

O SOCIAL E A SOCIOLOGIA EM UMA ERA DE INCERTEZAS¹

Sérgio Adorno*

Resumo: O artigo aborda a contemporaneidade como contexto histórico no qual indagações sobre o presente, o passado e o futuro vêm sendo formuladas de modo específico. Persegue as ressonâncias destas indagações em diferentes campos da existência social como nos domínios da sociabilidade, da política e da cultura. Ao debruçar-se sobre essas ressonâncias, o autor indaga sobre os desafios e dilemas do pensar sociológico nesse momento histórico. Para desenvolver o tema, o autor explora tese defendida por Hannah Arendt segundo a qual a crise profunda em que acha mergulhado o mundo moderno resulta de lacunas entre o passado e o presente, manifesta pelo esfacelamento da tradição.

Palavras-chave: contemporaneidade - modernidade - tradição - sociabilidade - cultura - política.

¹ Este texto constitui versão ampliada e revisada de texto apresentado na mesa-redonda "A Produção do Saber Ante as Novas Realidades Sociais", no III Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais (Lisboa, Portugal, 4-7 julho 1994), publicado cf.: Adorno, S. O social em uma era de incertezas. In: III Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, 1944, Lisboa. *Dinâmicas multiculturais, novas faces, outros olhares*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa, 1996, pp. 107-118 (Actas das sessões plenárias).

* Professor e pesquisador do Departamento de Sociologia, FFLCH/USP, Coordenador-Adjunto do Núcleo de Estudos da Violência - NEV/USP e Secretário Executivo da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais - ANPOCS (1996-98).

É o presente melhor do que nosso passado? Vivemos de fato a experiência de um mundo — o moderno — que apostou no progresso e na liberdade? Ou, diante do futuro, nos vemos imersos em uma era de perplexidades e de incertezas? O que fazer, como devemos nos conduzir? Não pretendo, nos limites deste ensaio, responder a este pequeno, porém inquietante elenco de indagações. Cuido de abordar o contexto histórico no qual elas foram e vêm sendo formuladas, perseguindo suas ressonâncias em diferentes campos da existência social, mais particularmente nos domínios da sociabilidade, da política e da cultura. Ao debruçar-me sobre essas ressonâncias, indago sobre os desafios e dilemas do pensar sociológico nesse processo histórico de avanços e recuos, de saltos e de armadilhas.



Para desenvolver esse tema exploro uma tese defendida por Hannah Arendt (1972), para quem a crise profunda em que se acha mergulhado o mundo moderno resulta de profunda lacuna entre o passado e o presente, manifesta pelo esfacelamento da tradição que se deixa entrever em dois domínios. Primeiro, no domínio da sabedoria. O mundo moderno dissolveu o quadro de referências que, no mundo da tradição, permitia formular perguntas relevantes à realidade histórico-social. No mundo antigo, a reflexão filosófica e mesmo as ciências emergentes cuidavam de dirigir o espírito humano de encontro à verdadeira arte, à verdadeira natureza, à verdadeira felicidade e ao verdadeiro Deus. Em contraste, quem no mundo moderno pode acreditar que nossos conhecimentos científicos sejam capazes de responder às indagações: que devemos fazer? como devemos viver? Como afirmou o sociólogo Max Weber: “Todas as ciências da natureza nos dão uma resposta à pergunta: que devemos fazer, *se quisermos ser tecnicamente* senhores da vida. Quanto a indagações como ‘isso tem, no fundo e afinal de contas, algum sentido’, ‘devemos e queremos ser tecnicamente senhores da vida?’ aquelas ciências nos deixam em suspenso ou aceitam pressupostos, em função do fim que perseguem”(WEBER, 1970: 37).

Mas o esfacelamento também se fez presente no domínio da política. O mundo moderno promoveu uma ruptura na circularidade, característica do mundo tradicional, entre teoria e ação; isto é, uma ruptura nas conexões entre moralidade e política que tornavam possível a compreensão dos acontecimentos históricos. Nesse sentido, sustenta Arendt que “nossa tradição de pensamento político começou quando Platão descobriu que, de alguma forma é inerente à experiência filosófica repelir o mundo ordinário dos negócios humanos; ela terminou quando nada restou dessa experiência senão a oposição entre pensar e agir, que, privando o pensamento de realidade e a ação de sentido, torna a ambos sem significado” (ARENDT, 1972: 52).

Vou fazer uma espécie de “licença poética” para conferir uma nova periodização à tese de Arendt. Haveria, em verdade, duas lacunas entre passado e presente. Uma primeira lacuna decorrente

da ruptura do mundo antigo face à modernidade, que se cristalizou no curso da dupla revolução. Seus principais sinais radicaram na dissolução dos conceitos tradicionais de filosofia e de ciência, de homem e de história, na pretensão de uma moral universal e na re colocação do significado da ação política. Uma segunda lacuna seria decorrente de uma ruptura face à tradição revolucionária inaugurada com a modernidade, ruptura que se vem gestando desde a Segunda Grande Guerra e que se cristalizou com as revoluções culturais no final da década de 1960, em particular a conjuntura que assistiu aos acontecimentos de maio de 1968 na França. Seus principais sinais radicariam na crise dos paradigmas modernos (e, nessa medida, “clássicos”) que informavam o nexo entre teoria e ação política e que colocavam diferentes sociedades diante do dilema: reforma ou revolução? Radicariam igualmente no reequacionamento das relações entre saber e ignorância, na ruptura dos grandes monopólios de saber e de interpretação incrustados na ciência, na “morte” do sujeito kantiano, nos novos desígnios da história. Para evitar a polêmica “modernidade *versus* pós-modernidade” nomeio essa temporalidade referida ao presente vivido como contemporaneidade.

É no interior desse contraste entre modernidade e contemporaneidade que busco situar a social no entrecruzar de velhas questões sociológicas, porém formuladas sob novas abordagens, em que se mesclam passado, presente e futuro e se inventa sobre a tradição. Cuido de passar em revista, ainda que de modo impressionista, a angústia de compreender criticamente os rumos turbulentos de nosso passado imediato e da ausência de certezas quanto ao futuro próximo.

ENTRE A TRADIÇÃO E A MODERNIDADE

O advento da modernidade foi marcado por uma experiência social que anulou todas as fronteiras geográficas e raciais, de classe e de nacionalidade, de religião e de ideologia, conhecidas até



então e consolidadas ao longo de séculos de história. Tratou-se de uma experiência marcada por um turbilhão de mudanças – grandes descobertas científicas que transformam a imagem do universo e o lugar do homem nesse universo, industrialização, associação ciência-tecnologia-indústria, aceleração do ritmo de vida, novas formas de poder corporativo e de luta de classes, explosão demográfica e urbanização, Estados nacionais burocratizados, sistemas de comunicação de massa, movimentos sociais de massa, mercado capitalista mundial – que torna o contraste entre passado e presente absoluto (BERMAN, 1987: 15-6).

Expressões da modernidade constituem a consolidação da moderna ciência da natureza que funda seu saber na matemática e testa seus resultados com o apoio na experimentação; a especialização sistemática das ciências constituídas em disciplinas universitárias; a formação de um público consumidor de arte, em torno do qual são comercializados os produtos da literatura e se institucionaliza o mercado artístico através do teatro, dos museus, das revistas, da música harmônica, da adoção da perspectiva na pintura e dos princípios de construção na arquitetura monumental; a sistematização científica das doutrinas jurídicas mediante a configuração de um corpo profissional especializado – os juristas; a organização racional dos serviços públicos à base da regulamentação e dos interesses privados em torno do empreendimento capitalista, fundado no cálculo contábil, na exploração do trabalho livre assalariado, na aplicação de conhecimentos científicos à produção, tudo visando ao aperfeiçoamento e à eficácia do aparelho produtivo e à obtenção planejada do lucro. A esse panorama viria se associar a racionalização da conduta de vida, através de sua normatização e metodismo (HABERMAS, 1987: 172-3, v.1).

Enquanto momento historicamente novo e pleno de sentido, a modernidade foi gestada em um longo processo que atravessou três fases: a primeira marca o início da experiência de vida moderna (século XVI ao XVIII) e está pontuada por três grandes acontecimentos: a descoberta do Novo Mundo [que introduz a descoberta do “outro” e, portanto, da diferença]; o Renascimento

O social e a sociologia em uma era de incertezas

Sérgio Adorno

Cultural [que promove acentuado deslocamento no horizonte intelectual e moral, introduzindo em lugar do teocentrismo o antropocentrismo]; e a Reforma Protestante [que estimula a emergência do individualismo moderno] (CF. VON MARTIN, 1977; LUKES, 1975; WEBER, 1981). A segunda fase é uma era de explosiva convulsão em todos os níveis da vida pessoal e social. Foi uma era revolucionária caracterizada pelo *Iluminismo* que, enquanto filosofia, traduziu a definitiva e inexorável ruptura com o passado, a universalização da razão, o primado do indivíduo e de sua liberdade (HAMPSON, 1973; CASSIRER, 1981; HAZARD, 1983). Por fim, o período em que a modernidade se converte em modernização (século XX), no qual a era moderna se distancia de suas raízes originais e o moderno se multiplica em fragmentos (BERMAN, 1987: 16-35; HABERMAS, 1988: 1-26).

Esse longo, porém irreversível processo, alterou substantivamente os modos de vida com seus hábitos, costumes e crenças enraizados no passado e na tradição; solapou certezas e convicções herdadas de tempos longínquos, incidindo e perturbando os critérios pelos quais era possível distinguir o bem do mal, o certo do errado, o justo do injusto, o desejado do indesejável, o possível do impossível; destruiu os critérios conhecidos de classificação e de hierarquização sociais, as clivagens econômicas e sociais consolidadas. Enfim, perturbou os critérios de julgamento moral, antes ancorados na religião e que forneciam ao mundo ponto fixo de orientação e lhe asseguravam credibilidade. A sociedade aparece imersa em uma crise que penetra em todo o tecido social, modificando-lhe a ordem “estável” e “imutável” em que tudo – as coisas, as pessoas, as regras, os comportamentos – parecia se situar. Nada mais terá referências fixas e seguras. Ao contrário, tudo se torna mutável e relativo. Os conceitos de justiça, de virtude, de altruísmo passam a sujeitar-se ao universo mutante das opiniões pessoais. Embora as pessoas permanecessem apegadas às suas antigas convicções, essas não mais serviam de marcos orientadores da conduta². Como sugere Peter Gay (1988: 42-57), a emergência da modernidade traz em si o sentimento de um mundo à deriva, sem

² Essas indicações e formulações, inspiradas em Weber e Habermas, muito devem a sugestões de Vera da Silva Telles, docente e minha colega no Departamento de Sociologia da USP.



rumo, carente de ordem e estabilidade, porém caracterizado pela anarquia do pensamento, por uma velocidade doentia na existência social, pelo mal-estar e por vacilações generalizadas. Por conseguinte, a experiência dos “tempos modernos” traz em seu bojo as imagens da desordem e da instabilidade, de insegurança e de solapamento do mundo real conhecido.

Essas imagens deixam entrever importantes e profundas alterações no domínio da cultura e do saber expressas na ruptura entre cultura e natureza, na emergência de uma nova temporalidade que contempla, por sua vez, a emergência de novos princípios orientadores do pensamento: subjetividade, identidade e racionalidade. Deixam entrever igualmente mutações no terreno da ciência, da filosofia, da educação e da moral.

O mundo da tradição esteve marcado por uma indissolúvel ligação e indistinção entre natureza e cultura. Todas as atividades estavam circunscritas a eventos da natureza: as colheitas, as desgraças, as epidemias, as lutas políticas entre dinastias, as guerras e invasões, o nascimento e a morte, o próprio sentido do tempo regido pelas tarefas e atividades cíclicas determinadas pela natureza. Como afirma Hannah Arendt, “no início da História Ocidental, a distinção entre a mortalidade dos homens e a imortalidade da natureza, entre as coisas feitas pelo homem e as coisas que existem por si mesmas, era o pressuposto tácito da Historiografia. Todas as coisas que devem sua existência aos homens, tais como obras, feitos e palavras, são perecíveis, como que contaminadas com a imortalidade de seus autores. Contudo, se os mortais conseguissem dotar suas obras, feitos e palavras de alguma permanência, e impedir sua perecibilidade, então essas coisas ao menos em certa medida entrariam no mundo da eternidade e aí estariam em casa, e os próprios mortais encontrariam seu lugar no cosmo, onde todas as coisas são imortais, exceto os homens” (ARENDT, 1972: 72).

A experiência do mundo moderno destrói essa ligação indissolúvel, introduzindo novos termos nessas relações que implicam: primeiro, uma nova concepção de tempo, tempo “produtivo”, abstrato, linear, uniformemente dividido, a partir de uma convenção

O social e a sociologia em uma era de incertezas

Sérgio Adorno

estabelecida entre os homens exteriormente substantivada pelo emprego do relógio; segundo, uma nova relação do homem com o trabalho, pela qual os meios – ferramentas, equipamentos, máquinas – se autonomizam, criando novas condições objetivas de produção, cujo resultado espelha a inversão do lugar do trabalhador nesse processo: de finalidade última da produção reduz-se à mera força de trabalho; terceiro, um novo sistema de trabalho marcado pela impessoalidade das relações de mercado que rompe com a tradicional identidade entre trabalho-habilidade-técnica-trabalhador; quarto, uma mutação significativa nas noções de espaço, materializado pela ruptura na também tradicional identidade entre local de trabalho e local de residência (BRESCIANI, 1984-85: 16). Como sustenta Arendt: “na época moderna a História emergiu como algo que jamais fora antes. Ela não mais compôs-se dos feitos e sofrimentos dos homens, e não contou mais a estória dos eventos que afetaram a vida dos homens; tornou-se um processo feito pelo homem, o único processo global cuja existência se deveu exclusivamente à raça humana” (ARENDT, 1972: 89). Assim, se a concepção tradicional de história estava marcada pela idéia de circularidade biológica e de conservação dos acontecimentos cuja função seria a de registrar os grandes feitos, garantindo desse modo a imortalidade do homem na terra, no mundo moderno a história é concebida como projeção do futuro, o que permite a atualização permanente da idéia de liberdade. Daí a importância da classe e da revolução no pensamento marxista. A história é o fazer e refazer permanente de uma classe que, na condição de seu sujeito, realiza no tempo a liberdade enquanto emancipação da dominação.

Se a modernidade é marcada por uma nova concepção de tempo, é igualmente marcada por uma nova temporalidade. Nesse terreno, a modernidade caracteriza-se por uma relação sagital com o presente; vale dizer, o presente explica-se por critérios próprios, embutidos nele mesmo, independentes da tradição. Segundo Habermas, os tempos novos ou tempos modernos passam a indicar uma época inteiramente nova em relação àquela que a precedeu. O conceito profano de tempos modernos exprime a convicção em uma



era do futuro, que confere à totalidade do passado o aspecto de história universal. A essa história corresponde uma nova experiência de progresso e de aceleração dos acontecimentos históricos assim como a descoberta da simultaneidade cronológica de evoluções historicamente deslocadas umas em relação às outras. Trata-se de uma percepção da história como processo coerente, inovador, criador de problemas, que faz do presente um momento de passagem que se consome na consciência da aceleração (histórica) e de espera de um futuro diferente. Daí a percepção do presente como compreendendo a atualização do tempo presente sob a forma de uma renovação contínua, expressa em conceitos tais como os de revolução, progresso, emancipação, evolução, crise, espírito do tempo – todos voltados para sublinhar o movimento. Daí também que a modernidade tenha que situar sua normatividade nela mesma (HABERMAS, 1987: 7-8, v.1).

A inquietude trazida pela modernidade diz respeito, como já se disse, a essa abrupta ruptura em relação ao passado. As sugestões normativas do passado lhe são estranhas e estrangeiras. Desde o século XVIII, a modernidade coloca-se o problema de encontrar em si mesma suas próprias garantias. Suas garantias fundam-se naquilo que é específico dos “tempos modernos” e que, por conseguinte, não encontra referencial na tradição: a subjetividade, entendida por Hegel como liberdade e reflexão e que comporta, segundo Habermas, quatro conotações: primeiro, o individualismo, ou seja, a afirmação do indivíduo no mundo; segundo, o direito à crítica, o que requer a permanente necessidade de justificação; terceiro, autonomia da ação, com isto querendo-se afirmar que os critérios de orientação da conduta se encontram no próprio indivíduo e não fora dele; quarto, o idealismo, vale dizer a consciência mesma da modernidade e de tudo o que ela significa tanto no domínio da ação quanto do saber e do pensamento. Essas conotações significam eleger o indivíduo ser dotado de responsabilidade moral (responsável por aquilo que faz e por suas conseqüências), de capacidade de julgamento (ser capaz de discernimento crítico) e de capacidade de reflexão (ser capaz de reconhecer a si mesmo e aos

O social e a sociologia em uma era de incertezas

Sérgio Adorno

outros). Sob essa perspectiva, a modernidade representa a consolidação de uma estrutura de sociabilidade nuclearizada em torno do indivíduo, ser autônomo que sintetiza razão e liberdade. Sob a ótica da subjetividade, o mundo apresenta-se como vontade e representação.

Essa ruptura entre natureza e cultura abriu espaço ao antropocentrismo. De fato, a tradicional concepção que reputava a existência da sociedade a um princípio metafísico – a providência divina ou a providência natural – cede lugar a um novo princípio: o homem como construtor de seu próprio destino, de sua própria história. Através de sua ação no mundo, de sua razão e de seu trabalho o homem finca esperanças futuras; desafia preconceitos; substitui a magia, a fé e a religião pela razão; deposita na ciência as expectativas de um mundo melhor, livre das misérias que afligem a humanidade.

O postulado da subjetividade enquanto afirmação do indivíduo no mundo remete ao postulado da identidade. Frente à consciência da modernidade – consciência da transitoriedade, da mutabilidade, da heterogeneidade, do movimento, da profusão de sentimentos e idéias, do turbilhão de emoções, da relatividade das opiniões –, impõe-se um princípio de conhecimento que torne esse mundo historicamente definido como modernidade, inteligível. Trata-se de um princípio que realiza a interligação entre o geral e o particular, entre o real e o cognoscível, entre aquilo que muda e aquilo que permanece, entre o caráter multifacetado e plural da realidade social e a exigência de regularidades que se encontra sob a base da ciência moderna.

O elo desses postulados é a razão, princípio mesmo fundante do conhecimento. A razão vai se apresentar como necessária mediadora entre natureza e atividade humana. Descobre-se que a natureza se funda em uma ordem inteligível, cabendo portanto à razão conhecer todas as suas leis de funcionamento; ou seja, suas leis “naturais”. Essa relação entre natureza e razão produz consequências: primeiro, todo conhecimento conduz à ação, motivo por que a razão domina a vontade e a paixão; segundo, a razão



manifesta-se sob a forma de progresso. Conhecer é, por um lado, identificar princípios gerais e abstratos de moralidade; por outro lado, identificar princípios de juízos imediatos, concretos, utilizados de acordo com circunstâncias, que conferem direção efetiva às condutas. A razão fundamenta por conseguinte o poder do indivíduo sobre o mundo e a transformação da natureza e da sociedade para a satisfação dos desejos humanos, isto é, para sua felicidade. Esse poder supõe o princípio da liberdade entendida como autonomia individual. Sob essa ótica, a liberdade é considerada por sua oposição à violência e por sua identidade com a capacidade de atuar. Liberdade significa, antes de tudo, autoridade do indivíduo sobre as coisas (natureza) e sua autonomia com respeito aos outros (sociedade). Não há, logo, qualquer contradição entre razão e liberdade. Ao contrário, o homem somente atua no mundo, submetendo-se às leis de seu ser e de sua razão. Daí a identidade entre modernidade, racionalidade e liberdade (VACHET, 1972, v.1).

No terreno da ciência, da filosofia, da educação e da moral, o contraste entre tradição e modernidade não é menos significativo. A ciência moderna permitiu a dissolução do senso comum, como também diluiu a tradicional distinção entre o homem e a natureza. Na modernidade, quando o homem se confronta com a realidade objetiva não mais encontra a natureza, porém se desencontra consigo mesmo, isto é, com os produtos que criou e os processos que desencadeou. Trata-se de uma ciência voltada para as grandes “narrativas legitimadoras” (LYOTARD, 1986; v.tb. FOUCAULT, 1966), marcadas pela identidade do princípio de todas as ocorrências no relato. A importância é conferida à cadência métrica das ocorrências do relato e não à busca da diferença. Está mais voltada para a descoberta da similitudes.

A filosofia moderna teria por função justamente oferecer as legitimações dessas grandes narrativas. Seu ponto de partida teria sido Kant, que, em um pequeno opúsculo – *O que é iluminismo?* – inaugurou o discurso filosófico moderno. Kant foge da discussão: o nosso presente é melhor ou pior do que os antigos? Em lugar, introduz a questão do que é atualidade e qual o papel da filosofia

O social e a sociologia em uma era de incertezas

Sérgio Adorno

nessa atualidade. A resposta kantiana é, como se sabe: a atualidade é o iluminismo, cuja principal função é permitir o acesso do homem à maioridade pelo uso da razão. Trata-se de uma visão que inaugura, simultaneamente, uma aposta numa era de liberdade e progresso, mas também sombria, de desesperanças, de perda de sentido. Uma era que, ao mesmo tempo em que a modernização social promoveu o crescimento da riqueza, promoveu igualmente a burocratização crescente que redundou em perda de liberdade. A unidade do homem, própria do mundo tradicional, se perde; o homem é atomizado e partilhado em papéis antagônicos: o cidadão (política), o burguês (privado) e a pessoa (íntima). A filosofia moderna refletiu não somente as promessas e esperanças da modernidade, mas também seus impasses e tragédias (ROUANET, 1987: 217-77).

A filosofia moderna também traz mudanças substanciais em suas concepções de homem e história. A expressão moderna mais elaborada do conceito de homem é, sem dúvida, a de Marx. Segundo Arendt, ela manifesta-se em três pressupostos: primeiro, o trabalho cria o homem; segundo, a violência é parteira da história, pressuposto que contrasta com o princípio tradicional que identificava o homem com sua capacidade de administrar conflitos a partir da persuasão pela palavra. Na concepção clássica, a violência seria a última *ratio*, aplicável somente aos bárbaros e aos escravos; terceiro, a realização da filosofia na política. Esses pressupostos transformam o homem em criador de sua história. Por conseguinte, a modernidade diluiu o conceito tradicional de homem.

No mundo da tradição, a educação tinha por fim introduzir a criança no mundo adulto, reafirmando-o como natural e inevitável. Consistia basicamente em técnicas de transmissão de conhecimentos, que insistiam na memorização, na repetição incansável do repertório de saber acumulado no tempo, no jogo de perguntas e respostas eternamente previsíveis, na interiorização de axiomas morais, na obediência incontestada na palavra dos mestres, verdadeiros guias de condução e formação de espíritos. A modernidade dissolveu esse sistema de autoridade, fundado na obediência cega e inquestionável à experiência dos mais velhos e mais sábios. Ao



dissolvê-lo, deparou-se com a desobediência, com a existência de forças rebeldes, pouco inclinadas a aceitar um outro sistema de autoridade que supusesse a sujeição dos homens pelos próprios homens. N' *A Educação Moral* (1963), Durkheim defende a tese de que somente a submissão à regra exterior, impessoal e abstrata é capaz de conter “forças rebeldes”, o individualismo exacerbado, os hábitos imoderados. Nesse sentido, três são os elementos da educação moral: disciplina, adesão a um grupo social e autonomia da vontade. Preenchidos esses requisitos, a sociedade pode *funcionar em sua regularidade*, constituindo-se por conseguinte em fundamento da moralidade. Em decorrência, um dos pressupostos essenciais da educação moderna é a emancipação da criança das regras exteriores e arbitrárias do mundo adulto. Através da disciplina escolar metódica e da vinculação consciente à instituição educacional, torna-se possível introjetar nas crianças e adolescentes o princípio da autonomia individual, que se crê fundante não apenas da autonomia adulta como da autonomia na esfera pública da existência coletiva.

Desse primeiro pressuposto, resultam, como lembra Hannah Arendt, dois outros. A arte de ensinar emancipa-se como disciplina autônoma. “Sob a influência da Psicologia Moderna e dos princípios do Pragmatismo, a Pedagogia transformou-se em uma ciência do ensino em geral a ponto de se emancipar inteiramente da matéria efetiva a ser ensinada. Um professor, pensava-se, é um homem que pode simplesmente ensinar qualquer coisa; sua formação é no ensino, e não no domínio de qualquer assunto em particular” (ARENDT, 1972: 231). Por fim, a educação moderna substitui a aprendizagem pelo fazer e o trabalho pelo brincar. A intenção educativa não é a repetição do saber adquirido, todavia, antes de tudo, a socialização de habilidades. Daí o espírito “vocacional” das escolas modernas. Daí também que uma das máximas seja “aprender brincando”, o que se faz sobretudo com o ensino da matemática, das ciências naturais e das línguas estrangeiras: “a criança deve aprender falando, isto é, fazendo, e não pelo estudo da gramática e da sintaxe; em outras palavras, deve aprender uma língua estranha

O social e a sociologia em uma era de incertezas

Sérgio Adorno

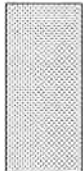
da mesma maneira como, quando criancinha, aprendeu sua própria língua: como que ao brincar e na continuidade ininterrupta da mera existência” (ARENDT, 1972: 232-3).

No terreno da moral, a modernidade inaugurou a secularização e a universalização. Trata-se de uma moral voltada para o represamento pulsional capaz de assegurar o funcionamento regular da ordem social. Como demonstrou Max Weber, o mundo moderno é consentâneo de uma ética vocacional que apela para as virtudes da eficiência, da utilidade, do egoísmo, do hábito metódico, do prazer calculado, muito distinta do *ethos* particularista dos clãs e grupos sociais (WEBER, 1981; v.tb. WEBER, 1971: 347-70).

SOCIOLOGIA E MODERNIDADE

Desde seu nascimento, a sociologia, imbuída de pressupostos teóricos e metodológicos não raro inspirados nas ciências da natureza, debruçou-se criticamente sobre a sociedade moderna. Buscou-lhe descrever sua estrutura e dinâmica histórica; apontou-lhe seus dilemas e impasses com vistas a indicar caminhos de superação. No seu afã científico, fez constituir a sociedade como objeto de conhecimento. Dotou-a de atributos e características; inseriu-a no tempo e no espaço; identificou sua razão de ser; vislumbrou possibilidades de nela os homens encontrarem de fato sua emancipação da natureza e do domínio de uns sobre outros. Uma aposta que, um século mais tarde, ainda permanece em suspenso, a despeito do acúmulo de saber produzido por múltiplas teorias, pelo avanço dos métodos e técnicas de investigação, pelos resultados alcançados por um infindável número de investigações empíricas nos mais diferentes espaços da vida social a que se dedicou e vem se dedicando.

Desde seu nascimento também se debruçou sobre os contrastes entre o passado e o presente. O cotidiano da modernidade foi percebido a partir de fortes oposições com o mundo da tradição. É oportuno lembrar a versão sociológica do contraponto entre comu-



nidade e sociedade, presente em não poucos pensadores como Durkheim, Le Play, Weber, Tönnies. Em lugar do cotidiano marcado por alto grau de intimidade pessoal, profundidade emocional, compromisso moral, coesão social e continuidade no tempo, o cotidiano do mundo moderno seria marcado pelos contatos impessoais, pela distância, pelo retraimento moral, por uma relação mediatizada com a natureza, por uma acentuada mudança de ciclos temporais (Cf. DURKHEIM, 1960; LE PLAY, 1864; WEBER, 1974; TÖNNIES, 1979; SIMMEL, 1990). Trata-se, em verdade, de uma versão sociológica sujeita a críticas, como bem o demonstraram Mannheim (1953) e Nisbet (1977).

Seja o que for, os principais pensadores que viveram a virada do século XVIII e o curso do século XIX não se mostraram indiferentes diante do contraste entre passado e presente, que lhes parecia absoluto, tendendo a manifestar perplexidades. Talvez, uma das melhores manifestações de perplexidade se encontre no jovem Engels (1985), ao observar o cotidiano da vida trabalhadora, dentro e fora das fábricas, nas grandes cidades inglesas. Nem mesmo aqueles que viveram a primeira metade do século XX escaparam desse sentimento nostálgico de que o passado estava irremediavelmente condenado. Desse ranço nostálgico, algo conservador, não se eximiram inclusive pensadores comprometidos em compreender criticamente a marcha inexorável da modernidade, como Walter Benjamin (1987), para quem o mundo capitalista moderno enfraqueceu a experiência, e relegou ao silêncio a arte de contar. O sentimento nostálgico não o impediu contudo de conceber a experiência no mundo moderno como resultado do divórcio dos homens em relação a seus artefatos, pela separação entre arte e técnica, pela identidade entre técnica e máquina, pela redução do homem a trabalhador, pela definição da fábrica como espaço da técnica, neutro, despolitizado (BRESCIANI, 1985-86).

No mundo moderno, os padrões de sociabilidade³ expressam uma aposta burguesa em um mundo sistêmico, inteiramente regulado pelo trabalho, que compatibiliza o trabalhador com a máquina e elege a atividade produtiva como o lugar por excelência

O social e a sociologia em uma era de incertezas

Sérgio Adorno

³ O conceito de sociabilidade reporta-se a Habermas. Sociabilidade é entendida enquanto interação comunicativa que resulta da participação, mutuamente consentida, dos indivíduos em três mundos: mundo objetivo (de fatos e acontecimentos); mundo social (de normas e solidariedade); mundo subjetivo (de emoções e sentimentos). Cf. Jürgen Habermas (1987, v. 1).

da liberdade. Trata-se de um mundo cindido entre a lógica sistêmica e a experiência vivida. Na primeira, atua a racionalidade instrumental e técnica. Seria subdividida em dois subsistemas: o econômico, regido pelo meio dinheiro, e o político, regido pelo meio poder. Trata-se de subsistemas fundados em uma racionalidade que supõe a busca de uma produtividade sempre crescente para garantir a sobrevivência material dos homens e que exclui o diálogo. Funcionam segundo imperativos categóricos que tendem a colonizar as outras esferas da sociedade. Entre elas, se colocaria o mundo vivido, isto é, a vida societária sob a perspectiva dos sujeitos. Seguindo essa linha de interpretação, a sociabilidade no mundo moderno resulta da sujeição do mundo vivido à lógica sistêmica (HABERMAS, 1987, v.1).

Esse processo manifestar-se-ia igualmente nas relações entre público e privado e na representação de papéis sociais. Nas sociedades modernas predomina um padrão de vida associativo fundado na separação entre as esferas privada e pública da existência. A primeira compreende o mundo objetivo dos interesses particulares, das regras de sociabilidade, dos afetos e sentimentos. Manifesta-se também no plano da vida doméstica, da família, da reprodução cotidiana da existência encarnada no empreendimento empresarial constituído às voltas do mero interesse mercantil. Nesse sentido, identifica-se com o natural (SENNETT, 1988: 118) e significa, antes de tudo, “privação”, isto é, diz respeito ao fato do homem ser privado da possibilidade de ser visto e ouvido pelos outros, privado de uma relação objetiva com eles, pois que se encontra ligado ou separado pelo mundo das coisas (ARENDT, 1987).

Em contrapartida, o público corresponde ao universo de símbolos e regras compartilhados em comum, aberto à visibilidade de todos, acessível a cada um em particular. Em outras palavras, um universo distinto do que se passava na esfera da família e da intimidade. Nesse sentido, identifica-se com a cultura (SENNETT, 1988: 118), matriz promotora de regras destinadas a regulamentar o apresentar-se em público por oposição ao confinar-se em casa. A burguesia acreditava que “em público” as pessoas experimentavam



sensações e relações humanas que não poderiam ser experimentadas em qualquer outro cenário ou contexto social. O “público” era o lugar do contato com estranhos. Enquanto domínio moral, esse espaço define papéis e suas representações. Os homens transformam-se em atores, a sociedade vira palco. A rua converte-se no cenário no qual atores representam a vida cotidiana. É a arte de representar que se universaliza e as pessoas passam a “representar papéis”.

No terreno da economia, a modernidade inspirou-se inteiramente nos fundamentos epistemológicos do liberalismo – natureza, indivíduo e razão – e nos seus princípios norteadores da conduta no mercado: propriedade, igualdade, liberdade e segurança. No âmbito político, a modernidade, em um primeiro momento, elegeu o Estado liberal como forma característica de Estado. Fundado na autoridade do indivíduo sobre as coisas e na autonomia individual em relação aos outros, este Estado foi concebido para pouco intervir no mercado. Sua legitimidade residiria na *lei*, esfera fundante de um poder único, excludente dos particularismos do mundo medieval, que ao mesmo tempo impõe limites ao poder estatal (BOBBIO, 1984). Em um segundo momento, transformou o Estado liberal em Estado-providência, o qual intervém no mercado, controla as crises cíclicas e minimiza o risco empresarial, ao mesmo tempo em que desativa a luta de classes, buscando cooptar a classe trabalhadora mediante uma política previdenciária (OFFE, 1984). Nesse mesmo horizonte, a modernidade colocou problemas novos à ação política, ligados tanto aos fundamentos da obediência política, quanto à conquista e ao exercício do poder de Estado. Daí toda a reflexão em torno dos grandes *sujeitos* universais, como sejam a classe, o partido, a vanguarda revolucionária e dirigente. No mesmo sentido, a modernidade suscitou a preocupação com os canais de participação social e de representação política.

Enfim, na modernidade o “social” é constituído como metáfora da *sociedade de trabalho*, seja na versão durkheimiana da solidariedade orgânica ou na versão marxista do conflito de classes. Enquanto narrativa – confluência dos mundos objetivo, social e

O social e a sociologia em uma era de incertezas

Sérgio Adorno

subjetivo —, a sociedade moderna apresenta-se como a “epopéia humana fundada na conquista progressiva da natureza do homem por meio de um também progressivo processo de aperfeiçoamento tecnológico” (BRESCIANI, 1985-86: 8).

Nada disso, no entanto, elimina o sentimento, pelo menos nesse momento (trânsito do século XVIII ao XIX), de um mundo moderno frágil, dotado de incertezas onde são precários os limites e fronteiras entre o conhecido e o desconhecido, entre a ordem e a desordem, entre o racional e o irracional. Assim, ao mesmo tempo em que o indivíduo abandona as crenças e tradições, desencanta o mundo de visões e de fantasmas, busca dominar a incerteza e o incógnito, considera-se senhor de si e do mundo, experimenta igualmente um destino trágico. Vivencia também a desconfiança e o medo. As mudanças rápidas, irresistíveis e irregulares, perturbando os arranjos tradicionais, levantam também suspeitas quanto ao futuro do indivíduo e da sociedade. Manifestam-se temores quanto à possível ruína das religiões e da subversão de tudo aquilo que se julgava enraizado na ordem natural (família, relações de gênero, relações adulto-criança). Difunde-se, lado a lado à aposta no progresso, um sentimento de mal-estar, do qual a “ansiedade burguesa” é uma de suas expressões mais significativas. Expressões dessa ordem podem ser encontradas em Nietzsche (com sua definição do mal: aleatório, incerto, súbito), em Freud (com sua concepção de ansiedade, alarme disparado contra perigos reais ou imaginados) e em Durkheim (com a noção de anomia). Desenvolvem-se esforços reiterados no sentido de controlar ambientes, coisas e pessoas, diante da existência de inimigos reais (os operários, os partidos radicais, os intelectuais de *avant-guard*) ou difusos (a pobreza, a doença, a loucura, a criminalidade, a prostituição, a criança abandonada). Fomenta-se uma cultura obcecada pela necessidade de reprimir impulsos e exercer controle sobre tudo.

Em meio a esperanças, o quadro era de desorientação psicológica generalizada: à ausência de referenciais seguros somavam-se a anarquia devida à profusão de pensamentos distintos e contraditórios, a velocidade doentia da existência, as vacilações em



meio a imponderáveis e irresistíveis progressos científicos, as mudanças inusitadas na percepção do tempo e do espaço, o acúmulo de novas sensações (perigo de sobrecarga de “circuitos mentais”). Estava-se em uma idade do movimento e dos movimentos, marcada por uma estranha melange de impotência e autoconfiança (GAY, 1988: 42-57).

O social e a sociologia em uma era de incertezas

Sérgio Adorno

CONTEMPORANEIDADE E SOCIOLOGIA

Quase duzentos anos após essas apostas e esperanças, medos e angústias, o impacto das transformações sociais e culturais tangiversaram todas as formas de saber e de pensar, inclusive o conhecimento científico. O que vai caracterizar a ciência contemporânea é a incredulidade em relação às grandes narrativas legitimadoras. A ciência contemporânea não persegue o consenso (a narrativa iluminista de uma humanidade razoável), mas o dissenso; não procura a eficácia técnica, porém a invenção, o contra-exemplo, o ininteligível, o paradoxal. Seria, nesse sentido, paralógica, preocupada em pôr em cena não grandes sínteses homogeneizadoras, porém o heterogêneo, o inesperado, a diferença. Desse modo, assiste-se na contemporaneidade um movimento de desdogmatização da ciência, cujo objetivo essencial está fora dela mesma, consiste em aprofundar e democratizar a sabedoria prática, a *phronesis* aristotélica, o hábito de decidir bem (ROUANET, 1987, citado; SOUSA SANTOS, 1989a).

No terreno da filosofia, a contemporaneidade coloca em evidência o esgotamento da tradição filosófica que vai de Platão a Hegel. O papel do filósofo é a da desconstrução da história da filosofia. Como pontua Michel Foucault: “Mas o que é filosofar hoje em dia – quero dizer, a atividade filosófica – senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento? Se não consistir em tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe?” (FOUCAULT, 1984: 13). A genealogia racionalista é posta em causa por uma

genealogia de inspiração nietzchiana, que supõe o mundo aberto a uma infinidade de interpretações, a qual condena ao desaparecimento um “sujeito da ciência”. E que igualmente impõe uma outra idéia de verdade e suscita uma outra epistemologia da história que, centrada na idéia de descontinuidade, se apresenta como crítica radical do historicismo fundado no desenvolvimento contínuo e no encadeamento causal (FOUCAULT, 1966; idem, 1971 e 1975; FLUSSER, 1983; VEYNE, 1971; FERRY & RENAUT, 1988). A história não é mais o lugar dos fatos, da continuidade, da história do sujeito que se expressa na consciência de maior liberdade. É a história descontínua, de fissuras, da rareza, do acontecimento, que condena o sujeito ao desaparecimento. Daí o peso que o ponto de vista dos vencidos ocupa na historiografia contemporânea. Daí também a importância da história oral, da revalorização da memória, da subjetividade (LE GOFF et alii, 1989).

Na contemporaneidade, o homem passa a ser visto como uma construção do pensamento, como uma representação. Nesse particular é importante a tese de Foucault, esboçada em uma de suas obras capitais. O homem como sujeito e objeto do conhecimento, como medida de si e de todas as coisas, é questionado. Critica-se a noção de sujeito. Não há mais um sujeito cuja relação consigo mesmo se converte no fundamento último de todas as certezas. Perde-se a perspectiva de um sujeito que se confronta consigo mesmo, seja numa postura reflexiva, cognitiva ou histórica. Daí o progressivo abandono de paradigmas como classe, consciência, ideologia. Daí a ênfase fenomenológica na descrição do que é visível/invisível, nos modos de ser e de estar, de sentir e de representar. Daí também o peso contemporâneo da antropologia.

A perspectiva que atribuía à educação um papel predominante na construção das utopias libertárias e igualitárias se dissipa. A escola passa a ser vista como o lugar da desinformação (BOURDIEU, 1970). Não há mais certezas e garantias de que as técnicas de ensino-aprendizagem, cada mais mais aperfeiçoadas, assegurem a escolarização, a formação de habilidades, a constituição de cidadãos obedientes e dóceis às normas imperativas, impessoais e



abstratas da sociedade. O aprendizado não tem mais por espaço de excelência as escolas e as universidades. Aprende-se em contato com o vídeo, a mídia, o grupo de pares, a relação soturna e solitária com a informática. O professor deixa de ser mestre. Converte-se em executor de normas pedagógicas. Ao seu olhar desfilam massas de “clientes”, números que devem ser contabilizados ao final de cada período letivo quando se fazem balanços de aprovados, reprovados, evadidos.

Por fim, a contemporaneidade introduziu uma mutação moral significativa: moral que valoriza a espontaneidade, a dessublimação da vida pulsional, a inversão da relação paixão-razão, impulso e prazer como afirmadores da vida. Em lugar da moral moderna baseada no universalismo, na austeridade e no autocontrole, a moral contemporânea é hedonista e particularista.

Por tudo isso, também na contemporaneidade, o modo de pensar “clássicas” questões sociológicas acaba revestido de outra linguagem e abordagem. O cotidiano é redefinido. A máquina é substituída pela informação, a fábrica pelos *shoppings centers*, o contato pessoal é dramatizado e radicalizado pela intermediação do vídeo (ROUANET, 1987). O cotidiano converte-se em *clip*, sua lógica, a da mixagem. A estética impregna os objetos, ocorre a personalização e erotização do mundo das mercadorias; o mundo social desmaterializa-se, passando a ser signo, simulacro, hiper-realidade. Daí o peso atribuído às técnicas visuais (ROUANET, 1987). À fotografia, por exemplo (FLUSSER, 1985). A expressão artística contemporânea, significativa desse mundo, é “Blade Runner”.

Os padrões de sociabilidade exacerbam o individualismo, conduzindo os homens a uma relação narcisística consigo mesmo. Os homens vêem o mundo como espelho de si mesmo e não se interessam por eventos externos a não ser que desenvolvam um reflexo de sua própria imagem. Impera uma cultura terapêutica, que cultua o corpo esteticamente disciplinado (Cf. LASCH, 1983 e 1986; COSTA, 1986 e 1989; GUATTARI e ROLNIK, 1986). As relações entre público e privado alteram-se significativamente. O mundo da privação irrompeu a esfera pública, diluindo-a na luta pela necessi-

O social e a sociologia em uma era de incertezas

Sérgio Adorno

dade. Ao fazer isso, introduziu na esfera pública elementos pré-políticos de regulamentação das atividades humanas e, sobretudo, da ação política. Possibilitou o isolamento e o desenraizamento dos homens, tornando-os estranhos à sua casa e ao seu mundo. Lançou a violência no cenário público, retraindo a capacidade humana de entendimento mútuo através do diálogo e da palavra (ARENDT, 1987; HABERMAS, 1981).

Nesse horizonte político e cultural, a conversa assume a qualidade de confissão. Declina a consciência de classe; as pessoas percebem a posição social como reflexo de suas próprias capacidades e culpam-se pelas injustiças cometidas contra elas. Entram em colapso os limites entre o eu e o resto do mundo. Torna-se impossível a busca do auto-interesse esclarecido. As pessoas deixam de compartilhar um fundo comum de signos públicos, perdem a capacidade de distanciamento e do encontro lúdico que supõe um certo distanciamento do eu. As regras convencionais de cortesia e de civilidade, que disciplinavam a demonstração pública de sentimentos e promoviam o cosmopolitismo deixam de ter sentido. A sociabilidade passa a depender da indiferença entre público e platéia. A realidade torna-se *obscena*, isto é, completamente transparente e aberta à visibilidade imediata que exclui qualquer dimensão de intimidade e interioridade. O público se dilui na privacidade, a intimidade se transforma em matéria “pública” (SENNETT, 1987; BAUDRILLARD, 1985; SUBIRATS, 1986).

No terreno da economia, alteram-se substancialmente a divisão social do trabalho, os processos de trabalho, a mobilização da força de trabalho. O desenvolvimento tecnológico atinge patamares antes inimagináveis. No domínio da política, instaura-se a crise do Estado-providência. Diante da inexistência de meios para atendimento das exigências de bem-estar, o Estado procura devolver ao setor privado uma parte de suas atribuições. É, por exemplo, o que se verifica hoje na Europa e nos Estados Unidos. No mesmo sentido, esse Estado seria caracterizado cada vez mais pelo pluralismo jurídico, pela coexistência de mais de uma ordem jurídica em um mesmo espaço geopolítico (SOUSA SANTOS, 1989b, 1991 e 1995). No



mesmo sentido, a ação política visaria menos a obediência do que a sujeição, menos a conquista do poder de Estado do que o reconhecimento político de objetivos grupais ou segmentares. A lei se dilui na administração, puro gerenciamento (WEBER, 1974).

Entram em crise os modelos convencionais de participação e representação. A política acaba tendo por palco a sociedade civil, que se politiza em lugar da despolitização do espaço estatal. Conforme sugeriu José Carlos Bruni (1988), os sujeitos da nova política não são mais cidadãos, mas grupos; seus fins não são mais “universais” – a revolução – porém microscópicos, voltados para combater o poder instalado nos interstícios mais imperceptíveis da vida cotidiana, nos hospitais, nas fábricas, nos laboratórios, nas universidades, na sexualidade, nas relações de gênero, na vida doméstica. A dominação não se inscreveria exclusivamente no terreno das classes (burguesia/proletariado), porém teria por marco a oposição dialética homem/mulher, anti-semita/judeu, branco/negro etc. Trata-se de uma ação sobretudo caracterizada pelos *novos movimentos sociais*. Movimentos que se dão em um novo tempo e num novo espaço, espaço da vida cotidiana, lugar não da rotina ou do hábito, porém de construção de subjetividades, lugar onde os sujeitos sofrem a experiência concreta da opressão. É o que se verifica com o feminismo, com os movimentos sociais urbanos, com o movimento ecológico, com o movimento operário (v. tb. TOURAINE, 1984; LACLAU, 1986).

Na contemporaneidade, o “social” é redefinido. Metáfora da sociedade, ele se converte em “jogos de linguagem”, interações sociais específicas mediatizadas por enunciados de vários tipos, cada um dos quais obedece a regras próprias, não redutíveis às demais. A sociedade é uma monstruosa rede constituída pela imbricação de várias classes de enunciados: *denotativos*, que descrevem fatos ou acontecimentos; *prescritivos*, que formulam normas e recomendações; *expressivos*, que traduzem vivências e estados de espírito; *imperativos*, que transmitem ordens ou instruções. São jogos heterofórmicos entre si, o que significa que não há regras que possam disciplinar a todos. O social é pontilhista e

O social e a sociologia em uma era de incertezas

Sérgio Adorno

O social e a sociologia em uma era de incertezas

Sérgio Adorno

pluralista, uma “nuvem de interações linguageiras” (LYOTARD, 1986).

Na contemporaneidade, por fim, fala-se em crise do pensamento sociológico. Parece haver um sentimento generalizado entre os sociólogos de que os “paradigmas” de sua ciência se encontram esgotados e que os grandes modelos de interpretação teórica – o positivismo e o marxismo – não se mostram plenamente satisfatórios para dar conta da complexidade e multiplicidade da vida social em sua etapa contemporânea de realização. Algumas manifestações desse sentimento podem ser identificadas: a referência privilegiada às estruturas cede terreno à referência aos atores sociais; a noção de totalidade, que até há pouco consistia em garantia de compreensão da sociedade, desfaz-se diante das evidências: a contemporaneidade social é, cada vez mais, um fervilhar incontrolável de multiplicidades e particularismos, sem pontos fixos de chegada, sem horizontes definidos, no qual os sentimentos são fugazes, ocorre a perda de significado do tempo histórico, abala-se a fé no progresso. ■

ADORNO, Sérgio. The notion of social and the idea of sociology in an age of uncertainty. *Plural*; Sociologia, USP, S. Paulo, 4: 1-27, 1.sem. 1997.

Abstract: The article seeks to determine the specific historical element in contemporary views of the present, the past and the future, with special reference to contemporary sociological thought. The article examines in particular Hannah Arendt's thesis on the shattering of tradition and on the growing gap between past and present as major sources of the modern crisis.

Uniterms: contemporary age - modernity - tradition - sociability - culture - politics.

BIBLIOGRAFIA

O social e a sociologia em uma era de
incertezas
Sérgio Adorno

- ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- . *Condição humana*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.
- BAUDRILLARD, J. *A sombra das maiorias silenciosas*. O fim do social e o surgimento das massas. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BENJAMIN, W. *Obras escolhidas*. Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense. 3v, 1987.
- BERMAN, M. 1987. *Tudo que é sólido se desmancha no ar. A aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- BOBBIO, N. *A teoria das formas de governo na história do pensamento político*. Brasília: UnB. (Pensamento Político, 17), 1980.
- . *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. Brasília: UnB (Pensamento Político, 63), 1984.
- BOURDIEU, P. *La reproduction*. Éléments pour une théorie du système d'enseignement. Paris: Minuit, 1970.
- BRESCIANI, M.S. "Metrópoles: as faces do monstro urbano (As cidades no século XIX)". *Revista Brasileira de História*. São Paulo, 5(8/9): 35-68, 1984-85.
- . 1985-86. Lógica e dissonância - sociedade de trabalho: lei, ciência e resistência operária. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, 6(11): 7-44, set/85-fev./86.
- BRUNI, J.C. "Há uma crise nas ciências sociais?" In: MARQUES NETO, C. & LAHUERTA, M. (orgs). São Paulo: UNESP, 1988.
- CASSIRER, E. *La filosofía de la ilustración*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1981.
- COSTA, J.F. "Sobre a geração 'AI-5': violência e narcismo. In: *Violência e psicanálise*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- . Narcisismo em tempos sombrios. In: FERNANDES, Heloísa R., (org). *Tempo do desejo*. Sociologia e psicanálise. São Paulo: Brasiliense, 1989.



O social e a sociologia em uma era de incertezas
Sérgio Adorno

- DURKHEIM, E. *De la division du travail social*. Paris: Presses Universitaires de France, 1960.
- . *L' éducation morale*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.
- ENGELS, F. *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. São Paulo: Global, 1985 (Bases, 47).
- FERRY, L. & RENAUT, A. *O pensamento 68*. Ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo. São Paulo: Ensaio, 1988.
- FLUSSER, V. *O pós-história*. Vinte instantâneos e um modo de usar. São Paulo: Duas Cidades, 1983.
- . *Filosofia da caixa preta*. São Paulo: Hucitec, 1985.
- . *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.
- . *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1971.
- . *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard., 1975.
- . *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- GAY, P. *A experiência burguesa da Rainha Vitória a Freud: a educação dos sentidos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- GUATTARI, F. & ROLNIK, S. *Cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- HABERMAS, J. *L'espace public*. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise). Paris: Payot, 1981.
- . *Théorie de l'agir communicationnel*. Paris: Fayard, 1987. 2v.
- . *Le discours philosophique de la modernité*. Paris: Gallimard, 1988.
- HAMPSON, N. *O iluminismo*. Lisboa: Ulisseia (Livros Pelicano), 1973.
- HAZARD, P. *O pensamento europeu no século XVIII*. Lisboa: Presença, 1983.
- LACLAU, E. Os novos movimentos sociais e a pluralidade do social. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, 2(1): 41-7, out, 1986.



LASCH, C. *Cultura do narcisismo*. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

———. *Mínimo eu*. Sobrevida psíquica em tempos difíceis. São Paulo: Brasiliense, 1986.

LE GOFF, J. et alii. *A nova história*. Lisboa: Edições 70, 1989.

LE PLAY, F. *La réforme sociale*. Paris, 1864. 2v.

LUKES, S. *El individualismo*. Barcelona: Ediciones Peninsula, 1975.

LYOTARD, J.F. *O pós-moderno*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.

MANNHEIM, K. *Conservative thought*. In: *Essays on sociology and social psychology*. New York: Oxford University Press, 1953.

NISBET, R. *La formación del pensamiento sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu, 1977. 2v.

OFFE, C. *Problemas estruturais do Estado capitalista*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

ROUANET, S.P. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SENNETT, R. *O declínio do homem público*. As tiranias da intimidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SIMMEL, G. *Philosophie de la modernité*. Paris: Payot, 1990. 2v.

SOUSA SANTOS, B. *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1989a.

———. *Introdução à sociologia da administração da justiça*. In: FARIA, José Eduardo (org). *Direito e justiça*. A função social do judiciário. São Paulo: Ática, 1989b.

———. *Saber e imaginar o social*. *Revista Crítica de Ciências Sociais*. Coimbra, 32: 7-19, jun., 1991.

———. *Pela mão de Alice*. São Paulo: Cortez Autores Associados, 1995.

SUBIRATS, E. *Paisagens da solidão*. São Paulo: Duas Cidades, 1986.

O social e a sociologia em uma era de
incertezas
Sérgio Adorno

O social e a sociologia em uma era de incertezas

Sérgio Adorno

TÖNNIES, F. *Comunidad y asociación*. Barcelona: Ediciones Península, 1979.

TOURAINÉ, A. *Le retour de l'acteur*. Paris: Fayard, 1984.

VACHET, A. *La ideología liberal*. Madrid: Fundamentos, 1972. 2v.

VEYNE, P. *Comment on écrit l'histoire. Foucault révolutionne l'histoire*. Paris: Editions du Seuil, 1971.

VON MARTIN, A. *Sociología del renacimiento*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1977.

WEBER, M. A ciência como vocação. In: *Ciência e política. Duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 1970.

———. A psicologia social das religiões mundiais. In: *Ensaio de sociologia*. Org. e intr. de Hans Gerth e C. Wright Mills. Rio de Janeiro: Zahar, 1971.

———. *Economía y sociedad*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1974. 2v.

———. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Brasília: UnB (Weberiana, 1), 1981.