

FDRP - USP

DFB2003 - Sociologia do Direito

Prof. Marcio Henrique Pereira

Tópico 16 - p.255-262 e Tópico 17 - p.263-280

Seminário

(Data Provável: 06/05/09) 12.05.

SEMINÁRIO

Marialice Mencarini Foracchi • José de Souza Martins

# SOCIOLOGIA E SOCIEDADE

*(Leituras de introdução à Sociologia)*



DE LIVROS TÉCNICOS E CIENTÍFICOS EDITORA S.A.

11ª TIRAGEM

MARIALICE MENCARINI FORACCHI E JOSÉ DE SOUZA MARTINS

Proibida a reprodução, mesmo parcial,  
e por qualquer processo, sem autorização  
expressa do autor e do editor.

Coordenador editorial da área:  
Gabriel Cohn

1ª edição: 1977  
Reimpressões: 1978 (duas), 1980 (três),  
1981, 1983, 1984, 1985  
e 1986

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte  
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

Sociologia e sociedade: leituras de introdução à  
S662 sociologia (compilação de textos por) Marialice Mencarini  
Foracchi (e) José de Souza Martins.  
Rio de Janeiro, LTC — Livros Técnicos e Científicos Edi-  
tora S.A., 1977.

I. Sociologia I. Foracchi, Marialice Mencarini, 1929-1972.  
II. Martins, José de Souza, 1938 —

77-0437

CDD-301

Índices para catálogo sistemático:

1. Sociedade: Sociologia 301
2. Sociologia 301

Direitos reservados por:

**DE** LIVROS TÉCNICOS E CIENTÍFICOS EDITORA S.A.

| MATRIZ                                                                                                                           | FILIAL                                                                                               |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Rua Vieira Bueno, 21<br>20.920 — Rio de Janeiro — RJ<br>Brasil — End. Telegráfico: LITECE<br>Tels.: 580-6055<br>Vendas: 580-9374 | Rua Vitória, 486 — 2º andar<br>01.210 — São Paulo — SP<br>Tel.: (011) 223-6823<br>Caixa Postal 4.817 |

**Comunidade\****Robert A. Nisbet***A redescoberta da comunidade**

O conceito mais fundamental e de mais largo alcance dentre as idéias-clementos da Sociologia é o de comunidade. Não há dúvida de que a redescoberta da comunidade constitui o fato mais notável na evolução do pensamento sociológico do século XIX. Seus efeitos ultrapassaram a área da teoria social, estendendo-se à Filosofia, à História, à Teologia e a outras disciplinas, a tal ponto que a matéria se transformou num dos temas predominantes das obras especulativas do século. Dificilmente haverá outra idéia que represente um divisor de águas tão nítido entre o pensamento social do século XIX e o da era precedente, que foi a Idade da Razão.

A idéia de comunidade assume, no século XIX, a posição dominante que a noção do contrato assumia na Idade da Razão. Naquela época, os filósofos usavam a figura racional do contrato para legitimar as relações sociais. O contrato proporcionava o modelo de tudo que era bom e defensável no seio da sociedade. No século XIX, porém, assistimos ao definhamento do contrato diante da redescoberta do simbolismo da comunidade. Em muitas áreas de pensamento os laços da comunidade — reais ou imaginários, tradicionais ou deliberadamente criados — chegam a constituir a imagem duma boa sociedade. A comunidade forma o elemento denotativo da legitimidade em associações tão variadas como o Estado, a Igreja, o sindicato, o movimento revolucionário, a profissão e a cooperativa.

Ao falar em comunidade, refiro-me a algo muito mais amplo que a comunidade local. No sentido em que é empregado por muitos pensadores dos séculos XIX e XX, o termo abrange todas as formas de relacionamento caracterizadas por um grau elevado de intimidade pessoal, profundidade emocional, engajamento moral, coerção social e continuidade no tempo. A comunidade encontra seu fundamento no homem visto em sua totalidade e não neste ou naquele papel que possa desempenhar na ordem social, encarada separadamente. Sua força psicológica deriva duma motivação mais profunda que a da volição ou do interesse e realiza-se na fusão de vontades individuais que seria impossível numa união que se fundasse na mera conveniência ou em elementos de racionalidade. A comunidade é a fusão do sentimento e do pensamento, da tradição e da ligação intencional, da parti-

(\*) Robert A. Nisbet, *The Sociological Tradition*, Heinemann, Londres, 1973, pp. 47-55. Tradução de Richard Paul Neto. Reproduzido com autorização de Amorrortu Editores S.A.

cipação e da volição. Pode ser identificada, ou encontrar sua expressão simbólica, na religião, na nação, na raça, na profissão, nas cruzadas. Seu protótipo, tanto histórico como simbólico, é a família, cuja nomenclatura ocupa lugar predominante em quase todos os tipos autênticos de comunidade. O elemento fundamental do liame comunitário é a antítese, real ou imaginária, representada no mesmo ambiente social pelas relações não comunitárias de competição ou conflito, utilidade ou consentimento contratual. Face ao seu caráter relativamente impessoal e anônimo, essas relações evidenciam a estreita ligação pessoal que prevalece na comunidade.

Na tradição sociológica, de Comte e Weber, o contraste conceitual entre o comunitário e o não-comunitário é evidente e está perfeitamente definido. Foi Tönnies quem, em fins do século passado, lhe deu expressão através dos termos *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*. Todavia, o contraste dificilmente será menos evidente nas obras de outros sociólogos que escreveram antes e depois dele. Apenas Marx diverge de forma significativa das implicações valorativas que esse contraste envolve.

Não basta nem é correto dizer, como fazem muitos historiadores, que a feição mais notável do impulso que a Sociologia tomou no século XIX é a idéia de "sociedade". Esta afirmação diz demais e também diz de menos. De uma forma ou de outra, a sociedade, como conceito, nunca deixou de constituir objeto do interesse filosófico, nem mesmo na Idade da Razão e do Iluminismo, quando as doutrinas individualistas haviam atingido a maturidade. Conforme Sir Ernest Barker ressaltou de forma tão elucidativa, de 1500 a 1800 toda a secular teoria do direito natural estava preocupada quase que exclusivamente em elaborar uma teoria social. Mas, atrás da imagem racionalista da sociedade que prevalecia nesse período, havia sempre a imagem precedente de indivíduos livres por natureza, que se haviam vinculado racionalmente num modo específico e limitado de associação. O homem era o elemento primário, as relações sociais o elemento secundário. As instituições nada mais eram senão as projeções de sentimentos fixos e adormecidos, inatos ao ser humano. A volição, o consentimento e o contrato são os pontos-chave da visão jusnaturalista da sociedade.

Os grupos e as associações que não pudessem ser concebidos nesses termos eram atirados ao monturo da História. Raras eram as comunidades tradicionais que poderiam resistir ao exame realizado pelos filósofos jusnaturalistas dos séculos XVII e XVIII. Evidentemente, a família era geralmente aceita, muito embora Hobbes recorresse à idéia do contrato tácito para justificar o relacionamento entre pais e filhos e, um século depois, Rousseau namorasse a idéia da submersão da família na Vontade Geral. Um tratamento especial também teve de ser dispensado à Igreja, mas ao findar do século XVII essa situação privilegiada já se ia desvanecendo. Quanto às outras associações, as mesmas são tratadas sem a menor contemplação. As guildas, as corporações, os mosteiros, as comunas, as comunidades parentais e aldeãs, — eram todos apontados como entidades não fundadas no direito natural. Tal qual o conhecimento racional, também a comunidade racional deve ser o extremo oposto da tradicional. Deve fundar-se no homem, que não há de ser visto como um membro de corporação, um adepto da Igreja ou um camponês, mas apenas como um homem *natural*, e há de ser concebida como um entrelaçamento de relações específicas, criadas pela *vontade*, através das quais os homens se ligam livre e racionalmente. Foi este o modelo de sociedade que o Iluminismo francês veio encontrar.

Para os *filósofos*, este modelo veio a propósito, pois correspondia aos objetivos políticos que perseguiam. As relações comunais do feudalismo causavam-lhes repugnância, por razões morais e políticas; se fosse possível demonstrar que essas relações não eram sancionadas pelo direito natural nem pela razão, tanto melhor. No seu entender, a França estava repleta de relações de caráter corporativo e comunal. Precisava-se duma ordem social fundada na razão e no instinto, mantida pelos liames mais frouxos e impessoais. Na formulação solene de Rousseau, o problema consistia em "encontrar um tipo de associação que use de toda a força comum para proteger a pessoa e os bens de cada associado, e na qual o indivíduo, embora unido a todos, continue a obedecer exclusivamente a si mesmo, permanecendo tão livre como antes".<sup>(1)</sup> Tal estado de coisas não poderia ser criado enquanto permanecesse intacta a estrutura social legada pelo passado. Os males sociais resultaram principalmente da interdependência fática. "A partir do momento em que um homem precisou do auxílio de outro; a partir do momento em que se tornou vantajoso a qualquer indivíduo acumular provisões que bastem a dois, a igualdade desapareceu, a propriedade foi criada, o trabalho tornou-se indispensável e grandes florestas transformaram-se em campos sorridentes que tinham de ser regados com o suor do rosto, e nos quais a escravidão e a miséria não tardariam a crescer juntamente com as colheitas."<sup>(2)</sup> O novo ponto de partida de que precisava o complexo social só poderia surgir com a destruição total das instituições perniciosas. O erro das reformas anteriores consistira em "que estavam sendo realizadas por meio de remendos, quando a tarefa deveria ter consistido em limpar o terreno e remover o entulho, conforme Licurgo fez em Esparta (...)". É verdade que nem todos os *filósofos* concordaram com as conclusões que Rousseau extraiu da sua própria combinação radical entre o individualismo e o absolutismo político, mas podemos afirmar com toda segurança que ninguém duvidava do irracionalismo da maior parte dos ingredientes da ordem antiga. Foi dali que surgiu a oposição irrestrita que o Iluminismo votava a todas as formas de associação tradicional e comunitária. "Nenhum período da História foi mais carente no desenvolvimento dum espírito comunitário geral que o século XVIII", escreveu W. H. Riehl. "A comunidade medieval foi dissolvida e a comunidade moderna ainda não havia sido criada (...). Na literatura da época um bobo costumava ser representado pela figura dum burgomestre, e a descrição duma reunião de imbecis era feita através da imagem duma sessão de conselheiros municipais." (...) O Iluminismo "foi um período no qual os indivíduos ansiavam pelo humanismo mas não demonstravam o menor interesse pelo semelhante; no qual filosofavam sobre o Estado, mas esqueciam a comunidade".<sup>(3)</sup>

Conforme vimos, a hostilidade intelectual à comunidade tradicional e seu substrato ético obliteraram um impulso poderoso com as duas revoluções,<sup>(\*)</sup> que viam na união das forças legislativas e econômicas, empenhadas na destruição dos grupos e associações surgidas na Idade Média, obras do Progresso que cumpriam as recomendações e previsões dos filósofos racionalistas, a partir de Hobbes. No pensamento do século XIX a animosidade à comunidade tradicional revela-se com maior ênfase nos escritos (e nas realizações práticas) dos Filósofos Radicais li-

(1) *The Social Contract and Discourses*, G.D.H. Cole, trad. e comp., E.P. Dutton and Company, Nova Iorque, 1950, pp. 13 e segs.

(2) *Discourse on the Origin of the Inequality*, ob. cit., pp. 244 e 254.

(3) Cf. Lewis Mumford, *The City in History*, Harcourt, Brace & World, Nova Iorque, 1961, p. 454.

(\*) Nisbet está se referindo à Revolução Industrial e à Revolução Francesa. (N. dos Orgs.)

derados pelo notável Jeremy Bentham. Este autor e seus sucessores rejeitavam a fé do Iluminismo francês nos direitos naturais e na lei natural, mas, segundo ressaltou Halévy, as doutrinas da harmonia natural e do egoísmo racional por eles criadas produziram consequências idênticas para as corporações que se interpunham entre o indivíduo e o Estado soberano. Os anátemas que Bentham lançou contra a comunidade tradicional estendiam-se ao direito comum, ao sistema do júri, ao burgo e até mesmo às universidades antigas. O racionalismo que, em sua formulação cartesiana, havia eliminado a superstição e a revelação divina, também haveria de remover as reliquias do comunismo.<sup>(4)</sup> O comércio, a indústria e a lei administrativa do Estado serviram de instrumentos na luta por esse objetivo radical. Todos eles cumpriam, cada qual à sua maneira, as finalidades sociais do racionalismo.

Os legisladores do século XIX, cada vez mais sensíveis aos desejos manifestados pela nova classe de homens que atuavam no mundo dos negócios e na administração pública, encontraram muita coisa fascinante nos escritos dos utilitaristas, de Bentham a Herbert Spencer. Não havia nenhuma dificuldade em trasladar as abstrações filosóficas para as necessidades políticas, quando o inimigo comum era a persistência das tradições comunais que haviam ultrapassado seu tempo de vida útil e constituíam um impedimento ao desenvolvimento econômico e à reforma administrativa. Não foi por simples coincidência que desde o início da Revolução Industrial o interesse que os homens do comércio e da indústria dedicavam às reformas políticas e administrativas era tão intenso quanto o que votavam à disseminação do novo sistema econômico.

Dessa forma, encontramos nos discípulos de Bentham a paixão dupla pelo individualismo econômico e pelas reformas políticas — sendo que esta última muitas vezes se exprimia através de propostas de centralização administrativa, que naqueles dias chegavam a verdadeiros extremos. Durante todo o século, o relacionamento entre o industrialismo e o centralismo administrativo foi bastante estreito. Muitas vezes as nuvens da retórica manchesteriana sobre o *laissez faire* encobriam a influência exercida pela atuação política do legislador, mas essa influência sempre esteve presente. Tanto o economicismo como a politização consciente eram indispensáveis ao cumprimento da tarefa gigantesca de eliminar os destroços comunais legados pela Idade Média.

### A imagem da comunidade

Apesar da prevalência incontestável do quadro que acaba de ser exposto, também assistimos no século XIX a uma reação intelectual bastante pronunciada contra o mesmo. Essa reação foi iniciada pelos conservadores. Face ao seu desaproveito pelo modernismo, eles tiveram que pôr maior ênfase nos elementos do regime antigo contra os quais o modernismo investiu mais vigorosamente. E entre esses elementos sobressaía a comunidade tradicional.

Burke dedicou sua hostilidade aos reformadores que, segundo dizia, procuravam “subverter as relações de subordinação da comunidade e mergulhá-los

(4) O trabalho clássico sobre Bentham continua sendo *Growth of Philosophical Radicalism*, de Halévy, onde esse aspecto do pensamento de Bentham e seu poderoso impacto sobre os seus seguidores são tratados em detalhe. Cf. também o fascinante ensaio de Gertrude Himmelfarb, “The Haunted House of Jeremy Bentham”, in *Ideas in History: Essays in Honor of Louis Gottschalk*, Duke University Press, Durham, N. C., 1965.

num caos social, rude e desconexo, de princípios fundamentais”.<sup>(5)</sup> Na verdade, as contribuições mais importantes de Burke ao pensamento político baseiam-se naquilo que ele mesmo considerava a precedência ética da comunidade histórica (quer esta se localizasse nas colônias, na Índia ou na França) sobre os “direitos adquiridos de indivíduos inexistentes” e a “distribuição geométrica e os arranjos aritméticos” do centralismo político. “As entidades corporativas são imortais para o bem de seus membros, não para seu castigo”, escrevia numa contestação amarga às leis individualistas elaboradas pelos líderes revolucionários da França.<sup>(6)</sup>

A redescoberta da comunidade tradicional e de suas virtudes constitui um dos pontos centrais dos trabalhos de todos os conservadores. O mesmo pode ser dito do contraste entre a comunidade e o individualismo despersonalizado que os conservadores viam surgir a seu lado. Na França, Bonald afirmou que a necessidade mais premente do seu tempo consistia no restabelecimento da segurança comunitária proporcionada pela Igreja, pela família e por outras fontes pré-revolucionárias de solidariedade, inclusive as guildas e as comunas. O contraste entre a segurança patriarcal dessas entidades e a insegurança da nova ordem constitui um tema bastante freqüente nos trabalhos de Bonald. Para Haller, a comunidade local e sua autonomia natural constituem um marco central das Ciências Sociais. A denúncia do “mecanicismo”, formulada por Carlyle, funda-se ao menos em parte no deslocamento das “maneiras de pensar e sentir” do seu contexto histórico e comunal. A formulação mais eloqüente do ponto de vista conservador é encontrada em Disraeli. Na obra *Sybil*, ele escreve: “Na Inglaterra não existe comunidade; existem formas de agregação, mas duma agregação realizada sob circunstâncias que fazem dela antes um elemento de dissociação que de união (...) A sociedade constituiu-se pela comunhão de objetivos (...) Sem essa comunhão, os homens podem ser levados à contigüidade, mas permanecerão virtualmente isolados.” É nas cidades que essa condição do homem adquire seu feitiço mais intenso e pernicioso. “Nas grandes cidades os homens se reúnem pela ambição do lucro. Durante o processo de acumulação de fortunas não se encontram num estado de cooperação, mas numa situação de isolamento. Quanto ao mais, não dão a menor atenção ao próximo. O cristianismo nos diz que devemos amar o próximo como a nós mesmos; e o próximo não encontra lugar na sociedade moderna.”<sup>(7)</sup>

“A sociedade moderna não reconhece o próximo.” Estas palavras de Disraeli poderiam servir de tema a grande parte do pensamento do século XIX, quer este se mova pelas trilhas radicais ou conservadoras, quer siga os caminhos da imaginação ou os do empirismo. Vejamos as palavras de William Morris, cuja exaltação das virtudes medievais constitui o fundamento principal do ataque ao individualismo moderno: “O companheirismo é o céu, a falta de companheirismo, o inferno; o companheirismo é a vida, a falta de companheirismo, a morte; e tudo que fizeres sobre a terra, tu o farás pelo companheiro, e a virtude que estiver em teus atos viverá para sempre, e cada parte deles será uma parte de ti mesmo”.<sup>(8)</sup>

O companheirismo, a condição de próximo, a comunidade, cada qual à sua maneira, formam os novos padrões da *utopia*. Aquilo que apenas era o sonho de

(5) *Works*, I, 498.

(6) *Works*, I, 518.

(7) Raymond Williams, *Culture and Society: 1780-1950*, Doubleday Anchor Books, Garden City, 1960, p. 106.

(8) Cf. May Morris, *William Morris: Artist, Writer, Socialist*, Basil Blackwell, Oxford, 1936, I, p. 145.

algumas mentes utópicas transformou-se em realidade — numa realidade transitória, muitas vezes decepcionante, mas sempre numa realidade — para um número não pequeno de pessoas daquele século. É claro que o *New Lanark*, de Roberto Owen, não afetou a vida real de muita gente, mas o tema que lhe serviu de base foi bastante exaltado. As comunidades religiosas utópicas do século XIX abrangeram maior número de pessoas. Sua motivação situa-se no repúdio ao egoísmo político e econômico, e também no desejo de recuperar a pureza apostólica ou profética do cristianismo. Enquanto ética, o comunitarismo representa uma força poderosa na religião do século XIX, e em muitas outras áreas. No socialismo, os marxistas afastaram-se resolutamente de todo e qualquer modelo baseado no localismo e na tradição, pois acreditavam que na “vasta associação da nação” e na fábrica encontrariam estruturas suficientemente poderosas para a redenção ética da humanidade. Mas outros socialistas sustentavam opinião diferente. Podemos citar Proudhon, em cuja obra a defesa da família patriarcal, do localismo, do regionalismo constitui o elemento característico do pensamento socialista; os anarquistas, que muitas vezes viam nas comunidades aldeãs e nas cooperativas em extinção a célula-mater da nova ordem — naturalmente depois de libertada do senhor feudal, da monarquia e do predomínio de classe. O impulso que os movimentos cooperativistas e de auxílio mútuo experimentaram no século XIX teve sua origem, em grande parte, nos esforços de restituir à sociedade parte do que ela perdera com a extinção das comunidades aldeãs e das guildas. Muitos livros e revistas da época apontam a solidariedade dessas entidades, já desaparecidas, em contraste com o egoísmo e a ganância dos novos tempos. Às vezes seus propósitos eram radicais — visando à abolição da propriedade privada e das classes sociais — outras vezes eram conservadores, conduzindo aos esforços singulares de homens como William Morris, que pretendiam restaurar ou preservar o passado comunitário-artesanal. Muitas vezes o comunitarismo assumia uma forma puramente antiquária, levando à fundação de clubes e periódicos e à realização de pesquisas amadoristas. Esses esforços não se revelaram estéreis, pois o movimento incipiente de planejamento urbano e reforma municipal a que se assistiu na época resultou, em parte, do contraste odioso que as cidades daquele tempo ofereciam em relação às gravuras e às plantas das aldeias e cidades medievais.

Acontece que a comunidade constitui um modelo de feitiço mais sutil e pronunciadamente intelectual. Grande parte da reorientação da Filosofia moral e social resultou do impacto que a redescoberta da comunidade produziu sobre o pensamento histórico e sociológico. O fenômeno levou a uma mudança total de perspectivas.

A influência da idéia da comunidade surge numa parte substancial do fluxo do pensamento político do século. A idéia do estado abstrato, impessoal e puramente jurídico é contestada pelas teorias baseadas na precedência da comunidade, da tradição e do status social. Conforme mostram doutrinadores como Henry Maine e Otto von Gierke e, ao findar do século, o grande F. W. Maitland, os fundamentos da soberania, do direito normativo e da cidadania dos tempos modernos, de forma alguma derivam da vontade ou do consentimento individual, muito menos de algum contrato misterioso, mas devem ser concebidos como as resultantes históricas do processo de desmoronamento da comunidade e da corporação medieval. As idéias desses doutrinadores afetam a própria imagem do Estado. Muito embora a feição abstrata e individualista do Estado tenha recebido apoio vigoroso e convincente na obra de John Austin, a mesma entra em conflito com

outras opiniões, algumas delas jocosas, que apontam o Estado como uma comunidade, e sustentam que a nação politizada é o legítimo sucessor da Igreja no direito à lealdade dos súditos.

Dessa forma os reflexos da comunidade também são encontrados no pensamento religioso da época. O individualismo religioso e a teologia racionalista do século XVIII — que por sua vez constituem consequência direta das idéias lançadas por Lutero e Calvino — são contestados em numerosas frentes, no terreno canônico, litúrgico, moral e político. Na obra *Essay on Indifference*, publicada em 1817, que exerceu uma influência bastante pronunciada, Laménais afirmou que ao homem que se afastou do caráter comunitário e corporativo da religião só resta a desesperança do ateísmo. No começo, diz ele, não está o verbo, mas a comunhão: a comunhão do homem com Deus e a comunhão do homem com o homem. Dessa forma, uma corrente de pensamento cada vez mais poderosa atravessa o século; essa corrente de pensamento, que atingiria os teólogos de todos os países ocidentais, talvez constitua a primeira reação significativa ao individualismo protestante que a Europa conheceu depois da Contra-reforma. Assiste-se a uma verdadeira renascença dos temas litúrgicos e canônicos. Não há dúvida de que se trata de temas cujo conteúdo se desenvolve no terreno do intelecto ou da crença; no entanto, seu surgimento também representa uma faceta bastante elucidativa da mentalidade comunitária que perpassa tantos setores do pensamento do século XIX. A exteriorização política do corporativismo religioso encontra sua revelação mais patente nas idéias de autonomia religiosa e pluralismo expostas por vários pensadores, como Döllinger na Alemanha, Lacordière na França e Acton na Inglaterra. Se a Igreja realmente é uma comunidade e não uma simples união de indivíduos, ela merece seu justo quinhão de autoridade no ambiente social e tem o direito de ser considerada coeva ao Estado em assuntos ligados à sua natureza. As verdadeiras raízes do pluralismo político que seria esposado nas obras de F. W. Maitland, J. N. Figgins e do jovem Harold Laski devem ser procuradas no comunitarismo religioso do século XIX.

Na Filosofia a idéia de comunidade revela-se sob aspectos variadíssimos, especialmente de natureza social e moral, mas também epistemológica e mesmo metafísica. Na verdade, o ataque que começa a ser desferido contra as perspectivas sensoriais e atomistas da realidade, primeiro por Hegel e depois por outros pensadores, como Bradley na Inglaterra e Bergson na França — culminando na área ora visada nos escritos de Durkheim sobre a origem comunitária da concepção do Universo e das categorias cognitivas do homem — constitui parte da mesma perspectiva comunitária que assume contornos mais nítidos nas áreas sociais e políticas da Filosofia. Basta lembrar Coleridge e Hegel. O primeiro desses autores, na obra notável *Constitution of Church and State*, fez de sua visão da comunidade o fundamento primordial do ataque ao racionalismo utilitário, ao individualismo religioso e ao industrialismo do *laissez faire*. Da mesma forma que para Coleridge a comunidade é o modelo da boa sociedade, a tradição é a raiz de seus ataques contra o modernismo intelectual e literário.

A influência que a idéia da comunidade exerceu sobre o pensamento hegeliano torna-se mais patente na *Filosofia do direito*, obra que, mais que qualquer outro escrito isolado da Filosofia alemã do início do século XIX, criou a verdadeira base sobre a qual seria erigida a Sociologia alemã. A *Filosofia do direito* é um ensaio racionalista, mas seu racionalismo é muito diferente daquele do Iluminismo — tanto na Alemanha como na França. Hegel era um conservador, e o substrato

conservador de seu pensamento social foi mantido em larga escala pelo papel dominante que a imagem da comunidade representava para ele. Suas críticas ao individualismo jusnaturalista e à soberania direta e imediata, seu repúdio ao igualitarismo da Revolução Francesa e seus ataques ao contrato como modelo de relacionamento humano são condicionados por uma visão da sociedade que, seguindo o modelo da sociedade medieval, é concêntrica, formada por círculos interligados de associações — a família, a profissão, a comunidade local, a classe social, a Igreja — cada qual autônoma nos limites de sua abrangência funcional, cada uma delas considerada fonte necessária de afirmação do indivíduo, e todas elas, em conjunto, reconhecidas como o elemento formativo do verdadeiro Estado. Para Hegel, o verdadeiro Estado é uma *communitas communitatum*, não a agregação de indivíduos que o Iluminismo via nele.

Por fim, a influência da redescoberta da comunidade pode ser notada em toda a área da historiografia do século XIX. Entre os aspectos que distinguem a obra dos historiadores do século XIX daqueles do século XVIII, o que sobrepõe os demais — com exceção talvez do caráter cada vez mais científico de seus objetivos — é a verdadeira irrupção dum interesse erudito pelo passado comunitário e tradicional da Europa. Esse interesse torna-se manifesto nos numerosos trabalhos sobre o feudo, a comunidade aldeã, a guilda, o condado, o burgo, o distrito e outros mais. Da mesma forma que a historiografia do século XIX rejeitava o método adotado no século XVIII, que se lançava à busca de histórias naturais, “conjeturais” ou “hipotéticas” — reconhecidamente fundadas antes na luz da razão que nos arquivos históricos — também rejeitava a hostilidade para com a Idade Média, que levou Voltaire, Gibbon e Condorcet a repudiar toda essa época da história como um período bárbaro de interrupção do progresso. Basta mencionar nomes como Stubbs, Freeman, Maitland, Fustel de Coulanges, Savigny e von Gierke para evidenciar o interesse que vários historiadores da maior importância dedicavam, no curso do século XIX, ao estudo das comunidades e instituições medievais. Até hoje o século XIX não foi superado no terreno da história das instituições, que representa uma das manifestações do novo interesse pela comunidade medieval, que também afetou o nascimento da Sociologia. O relacionamento pronunciadamente adverso ou hostil que, segundo os historiadores do século XVIII, existia entre as instituições medievais e os processos eleitorais, as assembléias e as liberdades modernas foi convertido no extremo oposto; pelo século afora, vemos os historiadores procurarem as origens da democracia nos ambientes antes desprezados da assembléia do povo, do feudo, da assembléia do condado e do estamento.

**Sociedade\***

*Max Horkheimer e Theodor W. Adorno*

O que se entende por “sociedade” — essa área de investigação específica da Sociologia — parece ser suficientemente fácil de explicar: o conjunto de homens com grupos de diversas dimensões e significados, que compõem a humanidade. Entretanto, também é fácil perceber que o conceito de sociedade não combina imediatamente com esse substrato e estamos mais próximos do que se considera próprio da sociedade se orientarmos o conceito para os momentos de conjunção e separação do “homem” como uma série de individualidades biológicas por cujo intermédio os seres humanos se reproduzem, controlam a natureza interna e externa, e das quais promanam, em sua própria vida, conflitos e formas de dominação. Mas também esta maneira de ver as coisas, a que nos países anglo-saxônicos se prefere dar o nome de “antropologia cultural”, aborda apenas o conjunto de significados que concorrem na palavra alemã *Gesellschaft*, um desses termos históricos cuja peculiaridade, segundo Nietzsche, consiste justamente no fato de não se deixar definir: “Todos os conceitos em que um processo total se resume semioticamente escapam à definição, porquanto só é definível o que não tem história”.<sup>(1)</sup> No seu mais importante sentido, entendemos por “sociedade” uma espécie de textura formada entre todos os homens e na qual uns dependem dos outros sem exceção; na qual o todo só pode subsistir em virtude da unidade das funções assumidas pelos co-participantes, a cada um dos quais se atribui, em princípio, uma tarefa funcional; e onde todos os indivíduos, por seu turno, estão condicionados, em grande parte, pela sua participação no contexto geral. Assim, o conceito de sociedade define mais as relações entre os elementos componentes e as leis subjacentes nessas relações do que, propriamente, os elementos e suas descrições comuns. A Sociologia seria, pois, antes de mais nada, a ciência das funções sociais, de sua unidade e de sua regularidade. Entretanto, convirá recordar que este conceito de sociedade só agora atingiu o seu pleno desenvolvimento, na fase de socialização total da humanidade, a idéia de um contexto funcional, geral e completo, como forma de auto-reprodução de uma totalidade de divisão de trabalho é, contudo, bem mais antiga; com efeito, ele já se prenunciava numa fase tão arcaica quanto a da Filosofia naturalista e cosmogônica dos gregos, para converter-se depois, com Platão, na base em que o Estado assenta.

(\*) Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, *Temas básicos da sociologia* (cap. II: “Sociedade”), Editora Cultrix — Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1973, pp. 25-44. Tradução de Álvaro Cabral. Reproduzido com autorização da Editora Cultrix Ltda.

(1) Friedrich Nietzsche, *Werke*, vol. III, Leipzig, 1910, p. 373.

Por outro lado, o conceito de Sociedade como tal só veio a ser formulado durante a ascensão da burguesia moderna, como um conceito de autêntica "sociedade" em oposição à Corte. É um "conceito de Terceiro Estado". (2) Mas essa demora não foi devida a uma falta de consciência da constituição dos indivíduos em sociedade, em seu sentido mais restrito. Ao contrário, as formas do processo de constituição em sociedade ou de "socialização" foram longamente meditadas na tradição ocidental antes de se começar a dar ênfase ao indivíduo, que os sofistas, é certo, já opunham à sociedade mas cujo *pathos* só teria seu pleno desenvolvimento com o Helenismo e o Cristianismo, depois da cidade-estado grega ter perdido a sua autonomia. As formas de socialização — e, sobretudo, a socialização dos indivíduos num Estado organizado e controlado — manifestaram-se, precisamente, ao pensamento que começava a refletir sobre a vida associada a algo que era substancial e presente, incontroverso e vigente sem contrastes, de modo que, diante do seu conteúdo — isto é, o processo vital da humanidade — a reflexão sobre o caráter da sociedade resolve-se, quase sem problemas, num exame das suas instituições coisificadas. A cortina da mistificação societária é tão antiga quanto a própria Filosofia política.

Platão baseou a totalidade abrangente do Estado nas relações funcionais entre os homens, as quais devem ser reciprocamente mantidas para satisfação de suas necessidades vitais:

Assim, digo que uma cidade nasce quando um de nós já não se basta a si próprio e sente a necessidade de muitos outros (...). Por isso, quando um homem se aproxima de outro

(2) Assim é definido o conceito de "sociedade" pelo jurista e político alemão Bluntschli. O seu artigo "Gesellschaft", publicado no *Deutsches Staats-Wörterbuch* de 1859, continua tendo interesse na atualidade: "O conceito de sociedade, tanto no seu sentido social como político, tem totalmente a sua base natural nos costumes e concepções do Terceiro Estado. Não se trata de um conceito nacional mas tão-só de um conceito específico do Terceiro Estado, se bem que esteja sendo hoje usado na literatura para identificar também o Estado com a sociedade burguesa. Os príncipes têm a Corte (...). Para os camponeses e os pequenos burgueses há estalagens de todos os tipos, nas quais se reúnem e confraternizam, mas não há sociedade. Em contrapartida, o Terceiro Estado, assim como a pequena nobreza que, inclusive, demonstra nisso ser prima daquele, é sociável; e a sua sociedade converteu-se em material e expressão de juízos e tendências comuns. Gradualmente, formou-se nela uma visão geral, de sorte que a opinião da sociedade converteu-se em opinião pública e chega a ser uma potência social e política. Esse desenvolvimento não ocorre de maneira análoga em todos os povos (...) mas onde floresce e prospera uma cultura urbana aí surge também a sociedade, como seu órgão indispensável. No campo, é quase desconhecida. Nos círculos palacianos e nas festas da corte, a sociedade distingue-se pelo princípio burguês da igualdade de todos os participantes, todos os "consócios". E por diverso que seja o *status* exterior ou o valor pessoal de cada um dos membros, a sociedade insiste, com veemência, em todas as suas formas, numa certa igualdade externa de todos, o que proporciona, inclusive, maior honraria aos menores, sem prejudicar ou discutir o prestígio do mérito superior, e assegura a todos o gozo total e o livre comércio da própria sociedade. Num primeiro grau, a sociedade não está organizada. Os indivíduos ingressam nela ou retiram-se dela segundo a sua necessidade ou desejo. Neste sentido mais estrito, ela não será sequer organizável (...). Por isso foi pouco feliz a idéia dos que pretendiam explicar o Estado a partir da sociedade (...). A própria a-estatalidade é que, na verdade, faz parte da essência da sociedade; e esta não se deixa conter nos limites de uma única comunidade nacional, porquanto abrange nativos e estrangeiros, cidadãos e não-cidadãos, homens e mulheres. Desdobra-se para além das fronteiras dos Estados e une entre si as classes instruídas de todo o mundo civilizado. Tendo surgido, primordialmente, na vida privada e movimentando-se em forma privada, escapa, por conseguinte, à direção e tutela do Estado, e tem boas razões para fazê-lo. E quando a polícia do Estado procura dominar ou mesmo apenas vigiar constantemente a vida da sociedade, isso é um sintoma sedutor ou de uma civilização ainda imatura, ou já corrompida, ou de uma condição mórbida da sociedade ou de uma patologia do Estado (...). Somente quando a sociedade transgride, de alguma forma, a ordem legal ou põe em perigo o bem público, é que os poderes estatais devem intervir contra ela ou con-

por uma necessidade, e outro por outra, e havendo muitas necessidades, reúnem-se num só lugar muitos companheiros e auxiliares; e a essa convivência damos o nome de cidade. (3)

A comunidade cidadina mais elementar consiste em quatro ou cinco homens que se ajudam mutuamente para satisfação de suas necessidades e carências, procurando alimento, casa e vestuário:

Não terá um que ser agricultor, o outro arquiteto e o outro tecelão? Não devemos acrescentar também um sapateiro ou algum outro que supra as necessidades do corpo? (...) Assim, a cidade resultaria desses quatro ou cinco homens (...). Ora, cada um deles terá de colocar à disposição da comunidade o seu próprio trabalho; por exemplo, o agricultor deverá fornecer alimento para os quatro, dedicando o quádruplo do tempo e de esforços para obter sustento e reparti-lo com os demais? Ou deverá pensar só em si mesmo, obter um quarto dos mantimentos e consumir um quarto do tempo na agricultura, e dedicar as três partes restantes de tempo livre, uma para arranjar moradia, outra para fazer suas roupas e a terceira para fabricar suas sandálias, sem se dar ao trabalho de repartir com os demais e tratando apenas dos seus interesses? (4)

A constituição em sociedade é concebida na base da divisão do trabalho como meio para satisfazer as necessidades materiais de uma comunidade. Mas essa base converte-se no fundamento da teoria idealista de Platão. Uma condição *sine qua non* da relação funcional é "que cada um só pode se dedicar eficazmente a uma tarefa e não a muitas; e se preferisse a segunda alternativa, dedicando-se a uma quantidade de coisas, não teria êxito algum e só conseguiria adquirir má fama". (5) A teoria das idéias propõe, assim, um critério sobre o qual repousa a divisão do trabalho, no sentido de que cada indivíduo deve se ajustar à Idéia imanente que garante que o seu trabalho não será destituído de valor; por outras palavras, ela propõe uma limitação hipostática das capacidades individuais. As exigências aumentam com o avanço da civilização, levam à ampliação da cidade e, depois, aos conflitos bélicos com as cidades vizinhas. Faz-se necessária a formação de uma classe de guerreiros. Finalmente, as próprias dimensões da cidade exigem uma classe específica para a manutenção da ordem e a determinação dos objetivos comuns; essa é a classe dos governantes. Neste esquema básico da república platônica já está implícita a teoria da transformação qualitativa da estrutura social, em consequência do aumento quantitativo da população. (6)

Este esquema oferece, além disso, uma crítica às mais antigas teorias sociais. Por um lado, pretende refutar a antiga concepção mitológica da fundação divina da *polis*, que fazia derivar as leis da cidade das leis divinas, como ensinava Heráclito. (7) Por outro lado, Platão refuta a tese de que os homens viviam primitivamente dispersos e a sua congregação resultara da necessidade de enfrentarem

tra os indivíduos cujos atos são puníveis ou contrários ao regimento da segurança pública". (J.C. Bluntschli, *Deutsches Staats-Wörterbuch*, Stuttgart, 1859, vol. 4, pp. 247 e segs.). A relação entre o conceito de "sociedade" e determinada formação social também é mencionada por Simmel, que observou terem sido as "camadas inferiores" que conferiram importância à "sociedade" (Georg Simmel, *Soziologie*, 2ª edição, Munique/Leipzig, 1922, p. 1).

(3) Platão, *Politeia*, 369 B e C.

(4) Cf. *op. cit.*, 369 C e 370 A.

(5) *Op. cit.*, 394 E; cf. também 370 B e 433 A.

(6) Cf. também Platão, *Nomoi*, 676 B e C; e Aristóteles, *Política*, I, 2.

(7) Cf. Heráclito (Fragmento 114): "Os que falam com inteligência devem apoiar-se sobre o comum a todos, como uma cidade sobre as suas leis, e mesmo muito mais. Pois todas as leis humanas nutrem-se de uma única lei divina. Esta domina, tanto quanto quer: basta a todos (e a tudo) e ainda os ultrapassa". (Transcrito da tradução de Gerd A. Bornheim, *Os filósofos pré-socráticos*, Clássicos Culturais, S. Paulo, 1967.) Cf. também Platão, "Gorgias", 484 A.

unidos a natureza.(8) Mas o ataque principal de Platão foi assestado contra a doutrina do direito natural, defendida pelo pensador ático. Nega que tenha existido jamais uma sociedade sem Estado e reduz tal conceito ao de uma "cidade de porcos".(9) No tocante à sua oposição, polemicamente explorada por seus adversários, entre o natural e o meramente positivo, Platão tentou superá-la mediante a redução das formas de organização ao *a priori* ontológico, ou seja, à Idéia. A lei e a ordem são, para ele, atributos da natureza humana.(10) Deste modo, Platão procurou sustar a tendência revolucionária dos racionalistas áticos, que insistiam em separar a sociedade do Estado. Já então o conceito de sociedade era uma arma na luta societária. A doutrina do direito natural da esquerda socrática colocava-se ao lado dos oprimidos contra os poderosos. O sofista Antifonte, por exemplo, baseou a sociedade nas leis da natureza e o Estado, em contrapartida, em convenções humanas decorrentes de um contrato e que estão para aquelas como a aparência em relação à verdade. Os regulamentos humanos subjugam sempre o que é natural, prejudicam a liberdade, estorvam a igualdade entre os homens e não servem para proteger contra a injustiça.(11) A "subversão de todos os valores" dos sofistas tende a anular a determinação do *nomos*, do nascimento, do *status* social, da educação tradicional, da riqueza e da fé convencional em benefício de uma vida "natural". Ao cidadão da *polis*, vinculado ao *nomos*, é oposto o cidadão do mundo, cujos atributos são a liberdade e a igualdade.

A formação de comunidades, a socialização, é, para esta doutrina física que pressupõe a separação de *physis* e *nomos*, e que culminará no cosmopolitismo dos sofistas e dos pós-socráticos, o elemento primário e "naturalmente dado" e que só virá a ser limitado pela divisão do trabalho e das instituições estabilizadas da *polis*. Na Stoa média, sobretudo com Panécio de Rodes, no século II a.C., o cosmopolitismo confunde-se com a noção de Estado Universal. A *humanitas* realiza a identidade da espécie humana e seu ordenamento utilitário.(12) Com isto, a refutação estoica do Estado converte-se, entretanto, na absolutização do Estado, reflexo da unificação das pequenas cidades-estados gregas sob o império macedônio e que, mais tarde, seria o sustentáculo do programa romano de império universal. Daí surgiu uma das raízes da concepção medieval da sociedade como *universitas*.(13) Mesmo na teocracia agostiniana, a concepção do reino de Deus nada mais é do que uma "cidade". Assim se produziu uma reviravolta ideológica de extraordinário alcance: o fator secundário, a Instituição, passa para o primeiro lugar, na cabeça dos homens que vivem sob tais instituições e que eliminam da sua consciência, em grande parte, o elemento verdadeiramente primordial, isto é, o seu efetivo processo vital. Não há dúvida de que para essa transformação radical contribuiu o fato de que o trabalho material, graças ao qual a humanidade continua subsistindo, permaneceu vinculado aos escravos durante toda a Antiguidade. Mesmo para Aristóteles, os escravos são excluídos da definição de Homem — e, portanto, compreensivelmente, do Estado; o grego tinha, para designá-los, o

neutro *avopânociv*, que significa "pés de homem". De qualquer modo, as doutrinas de Panécio e Posidônio de uma humanidade universal puderam se ajustar, sem dificuldades, ao Estado universal romano, ao imperialismo integral, servindo-lhe de base ideológica, o que talvez ajude a explicar por que a filosofia estoica, com sua tônica trágica, foi tão prontamente acolhida pelos romanos, apesar do seu notório positivismo. Até nestes paradoxos se revela claramente a íntima penetração entre sociedade e domínio. Ainda hoje, a própria palavra "Sociedade" testemunha, em todas as línguas, a maneira como, a par do significado universal, pôde ser isolada e conservada uma outra acepção do termo: a de "boa sociedade", a *society*, que abrange todos os que foram admitidos num círculo cujos membros se reconhecem reciprocamente pelos modos e gestos de soberania social, quando não se encontram codificados, de forma mecânica, num registro social, com o que, na verdade, o conceito de *society* é eliminado tendenciosamente.

O conceito de sociedade só voltou a florescer com o advento da época burguesa, quando se tornou visível o contraste entre as instituições feudais e absolutistas, por um lado, e aquela camada social que já dominava então o processo vital material da sociedade, por outro lado, e foi atualizado o antagonismo entre sociedade e instituições vigentes. O Estado deixa de ser aceito como imagem da Cidade de Deus (a *civitas Dei*). A sua origem e a relação dos homens com ele são postas em dúvida. A identidade de Estado e Sociedade ainda não está radicalmente dissolvida, na medida em que aquele se presta a ser interpretado por meio de uma analogia orgânica e mecânica com o "corpo".(14) Entretanto, a Renascença já conhece reflexões mais profundas. Jerônimo Cardano, por exemplo, estabelece uma distinção entre pequenas comunidades, que podem prescindir das leis, e grandes comunidades, cuja sobrevivência seria impossível sem leis. A ascensão do indivíduo na jovem sociedade burguesa reforçou as tendências mais críticas ao Estado; o direito natural é uma reivindicação do indivíduo perante o domínio absoluto e o poder do Estado.(15) O Estado deixa de ser considerado um dado imóvel ou "estático", uma unidade auto-existente; compõe-se de elementos distintos, os indivíduos, e o todo estatal é a soma destes. Assim se equacionou o problema de como e porque a parte isolada se converte em todo social:

Tal como num relógio ou outro mecanismo um tanto complexo é impossível saber com exatidão qual é a função de cada uma das peças e pequenas engrenagens, salvo desmontando o todo e estudando, um por um, a matéria, a forma e o movimento dos elementos, também, do mesmo modo, quando se investiga o direito do Estado e os deveres dos cidadãos, é necessário, não direi que o Estado se dissolva mas que o examinemos, outrossim, como se estivesse desmontado, isto é, devemos entender bem a qualidade da natureza humana, em que aspectos ela é capaz ou não de formar um Estado, e de que modo, quando os homens querem se juntar, devem estabelecer entre eles uma unidade.(16)

(14) A concepção do todo social como corpo surgiu em Aristóteles (cf. "Política", 1281 b). Apoiando-se nele, os italianos Pomponazzi e Campanella aludem, nos primórdios do mundo burguês, ao Estado como "organismo" como um homem maior do que o comum. Mas é uma idéia que se repete sempre, inclusive na Sociologia formal; cf., por exemplo, o "esqueleto objetivo" de Theodor Geiger.

(15) Cf., neste sentido, Baruch Spinoza: "Tractatus Politicus", cap. 2, § 4: "Por direito natural entendo, pois, as próprias leis da natureza ou as regras segundo as quais todas as coisas acontecem, isto é, a potência intrínseca da natureza. Por isso, o direito de toda a natureza e de cada um dos indivíduos coincide com a sua potência. Tudo o que cada um faz de acordo com as leis da sua natureza concorda com o supremo direito da natureza; possui tanto direito natural quanto o valor da sua potência.

(16) Thomas Hobbes, *Elementorum Philosophia*, 2ª e 3ª partes ("Teoria do homem e do cidadão").

(8) Cf. Platão, *Protagoras*, 322 A-E.

(9) Platão, *Politeia*, 372 D.

(10) Cf. a crítica de Platão à tese de Trasímaco (*Politeia*, 338 C).

(11) Cf. Diels, *op. cit.*, vol. 2, pp. 289 e segs.

(12) Cf. Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, vol. III, I: "Nacharistotelische Philosophie", 4ª ed., Leipzig, 1909, pp. 307 e segs.

(13) A Stoa impregnou de tal maneira a imagem medieval da Filosofia clássica, até Tomás de Aquino, que Alberto Magno não hesitou em repor Aristóteles entre os estoicos.

Com a expressão "quando os homens querem se juntar" pretendeu Hobbes demonstrar que não se chega a isso por revelação divina mas por meio de uma deliberação racional. O problema consiste agora na fundamentação racional do Estado e da Sociedade. O "direito natural" que legitima o Estado e a Sociedade já consiste, para Hobbes, como para os iluministas posteriores, uma simples "ordem da razão natural".(17) A mesma posição é defendida por Voltaire quando afirma que a razão "é a única causa que permite a sobrevivência da sociedade humana".(18) Hobbes colocou explicitamente em dúvida a doutrina do homem como um ser primitivamente social, o *zoön politikón*:(19) "O homem não é sociável por natureza e só logra sê-lo por educação". Os homens vivem primeiro sem instituições, num estado de igualdade em que cada indivíduo tem direito sobre todas as coisas. O esforço para obter vantagens e poderes sobre os outros fez com que "o estado natural dos homens, antes de se reunirem em sociedade, fosse a guerra, uma guerra de todos contra todos".(20) A "tendência natural dos homens para se causarem danos recíprocos"(21) entra em conflito com as imposições da razão natural, que exige "a preservação da vida e a possibilidade de cada um dos membros do grupo a conservar".(22) E esse conflito termina com o triunfo da Razão, isto é, com o contrato que assegura a cada um a propriedade de determinados bens. Assim entrou em jogo um novo argumento, a que a sociedade burguesa se ateria firmemente daí em diante: a doutrina segundo a qual a sociedade se baseia na propriedade privada, cabendo ao Estado a obrigação de assumir a tutela dessa propriedade. Com essa finalidade e para salvaguardar o primeiro contrato, ou contrato social, estabeleceu-se um segundo, o de domínio, mediante o qual os indivíduos se submetem às Instituições do Estado. O medo de todos a todos é suplantado agora pelo "temor a um poder que se situa acima de todos". A convivência entre os homens — ou seja, a Sociedade — só é possível em virtude da submissão dos indivíduos. Hobbes empenhou-se em resolver a dialética de força e direito, autorgando a primazia ao direito, vinculado à razão, mas na medida em que significava uma nova força. Assim, o poder do mais forte, no estado natural, converte-se em poder de domínio, no estado legal.

A doutrina posterior da sociedade não atacou menos a extrema sinceridade de Hobbes do que a dedução teocrática do Estado por vontade divina. Parece ainda menos aceitável derivar da sujeição dos indivíduos todas as formas de convivência social e civil. Mas o pensamento foi atraído então não pela possibilidade, absolutamente construída, de uma sociedade sem instituições, mas pelo problema de uma sociedade com instituições legítimas, na qual o Direito se baseie na liberdade e não na força.

Com efeito, é quase impossível separar o conceito de Sociedade na polaridade dos elementos institucionais e naturais. Só existe constituição social na medida em que a convivência entre os homens é mediada, objetivada e "institucionalizada". Inversamente, as instituições não são, em si mesmas, senão epifenômenos do trabalho vivo dos homens. A Sociologia converte-se em crítica da sociedade a partir

do instante em que não se limita a descrever e examinar as instituições e os processos sociais, mas trata, além disso, de confrontá-los com esse substrato, a vida daqueles a quem essas instituições estão sobrepostas e dos quais elas próprias se compõem, nas mais diversas formas. Quando o pensamento sobre o caráter e a natureza da sociedade perde de vista a tensão entre instituições e vida, e procura resolver o social no natural, não orienta um impulso de libertação no que diz respeito à pressão das instituições mas, pelo contrário, corrobora uma segunda mitologia, a ilusão idealizada de qualidades primitivas que se referiria, na verdade, ao que surge através das instituições sociais. Um modelo extremo desta falsa e ideológica redução naturalista da Sociedade é o mito racista do nacional-socialismo. A *praxis*, que a atacou, demonstrou de que forma a crítica romântica das instituições, subtraída ao vínculo da dialética social, afunda na dissolução de todas as garantias protetoras do que é humano, no caos e, por fim, na total absolutização da Instituição nua, do puro e simples domínio.(23)

Encarado como relação entre os homens, no quadro da conservação da vida total e, por conseguinte, mais como Fazer do que como Ser, o conceito de sociedade é essencialmente *dinâmico*. O fato de que a tendência final de cada ciclo de trabalho social é para deixar sempre um produto social maior do que o recebido do ciclo anterior já implica, por si só, a existência de um impulso dinâmico. É a essa dinâmica que se refere a doutrina de Herbert Spencer sobre o desenvolvimento da sociedade, ao dizer que esta

(...) abrange todos os processos e produtos que as atividades coordenadas de numerosos indivíduos pressupõem, atividades coordenadas que produzem resultados amplamente superiores, em seu âmbito e complexidade, aos que obtêm como resultado de cada atividade individual.(24)

Esse "mais" e tudo o que subentende de possibilidades, necessidades e até conflitos, os mais variáveis, resultam, forçosamente, em modificações do *status quo*, sejam elas desejadas ou não pelos próprios homens ou por aqueles que os governam. Por outro lado, se bem que o aumento da riqueza social seja, entre outras coisas, uma das causas primordiais da autonomia que as instituições e formas de socialização adotam para os homens, como um todo organizado, já não se identifica mais com os próprios homens e, pelo contrário, passou a se afirmar e consolidar independentemente deles. O princípio de socialização era, ao mesmo

(23) A antítese de sociedade e comunidade, pela primeira vez formulada por Schleiermacher, foi definida na Sociologia alemã graças, sobretudo, à obra fundamental de Ferdinand Tönnies, intitulada *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Leipzig, 1887). Na sua classificação, Tönnies subdividiu os vínculos sociais, através dos quais os homens atuam uns sobre os outros, salvaguardando cada um a sua vida e vontade pessoais, em "vida real e orgânica", por um lado, e "formação ideal mecânica", por outro, ou seja comunidade e sociedade. A primeira abrange a linguagem, as tradições e costumes, as crenças; a "convivência familiar, doméstica e exclusiva" é o "organismo vivo". A outra comprova-se, por exemplo, na atividade aquisitiva e na ciência racional, e para Tönnies é, apenas, uma forma de convivência "transitória e aparente", um "agregado e artefato mecânico" (*op. cit.*, Livro 1, § 1). Na comunidade há homens "reciprocamente vinculados de maneira organizada e por sua vontade própria", que se aceitam positivamente. Na sociedade, os indivíduos "não estão essencialmente vinculados mas essencialmente divididos" (*op. cit.*, § 19). A determinante econômica da comunidade é "a posse e o gozo dos bens comuns" (*op. cit.*, § 11), enquanto que a da sociedade é o mercado, a troca e o dinheiro. Este esquema perigosamente simples reapareceu, embora num sentido totalmente diverso do que Tönnies enunciara, no Terceiro Reich, a título de confronto propagandístico entre a "comunidade de povos ariano-germânicos" e a "sociedade atomizada judaico-ocidental".

(24) Herbert Spencer, *Die Prinzipien der Soziologie*, vol. 1, tradução de B. Vetter, Stuttgart, 1877, p.4.

(17) *Op. cit.*, pp. 66 e segs.

(18) Traduzido de Voltaire, *Le philosophe ignorant*, cap. 36; em *Oeuvres complètes*, tomo 32, Paris, 1785, p. 137.

(19) Hobbes, *op. cit.*, p. 80.

(20) *Op. cit.*, p. 87.

(21) *Op. cit.*

(22) *Op. cit.*, p. 85.

tempo, um princípio de conflito social entre o trabalho vivo e os momentos “estáticos”, como as instituições coisificadas da propriedade. Não foi gratuitamente que, com o advento da sociedade industrial, a oposição entre *nomos* e *physis* passou a ser entendida como antagonismo entre o Trabalho e a Propriedade. Já em St. Simon essas duas categorias desempenham um papel essencial. Hegel, diante da economia nacional clássica, propôs a completa elaboração de uma nova relação assim equacionada: a satisfação das necessidades individuais só é possível, para cada indivíduo, mediante a “dependência geral e recíproca”; e “a satisfação da totalidade das suas necessidades é um trabalho de todos”. “A atividade como trabalho e a necessidade como movimento deste também têm, do mesmo modo, o seu aspecto imobilista na propriedade.” Da relação dialética entre trabalho e propriedade (ou posse) resulta não só o “geral”, a sociedade, mas também a própria existência do indivíduo como Homem, como Pessoa. (25) Entretanto, ao invés dos economistas, Hegel elaborou o seu conceito de trabalho não só em função da obra comum de transformação do mundo exterior e da distribuição das tarefas individuais entre os membros da sociedade mas, além disso, em função da história do próprio homem, da sua “formação”.

Conquanto a sociologia formal não ignore essas relações, ela procede de acordo com as regras de uma ciência classificatória, uma vez que ela própria já se institucionalizou. Assim, Comte foi o primeiro a dividir as leis da sociedade em estáticas e dinâmicas. Exigiu ele que “em Sociologia (...) se faça a distinção nítida, para cada objeto político, entre o estudo fundamental das condições da existência em sociedade e as leis do seu perpétuo movimento”. Esta distinção equivale a dividir “a física social em duas ciências principais, a que poderemos chamar, por exemplo, Estática Social e Dinâmica Social”. Comte identificou, de uma vez para sempre, dois princípios que atuam no mundo: os de Ordem e Progresso. Traçando o seu esquema para a sociedade, corresponder-lhe-á também um “dualismo científico”, a que Comte se referiu nos seguintes termos:

É evidente que o estudo estático do organismo social deve coincidir, em última análise, com a teoria positiva da ordem, a qual só pode consistir, essencialmente, numa justa harmonia permanente entre as diversas condições de existência das sociedades humanas; e, ainda mais claramente se entende de que forma o estudo dinâmico da vida coletiva da humanidade constitui, necessariamente, a teoria positiva do progresso social se, pondo de lado toda a idéia inútil de perfeição absoluta e ilimitada, nos dermos conta de que ela se reduz, como é natural, à simples noção desse desenvolvimento fundamental. (26)

Por outro lado, está muito próximo disto a tentação de converter em eterno o momento institucional, por causa da sua “estática”, e de menosprezar o momento dinâmico do processo vital da sociedade como algo mutável e causal. Comte não deixa de sustentar a relação de ordem e progresso, “cuja conjugação íntima e indissolúvel tanto caracteriza a dificuldade fundamental como o primeiro recurso de todo e qualquer sistema político autêntico”. (27) Mas este programa é contraditado tanto por sua tendência política como pelo seu método quase-naturalista. Como lhe parece que o desenvolvimento total da sociedade burguesa redundará na desin-

tegração anárquica da própria sociedade, Comte trata de subordinar o progresso à ordem. Até num pensador dialético como Marx ressoa ainda essa divisão em estática e dinâmica. E nem mesmo hoje a Sociologia se livrou inteiramente dela. Marx contrapôs as leis naturais e imutáveis da sociedade àquelas que são específicas numa determinada fase do desenvolvimento, “o maior ou menor grau de desenvolvimento dos antagonismos sociais” e as “leis naturais da produção capitalista”. (28) Para tal confronto, o seu pensamento recorreu à idéia de certas categorias com tendência para se eternizarem em tudo o que para Marx era “pré-história”, o império da falta de liberdade, as quais só poderiam sofrer uma transformação, em seu modo de manifestação, através da forma moderna e racionalizada da sociedade de classes; o próprio trabalho livre assalariado é escravidão ao salário; uma espécie de ontologia negativa, portanto, ou se preferirem, a profunda percepção do que é existencial na História, o domínio e a falta de liberdade, e do modo pouco decisivo como até esse momento fora assinalada essa realidade, apesar de todos os progressos realizados na *ratio* e na técnica.

Contudo, a divisão entre invariantes e modificações, entre sociologia estática e dinâmica, é insustentável. Ela é incompatível com o próprio conceito de sociedade como unidade indissolúvel de ambos os momentos. As leis históricas de determinada fase não constituem simples modos de manifestação de leis mais gerais mas, pelo contrário, todas as leis são instrumentos conceptuais criados com a finalidade de dominar as tensões sociais em suas origens teóricas. Assim fazendo, a ciência movimenta-se em vários planos de abstração, sem que por isso lhe seja lícito representar a própria realidade como se fosse uma montagem desses vários níveis. Um dos *desiderata* essenciais da Sociologia atual consiste, justamente, em libertar-se da precária antítese entre estática e dinâmica social que se manifesta na atividade científica, sobretudo como antítese entre as doutrinas conceptuais da sociologia formal, por um lado, e o empirismo sem conceptualização, por outro. A ciência da sociedade não pode submeter-se ao dualismo de um substancial mas amorfo Aqui e Agora, e de uma universalidade constante mas vazia, a menos que queira deformar o objeto com o seu próprio mecanismo conceptual. Pelo contrário, a compreensão da estrutura dinâmica da sociedade exige um esforço infatigável de unidade entre o geral e o particular. Essa unidade perde-se, inclusive, sempre que a Sociologia se limita a fazer definições genéricas da sociedade, por exemplo, quando a sociedade é definida como “o conceito mais geral que abrange todas as relações do homem com os seus semelhantes”, onde o concreto está de antemão excluído:

A sociedade nada mais é do que uma parte da totalidade da vida social do homem, sobre a qual os fatores de hereditariedade e inatos influem tanto quanto os elementos culturais — conhecimentos e técnicas científicas, religiões, sistemas éticos e metafísicos, e as formas de expressão artística — proporcionados pelo meio. Sem estas coisas, não existe sociedade; elas atuam em todas as manifestações concretas da sociedade sem que, por esse fato, elas próprias sejam a sociedade. Esta abrange apenas o complexo de relações sociais como tais. (29)

(25) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Sämtliche der Soziologie*, vol. XIX: “Jenenser Realphilosophie”, I (edição de 1803/04); cf. a edição organizada por Georg Lasson, Leipzig, 1932, pp. 236 e segs.

(26) Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, citado da tradução de Valentine Dorn dos vols. IV-VI: “Soziologie”, 3 vols., 2ª ed., Jena, 1923, vol. 1, pp. 233 e segs.

(27) *Op. cit.*, p. 7.

(28) Karl Marx, *Das Kapital*, 1 vol., Berlim, 1951, Prefácio da 1ª ed., p. 6. Cf. *ibidem*, *Grundrisse der politischen Ökonomie*, Berlim, 1953, pp. 7 e 10, 364 e segs.; e Friedrich Engels, *Rezension Karl Marx, ‘Zur Kritik der politischen Ökonomie’* em *Das Volk*, Londres, 6 e 20 de agosto de 1859; reproduzido em *Kritik der politischen Ökonomie*, Berlim, 1951, pp. 217 e segs.

(29) Tradução do artigo de Talcott Parsons, “Society”, na *Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. XIV, pp. 225 e 231.

Este tipo de abordagem predomina, sobretudo, na sociologia formal alemã. "O esqueleto objetivo da sociedade pode ser totalmente reduzido a conceitos quantitativos e mensuráveis, de acordo com os quais ela será descrita." (30)

O "caráter objetivo" das formações sociais não se fundamenta nas suas "objetivações", em suas criações coletivas: patrimônio cultural, símbolos, regulamentos, normas, etc. (...) Essas configurações sociais de "segunda ordem" só tornam verificável pelo observador, somadas a outros sintomas, a eficácia objetiva da "sociedade" e representam, para o seu membro, a configuração social como tal. Mas essas objetivações, longe de constituírem a própria substância da sociedade, são os conteúdos da vida social. O objetivo da Sociologia não é a obra de arte nem a doutrina religiosa, mas a totalidade dos processos de socialização que ocorrem em relação com o aparecimento daquelas, em sua recepção, transformação e comunicação. Assim por exemplo, a vida artística ou religiosa, quando socializada. (31)

Contra esta concepção é conveniente insistir em que o conceito de sociedade abrange, precisamente, a unidade do geral e do particular, na correlação total e reproduzível dos homens. Poder-se-á perguntar em que consiste uma Sociologia assim concebida, em relação ao que se entende por Economia, tanto mais que um de seus temas principais, as instituições, são suscetíveis, em grande medida, de reconstrução por meio de categorias econômicas. A única resposta a tal objeção é que, em princípio, a própria ciência econômica, tal como se nos apresenta hoje em dia, refere-se, quando muito, a um cálculo derivado, já coisificado ou, em termos gerais, ao mecanismo da sociedade de permuta altamente desenvolvida. Mas, na realidade histórica, as partes contratantes das operações de troca não entraram, nem entram, nas relações racionais recíprocas exigidas por aquelas, mas acomodam-se, outrossim, nessas relações sociais — e de uma forma decisiva — às diferenças do poder real, às disposições sociais diversas, e isto não só na época mais recente do capitalismo altamente diferenciado mas em todas as épocas passadas em que seja legítimo falar-se de sociedade no sentido aqui analisado. Portanto, o processo vital básico que proporciona à Sociologia o seu objeto é, sem dúvida, um processo econômico. Mas, nas leis econômicas, já vamos encontrar a Sociologia estilizada num sistema conceptual de operações rigorosamente racionais, sistema esse que se adota tanto mais assiduamente como esquema esclarecedor quanto menos realização efetiva encontrou. A Sociologia só é econômica na medida em que é economia política e daqui se deduz uma teoria da sociedade que volta a instalar na ordem social as formas vigentes da atividade econômica, isto é, as instituições econômicas.

A dinâmica da sociedade como correlação funcional de homens expressa-se, no plano mais elevado, no fato de que, por tudo o que o curso da História nos permite ajuizar, a tendência da socialização dos homens é para aumentar, isto é, em termos gerais, há cada vez "mais" sociedade. Spencer já fizera esta observação e apontara uma série de causas: o aumento progressivo dos agregados sociais, a interação da sociedade e dos seus elementos componentes, assim como de uma sociedade com as sociedades suas vizinhas, e a "acumulação dos produtos superorgânicos", como os instrumentos materiais, a língua, o saber e as obras de arte:

(30) Theodor Geiger, "Über Soziometrik und ihre Grenzen", in *Kolner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Ano I, 1948/49, p. 302.

(31) Geiger, Artigo "Gesellschaft" em *Handwörterbuch der Soziologie*, ed. org. por Alfred Vier-

Reconhecida a verdade fundamental de que os fenômenos sociais dependem, em parte, da natureza dos indivíduos e, em parte, das forças a que eles estão sujeitos, vemos que estes dois grupos de fatores, profundamente diversos entre si e que são a causa das modificações sociais, se interligam cada vez mais com outros grupos, à medida que essas modificações se ampliam e intensificam. A influência do meio orgânico e inorgânico, que se mantém desde o começo e que é agora quase invariável, logo se modificará também, por seu turno, sob a influência da sociedade em desenvolvimento. O simples aumento da população faz entrar em jogo novas causas de modificação, cuja importância aumenta progressivamente. As influências da sociedade sobre as entidades que a compõem e destas sobre aquela colaboram, de forma incessante, na criação de novos elementos. Na medida em que as suas dimensões e articulação interna aumentam, as sociedades reagem mutuamente, ora em embates bélicos, ora em permutas comerciais, e assim determinam outras transformações ainda mais profundas. Os produtos superorgânicos, que se tornam cada vez maiores e mais complexos, constituem, além disso, outro grupo de fatores cujo efeito transformador está em constante aumento. E assim acontece que cada passo para a frente determina, nos fatores de transformação, por mais complicados que sejam, novas e maiores complicações, porquanto geram outros fatores que crescem constantemente em complexidade e potência. (32)

A formulação de Spencer do avanço da socialização está consubstanciada na sua famosa teoria da progressiva integração e diferenciação da sociedade. Ambas são complementares:

O crescimento de uma sociedade no número de seus membros e na sua consolidação interna dá-se simultaneamente com o aumento da heterogeneidade, tanto em sua organização política como industrial. (33)

Integração e diferenciação representam, para Spencer, as leis fundamentais do processo de socialização. O seu conceito de integração está, pois, essencialmente caracterizado através do aspecto quantitativo do processo de socialização:

A integração manifesta-se na formação de uma massa maior e no progresso dessa massa para uma coesão que se deve a estreita vinculação de todas as suas partes. (34)

O momento qualitativo, que Spencer define como "incremento da estrutura interna", expressa-se, por outro lado, na categoria da diferenciação: "São necessários complexos corretivos (...) para possibilitar a vida combinada de uma extensa massa". (35) A tese da integração progressiva foi confirmada; o próprio termo entrou também no jargão do fascismo, quando fala sobre um "estado integral", se bem que o ultraliberal Spencer jamais pudesse imaginar que a sua Teoria acabaria sofrendo semelhante reviravolta em sua função social.

O conceito de diferenciação é o que se reveste de uma validade mais problemática. Estabelece a correlação entre o progresso da socialização e a divisão do trabalho, mas deixa na sombra uma tendência oposta que também está implícita na divisão cada vez maior do trabalho. Essa tendência contrapõe-se ao conceito de diferenciação: quanto menores são as unidades em que se subdivide o processo social da produção, com o avanço da divisão do trabalho e da racionalização da produção, tanto mais as operações laborais assim subdivididas tendem a assemelhar-se e a perder o seu momento qualitativo específico. Portanto, o trabalho do operário industrial apresenta-se, de um modo geral, menos diferenciado que o

(32) Spencer, *op. cit.*, § 13, p. 17.

(33) Traduzido de Spencer, *First Principles*, Nova Iorque, 1904, § 187, p. 470.

(34) Spencer, "Prinzipien der Soziologie", *op. cit.*, vol. II, § 227, pp. 29 e segs.

(35) *Op. cit.* § 228, p. 30.

trabalho do artesão. Spencer não previu que o processo de "integração" tornaria supérfluas muitas categorias intermédias que complicavam e diferenciavam o todo, as quais estavam vinculadas à concorrência e ao mecanismo de mercado, pelo que, em muitos de seus aspectos, uma sociedade verdadeiramente integral é muito mais "simples" que a do liberalismo, em seu período de apogeu; com efeito, o caráter complexo das relações sociais, na fase atual, sobre o qual tanto se discorre, atua freqüentemente como uma simples cortina que tapa essa simplicidade essencial. Esse processo talvez corresponda a uma tendência regressiva para a menor diferenciação e a um maior primitivismo, em termos subjetivo-antropológicos. A grandiosa concepção spenceriana permite-nos, pois, observar até que ponto uma teoria como esta, de espírito rigorosamente positivista, é incapaz de se proteger eficazmente contra o perigo de hipostasiar um elemento temporário, a diferenciação progressiva que se produziu em determinado momento da sociedade burguesa-liberal altamente desenvolvida, interpretando-o como se fosse uma lei eterna; o mesmo tem sido feito, aliás, com assiduidade, pela sociedade burguesa, ao converter suas leis históricas em leis absolutas, na perspectiva dos princípios de liberdade e igualdade que nelas se expressam formalmente. Por outra parte, a perda de diferenciação na sociedade atual não só é um fato positivo, uma espécie de economia de cargas supérfluas mas, simultaneamente, é um fato profundamente negativo, que está ligado, de forma indissolúvel, ao surgimento da barbárie no próprio âmago da Cultura e no qual vemos em ação aquele "igualitarismo nivelador" de que tanto foram acusados, em seu tempo, os críticos da sociedade.

Mas o aumento da socialização manifesta-se mesmo na fase atual, em dois aspectos, um qualitativo e o outro quantitativo. Por um lado, a "socialização" de mais indivíduos, grupos humanos, povos, arrasta-os para o contexto funcional da sociedade. Essa tendência socializante já se intensificara de tal modo no século XIX que mesmo os países que se tinham mantido na retaguarda do pleno desenvolvimento capitalista viam-se, apesar disso, envolvidos na socialização, no sentido em que "não serem ainda" capitalistas ou "não estarem ainda totalmente" capitalizados constituía uma das fontes da multiplicação do capital nos países dominantes e dava lugar, justamente por isso, a lutas políticas e sociais. Hoje, em virtude do progresso dos meios de transporte e das técnicas de comunicação, à descentralização industrial e tecnológica previsível, entre outras coisas, a socialização da humanidade está se aproximando de um novo ponto culminante; e o que parece estar "de fora" mantém-se nessa sua extraterritorialidade, mais como algo que é tolerado ou que se situa num plano mais amplo, do que em virtude de uma autêntica e indiscutível manutenção do "exótico". Recorde-se, neste ponto, a verdade trivial de que o progresso acelerado da socialização não é, nem mais nem menos, uma fonte de pacificação universal nem de superação dos antagonismos. Na própria medida em que o princípio de socialização é intrinsecamente ambivalente, os seus progressos reproduziram, pelo menos até agora, todas as contradições já conhecidas, só que em nível cada vez mais elevado. Se é válida a conhecida fórmula de Wendell Willkie de "*One World*", então poderíamos dizer que esse "Um só mundo" se caracteriza pelo fato de ter dado à luz dois monstros, os dois "Blocos" armados até aos dentes um contra o outro. Será apenas exagerado dizer que o desenvolvimento da sociedade total faz-se acompanhar, inevitavelmente, do perigo de total aniquilação da humanidade.

Existe um outro sentido em que temos cada vez "mais" sociedade. A rede de relações sociais entre os indivíduos tende a ser cada vez mais densa; é cada vez

mais reduzido o âmbito em que o homem pode subsistir sem elas. E é caso para indagar se tais momentos autônomos e tolerados pelo controle social ainda poderão se formar e em que medida. Em seu sentido estrito, o conceito de sociedade estabelece aqui uma linha divisória entre a Sociologia e a Antropologia, na própria medida em que o objeto da segunda depende amplamente, por sua vez, do processo de socialização. Por outras palavras, o que à reflexão filosófica tradicional parecia ser a própria essência do Homem é determinado, em cada uma de suas partes, pela natureza da sociedade e sua dinâmica. Isto não quer dizer, exatamente, que os homens tenham sido mais livres em épocas passadas da vida social ou que devessem, necessariamente, sê-lo. Transparece aqui a ilusão segundo a qual a sociedade é medida pela bitola do liberalismo e a tendência para a socialização total, na fase pós-liberal, é uma nova forma de opressão. Entretanto, é ocioso querer averiguar se o poder e o controle social numa sociedade de troca, levada às suas últimas conseqüências, são maiores ou menores que na sociedade baseada na escravidão estatal, como ocorria, por exemplo, nos antigos impérios da Mesopotâmia e do Egito. Mais legítimo será, pelo contrário, observar que foi justamente, pelo fato de, muito mais tarde e, sobretudo, na era burguesa, a idéia de Indivíduo ter se cristalizado e, inclusive, adquirido uma configuração real, que a socialização total pôde adquirir agora aspectos que não possuía em tempos idos e pré-individualistas de cultura bárbara. Rigorosamente falando, a socialização afeta o "homem" como pretensa individualidade exclusivamente biológica, não tanto desde fora, mas, sobretudo, na medida em que envolve o indivíduo em sua própria interioridade e faz dele uma mônade da totalidade social. Nesse processo, a racionalização progressiva, como padronização do homem, faz-se acompanhar de uma regressão igualmente progressiva. O que outrora talvez acontecesse aos homens de fora para dentro, têm eles agora de sofrê-lo também no seu íntimo. É justamente por isso que tal "socialização interna" dos indivíduos não ocorre sem atritos, o que, por seu turno, gera conflitos que põem em dúvida o nível de civilização atingido até agora e que, simultaneamente, abrem perspectivas mais amplas e concretas. O simples fato de que a civilização não alcança hoje os homens de uma forma imediata, como seres da natureza, permitindo que se interponha uma situação em que tinham aprendido, há algum tempo, a conscientizar-se como algo mais do que simples espécimes biológicos, implica que a socialização total se lhes apresentará, forçosamente, cercada de sacrifícios que eles não estão dispostos a aceitar nem são capazes disso. Não menos importante foi a visão profunda de Freud, ao estabelecer que, como as renúncias cada vez maiores impostas aos instintos não encontram uma saída equivalente nas compensações pelas quais o ego as aceita, os instintos assim reprimidos não têm outro caminho senão o da rebelião. A socialização gera o potencial da sua própria destruição, não só na esfera objetiva mas também na subjetiva.

Uma Sociologia que permite a exclusão destes problemas do seu próprio seio e que abdica, em virtude da idolatria dos "fatos controláveis", da categoria central — a sociedade — a partir da qual todos esses fatos se apresentam à observação, quando nem mesmo se constituíram, está renunciando à sua própria concepção como ciência, para se recolher tão-somente numa atitude de regressão espiritual, àquela esfera restrita que constitui um dos mais perigosos dados sintomáticos do processo de socialização total.

