIA-ROZA, 1988, p. 24)

E quanto à sociologia? Bem, além de se constituir em “campo” próprio, podemos ver nele uma diversidade de abordagens (e se poderia perguntar: por que tão diferentes abordagens podem formar o campo da sociologia?)²⁴ – sociologia alemã, americana, brasileira, etc. – seja à luz da teoria tradicional, positivista, do materialismo dialético, da fenomenologia husserliana, do estruturalismo etc., seja à luz das diversas interpretações atuais.

A delimitação deste campo do conhecimento foi ganhando uma trajetória, ao longo da história das ideias, no pensamento ocidental. Para situar o solo teórico onde estou pisando, recorro à formulação sociológica de Pierre Bourdieu e, complementando-o, com Gey Espinheira, que se dedicou à sociologia das emoções, a qual, incluída na sociologia bourdieusiana, permite trazer uma visão nova para a compreensão da ação dos indivíduos em sua vida social. Espinheira (2005, 2008) faz uma abordagem das emoções à luz de contextos bem definidos, a partir da literatura sociológica e ficcional, em que situações e personagens são destacadas para examinar, sociologicamente, os fenômenos das emoções humanas, trabalhando com: amor, medo, vergonha, inveja, ciúme, solidão, insegurança, alegria, riso, nostalgia, revolta, ódio, fé, tesão, libertinagem, liberdade, cálculo, frieza etc.

²³ Continua Lacan: “Ce qu’il faut dire, c’est: je ne suis pas, là où je suis le jouet de ma pensée; je pense à ce que je suis, là où je ne pense pas penser”. (*Écrits I. L’instance de la lettre dans l’inconscient*).

²⁴ Talvez por seu conceito lapidar: sociedade, que, para Simmel (2006, p. 17) é a sociedade “[...] cuja vida se realiza num fluxo incessante, significa sempre que os indivíduos estão ligados uns aos outros pela influência mútua que exercem entre si e pela determinação recíproca que exercem uns sobre os outros [...]”. Em seu sentido mais amplo, esse conceito de sociedade significa a interação psíquica, linguística, lúdica etc. entre os indivíduos.

Toma-se aqui o pressuposto de que os elementos que constroem as emoções são socialmente dados e estão para além dos indivíduos, como uma condição: modo de nascer, de viver, de comer, de amar, de casar, de morrer etc. – daí diferir da abordagem psicológica das emoções.

Para ilustrar o método usado por Espinheira para abordar a sociologia das emoções, encontramos Lewis Carroll e Monteiro Lobato para estudar a infância; Simmel, Giddens e Sennett para estudar o amor; Maffesoli para estudar a paixão; Marques de Sade para estudar a libertinagem; João Cabral de Melo Neto e Clarival do Prado Valladares para estudar a morte; Freud e Hoffmann para estudar o estranho, o sinistro (*Heimlich e Unheimlich*); Nelson Rodrigues para estudar o ciúme e assim por diante, para se ter uma ideia geral da particularidade desta abordagem, que se situa na indefinida fronteira entre a sociologia e a literatura, e, por que não, entre a sociologia e a psicanálise.

E, finalmente, para mostrar a diversidade de abordagens teóricas sobre a sociologia, recorri a autores, os quais não é preciso colocar em antagonismo, mas em complementação, ainda que mantenham as suas particularidades: Norbert Elias, Émile Durkeim, Georg Simmel, Niklas Luhmann, Otávio Ianni, Boaventura Santos, Pierre Bourdieu, Jürgen Habermas e Ernst Cassirer²⁵ O leitor poderia indagar: e os clássicos Karl Marx, Max Weber? E outros tantos que vieram depois, por que foram deixados de lado? Até mesmo Casa grande & senzala, de Gilberto Freire, que é um tratado de sociologia, obrigatório para a compreensão da sociedade brasileira e, portanto, dos indivíduos nela inseridos? Por uma razão simples: já existem tantos trabalhos que trataram desses autores, com competência e profundidade, que me sinto desincumbida dessa tarefa.²⁶

²⁵ Como justificar a escolha desses autores entre todos os outros possíveis? Talvez Bourdieu possa explicar: pela posição que ocupa o investigador (no caso a autora) no espaço social, datado e situado, o que não lhe torna impossível ver os limites dos ocupantes das outras posições e principalmente de sua própria. Na verdade, pelas afinidades eletivas entre eles – atribuídas e interpretadas por mim – em razão de adotarem uma concepção de mundo (*Weltanschauung*) que se interpenetram e se complementam - mesmo em aparente oposição – em uma rede complexa de construções teóricas.

²⁶ Remeto à leitura de *A importância dos clássicos*, de Jeffrey C. Alexander (1999).

Há algo em comum entre a sociologia, a psicanálise e a literatura: um olhar de espanto, como diz Espinheira, que usa a metáfora do bosque criada por Eco (1994) e Manguel (2000) para dizer que devemos ter cuidado para observar as trilhas (selecionadas por nosso interesse e gosto) para não nos perder; tomar pontos de referência para não darmos voltas sem sair do lugar:

Assim, o bosque social pode nos parecer tão natural que andamos nele sem nada ver de extraordinário, mas também sem compreendê-lo, se não criarmos o *espanto*, o estranhamento que nos permite construir o nosso objeto de pesquisa [...]. (ESPINHEIRA, 2008, p. 45)

Diz Rubem Alves que o cientista e o poeta têm algo em comum, ao conseguirem ver coisas extraordinárias onde todo mundo vê o banal e o sem sentido; ambos são capazes de ver, nas coisas aparentemente insignificantes, grandes enigmas e mistérios a serem desvendados. Diz ele:

Por favor, leia a Adélia Prado, mulher comum que os deuses, brincalhões, dotaram desta graça incompreensível de poder transfigurar o banal em coisa bela, aquilo de que ninguém gosta de fazer em coisa erótica. Como no seu poema sobre limpar peixes com o seu marido. [...] Tudo é parte de um mesmo universo maravilhoso, espantoso, que nos faz tremer de gozo e de terror, quando nos abrimos para o seu fascínio e penetramos os seus segredos. Há o mistério das coisas, há o mistério das pessoas, universos inteiros dentro do corpo, mundos bizarros que afloram nas alucinações dos psicóticos, e que nos arranham vez por outra, dormindo ou acordados, as funduras marinhas da Cecília Meirelles, as florestas de Rilke, Édipos, Narcisos, pessoas grandes por fora onde moram crianças órfãs, grandes solidões que buscam a presença de outras, os mundos da cultura e da sociedade, das festas populares e das grandes celebrações coletivas e, repentinamente, damo-nos conta de que os enigmas da Via Láctea são pequenos demais comparados àqueles das pessoas que vemos todo dia. Só que nossos olhares ficaram baços, e não percebemos o maravilhoso ao nosso lado. Se fôssemos tomados pelo fascínio, então pararíamos para ver e veríamos coisas de que nunca havíamos suspeitado. (ALVES, 1988, p.14-15)

PSICANÁLISE: ESCOLHA ENTRE OS CONCEITOS POSSÍVEIS

Em primeiro lugar, afirmo a possibilidade de ancorar a psicanálise na teoria dos campos de Pierre Bourdieu, a partir de uma abordagem sociológica que contempla o processo de constituição, de reprodução, de legitimação e de autonomização da psicanálise como um campo. (LIMA, 2005, p. 112-113)

A pluralidade dos aspectos que constitui a realidade do mundo social está na base da teoria dos campos, que poderia chamar-se pluralidade dos mundos, pluralidade das lógicas que correspondem aos diferentes mundos, ou seja, aos diferentes campos como lugares onde se constroem sentidos comuns. Diz Bourdieu (1998, p. 69, grifo nosso):

Compreender a gênese social de um campo e apreender aquilo que faz a necessidade específica da **crença que o sustenta, do jogo de linguagem que nele se joga, das coisas materiais e simbólicas em jogo que nele se geram**, é explicar, tornar necessário, subtrair ao absurdo do arbitrário e do não motivado os atos dos produtores e as obras por eles produzidas.

Conceito básico na obra de Bourdieu, o campo é o espaço de práticas²⁷ específicas, relativamente autônomo, dotado de uma história própria, caracterizado por um espaço de possíveis, que tende a orientar a busca dos agentes, definindo um universo de problemas, de referências, de marcas intelectuais – todo um sistema de coordenadas, relacionadas umas com as outras, que é preciso ter em mente (não quer dizer na consciência) para se entrar no jogo. Entrar no jogo é manejar esse sistema de coordenadas. (BOURDIEU, 1996b, p. 53)

A noção de campo designa uma postura teórica, geradora de escolhas metodológicas na construção de objetos; constitui-se de instituições e de agentes, que só podem ter sua verdade singular na condição de serem colocados no sistema de relações objetivas, constitutivo do espaço de concorrência que formam com todos os outros campos.

²⁷ A prática pode ser definida como produto da relação dialética entre uma situação e um *habitus*, que ocorre no seio de um espaço social.

O campo é estruturado pelas relações objetivas entre as posições ocupadas pelos agentes e instituições, que determinam a forma de suas interações; o que configura um campo são as posições, as lutas concorrenciais e os interesses.

É no horizonte particular dessas relações de força específicas, e de lutas que tem por objetivo conservá-las ou transformá-las, que se engendram as estratégias dos produtores, a forma de arte²⁸ que defendem, as alianças que estabelecem, as escolas que fundam e isso por meio dos interesses específicos que aí são determinados. (BOURDIEU, 1996b, p. 61)

Um campo faz parte do espaço social – e, portanto, toma dele as suas características – conceito que Bourdieu descreve como espaço de posições dos agentes e das instituições que nele estão situados, que, a depender do peso e volume global dos capitais que possuem, são distribuídas em posições dominadas e dominantes. Os mais importantes capitais em nossa cultura são o capital econômico e o capital cultural. O capital cultural é a incorporação quantitativa e cumulativa de qualidades, ou seja, a aquisição progressiva de conhecimento. O capital econômico é a acumulação de bens econômicos e financeiros.

Consciente das propriedades específicas de cada campo – da arte, da filosofia, da ciência, da psicanálise – existe também uma homologia estrutural e funcional, no sentido de invariantes, de lógicas de constituição e de transformação comuns a todos os campos.

O campo é sempre caracterizado pelas lutas concorrenciais entre os agentes, em torno de interesses específicos. Por exemplo, tanto no campo da ciência, como da arte e da psicanálise etc., as lutas concorrenciais acontecem em torno do reconhecimento (e consagração) da autoridade do agente e da legitimidade de seus produtos ou obras. Quando falamos em lutas, queremos dizer que o que está em jogo é o poder sobre um uso particular de uma categoria particular de sinais, e, deste modo, sobre a visão e o sentido das coisas do mundo.

²⁸ A palavra “arte” pode ser substituída por “psicanálise” etc., pois se refere a qualquer produção do campo cultural.

A depender da posição que ocupam na estrutura do campo os agentes usam de estratégias, que são tomadas de posição, que podem ser de legitimação (conservação) ou de subversão, estas em confronto permanente com as forças de conservação – o que não implica em mudanças dos princípios de poder que estruturam um campo.

Perpetuar ou subverter as regras do jogo, através das estratégias dos agentes, é uma tendência que passa pela mediação de seus *habitus*, é uma noção primordial na sociologia de Bourdieu, que diz respeito aos sistemas de percepção, de apreciação, aos princípios de classificação, incorporados inconscientemente pelos agentes, a partir das estruturas sociais presentes em um momento dado, em um lugar dado, que vão orientá-los em suas ações.

Essas estratégias também dependem do espaço de possibilidades herdado de lutas anteriores (história do campo) que tende a definir os espaços de tomadas de posição possíveis e orientar, assim, a busca de soluções e, conseqüentemente, a evolução da produção do campo.

A relação entre as posições e as tomadas de posição nada tem de uma determinação mecânica: cada produtor, artista, psicanalista, cientista, etc. constrói seu próprio projeto criador em função da sua percepção das possibilidades disponíveis, oferecidas pelas categorias de percepção e apreciação inscritas em seu *habitus*. Segundo Bourdieu (1996b, p. 64),

Para resumir em poucas frases uma teoria complexa, eu diria que cada autor, enquanto ocupa uma posição no espaço, isto é, em um campo de forças [...] só existe e subsiste sob as limitações estruturadas do campo; mas ele também afirma a distância diferencial constitutiva de sua posição, seu ponto de vista, entendido como vista a partir de um ponto.

O campo estabelece as modalidades de consagração e reconhecimento, o que faz a sua relativa autonomia – os critérios não são impostos de fora, pelo Estado ou pelo dinheiro, por exemplo, mas são constituídos a partir de dentro, o que permite que se regule a si mesmo.

O processo de autonomização do campo é resultado de um lento trabalho de “alquimia histórica”; através da análise da história do campo é

que se obtém a análise de suas práticas: por exemplo, a análise da estética pura, do campo da produção poética etc. é inseparável do processo de autonomização do campo literário. Da mesma forma, a análise das obras psicanalíticas, do campo da produção psicanalítica, é inseparável do processo de autonomização do campo da psicanálise.

A constituição progressiva de um campo, intelectual ou artístico, diz respeito à autonomização progressiva do sistema de relações de produção, circulação e consumo de bens simbólicos. Autonomização em relação às leis do mercado e suas sanções, à política, à religião, à moral, inclusive em relação à função social. Significa que apenas obedece às leis do próprio campo.

A autonomia relativa implica em dependência, em particular do campo do poder. O campo de poder, que não se confunde com o campo político, é o espaço de relações de força entre os diferentes tipos de capital ou entre os agentes providos de um dos diferentes tipos de capital para poderem dominar o campo, e cujas lutas se intensificam sempre que o valor relativo dos diferentes tipos de capital é colocado em questão.

O conceito de autonomia relativa, além da dependência do campo do poder, se refere à existência de uma relativa dependência dos campos, uns em relação aos outros e também em relação às transformações político-econômicas que ocorrem no espaço social.

Os campos têm propriedades comuns. Bourdieu (1992, p.352) chama a atenção para essas propriedades gerais, dizendo que

O leitor poderá, ao longo de todo o texto, substituir escritor por pintor, filósofo, cientista, etc. e literário por artístico, filosófico, científico, etc. – o que não significa ignorar as diferenças entre os campos [...].²⁹

A partir das propriedades comuns – invariantes – podem-se analisar as obras produzidas em um determinado campo, considerando três operações, ligadas aos três níveis de realidade social que elas apreendem:

²⁹Tradução livre da autora, nesta e em outras citações de Bourdieu de 1992, tiradas de *Les règles de l'art. Gênes e structure du champ littéraire*.

a) *A análise da posição do campo em relação ao campo do poder e da sua evolução no curso do tempo.* As práticas dos produtores de um determinado campo só podem ser explicadas por sua referência ao campo do poder, no interior do qual o campo científico, literário, psicanalítico, etc., ocupam uma posição dominante (em relação ao capital cultural) e dominada (em relação ao capital econômico).

A análise das relações entre o campo literário e o campo do poder, que acentua as formas, abertas ou ocultas, e os efeitos, diretos ou invertidos, da dependência, constitui um dos efeitos maiores do funcionamento do campo literário como campo:

Não há dúvida que a indignação moral contra todas as formas de submissão aos poderes ou ao mercado [...] desempenhou um papel determinante [...] na resistência cotidiana que conduziu à afirmação progressiva da autonomia dos escritores; é certo que, na fase heróica da conquista da autonomia, a ruptura ética é sempre, como bem se vê em Baudelaire, uma dimensão fundamental de todas as rupturas estéticas. (BOURDIEU, 1992, p. 106)

Os critérios de autenticidade do produto cultural são baseados no desinteresse econômico: ato puro de qualquer determinação que não seja a intenção estética. O que não significa que aí não exista uma lógica econômica, uma ausência total de contrapartida financeira, mesmo porque os lucros simbólicos (prestígio, por exemplo) são suscetíveis de serem convertidos em lucros econômicos.

O grau de independência (arte pura, pesquisa pura etc.) ou de subordinação (arte comercial, pesquisa aplicada etc.) constitui o indicador mais claro da posição ocupada no campo: posição por construir, desprovida de qualquer equivalente no campo do poder, embora inscrita em estado potencial no espaço de posições possíveis; aqueles que pretendem ocupá-la só podem fazê-la existir construindo o campo, revolucionando o mundo da arte, indiferente às demandas da política, da economia e da moral vigente, ou seja, reconhecendo apenas as normas específicas da arte.

b) *A análise da estrutura interna do campo*. Estamos nos referindo à estrutura das relações objetivas entre as posições que aí ocupam indivíduos ou grupos colocados em situação de concorrência pela legitimidade, e que obedece a leis próprias de funcionamento e de transformação. Inclui a análise das lutas internas, que opõem os defensores da arte pura aos defensores da arte comercial, que tomam a forma de conflitos de definição: cada um visa a impor os limites do campo mais favoráveis a seus interesses, ou seja, a definição das condições da verdadeira pertença no campo (estatuto de verdadeiro artista etc.). Impõem o ponto de vista legítimo sobre o campo, a lei fundamental do campo, o princípio de visão e de divisão que define o campo artístico enquanto tal, lugar da arte enquanto arte, contrário aos fins mercantis, mercenários ou outros que não os artísticos.

Consequentemente, se o campo literário é o lugar de uma luta pela definição de escritor, não existe uma definição universal de escritor, assim como não há teoria literária descontextualizada do momento histórico de sua produção: as definições são correspondentes ao estado da luta, num determinado lugar e numa determinada época, pela imposição da definição legítima de escritor e daqueles que tem *status* para participar desta luta pela definição.

As lutas concorrenciais no interior do campo, lutas pela definição do que é arte e do que não é arte, opõem, também, autores consagrados e os recém-chegados; os clássicos e a vanguarda; a vanguarda consagrada e a nova vanguarda etc.

c) *A análise da gênese do habitus dos ocupantes dessas posições*. A análise dos sistemas de disposições que, sendo o produto de uma trajetória social e de uma posição no campo, encontram, nesta posição, uma ocasião mais ou menos favorável para se atualizar.

O campo não pode ser concebido sem a intermediação do *habitus* de seus agentes e instituições. A gênese do *habitus* dos produtores – disposições – mediação pelas quais se analisa suas posições e tomadas de posições (decorrentes também de suas posições no espaço social), é a terceira das três dimensões para se compreender o funcionamento do campo. Ou seja, enquanto sistemas de disposições incorporadas, o *habitus* só se

realiza em relação a uma estrutura determinada de posições socialmente marcadas; e, através das disposições, que são realizadas tais ou quais possibilidades que se encontram inscritas nas posições.

A partir desta lógica do campo, considerado um espaço de posições e tomadas de posição atuais e potenciais (espaço de possíveis) podemos compreender como as forças externas –, ou melhor, como as determinações sociais – operam através do *habitus* dos produtores.

Existe uma lógica do processo de autonomização. Sobre esta, Bourdieu (1992, p. 92) diz: “[...] como os caminhos da dominação, os caminhos da autonomia são complexos, se não impenetráveis”.

À medida que se constituem em um campo intelectual (formado, necessariamente, por um corpo de agentes e de instituições) definindo-se em oposição ao campo econômico, religioso e político, as funções que cabem aos diferentes agentes, segundo a posição que ocupam, tendem, cada vez mais, a se tornar o princípio unificador e gerador. E, portanto, explicativo dos diferentes sistemas de tomadas de posição, além de também significar o princípio de sua transformação no curso do tempo.

O processo de autonomização de um campo – processo de libertação progressiva de demandas provindas de outros campos e de instâncias de legitimação externas – sucede-se por quatro transformações consideradas principais:

a) A constituição de um corpo cada vez mais numeroso e diversificado de produtores – cuja profissionalização faz com que passem a reconhecer os imperativos técnicos e as normas que definem as condições de acesso à profissão e à participação no campo.

b) A constituição de um público de consumidores cada vez mais extenso e diversificado, que pode dar condições de independência econômica aos produtores e também propiciar-lhes um princípio de legitimação paralelo.

c) A multiplicação e diversificação das instâncias de difusão que são investidas de legitimidade própria da área, como as editoras, a imprensa especializada, diretores de teatro, marchands etc.

d) A multiplicação e a diversificação das instâncias de consagração que atribuem legitimidade ao produto, como as escolas, as academias, os prêmios, os títulos etc.

Passemos a uma explicitação de cada um desses itens.

- a) *O processo de autonomização do campo³⁰ da produção intelectual se dá através da constituição de uma categoria socialmente distinta de intelectuais autônomos*, providos de interesses e tendências próprias, inclinados a levar em conta as regras estabelecidas pela tradição herdada de seus predecessores, que lhes fornecem um ponto de partida ou um ponto de ruptura. E cada vez mais tendentes a libertar sua produção de qualquer dependência social, seja das censuras morais, seja dos controles acadêmicos e das demandas políticas. O que quer dizer que lutam para produzir as suas próprias normas de produção e os critérios de avaliação de seus produtos. Assim, o processo de constituição e autonomia de um campo ocorre juntamente com a transformação da relação que os produtores mantêm com os não-produtores e com os demais produtores, seus pares e concorrentes, resultando assim na elaboração de uma nova definição de suas próprias funções e de seu trabalho, no direito de legislar com exclusividade no seu campo, afastando-se das exigências e interesses externos ao campo.
- b) *O processo de autonomização do campo ocorre com a extensão e diversificação de um público*, ao qual as diferentes categorias de produtores destinam os seus produtos; a extensão do público é resultante, entre outras coisas, da generalização do ensino elementar e do ensino especializado. As obras produzidas num campo específico exigem do receptor um tipo de disposição para apreciar e consumir. Ou seja, esses acessos estão disponíveis aos detentores do manejo prático e teórico de um código refinado, o qual é necessário decodificar,

³⁰Seria interessante cotejar a elaboração de Bourdieu com a de Habermas, que também trata dos processos de autonomização da arte, do direito, subsistemas, como partidos, universidades, em sua Teoria da Ação Comunicativa (no mundo vivido).

por exemplo, através das instituições de ensino. Também o acesso ao código não independe do nível de instrução dos receptores, nem das disposições (*habitus*) para adquirir tal código: por exemplo, fazer parte de um grupo ou de uma família cultivada, ou de instituição escolar organizada, que inculcam tais disposições.

- c) *A multiplicação das instâncias de difusão*, que devem ser investidas de legitimidade própria de cada campo, tem por função difundir os produtores e seus produtos. Obedece fundamentalmente aos imperativos da concorrência pela conquista do mercado. O sistema da indústria cultural, por exemplo, caracteriza-se pela posição subordinada aos detentores dos instrumentos de difusão, que são os editores, os jornalistas, os críticos de arte etc.³¹
- d) *As instâncias de reprodução e consagração* cumprem a função de legitimação cultural (homóloga à da igreja, diz Bourdieu, a qual define o que tem valor sagrado, ou não, e inculca tudo isso na fé dos leigos). Essas instâncias se constituem pelo sistema de relações entre instituições que têm como especificidade cumprir uma função de conservação e de transmissão seletiva dos bens culturais; trabalha a favor dos produtores aptos a produzir determinados bens culturais e também de consumidores aptos a consumi-los.

Segundo as tradições históricas próprias a cada formação social, as funções de reprodução podem estar numa única instituição (por exemplo, as Academias Literárias) ou em diversas instituições, como sistemas de ensino, academias, teatros, museus etc.³²

Pode-se medir o grau de autonomia do campo com base no poder de que dispõe para definir as normas de sua produção, bem como os critérios

³¹ No caso da psicanálise, poder-se-ia dizer que não há essa posição subordinada aos detentores dos instrumentos de difusão, talvez em razão da proliferação das editoras que pertencem às próprias instituições do campo.

³² A Associação Internacional de Psicanálise (IPA) era uma instância exclusiva de reconhecimento e consagração no período inicial da história do campo da psicanálise. Posteriormente, escolas inicialmente heréticas, fundadas por Jacques Lacan e discípulos, foram consideradas instâncias de reconhecimento no interior do campo.

de avaliação de seus produtos. Ou seja, quanto mais o campo estiver independente de demandas externas a ele, tanto mais os princípios de legitimidade e consagração aparecem como irredutíveis aos princípios externos de divisão (por exemplo, fatores de origem familiar, fortuna, poder).

A distância entre a hierarquia dos produtores, conforme o sucesso de público (índices de venda, notoriedade) e a hierarquia segundo o grau de reconhecimento no interior do campo também é indicativo da autonomia do campo.

Ainda assim, os agentes dependem, no que são e no que fazem, da imagem que têm de si próprios e da imagem que os outros fazem deles – particularmente de seus pares concorrentes. Esse reconhecimento diz respeito à pretensão de legitimidade dentro do campo, ou seja, à adoção de critérios que definem o exercício legítimo da prática dos agentes.

O grau de autonomia do campo também é medido pelo grau em que se mostra capaz de funcionar como um mercado específico e de legislar com independência sobre a autenticidade de seus produtos.

Para concluir, apresento os seguintes pontos indicadores de um processo de legitimação da psicanálise como campo:

A gênese social do campo da psicanálise se deu pelos atos dos produtores (Freud e seus discípulos) e pelas obras por eles produzidas, em um contexto em que havia uma crença nas ideias do “mestre”, um jogo de linguagem próprio à psicanálise. A própria promoção de Freud como mestre é um sinal do reconhecimento que legitima o campo.

O espaço de práticas específicas à psicanálise, constituído por práticas clínicas e de ensino, teve a sua história própria; caracterizado por um espaço de possíveis, tendente a orientar a busca dos agentes, definindo o universo de problemas, de referências, marcas intelectuais – todo um sistema de coordenadas, relacionadas umas às outras.

O campo da psicanálise foi estruturado inicialmente pelas relações objetivas entre as posições ocupadas no espaço social por Freud e seus discípulos, e as escolas que fundaram: posições dominantes em relação ao capital cultural que possuíam (formado por médicos e professores) e dominadas em relação ao capital econômico.

O campo da psicanálise foi, como todos os campos, caracterizado pelas lutas concorrenciais entre os agentes, em torno de interesses específicos. Desde o início, houve dissidência entre os discípulos de Freud, que competiam entre si pelo poder sobre a visão e o sentido dado pela psicanálise às dimensões psíquicas e sociais do sujeito e da cultura. Essas lutas ocorriam tanto no interior do campo, como externamente: a oposição de forças vinha, principalmente, do campo da medicina tradicional e das instituições de ensino, com um agravante: o antissemitismo já existente na época.

A afirmação da especificidade da psicanálise e sua irreduzibilidade a qualquer outra forma de expressão é inseparável da afirmação da autonomia do campo de produção que ela supõe e reforça.

Podemos afirmar o alto grau de autonomia de um campo ao tomarmos as duas lógicas antitéticas: a da obra desinteressada, que conhece apenas os lucros simbólicos, e a do comércio. Nesse sentido, o campo da psicanálise pode ser considerado um campo com alta autonomia. O que significa ter o direito de definir, a partir de seu interior, os princípios de sua legitimidade. E de constituir-se por seu próprio *nomos* (leis, regras), que incluem a ética que lhe é própria, insubordinada às definições externas ao campo.

RENATO MEZAN: UM PONTO DE VISTA

Assim delimitado o campo da psicanálise no espaço social em que vivemos, vamos à conceituação que dela faz um de seus agentes pertencente, por meio das instâncias de consagração e reconhecimento, a este campo (na terminologia de Bourdieu).³³

Estou me referindo a Renato Mezan, que estabelece, a partir da noção de paradigma, ao modo khuntiano, a atual (herdada) concepção da psicanálise.

³³ Indago-me se um agente que esteja fora de um determinado campo estaria apto a defini-lo. Sim e não. Sim, para os que têm estudado com profundidade a sua rede teórica, mesmo que a critiquem severamente; não, para os que a tomam superficialmente, em especial quando apenas querem criticá-la, geralmente para dar destaque ao que estão propondo. Há também os que, como dizia Freud, têm uma “resistência” para com determinadas teorias, por antipatia ou falta de identificação, como também nos alerta Bourdieu.

Em seu ensaio *Paradigmas e modelos na psicanálise atual* (MEZAN, 1996), ao tratar da epistemologia da psicanálise, ele nos diz que há dois domínios em que essa questão pode ser fecunda (pois ele pensa, também, que a discussão sobre o fato da psicanálise vir a ser uma ciência ou uma arte é estéril).

O primeiro domínio trata da abrangência das proposições psicanalíticas, que podem ir desde um grau mais singular ao mais geral, passando pelas particulares, que se aplicam a alguns casos, mas não em todos. Embora seja esta uma questão interessantíssima, não é a que quero ressaltar para o propósito de conceituar a psicanálise, pois outras ciências humanas também têm essa mesma característica.

O segundo domínio em que a interrogação epistemológica pode ser fecunda – que é o que nos interessa agora – diz respeito à existência de diversas tendências, ou escolas, que se foram constituindo, ao longo da história do campo psicanalítico.

Mezan nos diz que já se passou o tempo em que cada escola ou grupo se atribuía a “verdadeira e legítima” versão da psicanálise, e, que hoje, há um consenso no sentido de se admitir como legítimas várias correntes de pensamento. Diz ele que para se distinguir o que é ou não teoria psicanalítica

[...] são necessários critérios que definam o campo geral da disciplina, a fim de permitir a distinção entre o que é uma teoria analítica e o que já não pode ser assim denominado [...]. (MEZAN, 1996, p. 348),

e que permitam, também, a compreensão no que e por que as escolas são diferentes.

Em primeiro lugar, são consideradas psicanalíticas as escolas que adotam como verdadeira a hipótese do inconsciente formulada por Freud.

E quanto à diversidade entre as tendências teóricas – que se foram constituindo ao longo da história da psicanálise e que ainda perduram – ainda que o conceito de inconsciente esteja como pano de fundo, mesmo que interpretado, por sua vez, de formas diferentes, em relação ao modo como é constituído?

Mezan nos dá um esclarecimento dessa questão, com base no termo paradigma, proposto por Kuhn,³⁴ para designar aquilo que, no interior da psicanálise,

[...] individualiza as diferentes tendências que atingiram em sua conceptualização a consistência, a coerência e a abrangência necessárias para que as consideremos como “escolas” [...]. (MEZAN, 1996, p. 349)

Mezan não aceita a ideia de que haveria, no campo da psicanálise, um paradigma freudiano, um kleiniano e outro lacaniano, pois lhe parece pouco convincente – não há como medir incompatibilidades entre essas escolas (já que todas atribuem importância ao inconsciente, às pulsões, à sexualidade infantil, à angústia etc.), mas apenas divergências, ainda que fundamentais.

Ele então propõe três diferentes paradigmas, cujo nível de abrangência e de abstração mais elevado da teoria psicanalítica deve ser procurado na metapsicologia e, “possivelmente, no plano propriamente filosófico, o dos pressupostos mais gerais sobre o que define como humana a condição humana [...]”. (MEZAN, 1996, p. 350) Trata-se, portanto, para a psicanálise, da dimensão central, daquilo que constitui o âmago do inconsciente.

Assim, segundo Mezan, poder-se-ia falar de um paradigma pulsional, de um paradigma objetual ou relacional e de um paradigma do sujeito.

O paradigma pulsional diz respeito ao conceito de pulsão como elemento central do funcionamento psíquico (que busca descarga e satisfação por meio de todo um complexo sistema de investimentos e desvios, obedecendo ao princípio do prazer). Seria esta a perspectiva de Freud e parte importante da obra de Melanie Klein.

Freud falará então na sexualidade e na pulsão de morte como os elementos últimos, mais essenciais e decisivos, de todo o funcionamento mental, o que permite compreender como resultado do interjogo das pulsões toda e qualquer manifestação psíquica, do ato falho mais banal até o delírio psicótico mais florido [...]. (MEZAN, 1996, p. 350)

³⁴ Paradigma designa uma problemática, com diferentes possibilidades de modelização.

O segundo paradigma, denominado de objetal, não aceita a centralidade do conceito de pulsão para se conceber o inconsciente, mas o conceito de objeto, as relações precoces com objetos estruturantes. Dito de outra forma, trata-se de conceber o inconsciente não pelo interjogo das pulsões, mas de como se organizam as primeiras relações do bebê com outros seres humanos. (Parte da obra de Klein; Winnicott, Balint e outros).

O terceiro paradigma, Mezan o denomina, provisoriamente, de “paradigma do sujeito”, no qual Lacan estaria colocado, muito embora a teoria lacaniana não tenha contestado a centralidade da pulsão para a constituição do inconsciente – a ênfase é dada a um “outro” como determinante da organização do psiquismo.

Ele afirma que a diferença entre os três paradigmas não reside na questão do objeto, ou seja, tanto Freud como os teóricos da relação objetal e Lacan falam de objeto, no sentido psicanalítico do termo (objeto é o outro que não o próprio eu), porque, para todos eles, não há vida psíquica que prescindia de representações de nós mesmos a partir de outros semelhantes.

O que Mezan considera como divergência diz respeito ao modo como o objeto é concebido. “No paradigma pulsional, ele é o elemento mais contingente da pulsão, mas sem que este lugar esteja previamente preenchido por objetos desta ou daquela natureza [...]”. (MEZAN, 1996, p. 352) Trata-se do objeto perdido de Freud, jamais reencontrado, já que nunca foi achado, por ser apenas alucinado.

No paradigma objetal, a qualidade da relação com o objeto é fundante e estruturante do funcionamento psíquico.

Para Lacan, o “outro” não é um objeto consubstanciado em um indivíduo empírico. O Outro é a cultura. Quanto ao objeto “a”, causa de desejo, seu estatuto nada tem a ver com o objeto no sentido dos outros paradigmas, ou seja, objeto contingente da pulsão, em Freud, ou o objeto das relações objetais, necessário para a constituição do sujeito.

Argumenta Mezan que o próprio Freud colocou em questão o paradigma pulsional, ao introduzir a pulsão de morte e a segunda tópica,

embora não tenha abandonado seu paradigma da pulsão – mas foi conduzido, em sua trajetória de pesquisas e elaboração teórica, a dar mais espaço às escolhas de objeto na composição do psiquismo. Em relação à pulsão de morte, como aplicar a ela os fatores que definem a pulsão de vida, a pulsão sexual? (Fonte, alvo, impulso e objeto).

A segunda tópica também suscita outras questões, pois estabelece estruturas (Eu, Id, Supereu) que dependem, para se constituírem, da identificação, ou seja, apresentam uma origem relacional e não apenas pulsional. (MEZAN, 1996, p. 353)

Com o conceito de identificação, o funcionamento psíquico não pode ser compreendido somente à luz da dinâmica pulsional, mas também em termos de relação de objeto e, posteriormente, em termos do que Lacan designou como sujeito.

O paradigma do sujeito, atribuído a Lacan, confere um papel fundante à identificação – desde o texto sobre a fase do espelho – estudada por ele à luz de categorias filosóficas apropriadas de Hegel e Heidegger – que torna o seu caminho teórico diferente daqueles que se restringiram às observações clínicas.

A história da psicanálise é a “[...] história das ampliações e retificações impostas aos paradigmas principais da disciplina [...]”. (MEZAN, 1996, p. 355)

Por fim,

Para podermos nos orientar no meio daquilo a que alguns chamam a “Babel psicanalítica”, a idéia de agrupar tais tendências sob a égide de três grandes paradigmas não me parece inútil: ela pode se revelar fértil e auxiliar todos os analistas a situarem, nos níveis adequados, as diferentes contribuições que vieram a constituir nossa herança comum. (MEZAN, 1996, p. 355)

SOCIOLOGIA: CONCEITOS POSSÍVEIS

E o campo da sociologia? Como configurá-lo? Em primeiro lugar, tudo o que está dito sobre a teoria dos campos, para delimitar o campo da psicanálise, vale também, *mutatis mutandis*, para o campo da sociologia.

Mas, como dar as especificidades da sociologia?

Recorro, primeiramente, a Norbert Elias quando ele nos fala sobre a sua concepção do trabalho dos sociólogos. Ele pergunta o que poderia ser dito sobre uma briga entre dois seres humanos singulares. Se forem indivíduos comuns, a briga poderia interessar a um psiquiatra, que, conforme a sua formação e convicção, irá explicá-la como uma forma de expressão das paixões humanas, especialmente da sua agressividade inata, como resultado de frustrações ou como “[...] seqüela de uma rivalidade recalçada entre irmãos ou irmãs na infância [...]”. (ELIAS, 2006, p. 69) Se esses indivíduos não são comuns, mas têm um papel relevante na sociedade em que vivem, a briga interessará aos historiadores, que darão explicações sobre a relação entre os motivos pessoais dos envolvidos e o contexto histórico único em que estão situados.

E o sociólogo? Pergunta ele. Bem, parece que há uma tendência a pensar que os sociólogos lidam com problemas sociais e não deveriam se ocupar com problemas dos indivíduos. Esta separação entre indivíduo e sociedade não funciona bem, diz Elias, são apenas “axiomas fossilizados”.

As sociedades não são nada além de indivíduos conectados entre si; cada indivíduo é dependente de outros, de seu amor, de sua língua, de seu conhecimento, de sua identidade, da manutenção da paz e de muitas outras coisas. [...] E um conflito entre dois seres humanos, por mais que possa ser algo único e pessoal, pode ser ao mesmo tempo representativo de uma luta entre diversos estratos sociais, remontando a várias gerações. (ELIAS, 2006, p. 70)

Elias analisa o conflito entre Francis Drake (um marinheiro profissional, que se comportava como um *gentleman*) e seu antigo amigo Thomas Doughty, (um militar profissional que pertencia às altas esferas da corte

da rainha Elizabeth) durante sua famosa viagem pelo mundo. Observa que é preciso ter o cuidado de não examinar as desigualdades de poder e *status* nas sociedades antigas como se elas tivessem o mesmo caráter das existentes atualmente, para que se compreenda bem a hierarquia social e a posição nela ocupada por um determinado indivíduo, em um período passado. Por exemplo, nem todas as formas de desigualdade social ou linhas de divisão social se reduzem aos conceitos posteriormente formulados de classes sociais ou estamentos, ainda que possam estar relacionadas com essas categorias, como evidenciam os exemplos da desigualdade entre soberanos e seus súditos, cortesãos e burgueses. Tal linha de separação pode estar ligada à divisão em diversos estamentos - como membros da nobreza e os comuns, na Inglaterra do século XVII - mas não lhes é idêntica: nem todos os cortesãos eram nobres e nem todos os nobres eram cortesãos.

Elias considera tais personagens da história como atores de uma peça teatral da qual conheciam apenas uma pequena cena.

A trama da peça como um todo lhes escapava; eles mal tinham consciência de que representavam um papel nela, [...] papel que lhes foi reservado por um destino que eles próprios não escolheram [...]. (ELIAS, 2006, p. 76)

Ele vai falar também dos padrões de auto-regulação em determinadas épocas e em determinadas sociedades que interferem, necessariamente, nas atitudes e nos modos de conter as paixões dos indivíduos.

Eis, portanto, uma primeira abordagem da sociologia, que pode tratar, sociologicamente, de muitas coisas, além da vida social em geral, inclusive dos indivíduos e das emoções, como Gey Espinheira fez em suas pesquisas recentes. Mas o que se quer dizer, precisamente, com abordagem sociológica?

Ao buscar o entendimento sobre um conceito qualquer, posso tratá-lo sociologicamente, além de me aprofundar nele substancialmente. Ao participar da festa do Bonfim, além de me divertir, ou de me entediar, posso vê-la do ponto de vista sociológico. Diante de uma cena de amor em público, além de entender, ou não, esse comportamento dos namorados, posso analisá-la sociologicamente. Lembremos que Durkheim (1982) deu ao suicídio um tra-

tamento sociológico, apresentando este ato – pensado até então apenas como de foro íntimo, estudado pela psiquiatria e pela psicologia – como ato social. Mas, qual é a especificidade do ponto de vista sociológico? Em que se diferencia, do ponto de vista histórico? E do ponto de vista da psicologia social?

Durkheim (1977) nos diz que a sociologia deve se ocupar dos fatos sociais, os quais constituem as maneiras de agir, de pensar e de sentir, exteriores ao indivíduo – que, ao nascer, já as encontra. Portanto, existem fora dele, dotadas de um poder imperativo e coercitivo que se lhe impõem, quer queira, ou não. As maneiras coletivas de agir e de pensar apresentam uma realidade exterior aos indivíduos, os quais, a cada momento do tempo, com elas se conformam, ou não. No entanto, de qualquer maneira, encontram resistências ao que já está estabelecido. Ou seja, constituem coisas que têm existência própria: o indivíduo encontra-as inteiramente formadas e não consegue impedi-las de existir.³⁵

O indivíduo não é obrigado a falar o mesmo idioma do país em que nasceu, nem a se vestir conforme os usos, nem a empregar moedas legais – mas é impossível agir de outra maneira se quiser se comunicar e viver com os outros.

Os fatos sociais são fenômenos que não se confundem com os fenômenos orgânicos ou psíquicos: são qualificados como sociais, distintos das repercussões que incidem nos indivíduos, porque se evidenciam nas crenças e práticas que são transmitidas e feitas por gerações anteriores – obra coletiva e de séculos de existência – que exercem sobre os indivíduos uma coerção externa, cujo poder é reconhecível pela sanção ou pela “[...] resistência que o fato opõe a qualquer empreendimento individual que tenda a violentá-lo [...]”. (DURKHEIM, 1977, p. 8) Podemos definir o fato social também pela difusão e por sua existência independente das formas individuais que toma ao se difundir.³⁶

³⁵Durkheim se refere às instituições – estado, família, direito de propriedade, contrato, responsabilidade – e ao direito, à moral, às crenças (na religião e na política), aos usos, às modas, aos códigos de gosto, aos tipos de habitação etc.

³⁶Assim também pensa Simmel (2006, p. 11) para quem a sociedade é “[...] certamente um conceito abstrato, mas cada um dos incontáveis agrupamentos e configurações englobados em tal conceito é um objeto a ser investigado e digno de ser pesquisado, e de maneira alguma podem ser constituídos pela particularidade das formas individuais de existência [...]”.

Podemos tomar como exemplo a educação das crianças, que consiste na imposição de maneiras de ver, pensar, sentir, agir, que dão lugar aos hábitos, em qualquer cultura de que se trate. “Vítimas de uma ilusão, acreditamos ser produto de nossa própria elaboração aquilo que nos é imposto do exterior [...]”. (DURKHEIM, 1977, p. 4) E não há conhecimento de qualquer povo que tenha praticado uma pedagogia de plena liberdade, nos diz Durkheim.

Ainda que o indivíduo tenha um papel na gênese dos fatos, não é nesta condição particular que o exerce, mas é preciso, para que fatos sociais existam, que vários indivíduos tenham misturado suas ações e que, desta combinação, se desprenda um produto novo. Essa combinação – ou síntese – tem lugar fora de cada um de nós e seu efeito é instituir certas maneiras de agir e de pensar que existem fora de nós, independentemente da vontade particular. Durkheim faz analogias para explicar como a sociedade é constituída por uma síntese *sui generis* que forma novos fenômenos, como a composição da água, cuja fluidez não vem do hidrogênio, nem do oxigênio de que é formada, mas da combinação desses elementos, os quais, após combinados, produzem uma nova substância complexa. Também exemplifica com o bronze, cuja dureza não figura no cobre, no estanho, ou no chumbo que serviram para formá-lo (metais flexíveis e maleáveis), mas na mistura por eles formados.

Os novos fenômenos – fatos sociais – resultantes de composições são diferentes daqueles que se passam nas consciências individuais, portanto, são produzidos pela sociedade e não pelas partes que a compõem, ou seja, seus membros. Assim, os estados de consciência coletiva são de natureza diferente dos estados de consciência individual – são representações de outra espécie, assim como a mentalidade dos grupos não é a mesma coisa que a mentalidade individual, pois tem leis próprias. Dito de outra forma, a natureza da sociedade é diferente da natureza dos indivíduos.

Diga-se, de passagem, que Durkheim antecipou Freud em sua *Psicologia das massas*, quando diz que o indivíduo, solitário, em geral inofensivo, pode se tornar, ou se deixar ser um agente de atrocidades quando reunido em multidão.

Mesmo quando há colaboração espontânea, de nossa parte, para a emoção comum, a impressão que ressentimos é inteiramente diferente da que experimentaríamos se estivéssemos sozinhos [...] quando nos encontramos a sós, desfeita a reunião de que participávamos, os sentimentos por que acabamos de passar produzem-nos o efeito de algo de estranho, neles não nos reconhecemos. (DURKHEIM, 1977, p. 4)

Bourdieu reconhece as apropriações que fez de Durkheim, e também Elias. Lembremos o dito de Bourdieu sobre condições sociais da produção do conhecimento, e o de Elias sobre a organização social da aquisição do conhecimento – que levam a pensar na íntima relação da história e da sociologia. Diz Elias que, ao serem tratadas como disciplinas acadêmicas independentes – cada uma tem sua galeria de antepassados, suas próprias convenções e critérios de ensino e pesquisa, cada uma tem seu próprio *establishment* – isto se deve menos à especificidade de seus objetos do que à separação institucionalizada das disciplinas acadêmicas.

Em uma consideração mais precisa no campo da teoria da ciência, pode-se reconhecer claramente que, no caso dessa especialização disciplinar de historiadores e sociólogos, na melhor das hipóteses, trata-se apenas de uma divisão de trabalho – de uma divisão de trabalho na investigação de aspectos distintos, mas indivisíveis, do mesmo domínio temático: as associações humanas em transformação e os seres humanos que as formam. (ELIAS, 2006, p. 208)

Não é a existência dissociada de objetos de pesquisa que fundamenta a separação dessas duas disciplinas, mas a maneira de abordá-los, que foi se desenvolvendo ao longo da história da organização das ciências, e que abrange as lutas de poder, as lutas concorrenciais, entre os seus representantes. Diz Elias que a ideia de que história e sociedade tenham objetos e domínios independentes “[...] é uma projeção da organização social da aquisição de conhecimento nesse domínio e, como tal, um mito científico e ideológico [...]”. (ELIAS, 2006, p. 208)

Feitas essas ressalvas, é preciso admitir que estamos vivendo em determinado momento da organização social da produção do conheci-

mento – século XXI – e que talvez não seja possível transcendê-lo, muito embora seja possível tentarmos uma análise crítica, com ajuda de vários pensadores, os que nos antecederam e os que nos circundam.³⁷

Um desses pensadores que nos ajudam a pensar a sociologia é o alemão Georg Simmel, que embora tenha publicado suas obras em 1907 e 1908 e tenha inicialmente ficado obscurecido, por diversas razões, acabou por influenciar diversas linhas das ciências sociais, como a Escola de Chicago e o interacionismo simbólico – e, nas últimas décadas tem atraído crescente atenção.

Simmel sustenta que a sociedade – prefere falar de sociação – não é um conceito substancial, mas um “[...] acontecer que tem uma função pela qual cada um recebe de outrem ou comunica a outrem um destino e uma forma [...]”. (SIMMEL, 2006, p. 18) Vale a pena ler suas palavras:

Os laços de associação entre os homens são incessantemente feitos e desfeitos, para que então sejam refeitos, constituindo uma fluidez e uma pulsação que atam os indivíduos mesmo quando não atingem a forma de verdadeiras organizações. Que os seres humanos troquem olhares e que sejam ciumentos, que se correspondam por cartas ou almozem juntos, que pareçam simpáticos ou antipáticos uns aos outros para além de qualquer interesse aparente, que a gratidão pelo gesto altruísta crie um laço mútuo indissolúvel, que um pergunte ao outro pelo caminho certo para se chegar a um determinado lugar, e que um se vista e se embeleze para o outro – todas essas milhares de relações, cujos exemplos citados foram escolhidos ao acaso, são praticadas de pessoa a pessoa e nos unem ininterruptamente, sejam elas momentâneas ou duradouras, conscientes ou inconscientes, inconseqüentes ou conseqüentes. Nelas encontramos a reciprocidade entre os elementos que carregam consigo todo o rigor e a elasticidade, toda a variedade policromática e a unidade dessa vida social tão clara e tão misteriosa. (SIMMEL, 2006, p. 17)

³⁷ Habermas, em entrevista concedida a Bárbara Freitag e Sergio Paulo Rouanet, publicada em 30 de abril de 1995, no Caderno Mais! da Folha de São Paulo, fala, entre outras coisas, sobre a possibilidade ou não de transcendermos a nossa própria cultura, no sentido de emanciparmos de suas determinações, para podermos compreendê-las e analisá-las criticamente. Essa entrevista foi incluída, posteriormente, em livro *Dialogando com Habermas*, de Barbara Freitag, publicado pela Tempo Brasileiro, 2004.

Simmel nos diz que, assumindo um ponto de vista distanciado, podemos perceber os indivíduos enquanto tais desaparecerem e, em seu lugar, nos será (ou nos é revelada) revelada a imagem de uma “sociedade”, que é um constructo teórico, independente dos membros que a compõem. Assim, será permitido à sociologia

[...] tratar da história do casamento sem precisar analisar a vida conjugal de casais específicos; estudar o princípio de organização burocrática sem que seja necessário descrever um dia na repartição [...] (SIMMEL, 2006, p. 18)

etc. Para ele, os objetos são estabelecidos por meio de processos de abstração, tal como em ciências como a lógica ou a economia teórica, ou seja,

[...] sob a égide de conceitos determinados [...] retiram da realidade formas sintéticas e nelas descobrem leis e evoluções, enquanto essas formas não existem como algo que possa ser experimentado isoladamente [...]. (SIMMEL, 2006, p. 19)

Ao entender que o ser humano, em todas as suas expressões, é determinado pela interação que faz com outros seres humanos, isso deve levar a um modo de *observação* a partir das formações que se produzem na relação recíproca entre eles, mas não podem ser deduzidas do indivíduo observado em si mesmo. E mais: a produção de fenômenos através da vida social se dá pela “contigüidade de indivíduos que agem uns sobre os outros; assim, o que é produzido em cada um não pode ser somente explicado a partir de si mesmo” e também por meio da sucessão das gerações, “[...] cujas heranças e tradições se misturam indissociavelmente com as características próprias do indivíduo [...]”. (SIMMEL, 2006, p. 21)

Para Simmel, a sociologia não é somente uma ciência com objeto próprio, mas “sobretudo um método das ciências históricas e do espírito”. Na medida em que se sustente o pressuposto de que o ser humano deve ser entendido como ser social, e que a sociedade é a portadora de todo evento histórico, a sociologia não possuirá qualquer objeto que não tenha sido tratado por outras ciências,

[...] mas possuirá um caminho comum a todas elas, um método da ciência que, justamente em razão de sua aplicabilidade à totalidade dos problemas, não é uma ciência com um conteúdo que lhe seja próprio [...]. (SIMMEL, 2006, p. 22)

Então, podemos investigar, sociologicamente, a psicologia do público de teatro, a vida religiosa das comunidades, as leis de uma determinada fase de um país, a proliferação de retratos em forma de bustos. Enfim, qualquer objeto do qual se depreendam elementos sociais nos quais se evidencia a interação entre indivíduos. Vamos deixar agora a escrita sedutora de Simmel para reencontrá-la em outro capítulo.

Não poderia deixar de aludir, brevemente, aqui, a um pensador que rompe com o modelo cognitivo clássico da tradição européia, ao formular três concepções básicas em sua análise sociológica: sociedades sem pessoas, sociedade como comunicação e sociedade como sociedade mundial: Niklas Luhmann. Trago este autor a título de exemplificação de uma formulação da sociologia com base na teoria de sistemas complexos e não lineares. A teoria que este pensador alemão produz é tão complexa quanto a própria teoria da complexidade, e, tão extensa que foge aos limites da presente discussão. Ao todo, seu trabalho consiste de mais de 700 publicações, entre ensaios, artigos e livros que somam mais de 14.000 páginas publicadas.

A teoria de sistemas sociais de Luhmann é parte integrante de uma teoria geral de sistemas, abordagem transdisciplinar que abrange: a) da Física, a termodinâmica não-linear de Prigogine e outros autores; b) da Biologia molecular, a descoberta da estrutura genética enquanto código de informação, pela introdução do paradigma da autopoiesis (auto-organização) de seres vivos e pela descoberta de processos sinérgicos e hipercíclicos na evolução química e molecular; c) da Informática e da Cibernética, a teoria dos sistemas cibernéticos e autorreguladores, a criação do modelo de transmissão de informação formal e o vasto desenvolvimento, nos anos recentes, dos fundamentos das redes neuronais. (STOCKINGER, 1997) Tais teorias tratam da matéria em movimento, em constante mudança e têm em comum a substituição de causas, ou fatores,

pela interação de partes que formam um sistema, de forma que nenhuma causa é considerada suficiente para criar um determinado efeito. Luhmann também se refere, em quase todo o seu trabalho, à lógica operativa de George Spencer Brown e ao construtivismo radical. (Bem se vê que uma apropriação adequada de sua teoria é um desafio que não tem lugar nesta tese).

E, assim, ele desenvolve sua obra sociológica – uma verdadeira catedral teórica – em interação simultânea e recíproca com esses campos da ciência, tomando como eixo a constante mudança, ou seja, as transformações que ocorrem no mundo social, inexplicáveis, segundo ele, pelas teorias sociais tradicionais. (LUHMANN, 1997) Estas se fundamentam em pressupostos errôneos, comumente aceitos, que obscurecem uma visão mais descondicionada do social, a saber: a) a sociedade se compõe de pessoas e de relações entre elas; b) a sociedade se constitui pelo consenso e pela complementariedade de objetivos; c) as sociedades são unidades regionais, geograficamente delimitadas e d) as sociedades podem ser observadas de fora, tal como grupos de pessoas ou territórios.

A teoria sistêmica, desenvolvida por Luhmann, contrapõe-se a esses pressupostos, afirmando que: a) O social, enquanto sistema, é constituído não por pessoas e indivíduos – que são enquadrados no ambiente psíquico ou biológico do sistema social (há uma distinção axiomática entre sistema e ambiente) – mas unicamente por comunicações,³⁸ isto é, mensagens e informação. b) A constituição da sociedade não se dá por consenso e pela complementariedade – que são considerados produtos de processos sociais e não seus elementos constitutivos – mas pela “[...] criação de identidades, referências, valores próprios e objetos através de processos de comunicação na sua própria continuação [...]” (STOCKINGER, 1997, p. 29), independente do que os seres experimentam no confronto com ela. c) A teoria sistêmica, concebida na base de processos comunicativos, permite a visão de uma sociedade global sem fronteiras de comunicação e, portanto, a delimitação geográfica, territorial, não tem mais sentido.

³⁸Bourdieu faz uma crítica aos que tomam por “comunicação” o que são, na verdade, relações de poder, como podemos ver no *O poder simbólico...* (BOURDIEU, 1989, p. 11).

d) Pode-se evitar o objetivismo ingênuo, que vê a sociedade como um objeto dado, que precede toda a observação, e que esta poderia se proceder de um ponto externo à sociedade. Não há tal lugar, não há um objeto “sociedade” acessível à observação independente, que não esteja sujeita a distorções decorrentes de interesses e de ideologias.

A teoria da sociedade de Luhmann e a teoria dos sistemas são mutuamente independentes. Nesses termos, a sociedade não é a soma de todas as interações presentes, mas um sistema de uma ordem maior, de tipo diferente, determinada pela diferenciação entre sistema e ambiente.

Estudiosos da construção teórica de Luhmann (BECHMANN; STEHR, 2001) afirmam que a sua principal mensagem encerra a concepção de que sociologia é a teoria da sociedade, em sua totalidade, ou não pode ser vista como uma ciência. Tal perspectiva não tem sido evidente, se considerarmos a história da sociologia, que tem como estrutura conceitual básicas entidades sociais, categorias tais como papéis, interação, intenção e ação social, “[...] inclinada empírica e teoricamente a seguir o modelo das ciências naturais, com sua ênfase na causalidade e na descoberta de leis [...]” (BECHMANN; STEHR, 2001, p. 3) De uma maneira geral, sabemos que o conceito de sociedade tem mantido sua reivindicação holística defendida, por exemplo, pela teoria crítica e transformada por Jürgen Habermas em uma teoria da razão comunicativa.

Bem, paremos por aqui. Minha intenção de trazer tão brevemente Luhmann, de modo superficial, foi apenas para ilustrar, como diria Elias, a questão que tenho em mente, referente à diversidade de concepções da sociologia. Ressalto a existência de pontos em comum, encontrados nessa diversidade, embora tratados de forma diferente. Destaco, como exemplo, as noções de constante mudança e da insuficiência dos conceitos de causa e efeito para aplicação no estudo da sociedade.

E acrescento, como outro ponto em comum, encontrado nas diversas concepções, a ideia de que o sujeito não está em posição de exterioridade em relação ao seu objeto de pesquisa. Afetado pelas condições de possibilidades sociais e históricas da produção e reprodução de conhecimento, o sujeito também não está isento. E muito menos “neutro” em

relação às possíveis escolhas que faz do tratamento e construção do objeto, à luz deste ou daquele autor que o antecede, em razão de afinidades eletivas, inevitáveis, que concorrem para que uma teoria, um método, etc. sejam escolhidos, dentre o espaço de possibilidades disponíveis. Espaço esse cada vez maior, em virtude do percurso cada vez mais longo, que as ciências humanas têm percorrido, considerando-se o acúmulo constante dos teóricos que são responsáveis pela construção dessas ciências.

Octavio Ianni, em seu ensaio *A crise dos paradigmas na sociologia – problemas de explicação* (1990) dá-nos uma ótima ideia de como essa diversidade de abordagens da sociologia tem sido uma preocupação entre os cientistas sociais. Diz ele que, em diversas escolas de pensamento, espalhadas por vários países, tem sido colocado, em escala crescente, o mesmo problema, cada vez mais central nos debates: a crise de teorias, de modelos, de paradigmas. Fala-se na obsolescência de certas noções e de conceitos dos modelos clássicos, que não respondem mais às novas realidades, e mais:

Critica-se a abordagem histórica, globalizante ou holística, e preconiza-se a sistêmica, estrutural, neofuncionalista, fenomenológica, etnometodológica, hermenêutica, do individualismo metodológico e outras. [...] Agora, o objeto da sociologia deveria ser o indivíduo, ator social, ação social, movimento social, identidade, diferença, cotidiano, escolha racional. (IANNI, 1990, p. 1)

O debate sobre a problemática sociológica, embora pensemos que seja uma “moda” atual, ou uma “onda”, como diz Ianni, iniciou-se desde a década de 40. Ele está se referindo à aula inaugural, em 1946, na London School of Economics and Political Sciences, proferida por T. H. Marshall, que falou de sua preocupação com a “encruzilhada” na qual se encontrava a sociologia. E argumentou que, para fazer face às urgências da reconstrução social, deveria encontrar outros recursos teóricos que não os herdados dos clássicos, que seriam insuficientes para a compreensão das novas realidades sociais.

Tal debate prossegue, generaliza-se, incluindo mais e mais temas e propostas. Ianni (1990) cita Bourricaud (1975) e Touraine (1984), que

propõem novos paradigmas para substituir os modelos clássicos, que parecem não deixar espaço para os indivíduos, pois tratavam especialmente da sociedade como um grande conjunto, com visão macro. Até porque os conceitos abrangentes, do pensamento clássico, corresponderiam a uma realidade social superada, e, portanto, não mais atenderiam às peculiaridades do século em que vivemos.

A modernidade é muito mais complexa do que sugerem, por exemplo, as noções de capitalismo e industrialismo, tão importantes na sociologia de Marx e Weber. Hoje, tais noções são criticadas por Giddens, que propõe novos parâmetros para a nova era, a era da informação e de novos esquemas para a análise das sociedades modernas.

Ianni cita dezenas de autores que discutem essa questão: alguns se colocam, radicalmente, em favor de novos paradigmas, outros propõem contribuições que incluam desenvolvimentos dos clássicos, pois acreditam que a criação de novos paradigmas não implica a desqualificação dos outros existentes. Bourdieu representa este pensamento, já que afirma que a apropriação dos clássicos foi essencial para que ele pudesse sobrepujá-los diante da necessidade de novas teorizações para novas realidades sociais. O mesmo diria Habermas em sua Teoria da Ação Comunicativa.

Enfim, problemas relacionados tanto ao método como ao objeto da sociologia são discutidos, resultando em novas teorias sociológicas, tais como estruturalismos, neofuncionalismo, estrutural-funcionalismo, fenomenologia, etnometodologia, hermenêutica, sociologia da ação ou acionalismo, teoria do campo sociológico, teoria da estruturação, teoria da troca, teoria do conflito, interacionismo simbólico, sociologia sistêmica, individualismo metodológico, teoria crítica da sociedade e outras!

Ianni diz que há algo de imaginário neste debate sobre a crise da sociologia, como também há algo de real. Ele pondera que as controvérsias e impasses, tanto em relação ao seu objeto, como a seu método, são permanentes, já que a sociologia, mais do que outras ciências sociais, é uma ciência que sempre se pensa criticamente: “[...] há uma espécie de sociologia da sociologia em toda produção sociológica de maior envergadura [...]”. (IANNI, 1990, p. 3) Bourdieu falava que ele se valia da sociologia do co-

nhecimento sociológico para ajudá-lo em suas pesquisas. Florestan Fernandes (1980) nos deu uma compreensão bastante clara sobre a natureza sociológica da sociologia, à luz da teoria marxista.

Ianni (1990) cita Merton (1979) para dizer que, conforme ele, cada geração de sociólogos tem uma tendência a identificar a sua época como momento decisivo para o desenvolvimento da sociologia, para melhor ou para pior... E também recorre a Gurvitch (1986), que perguntou se a sociologia já deixou de passar por crises, que resultam, algumas vezes, em colocações sobre questões básicas. Como, por exemplo, as relações entre explicação e compreensão, teoria e investigação empírica, evolução e progresso – as quais implicam o questionamento sobre os paradigmas existentes – dariam conta dos problemas que deveriam, em princípio, ser capazes de resolver?

Ao argumento de que a sociologia é uma ciência pouco amadurecida, em formação, ainda não constituída, como pensa Merton – e por isso os sociólogos são obrigados a recorrer aos textos clássicos, relutam em abandoná-los – Ianni contra-argumenta afirmando que, em um primeiro plano, a sociologia não deve se pautar pelo modelo paradigmático das ciências naturais, pois a lógica do conhecimento científico não é única, uma vez que as diferenças entre ciência natural e ciência social são irreduzíveis. As possibilidades de pesquisa, experimentação, descrição e explicação, abertas pelas ciências da natureza, pouco servem para o estudo da realidade social. E o “amadurecimento” diz respeito a uma comparação com as ciências naturais.

No que diz respeito ao aspecto ontológico da questão, o objeto da sociologia envolve o indivíduo e a coletividade. O que está relacionado no reconhecimento das diversidades, antagonismos, conflitos, já que trata de seres dotados de vontade, consciência, inconsciência, racionalidade, irracionalidade, conflitos, ilusões etc., ou seja, implica

[...] indivíduos, famílias, grupos, classes, movimento, instituições, padrões de comportamento, valores, fantasias. Esse é o mundo da liberdade e igualdade, trabalho e alienação, sofrimento e resignação, ideologia e utopia [...]. (IANNI, 1990, p. 4)

Em relação à sociedade, qualquer que seja a sua classificação – capitalista, moderna, industrial, informática – modifica-se ao longo do tempo, embora preserve algumas características fundamentais, no sentido de que é diferente e mesma. Há transformações substanciais, como a da informática e a dos meios de comunicação, que vieram revolucionar as condições de produção, de distribuição, de troca e de consumo. Muita coisa mudou, mas há algo que subsiste, ainda que recriada, que nem a ciência, nem a tecnologia ou a informática podem alterar: “[...] a natureza essencial das relações, processos e estruturas de apropriação ou distribuição, de dominação ou poder”. (IANNI, 1990, p. 5)

O século XXI mantém características de séculos anteriores, diz Ianni, como liberdade, igualdade, trabalho, alienação, sofrimento, resignação, ideologia, utopia. E alguns clássicos revelam, “de forma particularmente exemplar, privilegiada, visionária, não só o que viram, mas também o que vemos” (IANNI, 1990, p. 5), sendo preciso recorrer a eles, por exemplo: para se entender a modernidade racionalizada, imprescindível voltar a Weber e à sua Ética protestante; para se entender o que é opressivo e sufocante, imprescindível apreciar *O homem unidimensional* de Marcuse e assim por diante, seriam inúmeras as recorrências à literatura clássica – aliás, assim a designamos porque não perderam e talvez nunca percam a sua atualidade.

Segundo Ianni, o debate sobre paradigmas, objeto, método, ajuda a explicitar algumas singularidades da sociologia como ciência social, a saber, primordialmente, a sociologia pode ser considerada uma ciência que se pensa de forma crítica, como já foi dito; em um segundo momento, pode-se reconhecer que o objeto da sociologia é a realidade social em movimento, formação e transformação.

Essa realidade é alheia e interna à reflexão. O objeto e o sujeito do conhecimento distinguem-se e confundem-se. Há todo um complexo exorcismo em toda interpretação, explicação ou compreensão dessa realidade. Ela é um ser do qual o sujeito participa, em alguma medida, pelo universo de práticas, valores, ideais, fantasias. Simultaneamente, é um ser em movimento, modificação, devir; revolução. Desafia todo o

tempo o pensamento, como algo conhecido e incógnito, transparente e opaco. Estava no passado e está no presente, mesmo e diferente. (IANNI, 1990, p. 9)

A sociologia “é uma forma de autoconsciência científica da realidade social”, no sentido que o pensamento sociológico mantém uma complexa relação com as condições de existência social, ou configurações sociais de vida, o que de certa forma indica uma relação entre as reflexões sociológicas e o jogo de forças sociais. Por fim, o sujeito do conhecimento, na sociologia, é individual e coletivo. Em que pese o estilo pessoal do autor, a escolha de seu método e objeto de estudo, ele está mergulhado numa rede de diálogo, engajamento, reciprocidade com outros autores, grupos. “São freqüentes as obras de sociologia que expressam um autor e uma configuração, um eu e um nós, um sujeito simultaneamente individual e coletivo do conhecimento [...]”. (IANNI, 1990, p. 10)

Antes de concluir – “a guisa de conclusões (ou de esperanças)”³⁹ como fala Florestan Fernandes (1980, p. 9) – qual é a especificidade da sociologia, diante de tantas abordagens, menciono brevemente a sociologia de Boaventura Santos. Para esse pensador português – que afirma “a experiência social em todo o mundo é muito mais ampla e variada do que a tradição científica ou filosófica ocidental conhece e considera importante” (SANTOS, [2002], p. 2) – não basta propor um outro tipo de ciência social para dar conta da diversidade e amplidão da experiência social, em todo o mundo de hoje, que tem sido desperdiçada, ao não ser teorizada. Para combater tal desperdício, é preciso propor um modelo de racionalidade em oposição ao modelo de racionalidade ocidental, predominante nos últimos duzentos anos. Em oposição, ainda, ao que, seguindo Leibniz, Santos denomina de “razão indolente”, a qual, por sua vez, se contrapõe ao que ele denomina de “razão cosmopolita.”

Para fundar essa razão cosmopolita, Santos nos apresenta três procedimentos sociológicos: a sociologia das ausências, a sociologia das emergências e o trabalho de tradução.

³⁹A ideia que conclusão deve ser sinônimo de abertura e não de fechamento é compartilhada pelos autores selecionados, inclusive pela autora.

São três os seus pontos de partida: a compreensão do mundo ultrapassa a compreensão ocidental do mundo; essa compreensão está ligada às concepções de tempo e da temporalidade; a concepção ocidental da racionalidade se caracteriza por contrair o presente – transformado num instante fugidio – e expandir o futuro indefinidamente.

Ao propor a racionalidade cosmopolita, Santos posiciona-se na direção contrária, ou seja, na direção que leva à expansão do presente e contração da imagem que têm de si próprios e da imagem que os outros fazem dele e do futuro, para que seja possível “criar o espaço-tempo necessário para conhecer e valorizar a inesgotável experiência social que está em curso no mundo de hoje”. (SANTOS, [2002], p. 3)

Para expandir o presente, ele propõe uma sociologia das ausências; para contrair o futuro, uma sociologia das emergências e para se dar conta da diversidade das experiências sociais, que não pode ser explicada por uma teoria global, propõe um trabalho de tradução, “procedimento capaz de criar uma inteligibilidade mútua entre experiências possíveis e disponíveis sem destruir a sua identidade”. (SANTOS, [2002], p. 4)

A sociologia das ausências trata de “uma investigação que visa demonstrar que o que não existe é, na verdade, ativamente produzido como não existente” (SANTOS, [2002], p. 11), cujo objetivo é transformar objetos impossíveis em possíveis, transformar ausências em presenças.

Santos parte de dois pressupostos: proliferação das totalidades (coexistência das totalidades) e heterogeneidade das totalidades (partes que a compõem têm vida própria fora dela).

E o que é a produção de não-existência? É quando uma “dada entidade é desqualificada e tornada invisível, ininteligível ou descartável de um modo irreversível”. (SANTOS, [2002], p. 12)

Ele analisa as lógicas da produção da inexistência: a) Monocultura e rigor do saber, que consiste na transformação da ciência em critério único de verdade – o que os cânones da ciência não reconhecem é tido como inexistência. b) Monocultura do tempo linear, ou seja, a história tem sentido e direção, formulados como progresso, modernização, globalização. c) Classificação social, que consiste na naturalização das diferenças, como

classificação racial e sexual, inferioridade e superioridade etc. d) Escala dominante, que trata o particular como submetido ao universal. f) Lógica produtivista, que consiste na monocultura dos critérios de produtividade capitalista, que se aplicam à natureza e ao trabalho humano.

As formas sociais de não-existência – produzidas ou legitimadas por essas lógicas, que têm presidido a produção do conhecimento no mundo ocidental – são o que existe sob formas desqualificadas de existir, resultando “[...] na subtração do mundo e na contração do presente e, portanto, no desperdício da experiência”. (SANTOS, [2002], p. 15)

A sociologia das ausências visa resgatar essas experiências consideradas inexistentes, dar credibilidade a elas, torná-las presentes, considerá-las como alternativas às experiências hegemônicas. Com isso, poderá contribuir para ampliar o mundo, porque vai aumentar o campo das experiências com credibilidade, resultando na dilatação do presente, expandindo o que é considerado contemporâneo.

Como confrontar e superar a lógica das totalidades homogêneas e excludentes que estão na base das ciências sociais convencionais? Pergunta ele.

Primeiro, questionando a lógica da monocultura do saber e do rigor científicos, identificando outros saberes e outros critérios de rigor. A ideia é de que não há ignorância em geral nem saber em geral, mas “toda a ignorância é ignorante de um certo saber e todo o saber é a superação de uma ignorância particular” (SANTOS, [2002], p. 16), o que nos remete ao princípio da incompletude de todos os saberes e, portanto, à possibilidade de diálogo entre os diferentes saberes. E o que permite superar a monocultura do saber é a ecologia de saberes, que deve acabar com a ideia de que há saber científico e saberes alternativos a este, com clara conotação de subalternidade. O que importa é identificar os contextos e práticas em que operam e como superam a ignorância, exercendo o saber aplicado.

Segundo, a monocultura do tempo linear deve ser confrontada com a “ecologia das temporalidades”, com a ideia de que o tempo linear é apenas uma das muitas concepções do tempo; existem outras, como a do tempo circular e a da doutrina do eterno retorno.

Terceiro, a lógica da produção da ausência e a da classificação social deve ser confrontada pela “ecologia dos reconhecimentos”, abrindo espaço para a possibilidade de “diferenças iguais”, ou seja, feita de reconhecimentos recíprocos e não mais a ideia da identificação de diferença com desigualdade.

Quarto, a lógica da escala global deve ser confrontada com a “ecologia das trans-escalas”, através da recuperação do que, no local, não é efeito da globalização hegemônica. Exige-se que o local seja conceitualmente desglobalizado para se identificar o que nele não foi integrado na globalização hegemônica, explorando a possibilidade de uma globalização contra-hegemônica.

Finalmente, a lógica produtivista deve ser confrontada com a “ecologia da produtividade”, que consiste na recuperação e valorização de sistemas alternativos de produção, para além da relação de subalternidade.

Se a sociologia das ausências visa a dilatação do presente, a sociologia das emergências visa à contração do futuro, substituindo o vazio do futuro concebido como tempo linear por “[...] um futuro de possibilidades plurais e concretas, simultaneamente utópicas e realistas, que se vão construindo no presente através das atividades de cuidado [...]”. (SANTOS, [2002], p. 21)

E o que é a sociologia das emergências? É a “investigação das alternativas que cabem no horizonte das possibilidades concretas”. (SANTOS, [2002], p. 24) Se a sociologia das ausências amplia o presente juntando ao real existente o que dele foi subtraído pelas lógicas dominantes, a sociologia das emergências amplia o presente juntando ao real amplo as possibilidades e expectativas futuras que ele comporta. Consiste, portanto, em proceder à ampliação simbólica dos saberes, práticas e agentes de modo a identificar neles as tendências do futuro.

Quanto ao procedimento da tradução, este visa a criar inteligibilidade, coerência e articulação às experiências do mundo – tanto as disponíveis quanto as possíveis, reveladas pelas sociologias das ausências e das emergências –, um mundo enriquecido pela multiplicidade e diversidade.

Um diálogo entre essas diferentes abordagens da sociologia seria interessantíssimo.⁴⁰ Mas não é meu propósito aqui, a não ser o de ressaltar que a diversidade de conceitualizações sobre a ciência sociológica pode promover uma abertura, uma ampliação de horizonte, a partir do qual as investigações poderão ser feitas, à luz desta ou daquela concepção, ou de ambas. Renato Ortiz (1989) diz que o “ecletismo – que implica uma certa arbitrariedade, uma confusão de fronteiras e de atividades” – foi a característica que, durante séculos, marcou a reflexão sobre a sociedade, desde o tempo de Durkheim, quando ele ensinou na primeira cadeira de sociologia, em Bourdeaux, em 1896.⁴¹

Gosto do termo “abertura de possibilidades” – se não me engano, vem de Heidegger –, que traz a ideia da incompletude de saberes específicos, que muito se beneficiarão com o diálogo entre eles, incluindo as contribuições de autores de todos os momentos da produção do conhecimento. Os exemplos citados são alguns dos afloramentos de nossa época, ou seja, do momento presente, e, a seleção que fiz é uma escolha dentre outras, o que é sociologicamente explicável. E acrescento que uma sociologia da sociologia pode abrigar o estudo da interpenetração e cotejamento da ciência e da ideologia, na medida em que a maioria dos sociólogos partiu da interpretação da época a que pertenceram, segundo Raymond Aron (1967 apud ORTIZ, 1989).⁴²

Bourdieu afirma que as oposições decorrentes da existência de várias escolas, com paradigmas e métodos diferentes, são, na verdade, falsas oposições, as quais têm um fundamento social, mas não científico. Ele exemplifica com as oposições mais evidentes, como a oposição entre teóricos e empíricos, entre subjetivistas e objetivistas, ou, ainda, entre o estruturalismo – que trata relações objetivas, independente das consciências e vontades individuais – e certas formas de fenomenologia – que trata das interações entre os indivíduos, de seus contatos sociais –, afirmando que “[...] todas essas oposições me parecem completamente fictícias e ao

⁴⁰Embora estejamos “longe de uma sociologia da sociologia”, como dizia Gey Espinheira.

⁴¹Remeto ao interessante artigo de Ortiz (1989), Durkheim: arquiteto e herói fundador, onde ele discute os momentos iniciais da fundação da sociologia como ciência autônoma.

⁴²Florestan Fernandes trata disso em seu célebre ensaio, *A natureza sociológica da sociologia*, 1980.

mesmo tempo perigosas, porque conduzem a mutilações [...]”. (BOURDIEU, 1987a, p. 44)

Bourdieu diz que a sociologia, em seu estado atual, é uma ciência de grande ambição e “as maneiras legítimas de praticá-la são extremamente diversas” e que uma das razões das divisões que se constituem em oposições teóricas é o fato de que “os sociólogos pretendem impor, como a única maneira legítima de fazer sociologia, a que lhes é mais acessível”. Em outras palavras trata-se, afinal de contas, de ideologias que justificam determinada forma particular de competência científica, que depende do capital de que dispõem os diferentes investigadores, conforme nos mostra a análise do campo da sociologia. Por isso Bourdieu defende “a sociologia da sociologia” como uma das condições primeiras da sociologia, ou seja, a análise da posição que ocupa o investigador e torna possível a visualização dos limites dos ocupantes das outras posições e, principalmente, de sua própria. Na verdade, as oposições mascaram a unidade da sociologia, que está “[...] nesse espaço de posições possíveis cujo antagonismo, apreendido como tal, propõe a possibilidade de sua própria superação [...]”. (BOURDIEU, 1987a, p. 45)

Assim, Bourdieu afirma que essa situação atual, descrita como de crise, é totalmente favorável ao progresso científico. Ao contrário de situações anteriores, nas quais havia uma espécie de “holding intelectual” – constituído por investigadores colocados em posição intelectualmente dominante, em função da dominação econômica e política de sua nação e de sua posição no campo universitário. Tais situações levavam a estratégias de dominação, pois, no campo sociológico, como em todos os outros, há uma luta pelo monopólio da legitimidade. Portanto, em sua opinião, a crise da qual se fala é crise da ortodoxia e proliferação das heresias, a qual poderá levar à abertura de novas possibilidades para a sociologia, e para uma imaginação científica mais liberada. E continuaremos a nos defrontar no campo de lutas, se não de poder, mas com a possibilidade de que sejam lutas científicas. Considerando-se, ainda, as lutas atuais como produtos das lutas anteriores, e, assim por diante, no sentido de transformar ou reproduzir a estrutura do campo, através das contradições, tensões, confli-

tos e relações de força que a constituem. Afinal, por definição, a ciência é feita para ser superada.

Outra advertência epistemológica de Bourdieu: o mundo social é representação – no sentido da psicologia e do teatro – e vontade, no sentido que o que consideramos realidade social é uma representação ou produto dela. Por exemplo, se o sociólogo diz que as classes sociais existem, contribuem para fazê-las existir.

Se me contento a propor uma descrição teórica do espaço social e de suas divisões mais adequadas, me exponho a fazer existir na realidade, isto é, em primeiro lugar no cérebro dos agentes, sob forma de categorias de percepção, de princípios de visão e de divisão, as classes lógicas que construí para dar razão da distribuição das práticas. [...] As palavras do sociólogo contribuem a fazer as coisas sociais. (BOURDIEU, 1987a, p. 61)

As palavras constroem a realidade! A realidade social não está dada, se oferecendo para ser compreendida e teorizada pelo investigador, mas, ao contrário, é construída por este, no interior do campo, com todas as suas características de funcionamento complexo, inclusive no que toca às representações e às palavras. Diz Bourdieu (1987a, p. 63):

O mundo social é o lugar de lutas a propósito de palavras que devem sua gravidade – e às vezes sua violência – ao fato de que as palavras fazem as coisas, em grande parte, e que transformar as palavras, em mais geralmente, as representações (por exemplo a representação pictórica, como Manet) já é transformar as coisas [...].

Se as palavras têm esse poder todo, como não reverenciar Habermas e a sua teoria da sociedade?

A teoria da sociedade – que culmina em uma teoria da modernidade – proposta por Jürgen Habermas, é derivada de sua teoria da ação comunicativa, voltada para o entendimento mútuo, distinta da ação instrumental e da ação estratégica, voltadas para o sucesso e não para a interação; a instrumental diz respeito à ação não necessariamente social, que segue

regras técnicas e busca transformar o mundo objetivo; e a estratégica, de caráter social, observa regras racionais para influenciar os participantes.

O conceito de sociedade, para Habermas, contém dois aspectos, esferas, ou mundos: o mundo vivido e o do sistema.

O mundo vivido, lugar das interações espontâneas, do encontro entre os indivíduos para apresentarem seus argumentos, para chegar a um consenso, diz respeito

[...] à maneira como os atores percebem e vivenciam sua realidade social.
[...] Compõe-se da experiência comum a todos os atores, da língua, das tradições e da cultura partilhada por eles [...]. (FREITAG, 2005, p. 164)

É o mundo da reprodução simbólica, da interação. Os mecanismos de integração social (controle social, socialização e aprendizado) se distinguem de acordo com os três subsistemas que compõem a estrutura do mundo vivido: cultura, sociedade e personalidade, os quais são regulados pela ação comunicativa, que depende da linguagem. A cultura é o “estoque de saber da comunidade, que contém os conteúdos semânticos da tradição, onde os participantes se abastecem dos modelos interpretativos necessários ao processo comunicativo”. (ROUANET, 1999, p. 161) A sociedade, “*strictu sensu*, é composta dos ordenamentos legítimos pelos quais os participantes regulam sua solidariedade com determinados grupos sociais”. E a personalidade é “[...] um conjunto de competências que qualificam um sujeito para participar das interações e que permitem a esse sujeito construir e consolidar sua identidade [...]”. (ROUANET, 1999, p. 161)

O mundo vivido constitui o espaço social em que a ação comunicativa permite a realização da razão comunicativa calcada no diálogo e na força do melhor argumento em contextos interativos, livres da coação [...]. (FREITAG, 2005, p. 165)

A ação comunicativa conduz as ações pelo entendimento, tem caráter intencional.

O conceito de sistema inclui “[...] os complexos de ação que se autonomizaram do processo comunicativo, que passaram a ser regula-

mentados automaticamente segundo a racionalidade instrumental [...]” (ROUANET, 1999, p. 161) Diz respeito ao mundo da reprodução material e institucional da sociedade, que incluem a economia e o Estado, que funcionam através de mecanismos auto-reguladores – o dinheiro e o poder.

No mundo sistêmico predominam a ação instrumental ou a estratégica, regidas pela razão instrumental e não a comunicativa, que rege o mundo vivido. O sistema coordena as consequências das ações, independentemente das intenções dos atores.

A especificidade das sociedades modernas contemporâneas se dá, portanto, com a distinção entre o mundo vivido e o do sistema. Mas nem sempre foi assim. Originalmente, constituíam

[...] uma unidade que foi se desmembrando para com um dos aspectos societários: a integração social, assegurada pela ação comunicativa, dentro do mundo vivido, e a integração sistêmica, assegurada por mecanismos que dispensam, em princípio, a regulamentação consensual. (FREITAG, 2005, p. 47)

A passagem das sociedades primitivas para as modernas é marcada por dois processos: o primeiro consiste na disjunção do mundo vivido e do sistema; o segundo consiste no que Habermas denominou de “colonização” do mundo vivido por mecanismos de integração sistêmicos, ou seja, os mecanismos de dinheiro e poder vão substituindo, aos poucos, a ação comunicativa.

A teoria da ação comunicativa propõe, em primeiro lugar, denunciar os processos de comunicação sistematicamente distorcida e as patologias geradas pela colonização do mundo vivido e, em segundo lugar, promover a união conceitual e prática do mundo vivido e do sistema “[...] numa concepção globalizante de sociedade em que estejam assegurados os processos de reprodução material e cultural pela cooperação e pelo consenso dos seus membros [...]”. (FREITAG, 2005, p. 47)

O mundo da vida deve propor os paradigmas da organização política e econômica. A reintegração dos dois mundos e a integração social pressupõem o combate à razão instrumental – que atua através dos mecanismos

do dinheiro e do poder – e a consolidação da razão comunicativa – que atua através do entendimento e do consenso.

Para Habermas, “[...] a esperança está em reconquistar para o mundo vivido os espaços usurpados pelo sistema, ou seja, contrapor a comunicação à violência [...]”. (ROUANET, 1999, p. 167)

O mundo vivido, das interações espontâneas, linguisticamente mediatizadas, é indispensável, inclusive nas sociedades mais complexas. Existem “grandes reservas de racionalidade comunicativa” que podem ser captadas para a resistência das tentativas de colonização do mundo sistêmico (poder e dinheiro). “São elas que alimentam os atuais movimentos de protestos, como o ecologista, o pacifista e o feminista [...]” (ROUANET, 1999, p. 341), que opõem uma barreira às investidas da racionalidade instrumental do mundo sistêmico.

Expus Habermas brevemente, através dos seus estudiosos mais proeminentes – Freitag e Rouanet –, para marcar o lugar deste filósofo alemão, de muita importância, no pensamento atual e para não cometer uma injustiça para com a sociologia, que foi enriquecida com sua teoria da ação comunicativa.

Antes de passar para o próximo capítulo, gostaria de fazer uma digressão, trazendo um autor que sistematiza claramente a questão dos antagonismos e oposições existentes na filosofia sobre o homem, que é Ernst Cassirer (1994). Em seu *Ensaio sobre o homem*, nos dá uma certa ordem em nosso pensamento sobre a riqueza e diversidade de concepções e abordagens. Ao lado da sociologia, a filosofia que trata da questão humana também passa por este problema, se é que isso constitui um problema.

O filósofo alemão nos diz que na história de alguns ramos da investigação filosófica – como a lógica, a metafísica e a filosofia natural – ainda que apresente nítidas oposições, podemos encontrar um fio condutor, uma coerência interna, uma ordem lógica que perpassa os diferentes estágios da produção desse conhecimento, visto como processos dialéticos, em termos hegelianos. E que nesses processos podemos desenhar um lento e contínuo desenvolvimento de ideias gerais, apesar dos antagonismos e oposições.

Mas não é o que acontece quando tratamos de pesquisar e teorizar sobre o que é o homem. Na filosofia que ele denomina antropológica, além de não existir uma continuidade ao longo do desenvolvimento das ideias, não somos confrontados com um

[...] desenvolvimento pacífico de conceitos ou teorias, mas com um choque entre poderes conflitantes. A história da filosofia antropológica está cheia das mais profundas paixões e emoções humanas [...]. (CASSIRER, 1994, p. 22)

Cassirer analisa a trajetória das indagações filosóficas sobre o homem, do conhecimento de si mesmo, onde encontramos os mais diferentes conflitos entre as mais diferentes escolas de pensamento, apesar de permanecer inabalável o mesmo objetivo: o autoconhecimento. Inicia sua análise com Sócrates, a quem atribui a resposta clássica sobre o que é o homem:

[...] o homem é a criatura que está em constante busca de si mesmo, uma criatura que, em todos os momentos de sua existência deve examinar e escrutinar as condições de sua existência [...]”. (CASSIRER, 1994, p. 17)

para que haja um real valor da vida humana. Pela faculdade de responder racionalmente, de dar uma resposta a si mesmo e aos outros é que o homem se torna um ser responsável e moral.

O mais alto privilégio do homem, na filosofia grega, era a razão, caminho para a verdade, a clareza e a sabedoria. O cristianismo traz uma filosofia, com Agostinho e Tomás de Aquino, que desbanca a razão ao considerá-la, em si mesma, obscura e misteriosa, destituída daqueles poderes, a menos que guiada e iluminada pela graça divina.

Vemos aqui uma inversão dos valores sustentados pela filosofia grega. E, assim por diante, na história do pensamento filosófico. Não é possível nem desejável aprofundar-me nessa questão agora. Tento dar uma ilustração do caminho, que não é reto nem tortuoso, da história das ideias, para concluir que as “crises” sempre foram constantes no pensa-

mento humano. E, quando há rupturas, estas são, na verdade, aberturas que podem trazer uma nova luz ao conhecimento anterior.

O sistema heliocêntrico introduzido por Copérnico provocou uma dessas rupturas: o homem não é mais o centro do universo! Se esta nova cosmologia se tornou um dos mais fortes instrumentos do agnosticismo e do ceticismo filosóficos, também inspirou um Giordano Bruno a considerá-la como decisivo passo em direção à autolibertação do homem, para quem o infinito, conceito negativo no pensamento grego clássico, não é mais uma mera negação ou limitação, mas significa “[...] a imensurável e inesgotável abundância da realidade e o poder irrestrito do intelecto humano [...]”. (CASSIRER, 1994, p. 31) A descoberta do sistema copernicano, portanto, provocou uma crise intelectual, para cuja superação foram necessários os esforços combinados de todos os filósofos e cientistas do século XVII. Outra ruptura foi provocada pela descoberta de um novo instrumento do pensamento matemático: o cálculo infinitesimal, que trouxe uma solução racionalista para o estudo do homem, tendo a razão matemática o privilégio de ser a chave para a verdadeira compreensão das coisas.

Mais adiante na História do Pensamento, a razão matemática não é substituída, mas deixada de lado, confrontada com uma nova força que começa a surgir: a razão biológica, fundamentada na publicação de *A origem das espécies*, de Darwin, obra que provocou uma verdadeira revolução no pensamento ocidental. A Teoria da Evolução – para a qual não há espécies separadas, mas uma contínua e ininterrupta corrente de vida, transformação que faz com que o mais simples protozoário chegue a se tornar formas de vida mais complexas, através de um processo evolutivo que acontece ao acaso, acidentalmente – teve, inegavelmente, consequências irreversíveis para as ciências naturais e para o mundo orgânico.

Será que podemos aplicar os mesmos princípios à vida humana e à cultura humanas? Será o mundo cultural, tal como o mundo orgânico, formado por mudanças acidentais? [...] Podemos considerar o homem como um animal de espécie superior que produz filosofias e poemas do mesmo modo que

o bicho-da-seda produz seus casulos ou as abelhas constroem suas celas?
(CASSIRER, 1994, p. 38)

Pergunta Cassirer, dizendo que um novo problema se apresenta aos pensadores, que se desdobra em várias questões, inclusive no âmbito do que, até então, era concebida como uma homogeneidade da natureza humana. Cada pensador nos oferece a sua própria imagem da natureza humana. Cassirer assume uma posição de que a teoria moderna do homem perdeu seu centro intelectual (escreveu isso em 1944) e, no lugar dele, “adquirimos uma completa anarquia de pensamento”. Se antes havia uma imensa discrepância de teorias, contradições, oposições, ao menos havia uma orientação de referência como um poder central que dirigia os esforços individuais. Agora, os cientistas abordam uma determinada questão a partir do seu próprio ponto de vista. Mesmo no interior do mesmo campo, já não há princípios científicos de aceitação geral. “O fator pessoal tornou-se cada vez mais prevalente, e o temperamento do escritor individual tendia a ter um papel decisivo [...]” (CASSIRER, 1994, p. 41) Para Cassirer (1994, p. 42), isso não é apenas um grave problema teórico, mas uma “[...] ameaça iminente a toda extensão de nossa vida ética e cultural [...]”. Ele cita Max Scheler, para quem a multiplicidade das ciências particulares que se dedicam ao estudo do homem, cada vez maior, trouxe mais confusão do que elucidação do conceito do homem.

Apesar, ou talvez por isso mesmo, do fato de que nunca tivemos, como temos hoje, acesso a tantos instrumentos metodológicos e técnicos, a inúmeras fontes de conhecimento, a uma riqueza espantosa de dados, ao aperfeiçoamento das análises, encontramos-nos num labirinto, “[...] perdidos em uma massa de dados desconexos e desintegrados que parece carecer de toda unidade conceitual [...]”. (CASSIRER, 1994, p. 43)

Assim pensava Ernst Cassirer. Talvez haja mesmo a falta de um fio de Ariadne que nos conduza dentro da imensa multiplicidade de pontos de vista, com suas oposições, contradições, conflitos. Mas tenho dúvida de que tal situação nos leve a ficar “perdidos em uma massa de dados desconexos e desintegrados”. A epistemologia da complexidade e sua contrapartida – o conceito de sobredeterminação freudiano – podem tentar dar

conta dessa “completa anarquia do pensamento”, para abrir novas possibilidades de pensamento, que se organizarão sempre *a posteriori*.

Ou, pensando com Monod⁴³ em sua obra *Acaso e necessidade* (onde coloca epígrafe assinada por Demócrito, “Tudo o que existe no universo é fruto do acaso e da necessidade”),

[...] queremos-nos necessários, inevitáveis, ordenados desde sempre. Todas as religiões, quase todas as filosofias, inclusive uma parte da ciência, testemunham o incansável e heróico esforço da humanidade em negar desesperadamente sua própria contingência. (MONOD, 1971, p. 54)

SOCIOLOGIA E PSICANÁLISE: UM DIÁLOGO EXEMPLAR

Norbert Elias, ao construir o conceito de civilização, um dos seus conceitos sociológicos fundamentais, recorre à teoria das pulsões em Freud, dizendo que os seres humanos não são civilizados por natureza e, para que possam conviver consigo mesmos e com outros seres humanos, devem conseguir uma auto-regulação, mediante o aprendizado dos controles dos afetos e pulsões.

Embora os seres humanos não sejam civilizados por natureza, possuem por natureza uma disposição que torna possível, sob determinadas condições, uma civilização, portanto uma auto-regulação individual de impulsos do comportamento momentâneo, condicionado por afetos e pulsões, ou o desvio desses impulsos de seus fins primários para fim secundários, e eventualmente também sua reconfiguração sublimada. (ELIAS, 2006, p. 21)

⁴³Monod foi professor do Collège de France e dirigiu o serviço de bioquímica celular do Instituto Pasteur, que ele fundou em 1954. Foi lá que desenvolveu seus trabalhos sobre biologia molecular e código genético, que abalaram as concepções dominantes sobre nós mesmos e o mundo que habitamos. Ou seja, o quanto as concepções que levavam a pensar a evolução dos seres vivos como guiada por uma força inicial que orienta os seus caminhos são falsas; a evolução da matéria é considerada como um acidente dentro do grande universo regido pela segunda lei da termodinâmica. Acaso, para Monod, significa pura ausência de finalidade ou ausência de razão de ser.

Elias sustenta, com Freud, que os seres humanos, diferentemente de outros seres vivos sociais,

[...] não possuem uma regulação nativa dos afetos e pulsões, eles não podem prescindir da mobilização de sua disposição natural rumo à auto-regulação mediante o aprendizado pessoal dos controles dos afetos e pulsões, no sentido de um modelo de civilização específico da sociedade” (ELIAS, 2006, p. 21)

E afirma que o “[...] processo universal de civilização individual pertence tanto às condições da *individualização* do ser humano singular como às condições da vida social em comum dos seres humanos [...]”. (ELIAS, 2006, p. 21) Elias vai pesquisar quais os elementos comuns, variáveis e não variáveis dos seres humanos, a que conceito de civilização se refere, e diz que em todas as sociedades encontramos uma conversão das coações exteriores em autocoações, ou seja, a coação social e a apreensão de uma auto-regulação individual, “[...] no sentido de modelos sociais e variáveis de civilização, são *universais sociais* [...]”. (ELIAS, 2006, p. 22) Admite, portanto, que as coações exteriores são indispensáveis para o aprendizado das autocoações individuais, umas mais apropriadas, outras não. Por exemplo,

A coação exterior na forma da violência física é menos indicada para a formação de instâncias constantes de autocontrole que a persuasão paciente; coações exteriores que oscilam frequentemente entre a ameaça violenta e a demonstração calorosa de amor são menos indicadas que coações exteriores constantes fundamentadas no calor afetivo, que dá segurança. (ELIAS, 2006, p. 22)

Se o processo de civilização tem sido, até nossos dias, dominante, no confronto com contraprocessos descivilizadores, nada garante que vai permanecer preponderante. O enorme crescimento das “unidades de subsistência humana”, das tribos pequenas aos estados nacionais, que compreendem milhões de pessoas, apesar de ter trazido “[...] vantagens em longo prazo, em suas lutas de segregação, exigiu a cada vez o aflorar de

uma nova *figuração*, [...] de um novo modelo de civilização [...]”. (ELIAS, 2006, p. 22)

O processo de civilização e os processos especiais de civilização são inseparáveis, mas distintos: diferem em função de particularidades de seu destino social. Assim como os processos especiais de civilização são variados, também o são cada *figuração* dos modelos de civilização e as formas específicas de auto-regulação.

Assim, em estágios iniciais de desenvolvimento, representados por tribos, por exemplo, as instâncias pessoais de auto-coação precisam de reforços constantes de coações exteriores, como as coações da imaginação coletiva (deuses, espíritos, mitos), além das coações reais, como as forças da natureza, ou grupos humanos inimigos. Em estágios posteriores essas funções serão exercidas, “[...] em grande medida, pela consciência e o entendimento individuais [...]”. (ELIAS, 2006, p. 23) Elias diz que os deuses, com sua função de suporte de auto-regulação, apesar de nunca terem perdido o caráter de seres atemorizantes, civilizaram-se progressivamente, o que indica a direção do processo de civilização em longo prazo. Se nas épocas primordiais os deuses eram oscilantes, instáveis (amigos, cruéis, amorosos, cheios de ódio) essas oscilações foram diminuindo, para chegar aos deuses como figuras mais justas, até mesmo bondosas, “[...] sem perder inteiramente sua capacidade de atemorizar [...]”. (ELIAS, 2006, p. 23) Essa diminuição das oscilações na imagem dos deuses é indicadora da direção de um processo de civilização, diz Elias. E, certamente, não foi resultado de transformação na direção do aumento de autocontrole, pois, em suas investigações empírico-teóricas, Elias mostra que a intensidade do autocontrole não é um critério suficiente para o direcionamento de um processo de civilização. São encontradas, em estágios primários do processo de civilização, formas intensíssimas de autocontrole, que, frequentemente, descambam em uma liberação descontrolada “[...] de impulsos afetivos e pulsionais ou com coações extremamente intensas, talvez brutais, em relação a outros seres humanos [...]”. (ELIAS, 2006, p. 23)

Em relação ao direcionamento das transformações civilizatórias, Elias diz que dentre os principais critérios para um processo de civilização estão “[...] as transformações do *habitus* social dos seres humanos na

direção de um modelo de autocontrole mais bem proporcionado, universal, estável [...]” (ELIAS, 2006, p. 23), ainda que não prescindia das coações exteriores, mas ganhando maior autonomia diante delas. Afirmo ele que “[...] no curso de tal processo, aumenta a capacidade (até agora muito pouco investigada) de transformação sublimatória dos impulsos comportamentais mais animalescos, prenhes de pulsões [...]”. (ELIAS, 2006, p. 25) E mais:

Em conexão com a crescente autonomização das instâncias individuais de auto-regulação – das quais fazem parte o entendimento e a consciência, o ego e o superego – amplia-se também manifestamente o alcance da capacidade de um ser humano de se identificar com outros seres humanos, em relativa independência do grupo a que pertençam, e, portanto, amplia-se também sua capacidade de sentir simpatia por eles. (ELIAS, 2006, p. 25)

Descivilização, para Elias (2006, p. 25), é a direção oposta, ou seja, “uma redução do alcance de simpatia”; o fato de que muitas sociedades atuais repudiem execuções públicas, por exemplo, constitui uma indicação significativa de transformação civilizatória.

Elias faz, em sua teorização sobre civilização, um verdadeiro diálogo interdisciplinar, nos moldes descritos no capítulo anterior. Um conceito tão complexo como o de civilização exigiu dele a transposição de fronteiras da sociologia, para uma convergência com categorias da psicanálise.

Mas o esforço de interdisciplinaridade, e, no caso, os pontos de convergência entre as ciências humanas e categorias da psicanálise podem ser encontrados na obra de Sérgio Paulo Rouanet, considerada a mais extensa produção conhecida neste sentido. Trata-se de uma consulta obrigatória para quem quer seguir este caminho.