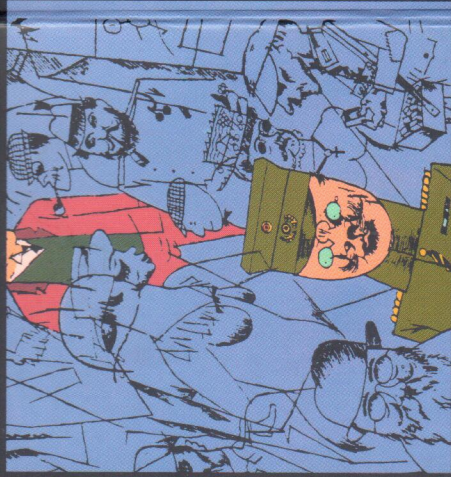


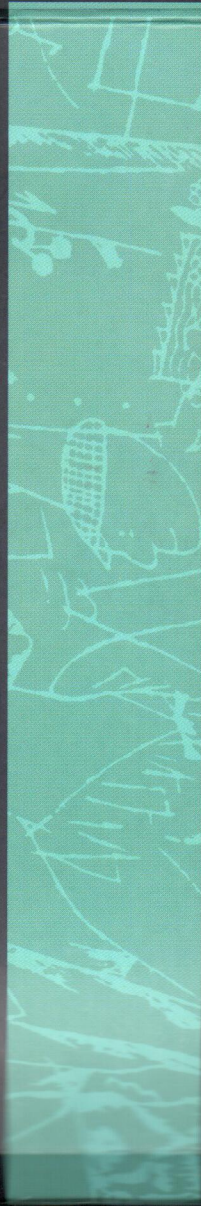
J O R G E Z A H A R E D I T O R

ELIAS

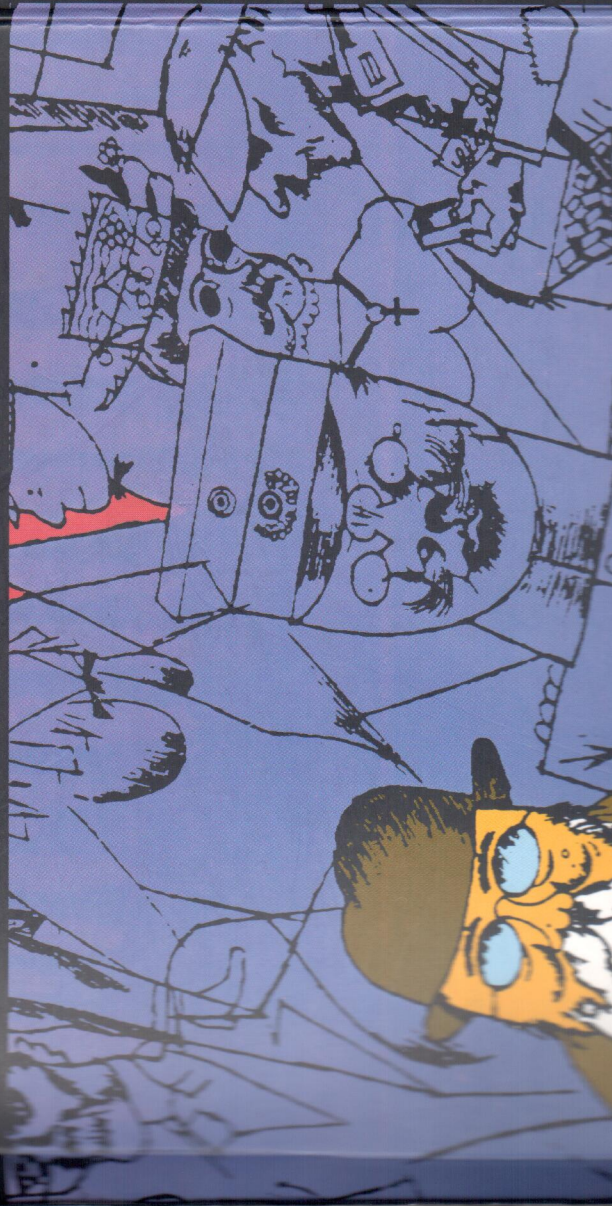
A SOCIEDADE DOS INDIVÍDUOS



NORBERT ELIAS



A SOCIEDADE DOS INDIVÍDUOS



Com um título sugestivo, este livro er-  
gue-se como testemunho da coerência  
intelectual de Norbert Elias. Consistindo  
de três ensaios inter-relacionados – o  
primeiro redigido em 1939, o segundo  
entre 1940 e 1950 e o terceiro em 1987  
–, *A sociedade dos indivíduos* abor-  
da uma questão central: qual a relação  
entre a pluralidade de pessoas e a  
pessoa singular a que chamamos “indi-  
víduo”, e da pessoa singular com a  
pluralidade? O propósito de Elias ao  
acoplar termos aparentemente anta-  
gônicos como “sociedade” e “indivíduo”  
é promover a antecipação de um uso  
mais antigo, estabelecendo um no-  
vo modelo da maneira como os seres  
humanos individuais ligam-se uns  
aos outros numa pluralidade, isto é,  
numa sociedade.

Questão cardeal da sociologia, de-  
tectada por Norbert Elias há mais de  
cinquenta anos, essa integração já era  
percebida em seu estudo sobre *O pro-  
cesso civilizador* (Jorge Zahar, 2 vols.,  
1990, 1993), particularmente no segun-  
do volume, “Formação do Estado e civi-  
lização” (produzido simultaneamente  
ao primeiro ensaio do presente livro).  
Aí o problema da relação entre indiví-  
duo e sociedade aflora constantemente,  
ficando claro a que ponto cada pessoa  
é influenciada, em seu desenvolvimento,  
pela posição em que ingressa no fluxo  
do processo social.

Tentativa inicial do autor de resolver o  
problema, a primeira parte deste livro  
indica sua importância para os fun-  
damentos da sociologia como ciência.  
A parte II assinala o retorno a um tema  
central na obra de Elias: o de que os in-

diferentes de uma mesma instância. A parte III, mais concreta, reflete as mudanças na maneira como a sociedade é compreendida, e até na maneira como as diferentes pessoas que formam essas sociedades entendem a si mesmas: em suma, a auto-imagem e a composição social – aquilo que o autor chama habitus – dos indivíduos.

A *sociedade dos indivíduos*, vencedor do Prêmio Europeu Amalfi de Sociologia e Ciências Sociais em 1988, mostra-nos Norbert Elias escrevendo no auge de sua capacidade.

NORBERT ELIAS nasceu em Breslau em 1897 e morreu em Amsterdã em 1990. Sociólogo alemão, estudou medicina, filosofia e psicologia nas universidades de Breslau e Heidelberg; em seguida, trabalhou com Karl Mannheim em Frankfurt. Abandonou a Alemanha nazista em 1933, indo primeiro para a França e depois para a Inglaterra, onde foi professor de sociologia na Universidade de Leicester (1945-62); lecionou mais tarde na Universidade de Gana (1962-4) e no Centro de Pesquisa Interdisciplinar em Bielefeld. Desenvolveu uma abordagem a que chamou "sociologia figuracional", que examina o surgimento das figurações sociais como conseqüências inesperadas da interação social. Seu trabalho mais conhecido é *O processo civilizador* (2 vols., 1939), em que analisa os efeitos da formação do Estado sobre os costumes e a moral dos indivíduos. (Extraído do *Dicionário de Pensamento Social do século XX*

"Norbert Elias foi uma das mais destacadas figuras do desenvolvimento da sociologia durante o século XX. .... Nos últimos anos, recebeu muitas honrarias, inclusive, coincidindo com seu nonagésimo primeiro aniversário, o Prêmio Europeu Amalfi, por *A sociedade dos indivíduos*, como o melhor livro de sociologia publicado na Europa em 1987. .... O compromisso de Elias com seu trabalho foi extraordinário. Felizmente, ele pôde continuar trabalhando quase até o último momento de uma vida longa e produtiva."

*The Guardian*

#### OBRAS DO AUTOR

*publicadas por esta editora*

Os alemães

Os estabelecidos e os outsiders

Mozart: sociologia de um gênio

Norbert Elias por ele mesmo

O processo civilizador (2 vols.)

Sobre o tempo

A sociedade de corte

A sociedade dos indivíduos

A solidão dos moribundos



ISBN 85-7110-278-3



17.E

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

---

NORBERT ELIAS

A  
SOCIEDADE  
DOS  
INDIVÍDUOS

*Organizado por*  
MICHAEL SCHRÖTER

*Tradução:*  
VERA RIBEIRO

*Revisão técnica e notas:*  
RENATO JANINE RIBEIRO

Jorge Zahar Editor  
Rio de Janeiro

## Sumário

Prefácio . . . . .	7
<b>PARTE I</b>	
A Sociedade dos Indivíduos (1939) . . . . .	11
Notas . . . . .	59
<b>PARTE II</b>	
Problemas da Autoconsciência e da Imagem do Homem ( <i>os anos 1940 e 50</i> ) . . . . .	61
Os Seres Humanos como Indivíduos e como Sociedade, e suas Auto-imagens Inspiradas no Desejo e no Medo . . . . .	63
Nota . . . . .	79
As Estátuas Pensantes . . . . .	80
A Individualização no Processo Social . . . . .	102
<b>PARTE III</b>	
Mudanças na Balança Nós-Eu (1987) . . . . .	127
Notas . . . . .	190
Posfácio do Organizador . . . . .	194
Índice Remissivo . . . . .	195

Publicado originalmente sob o título  
*Die Gesellschaft der Individuen*  
por Suhrkamp Verlag, de Frankfurt, Alemanha.

Copyright© 1987 by Norbert Elias  
Copyright© 1990 by Norbert Elias Stichting  
Edited by Michael Schröter

Copyright© 1994 da edição em língua portuguesa:  
Jorge Zahar Editor Ltda.  
rua México 31 sobreloja  
20031-144 Rio de Janeiro, RJ  
Tel.: (21) 2240-0226 / Fax: (21) 2262-5123  
e-mail: jze@zahar.com.br  
site: www.zahar.com.br

Todos os direitos reservados.  
A reprodução não-autorizada desta publicação, no todo  
ou em parte, constitui violação de direitos autorais. (Lei 9.610/98)

Edição para o Brasil.  
Capa: Sérgio Campante sobre  
*Friedrichstrasse* de George Grosz, detalhe

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

Elias, Norbert, 1897-1990  
A sociedade dos indivíduos/Norbert Elias; orga-  
nizado por Michael Schröter; tradução, Vera Ribeiro;  
revisão técnica e notas, Renato Janine Ribeiro. — Rio  
de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

Tradução de: The society of individuals.  
ISBN 85-7110-278-3

1. Indivíduo. 2. Sociedade. I. Schröter, Michael. II.  
Título.

CDD — 302.5  
CDU — 301.154

93-1263

## Parte III

### Mudanças na Balança Nós-Eu (1987)

## I

Servimo-nos de conceitos diferentes para falar dos indivíduos e das pessoas reunidas em grupos. No primeiro caso, dizemos que um fenômeno é individual; no segundo, social. Atualmente esses dois conceitos, "individual" e "social", exibem conotações que sugerem que estejam sendo usados para apontar não apenas diferenças, mas uma antítese.

Como muitas outras palavras de raiz latina, os termos "individual" e "social" têm representantes em todas as línguas européias. Estas indicam sua origem comum em sociedades medievais marcadas por uma vasta camada de clérigos mais ou menos doutos que falavam e escreviam um tipo especial de latim, num estágio diferente do desenvolvimento da língua clássica. Hoje em dia os termos "individual" e "social" fluem com bastante facilidade da boca dos que empregam essas línguas européias. Em geral, não há razão alguma para considerar que esses termos nem sempre fizeram parte do vocabulário de nossa sociedade — e menos ainda de todas as sociedades — ou para indagar que desenvolvimento, que aspectos estruturais de nossa sociedade terão levado a sua emergência e a seu uso como meio incontestado de comunicação humana. Claramente, esses termos têm uma função particular nas sociedades em que seu emprego é aceito como dado. Assim como outros conceitos, eles têm um caráter instrumental nessas sociedades e, por conseguinte, podem servir para atestar algumas de suas peculiaridades estruturais. Mas é necessário um considerável esforço de desprendimento dos pressupostos que se tenha para se reconhecer que há sociedades, e que houve estágios no desenvolvimento de nossa sociedade, em que conceitos como "individual" e "social", em seu atual sentido, não existem ou não existiram, e para indagar que golpe do destino, que desenvolvimento social terá contribuído para colocá-los em uso. Ao rastrear sua origem, descobrimos que tais conceitos comumente emergem de maneira muito curiosa dos meios lingüísticos colocados à disposição de uma sociedade.

Como implica o título deste livro, é um erro aceitar sem questionamento a natureza antitética dos conceitos de "indivíduo" e "sociedade": O uso lingüístico que nos inclina a fazê-lo tem data relativamente recente. Não nos traz

nenhum mal questionar esse uso e demonstrar, através de algumas verificações pontuais, que esses conceitos não existem simplesmente como que por direito. É possível esboçar muito sumariamente sua gênese e as condições de sua utilização.

Tomemos como exemplo a família de conceitos que tem no centro o conceito de "indivíduo". Atualmente a função primordial do termo "indivíduo" consiste em expressar a idéia de que todo ser humano do mundo é ou deve ser uma entidade autônoma e, ao mesmo tempo, de que cada ser humano é, em certos aspectos, diferente de todos os demais, e talvez deva sê-lo. Na utilização desse termo, fato e postulado não têm uma linha divisória clara. É característico da estrutura das sociedades mais desenvolvidas de nossa época que as diferenças entre as pessoas, sua identidade-eu, sejam mais altamente valorizadas do que aquilo que elas têm em comum, sua identidade-nós. A primeira suplantava a segunda. Teremos mais a dizer a esse respeito posteriormente, mas esse tipo de balança nós-eu, sua clara inclinação para a identidade-eu, não é nada evidente. Em estágios anteriores do desenvolvimento, era bastante comum a identidade-nós ter precedência sobre a identidade-eu. A maneira acrítica como o termo "indivíduo" é usado na conversação nas sociedades mais desenvolvidas de nossa época para expressar a primazia da identidade-eu pode levar-nos a presumir, equivocadamente, que essa ênfase seja a mesma nas sociedades em todos os estágios de desenvolvimento e que tenham existido conceitos equivalentes em todas as épocas e línguas. Não é esse o caso.

Pensemos, por exemplo, nas línguas clássicas dos gregos e romanos. No desenvolvimento das sociedades que imprimiram sua marca nessas línguas, os Estados ateniense e romano, não houve nenhum movimento, entre as camadas sociais que moldaram a língua, oposto ao Estado como tal, ao passo que tais movimentos existiram no desenvolvimento mais recente da Europa. Os movimentos sociais dessa ordem desempenharam um papel considerável no desenvolvimento do sentido dos termos "indivíduo" e "sociedade" tal como hoje usados. Embutida no sentido atual de ambos os termos está não apenas a idéia de uma antítese muito definida e óbvia entre indivíduo e sociedade, mas também a de uma antítese comum, embora menos evidente, com o Estado. O Estado romano republicano da Antigüidade é exemplo clássico de um estágio de desenvolvimento em que o sentimento de pertencer à família, à tribo e ao Estado, ou seja, a identidade-nós de cada pessoa isolada, tinha muito mais peso do que hoje na balança nós-eu. Assim, a identidade-nós mal era separável da imagem que as classes formadoras da língua tinham da pessoa individual. A idéia de um indivíduo sem grupo, de uma pessoa tal como seria se fosse despojada de toda a referência ao nós, tal como se afiguraria se a pessoa isolada fosse tão altamente valorizada que todas as relações-nós, como família, tribo ou Estado, fossem consideradas relativamente sem importância, essa idéia ainda estava em boa medida abaixo da linha do horizonte na práxis social do mundo antigo.

Conseqüentemente, não havia nenhum equivalente do conceito de "indivíduo" nas línguas antigas. No estágio das repúblicas ateniense e romana, o fato de pertencer a uma família, tribo ou Estado desempenhava um papel inalienável na imagem do homem. Na república romana, em especial, pode-se observar uma rivalidade entre os representantes das famílias, muitas vezes intensa, pelo acesso aos cargos do Estado. Agora todos são indivíduos, independentemente de sua posição no Estado. As implicações negativas do termo grego *idiotes* dão-nos uma idéia do que pensavam os gregos da era clássica a respeito de alguém que não desempenhasse nenhum papel nas questões públicas do Estado. No espectro das significações abarcadas por esse termo, encontramos equivalentes aproximados de nossos termos "pessoa privada" ou "leigo" e também sentidos como "excêntrico", "ignorante" ou "tolo". A palavra latina *persona* poderia afigurar-se um equivalente do "indivíduo" moderno, mas o conceito latino nada tem do nível de generalidade ou de síntese dos atuais termos "pessoa" ou "indivíduo". A *persona* latina referia-se a algo muito específico e tangível. Dizia respeito, antes de mais nada, às máscaras dos atores, através das quais eles proferiam sua fala. Alguns estudiosos inclinam-se para a visão de que a palavra *persona* derivaria do verbo *personare*, "ressoar, soar através de". Isso é possível, mas não passa de conjectura. Do ponto de partida tangível da máscara desenvolveram-se, pois, nuanças de sentido de *persona*, como as referentes ao papel de um ator ou ao caráter da pessoa por ele representada. Mas na Antigüidade o conceito de *persona* manteve-se fixo nesse nível relativamente elevado de particularidade; permaneceu, se comparado ao moderno conceito de pessoa, num nível relativamente baixo de generalidade. A própria palavra *individuum*, aplicada a uma pessoa, é desconhecida no latim clássico. Naturalmente, os antigos romanos sabiam, tão bem como podemos supor que todas as outras pessoas saibam, que todos têm suas peculiaridades. Sabiam que Bruto era diferente de César, Otávio, de Antonio, e sem dúvida mediam o quanto eles diferiam uns dos outros. Mas está claro que não havia necessidade, na camada formadora da língua em sua sociedade, sobretudo entre os usuários da língua escrita, de um conceito abrangente e universal que significasse que toda pessoa, independentemente do grupo a que pertencesse, era uma pessoa independente e singular, diferente de todas as demais, e que expressasse, ao mesmo tempo, o alto valor conferido a essa singularidade. A identidade grupal da pessoa isolada, sua identidade-nós, tu ou eles, desempenhava um papel importante demais na práxis social do mundo antigo, comparado ao da identidade-eu, para gerar a necessidade de qualquer conceito universal relativo à pessoa isolada como uma entidade quase-grupal.

Vemos aí diretamente em ação alguns dos novos instrumentos teóricos da sociologia. O caráter instrumental dos conceitos e de seu desenvolvimento talvez se esteja tornando um pouco mais claro. Do ponto de vista da sociologia dos processos, o desenvolvimento dos conceitos, visto como um aspecto do

desenvolvimento social, também cumpre uma função explicativa. Já que estamos interessados, neste livro, nos conceitos de "indivíduo" e "sociedade", talvez seja útil termos bem presente que não devemos descartar a possibilidade de que, nas sociedades mais desenvolvidas de hoje — e cada vez mais nas menos desenvolvidas —, os conceitos sejam manipulados, muitas vezes com pouquíssimo esforço, num nível muito elevado de síntese.

Em épocas anteriores, é provável que nos referíssemos, nesse contexto, a conceitos "num nível muito elevado de abstração". Mas o termo "abstração" é enganador. O conceito de abstração originou-se numa fase do desenvolvimento do conhecimento em que era facilmente presumido que o ser humano singular, como indivíduo isolado, podia ser considerado o produtor e, portanto, o originador e ponto de partida absoluto de um conceito. Nessa fase, talvez parecesse concebível que uma única pessoa pudesse converter um caso isolado num conceito geral, despojando-o de suas particularidades, por abstração. Em termos da teoria dos processos, a situação se afigura diferente. O conceito de pessoa não evoluiu do conceito teatral romano de *persona* através de uma abstração individual efetuada por uma única pessoa. Um longo processo social já vinha em ação e o que emergiu dele não foi uma coisa negativa, um despojamento das particularidades de casos singulares e um isolamento do que era geral ou comum a todos. O que esse processo acarretou foi uma visão sintética de muitos elementos comuns que tornou acessível à comunicação uma nova entidade antes desconhecida, alçando-a à luz da compreensão. O conceito de pessoa — comparado a seu ancestral, a *persona* latina — não implica uma desconsideração de certos aspectos; é uma visão sintetizadora, de um ponto de vista novo e mais elevado.

O ser humano singular trabalha com conceitos extraídos de um vocabulário lingüístico e conceitual preexistente que ele aprende com outras pessoas. Se assim não fosse, a pessoa não poderia confiar em ser entendida pelas outras ao desenvolver uma língua existente e, portanto, os conceitos existentes. O trabalho individual para promover um maior desenvolvimento dos conceitos, nesse caso, seria inútil. Mas quando se aprende a perceber o mundo, a sociedade e a linguagem como processos sem começo, quando o sujeito da formação de conceitos deixa de ser visto como um indivíduo quase agrupal que tira novos conceitos do ar e é percebido no processo de desenvolvimento de uma sociedade, muitas vezes organizado sob a forma de uma unidade de sobrevivência, como uma tribo ou um Estado, obtém-se uma perspectiva diferente. Vê-se então com maior clareza que a transição de conceitos mais específicos — ou, como se dizia antes, mais "concretos" (mas podem os conceitos ser "concretos"?) — para conceitos mais abrangentes ou gerais ocorre, acima de tudo, através da ascensão a uma visão global mais ampla, a um nível mais elevado de síntese. Isso deixa em aberto a questão relativa às condições sociais que tornam necessária e possível essa ascensão. Aqui, basta-nos assinalar que todos os conceitos de alta generalidade, existentes num

elevado nível de síntese, descendem de conceitos de sentido muito mais específico, representantes de um nível muito mais alto de particularidade e de um nível muito mais baixo de síntese. Anteriormente é provável que se dissesse que todos os conceitos "mais abstratos" provinham de conceitos "mais concretos". Mas os "conceitos concretos" são uma monstruosidade. Todos os conceitos, quer representem um nível mais baixo ou mais alto de síntese, têm o caráter de símbolos lingüísticos falados ou escritos. Para cumprir sua função de meios de comunicação e orientação, eles precisam ser compreensíveis não apenas para uma pessoa isolada, mas para uma comunidade lingüística, um grupo específico de pessoas.<sup>1</sup>

Muitos de nossos atuais meios lingüísticos, inclusive a família de conceitos agrupados em torno do substantivo "indivíduo", datam de época relativamente recente. No latim medieval, palavras como *individualis* ou *individuus* tinham sentidos predominantemente situados no nível mais baixo de síntese. Eram usadas para se referir ao que era indivisível. Ainda no século XVII continuava sendo possível falar, por exemplo, da "Santíssima Trindade individual". É provável que o emprego da palavra *individuus* como símbolo de unidade indivisível se tenha ligado, na comunicação entre os eruditos da Igreja medieval, a uma outra ocorrência que provavelmente estabeleceu a ponte para o desenvolvimento do conceito mais recente de "indivíduo". A palavra *individuum* foi usada, no contexto dos problemas da lógica formal, para expressar o caso singular numa espécie — não apenas a humana, mas qualquer espécie. Mas nenhuma conclusão podia ser extraída, ao que parecia, das afirmações isoladas. Os *individua*, portanto, eram considerados indefinidos ou vagos. No campo da lógica, os *individua* não ocupavam posição muito elevada. Mas, para o desenvolvimento do conceito, o termo escolástico foi significativo. Vale a pena dizer que nesse caso, como em muitos outros, por motivos em que não posso me estender aqui, a filosofia escolástica deu contribuição substancial ao desenvolvimento de um conceito num nível mais elevado de síntese. O termo medieval *individuum*, como afirmei, não se referia exclusivamente aos seres humanos. Essa foi, provavelmente, uma ocorrência do século XVII; tornou mais específico um conceito que, anteriormente, no campo da lógica e da gramática, tinha sido usado como conceito universal. Os filósofos da Igreja haviam constatado que tudo o que existe neste mundo é, em certos aspectos, um indivíduo, ou seja, único. A andorinha que está fazendo seu ninho sob os beirais de minha casa é única, é um indivíduo. Nenhuma outra está fazendo isso, aqui e agora. Cada pinheiro da montanha agitado pelo vento tem uma forma única. A mosca que está zumbindo pela janela aqui e agora é um indivíduo; não há nenhuma outra que o esteja fazendo. O monte Branco é único; não há outra montanha com sua forma. Cada entidade singular tem sua própria história individual e suas peculiaridades. Os filósofos escolásticos reconheceram a singularidade do caso isolado numa espécie e cunharam uma palavra para designá-lo. O termo revelou-se prenhe de desenvoltos impreviáveis.



O problema levantado pelo conceito de indivíduo pode esclarecer-se um pouco mais ao visualizarmos a ascensão ao nível de desenvolvimento atingido pelo escolasticismo. Como foi que o reconhecimento da singularidade de todos os casos especiais, representado pelo conceito escolástico de indivíduo, tornou a se estreitar, até o conceito referir-se apenas à singularidade dos seres humanos? Isso aconteceu, claramente, durante a elevação do desenvolvimento social a um nível em que as pessoas, talvez em grupos específicos, a princípio, sentiram uma necessidade mais intensa de se comunicar umas com as outras a respeito de sua singularidade — e, em termos mais gerais, a respeito da singularidade de cada pessoa, da qualidade especial de sua existência, comparada à de todas as demais. A época a que chamamos Renascimento foi um período em que, nos países mais desenvolvidos da Europa, as pessoas puderam, mais do que antes, ascender de suas comunidades tradicionais a posições sociais relativamente elevadas. Os humanistas que ocuparam cargos municipais e nacionais, bem como os comerciantes ou os artistas, são exemplos do aumento das oportunidades sociais de progresso individual. Seja como for, deparamos então, no século XVII, com a distinção — possivelmente, primeiro entre os puritanos ingleses — entre o que era feito individualmente e o que era feito coletivamente. Essa foi uma etapa preliminar do desenvolvimento ulterior do conceito que acabou levando, no século XIX, juntamente com uma crescente necessidade social de equivalentes lingüísticos de movimentos sócio-políticos antitéticos, a formações vocabulares como “individualismo”, de um lado, e “socialismo” e “coletivismo”, de outro. Estas contribuíram muito para a situação dos últimos tempos, em que os termos “indivíduo” e “sociedade”, com os adjetivos correspondentes, passaram a ser usados como se fossem opostos.

## II

Para quem esteve interessado durante meio século, como eu, no problema da relação entre indivíduo e sociedade, torna-se especialmente claro que essa relação não está paralisada. Durante o que constitui, na vida de um pesquisador, um longo período, ela se modificou de determinadas maneiras, e continua a se modificar.

Antes da Segunda Guerra Mundial, o conceito de sociedade costumava referir-se, implicitamente, às sociedades organizadas como Estados, ou talvez como tribos. Como um legado de sua tradição, os sociólogos guardavam consigo a idéia de que a sociedade e o Estado eram dois objetos muito diferentes da investigação erudita. Para levar em conta o fato de que a imagem da experiência associada ao conceito de “sociedade” implicava algumas fron-

teiras da sociedade, alguns sociólogos falavam em sociedade como um todo, ou como um sistema. Desse modo, contornavam a incômoda necessidade de admitir que as fronteiras de uma sociedade em relação a outras geralmente coincidem com as fronteiras de Estados ou tribos. Entretanto, por mais que se atenuasse a identidade das fronteiras sociais com as estatais\* ou tribais na terminologia sociológica, na prática científica, eram geralmente as sociedades estatais que funcionavam, de maneira bastante inequívoca, como modelos do que era percebido como sociedade. Não apenas o trabalho teórico dos sociólogos, mas também o empírico, relacionava-se, em regra geral, com processos internos a um Estado. Mesmo quando discutia o desenvolvimento de uma sociedade, o pesquisador costumava referir-se, como no caso de Karl Marx, ao desenvolvimento dentro do contexto de um Estado. Na melhor das hipóteses, comparavam-se processos entre diferentes Estados, como no famoso livro de Durkheim sobre o suicídio. O conceito de humanidade, por outro lado, era demasiadamente vago para servir de arcabouço sociológico. Trazia também a mácula de receder ligeiramente aos ideais do Iluminismo.

Esse antigo regime, esse estágio anterior da sociologia, no qual as unidades sociais organizadas como tribos e Estados constituíam os modelos para o conceito de sociedade, correspondia basicamente à realidade social. As distâncias entre muitos Estados e grupos destes, antes do desenvolvimento social que gerou o automóvel e o transporte aéreo, e durante um bom tempo depois disso, eram enormes. As telecomunicações, o rádio e a televisão estavam ainda na infância. O turismo global e o tráfego de mercadorias eram relativamente limitados e o mesmo se aplicava a toda a rede que marcava a interdependência dos Estados do mundo. Essa rede tornou-se visivelmente mais densa no correr do século XX. As próprias pessoas, contudo, só perceberam isso de maneira muito restrita e inexacta. Não estavam habituadas a pensar em termos de processos sociais. Mal havia alguém que falasse com clareza sobre a integração cada vez maior e mais rápida da humanidade. Ela raramente era vista como um processo social não planejado e a longo prazo. Assim, o encurtamento das distâncias, o aumento da integração, ocorreu como que em segredo. Não se impôs à experiência humana como um processo global de integração.

Podemos deixar em aberto a questão da medida em que as transformações da percepção terão conseguido acompanhar as transformações sociais havidas nesse meio tempo. Mas, como sociólogo, não posso fechar os olhos para o fato de que, em nossa época, no lugar dos Estados individuais, é a humanidade dividida em Estados que se vai tornando cada vez mais o quadro de

\* Em alguns casos poderá utilizar-se o termo “nação” ou “nacional” para que soe melhor em português o que Norbert Elias chama de “State”: mas sempre que possível se preferiu manter o termo “Estado” ou “estatal”, para deixar claro que o autor não se refere propriamente a uma homogeneidade, real ou suposta, de natureza étnica ou cultural — mas a um construto humano. (R.J.R.)

referência, como unidade social, de muitos processos de desenvolvimento e mudanças estruturais. Sem quadros de referência globais, esses processos e mudanças estruturais não podem ser adequadamente diagnosticados ou explicados. O incipiente avanço para o novo nível de integração que se pode observar de todos os lados exige que avancemos na sociologia para um novo nível de síntese. Em todas as partes do mundo, as tribos estão perdendo sua função de unidades autônomas de sobrevivência. No curso dessa crescente integração, muitos Estados vão perdendo considerável parcela de sua soberania. Como outros processos sociais, essa integração global certamente é reversível, e tal reversão até poderia ocorrer de maneira muito repentina. Mas, se não acontecer, estaremos entrando numa era em que não serão mais os Estados isolados, e sim uniões destes, que servirão à humanidade como unidade social dominante, como modelos do que se quer dizer com sociedade e, portanto, como quadros de referência para muitos estudos sociológicos.

Em consonância com isso, o problema da relação do indivíduo com a sociedade coloca-se hoje, sob alguns aspectos, diversamente do que 50 anos atrás. Havia então menos da metade das pessoas que hoje existem no mundo; mais exatamente, cerca de 40% da atual população mundial. O número de pessoas hoje vivas não é irrelevante para a discussão teórica e prática da relação efetiva entre indivíduo e sociedade. São 5 bilhões de indivíduos neste mundo. A sociedade humana, a humanidade, não é outra coisa, evidentemente, senão a totalidade desses indivíduos. Mas esses 5 bilhões de indivíduos não estão correndo por aí isolados ou em grupos soltos, como são retratados em algumas teorias sociológicas mais antigas, inclusive na teoria da ação de Max Weber. Praticamente todas essas pessoas estão organizadas em associações mais ou menos fixas. Olhando mais de perto, logo descobrimos que a grande associação da humanidade consiste num número relativamente pequeno de associações de tamanho médio a que chamamos Estados. Não é fácil nos mantermos em dia com o processo de formação de Estados na época atual. Mas, como um guia aproximado, pode-se dizer que a humanidade consiste em cerca de 150 Estados. Em sua maioria, trata-se de organizações que abarcam vários milhões de indivíduos humanos; algumas têm mais de 100 milhões de membros; um único Estado chega a comportar mais de 1 bilhão de pessoas sob forma intensamente centralizada. Todos esses Estados, em maior ou menor grau, dependem uns dos outros, seja economicamente, através da ameaça unilateral ou mútua de violência ou do uso direto da violência, seja através da difusão de modelos de autocontrole e de outros aspectos comportamentais e afetivos que emanam de alguns centros, da transferência de modelos lingüísticos ou de outros modelos culturais e de muitas outras maneiras.

Para os sociólogos, ao que me parece, não basta tratar o quadro de referência global de muitos processos sociais isolados como um modelo de Estado. Não estamos interessados numa coisa estática. Os seres humanos estão envolvidos, atualmente, num imenso processo de integração que não apenas cami-

nha de mãos dadas com muitas desintegrações secundárias, mas pode dar margem, a qualquer momento, a um processo predominante de desintegração. Por ora, entretanto, a direção orienta-se para uma integração total da humanidade, mais abrangente e mais duradoura. É de grande importância para a investigação sociológica tanto teórica quanto empírica, e para sua aplicação à prática social, compreender a direção predominante desse processo em qualquer momento dado. E, certamente, não apenas para os sociólogos. O processo de aprendizagem da humanidade sobre as coisas não planejadas que lhe acontecem é um processo lento, que avança consideravelmente atrás do processo social em que ela possa estar empenhada num dado momento. Nessas circunstâncias, é especialmente importante não nos deixarmos levar pelos desejos e ideais a confundir equivocadamente o que desejamos como ideal com o que de fato está acontecendo. Um exemplo talvez deixe isso claro.

Uma das características de muitos processos que acentuam o nível de integração social reside no fato de se transferir o poder de um nível para outro. Quando, em épocas anteriores, as tribos autônomas se combinavam em nações autônomas, o poder das autoridades tribais era reduzido em favor das autoridades nacionais. Os membros individuais da tribo passavam então a viver a uma distância maior dos centros de poder que decidiam seu destino em muitos aspectos. Esses membros, em muitos casos, tinham oportunidade de participar das decisões da tribo. Essa oportunidade diminuía quando as tribos cediam progressivamente seu poder e sua capacidade decisória às autoridades estatais. Dito de maneira diferente, no correr desses processos de integração o indivíduo perdia, antes de mais nada, as oportunidades de poder em relação à sociedade. Algo muito semelhante acontece hoje em dia em relação à mudança de poder do nível nacional para os níveis continentais e globais. Atualmente estamos numa fase inicial desse avanço da integração. Mas, neste estágio, já está claro que cada um dos cidadãos que, nas democracias parlamentares, conquistou a duras penas o direito de controlar seu próprio destino, numa medida limitada, através das eleições no contexto nacional, praticamente não tem chance de influenciar os acontecimentos no plano global da integração — por exemplo, as relações entre as duas superpotências, os Estados Unidos e a União Soviética.

Alguns de meus leitores talvez desejem que eu lhes fale apenas dos aspectos agradáveis e esperançosos do desenvolvimento da humanidade. Mas um recorte dessa natureza teria o verdadeiro sentido da *trahison des clercs*!\* Pode-

\* Alusão à obra famosa de Julien Benda, publicada em 1927. *Clerc* é, na Idade Média, o "clérigo"; esse termo, hoje, corresponderia mais ou menos ao intelectual. Benda lamenta que muitos *clercs* traíam o compromisso, que deve caracterizá-los por essência, com a verdade. Ocorre traição do intelectual quando, em vez de dizer toda a verdade, sem se preocupar com as consequências, ele se faz ditar sua ação, transigindo, pois, com o mundo temporal. Com isso, degrada-se no mundo laico, abrindo mão de sua liberdade soberana, que consiste em julgar ou condenar. (R.J.R.)

mos aplaudir ou não a crescente integração da humanidade. Mas o que está perfeitamente claro é que, para começar, ela aumenta a impotência do indivíduo em relação ao que acontece no nível superior da humanidade.

O tradicional debate filosófico sobre livre-arbítrio *versus* determinismo tem-se restringido a uma discussão, entremeadada de ideais, sobre a liberdade do ser humano em relação à natureza humana. Até isso costumava ser feito de maneira puramente especulativa, sem a menor tentativa de se levar em conta o estado do conhecimento biológico sobre as peculiaridades da natureza humana. Fica bastante claro como era limitada essa abordagem quando se recorda que o problema da restrição do poder decisório de uma pessoa pelo convívio com os outros — ou seja, os aspectos sociológicos do problema — desempenhou um papel ínfimo, comparado aos aspectos naturais, no debate tradicional conduzido por teólogos e filósofos. Daí a discussão sobre a liberdade sempre ter-se apresentado como referida a uma coisa imutável, perene, dada. Com o problema sociológico da margem individual de decisão, a situação é diferente. Essa margem pode ser alterada. A perda individual do poder, quando o centro de integração e os poderes concomitantes mudam do nível tribal para o plano de um Estado, pode ser corrigida, dentro de certos limites. Pode tornar-se objeto de um processo de aprendizagem. Mas esse processo de aprendizagem leva tempo. A pessoa não se descobre repentinamente na meta desejada. O importante é a direção em que está indo.

Reclamamos das imperfeições das atuais instituições centrais da humanidade, como a Organização das Nações Unidas, tratando-as como se representassem um estado final. Não nos assombremos com o fato de simplesmente haverem surgido tais instituições globais. Não vemos nelas sintomas de um processo que se move em determinada direção e que abrange toda a humanidade e assim não nos damos conta de que essas experiências com instituições que abarcam praticamente todas as nações são estágios num processo de aprendizagem. Fatores não-planejados reduzem as distâncias e aumentam a dependência entre os Estados. As pessoas não podem simplesmente saber, elas têm que aprender que instituições devem criar para lidar com o problema da integração global, e na maioria dos casos não aprendem simplesmente através de processos objetivos de pensamento. Em geral, aprendem através de experiências amargas. Foram necessárias duas guerras mundiais para dar vida às frágeis instituições centrais da associação evolutiva das nações. As esperanças de muitas pessoas, e talvez os esforços de algumas delas, dirigem-se à tentativa de garantir que não seja necessária a amarga experiência de uma terceira guerra mundial para impulsionar o desenvolvimento e a eficácia dessas instituições centrais.

Até o momento geralmente falta às pessoas uma percepção clara do fato tão evidente de que a atual mudança rumo a uma integração da humanidade, que se expressa em formas primitivas de instituições globais como a Organização das Nações Unidas e o Banco Mundial, é o movimento mais recente, até

agora, de um processo social muito longo e não-planejado, um processo que leva, em muitas etapas, de unidades sociais menos diferenciadas para unidades maiores e mais complexas. Teremos mais a dizer sobre esse processo prolongado e abrangente de integração social. Mas talvez seja útil chamar a atenção, de imediato, para um de seus aspectos pouco observados, que desempenha um papel de certa importância no contexto atual. A cada transição de uma forma menos populosa e menos complexa da organização predominante de sobrevivência para uma forma mais populosa e mais complexa, a posição de cada pessoa isolada em relação à unidade social que todas compõem juntas — em suma, a relação entre indivíduo e sociedade — modifica-se de modo característico. Se tentássemos apresentar a direção dessa mudança de maneira um tanto simplificada para torná-la passível de uma investigação mais detalhada, diríamos que o avanço para uma nova forma dominante de um tipo mais complexo e mais abrangente de organização humana<sup>2</sup> caminha de mãos dadas com uma nova mudança e um padrão diferente de individualização. Os cânones comportamentais e especialmente o campo da identificação entre uma pessoa e outra modificam-se de maneira específica com a transição para um novo estágio de integração. A margem de identificação aumenta.

Sem dúvida, a transição para a integração da humanidade num plano global ainda se acha num estágio primitivo. Mas as formas primitivas de um novo *ethos* mundial e especialmente a ampliação da identificação entre pessoa e pessoa já são claramente discerníveis. Há muitos sinais da emergência de um novo sentimento global de responsabilidade pelo destino dos indivíduos desvalidos, independentemente de seu Estado ou tribo — em suma, de sua identidade grupal. As campanhas em prol do que hoje se entende por direitos humanos decerto extraem parte de seu ímpeto dos interesses políticos da luta entre as grandes potências.

Mas, mesmo que os políticos coloquem o *ethos* dos direitos humanos estreitamente a serviço da *raison d'état* de hoje, isso poderá repercutir neles amanhã. Amanhã o *ethos* dos direitos humanos poderá voltar-se contra os que hoje o exploram por estreitos interesses nacionais. Na verdade, não seria essa a primeira vez em que a ascensão para um *ethos* mais abrangente extrai o ímpeto inicial de sua utilização como arma entre subgrupos. E há outros sinais de formas primitivas de um crescente sentimento de responsabilidade mundial pelo destino dos seres humanos. Eles se equiparam à ameaça mundial advinda do desenvolvimento das armas e, inintencionalmente, da produção civil. Diversas organizações privadas, como a Anistia Internacional, testemunham a difusão de um sentimento de responsabilidade entre os indivíduos pelo destino de outros que estão muito além das fronteiras de seu país ou continente.

É apenas mais um aspecto da mudança social nessa mesma direção o fato de a mobilidade local das pessoas além das fronteiras de seus próprios

Estados, seja como turistas ou como emigrantes, ter aumentado extraordinariamente no decorrer do século XX. Essa mobilidade é um fenômeno de massa, uma possibilidade acessível a amplos setores das populações dos países mais desenvolvidos (embora, em alguns Estados, a mobilidade individual ainda seja muito restrita). Comparados aos estágios precedentes do desenvolvimento de unidades de sobrevivência humana — por exemplo, às grandes nações principescas de governo autocrático —, os grandes Estados nacionais mais desenvolvidos, de governo parlamentar, oferecem a seus membros, já agora, antes mesmo que tenha começado plenamente o processo de integração numa rede mundial de Estados estreitamente fechada, uma oportunidade maior de individualização.

### III

Podemos ter uma imagem mais clara dessa ligação entre o desenvolvimento de tipos mais e mais populosos e complexos de unidades sociais, de um lado, e as crescentes oportunidades de individualização, de outro, ao compararmos o estágio atual e mais recente do desenvolvimento da humanidade — sua divisão em cerca de 150 Estados e a crescente integração deles numa rede envolvente de interdependência — com um estágio anterior, em que a humanidade consistia num número maior de unidades menores. Essa superposição de uma configuração comparativamente tardia da humanidade a uma etapa muito anterior requer certo esforço de imaginação, particularmente dado que as evidências são escassas. Não obstante tal comparação é indispensável, se quisermos resistir à maneira displicente com que o problema da relação entre indivíduo e sociedade costuma ser discutido, como um problema aparentemente universal com base na experiência das pessoas que vivem em nosso tempo.

Para descobrir a chave desse problema, é essencial reconstituir a vida comunitária das pessoas de outrora, que, em termos biológicos, eram exatamente iguais a nós, mas eram essencialmente desprotegidas. Desprovidas de moradias e sem povoados permanentes, viviam em luta constante pela sobrevivência com outras criaturas — criaturas que eram sua presa ou cuja presa elas mesmas podiam constituir. É útil visualizar a vida dos grupos de pessoas que buscavam abrigo nas cavernas naturais e que deixaram em algumas delas (por exemplo, na Dordonha francesa) imagens de animais em escala natural e de aparência muito verossímil. Reconheço que, em geral, não nos identificamos com essas pessoas. Expressões como “homens das cavernas”, “homem da Idade da Pedra”, “primitivos” ou “selvagens nus” indicam a distância que involuntariamente colocamos entre nós e essas outras pessoas e o desprezo nada irrelevante com que tendemos a olhar para trás, do alto de nossos conhecimentos mais abrangentes e do domínio que eles nos conferem sobre a

maioria dos representantes que nos restaram desses estágios anteriores. Não há outra razão para essa distância e esse desprezo senão o egoísmo um tanto irrefletido que eles revelam.

Os grupos que, temporária ou permanentemente, se abrigavam do vento, da chuva e dos animais selvagens sob rochas salientes, ou, quando as havia à mão, em cavernas, provavelmente eram grupos de parentes que abrangiam, talvez, 25 a 50 pessoas. Ocasionalmente, é possível que tenha havido formas de organização capazes de manter 100 pessoas juntas por longos períodos. Seja como for, essas imagens deixam claro um fator de considerável importância para o entendimento da relação entre indivíduo e sociedade. Nesse mundo, onde o poder se distribuía com mais igualdade entre os grupos humanos e os múltiplos representantes de natureza não-humana, onde a balança do poder entre os seres humanos e não-humanos ainda não se havia inclinado, como posteriormente, para os grupos humanos dotados de instalações e moradias construídas por eles mesmos, o grupo tinha para o indivíduo uma função protetora indispensável e inconfundível. Num mundo em que as pessoas estavam expostas à ameaça onipresente de animais fisicamente mais fortes e, talvez, mais ágeis e velozes, uma pessoa completamente isolada não tinha grande chance de sobrevivência. Como no caso de muitos macacos antropóides, viver em grupo tinha uma função indispensável de sobrevivência também para os seres humanos. As pessoas de nossa espécie viveram nessa situação, nessa dependência fundamental da vida em grupo, por uma extensão de tempo muito mais longa do que aquela a que damos o nome de história: 40 ou 50 mil anos talvez sejam uma cifra subestimada — uma fase cerca de dez vezes mais longa, portanto, do que o período histórico.

A forma *sapiens* dos homínidos remonta, ao que parece, ao Pleistoceno. Alguns paleontólogos talvez fiquem impedidos de ver nossa espécie como composta de seres que viviam em sociedade desde o princípio porque, muitas vezes, sua imagem do homem se baseia em descobertas de partes de esqueletos de indivíduos isolados. Mas praticamente tudo o que sabemos sobre o homem pré-histórico indica que ele sempre viveu em grupos e que esses grupos tinham uma estrutura específica: a de caçadores de grandes animais selvagens, cujas mulheres colhiam plantas e raízes comestíveis. Isso não se aplica apenas aos homínidos da espécie *sapiens*, mas também às formas pré-*sapiens*. A vida em grupo e as formas especiais de comunicação e cooperação desenvolvidas pelo *homo sapiens* e seus predecessores na vida comunitária foram a condição básica de sobrevivência de seres que, em isolamento, eram expressivamente inferiores, em termos de poder muscular e velocidade, a grande número de animais de rapina e, não raro, a suas próprias presas.

O alto valor de sobrevivência da vida grupal para cada membro isolado, durante todo esse longo período pré-histórico de luta constante com criaturas não-humanas e provavelmente também com grupos de homínidos, afetou intensamente o desenvolvimento e a estrutura de cada pessoa, individual-

mente considerada. Os sentidos específicos de muitos sinais não-aprendidos que o resto humano é capaz de transmitir às outras pessoas só são inteligíveis para os seres humanos e não são entendidos — bem nem mal — por outros seres. O sintoma mais marcante da medida em que a estrutura orgânica do indivíduo humano tende a relações de grupo reside na disposição biológica de todas as crianças a aprenderem um tipo de comunicação que não interliga a espécie inteira, mas, possivelmente, apenas grupos isolados. Essa disposição biológica de aprender uma linguagem que só é compreendida, como meio de comunicação, dentro de uma única sociedade humana, e que em geral é ininteligível para as pessoas fora dela, constitui uma invenção singularíssima da evolução biológica. Ela encontra paralelos apenas rudimentares nas estruturas de outros organismos.

A estrutura biológica relevante dos seres humanos, sua predisposição para aprender um meio de comunicação limitado a uma única subsociedade dentro da espécie, bem como o aprimoramento desse meio limitado entre os seres humanos, indicam muito claramente a importância vital que deve ter assumido a compreensão exata entre os membros de cada grupo durante o longo período de formação da humanidade.

#### IV

Esses exemplos devem ser suficientes para indicar a maneira básica como a estrutura da pessoa singular se relaciona com as outras pessoas e, por conseguinte, com a vida grupal. Terei algo a acrescentar a isso adiante. Por ora os exemplos talvez formem mais fácil compreender que o exame da relação entre indivíduo e sociedade continuará sendo necessariamente unilateral e estéril se for conduzido apenas com respeito à situação atual — e, portanto, subordinado a questões e ideais da atualidade. O que se faz necessário, em vez disso, é uma abordagem do problema pela sociologia dos processos. Um dos mais importantes requisitos dessa abordagem é que as ciências sociais se emancipem da maneira de colocar os problemas que é própria das ciências naturais.<sup>3</sup>

No contexto da física, bem como na tradição filosófica que tem por base as ciências como disciplinas exemplares, é possível ignorar em boa medida o caráter auto-referido e as limitações do presente. Na física, é perfeitamente satisfatório apresentar resultados baseados em observações feitas aqui e agora que podem reivindicar validade universal. Pode-se esperar, legitimamente, que os experimentos efetuados agora tenham os mesmos resultados que teriam há dois, 20 ou 200 mil anos, ou que terão no futuro e, quem sabe, em qualquer ponto do universo. Esse é, pelo menos, o pressuposto com base no qual se usam observações locais para elaborar leis universais ou para testá-las.

Mas esse pressuposto e esse método não se restringem à busca de regularidades e a todo o estilo de conceituação no âmbito do estudo científico dos

eventos naturais. Frequentemente, servem de modelo para o procedimento e os conceitos de investigadores como os filósofos ou os sociólogos, cuja tarefa é investigar os seres humanos e seus aspectos e manifestações particulares. Mas, nesse campo, os pressupostos básicos subjacentes ao estilo de pesquisa e formação de conceitos da física já não se aplicam. Aplicados à investigação de seres humanos, eles deixam de ser coerentes com a realidade. A relação entre indivíduo e sociedade observável no século XX, em nações industrializadas que comportam mais de 1 milhão de pessoas, ou, quem sabe, mais de 100 milhões, bem como as estruturas de personalidade e toda a formação grupal neste estágio, não podem ser usadas como um modelo experimental com a ajuda do qual possam ser feitas ou verificadas, sequer em caráter provisório, afirmações universais sobre as estruturas de personalidade humanas, as formas sociais ou a relação entre indivíduo e sociedade. Nos muitos milhares de anos em que as pessoas viveram em pequenos grupos, a maioria dos quais provavelmente contava com menos de 100 membros, a relação entre o indivíduo e seu grupo era, em certos aspectos, muito diferente do que se pode observar nas unidades de sobrevivência muito mais populosas do presente. Nos grupos primitivos, ninguém sabia, nem podia saber, que as pessoas eram capazes de usar materiais naturais para construir habitações protetoras. Só poderíamos avaliar o que havia de universal na relação entre indivíduo e sociedade, se é que isso existia, caso dispuséssemos, como nosso quadro de referência, de um modelo que fosse desde os mais primitivos estágios da atual espécie humana, por uma extensão de aproximadamente 10 mil anos, até o estágio atual de desenvolvimento.

Mesmo nas ciências físicas, há uma crescente necessidade de empregar um modelo da evolução do universo como referencial para observações e experimentos efetuados em dado momento e lugar. Mas, no plano da natureza inanimada, a necessidade de um modelo de evolução cósmica não é tão urgente, pois o ritmo da evolução física, comparado ao desenvolvimento das sociedades humanas, é extraordinariamente lento. Com bastante sucesso, é possível usar leis gerais como meio de orientação e esquecer que elas talvez não se apliquem da mesma forma a todos os estágios da evolução do universo. Mas a situação é diferente quando se investigam fenômenos humanos. A velocidade com que se modificam os grupos humanos, ou seja, as relações das pessoas entre si, é comparativamente rápida. Não é possível ignorar as mudanças nos grupos humanos e as correspondentes mudanças nas estruturas de personalidade das pessoas, individualmente consideradas, ao fazer afirmações universais sobre os seres humanos. Nesse caso, é necessário incluir uma imagem do desenvolvimento das estruturas sociais e de personalidade como quadro de referência do estudo que se efetua.

A abordagem sociológico-processual fundamenta-se no reconhecimento de que, no plano dos grupos humanos, das relações entre as pessoas, não se pode proceder com a ajuda de conceitos, ou de um processo de conceituação,

estigma da desilusão, conceitos como "progresso" e "desenvolvimento" pareceram tornar-se impossíveis de usar na pesquisa.<sup>4</sup> A decepção coletiva com o fato de se haver frustrado tão visivelmente a confiança nos ideais antes associados às idéias de "progresso" e "desenvolvimento social" produziu certa cegueira em relação ao fato de elas não se referirem realmente a ideais obsoletos e decepcionantes, mas a simples fatos comprováveis. Por exemplo, é difícil negar que o conhecimento humano dos processos naturais tenha progredido ao longo dos séculos, inclusive no atual. Mas, tão logo se diz isso, é comum observar-se uma reação defensiva automática. "Pode ser", vem a resposta, "mas será que as pessoas estão mais felizes por causa desse progresso?" O aspecto factual não tem importância, comparado à decepção que a idéia de progresso nos evoca.

Também os sociólogos se juntaram ao coro da decepção. Em vez de se empenharem em desenvolver uma teoria do desenvolvimento social baseada em fatos, não distorcida por ideais e esperanças frustrados, a maioria deles, salvo algumas exceções pouco entusiastas, simplesmente expulsou o desenvolvimento das sociedades humanas de suas teorias sociais. Eles recaíram em teorias estáticas, fundadas no pressuposto tácito de que somente seria possível construir teorias universais da sociedade humana com base em observações de nossa própria sociedade, aqui e agora. Em outras palavras, em vez das teorias processuais apropriadas ao assunto, colocaram no centro de seu trabalho teorias e conceitos revestidos do caráter de leis. Ao fazê-lo, privaram-se de um instrumento conceitual sumamente indispensável ao estudo das sociedades humanas, não apenas no passado, mas também no presente. É que, ao contrário das sociedades de animais, que são específicas de cada espécie e, salvo ligeiras variações, só se modificam quando o equipamento genético de seus representantes se altera, as sociedades humanas estão em permanente fluxo; são sujeitas a mudanças constantes numa ou noutra direção.

Também a relação entre indivíduo e sociedade é tudo menos imóvel. Modifica-se com o desenvolvimento da humanidade — mas não da maneira para a qual poderíamos estar preparados pelo tipo de mudança estudada pelos historiadores. A mudança que nos interessa aqui é uma mudança estruturada numa de duas direções opostas. É exatamente isso o que se procura transmitir com um uso do conceito de desenvolvimento social orientado pelos fatos. A questão de saber se as pessoas se tornam mais felizes no decorrer dessa mudança não está em discussão aqui. Estamos interessados em compreender a mudança em si, sua direção e, talvez mais tarde, até mesmo suas causas.

do mesmo tipo dos empregados no nível dos átomos ou moléculas e de suas relações recíprocas. Neste último campo, os conceitos são formados com base nas leis clássicas, partindo do pressuposto de que as mesmas regularidades observáveis no presente podem ser observadas em todos os lugares e épocas, passadas, presentes e futuras, exatamente da mesma forma. A forma clássica das leis e dos conceitos a elas análogos reflete a uniformidade da matéria inanimada que compõe o universo físico. O mesmo é válido quanto ao nível de integração do universo representado pelas estruturas biológicas dos seres humanos. Entretanto o referencial aqui já não é o universo físico em desenvolvimento. Essas estruturas só aparecem dentro dele, ao que sabemos, numa época limitada e num lugar limitado. Mas, quando quer e onde quer que ocorram, elas são essencialmente idênticas quanto à estrutura e à dinâmica. A circulação sanguínea e a estrutura cerebral, o nascimento e a morte são compartilhados por todas as pessoas. Mas isso já não pode ser dito da estrutura e da dinâmica dos grupos formados por seres humanos, nem tanto, portanto, da linguagem. Estas podem mudar com relativa rapidez. São diferentes em diferentes épocas e lugares. Para nos orientarmos nesse plano de integração do universo, é de pouca serventia sair em busca de leis, ou de conceitos que funcionem como leis, aplicáveis ao mundo humano de uma mesma forma e em todas as épocas e lugares. A tarefa que esse nível de integração impõe aos seres humanos em busca de orientação consiste em descobrir a ordem da mudança no correr do tempo, a ordem dos eventos sucessivos, e em buscar conceitos com os quais as pessoas possam comunicar-se acerca dos aspectos individuais dessa ordem. O calendário é um bom exemplo de instrumento de orientação relacionado com a ordem da sucessão na modificação das sociedades humanas. A estrutura das sociedades humanas no século IX a.C. diferia de maneiras específicas da das sociedades dominantes 10 mil anos depois, assim como a estrutura das sociedades europeias do século XIX diferia da dessas mesmas sociedades no século XX. Mas, em ambos os casos, a estrutura posterior teve a primeira como precondição; não emergiu necessariamente da primeira, mas esta foi uma precondição necessária para emergir a segunda. E o mesmo se aplica à relação entre indivíduo e sociedade nos dois casos.

Entretanto estou perfeitamente cômico de que, ao se pedir que se respeite o elemento de sucessão no desenvolvimento dos grupos humanos, suscitem-se especiais dificuldades de comunicação. O conceito de desenvolvimento social traz, atualmente, um estigma derivado da imagem desse desenvolvimento que predominou nos séculos XVIII e XIX. Quem quer que retome esse conceito no final do século XX e antecipando o século XXI, ou seja, numa curva mais elevada da espiral, corre o risco de granjear o desprezo da geração que cresceu durante o grande e traumático colapso do antigo conceito de desenvolvimento — o conceito que prometia o progresso constante da humanidade, elevando-se em linha reta para um estado mais feliz. Contaminados pelo

## V

Como não existe na atualidade nenhum modelo plenamente elaborado do desenvolvimento humano que seja ao mesmo tempo baseado em fatos e verificável, servi-me anteriormente do modelo hipotético de trabalho de um estágio muito primitivo do desenvolvimento social. Freud referiu-se, algumas vezes, à "horda primitiva". Talvez possamos falar num estágio de homens que caçavam grandes animais selvagens e moravam em cavernas. Nesse estágio, cada pessoa estava muito mais estreita e inescapavelmente ligada a seu grupo social. Uma pessoa sozinha, uma pessoa sem grupo, não tinha grande chance de sobrevivência naquele mundo mais selvagem. Isso não significa que a vida grupal, na época, fosse mais pacífica e isenta de conflitos do que agora pelo simples fato de a dependência do indivíduo em relação a sua sociedade ser tão mais evidente. Significa apenas que somente sobreviviam os grupos da cadeia de gerações que conseguiram chegar a um *modus vivendi*, a um certo equilíbrio entre conflito e cooperação.

Mas não precisamos depender de modelos hipotéticos de estágios de desenvolvimento cujos representantes, tanto quanto se pode ver, estão extintos para encontrar provas de diferenças na relação entre a pessoa singular e sua sociedade nos diferentes estágios do desenvolvimento. Essas diferenças podem ser encontradas em nossa própria época, ao compararmos a relação entre indivíduo e sociedade nas sociedades mais desenvolvidas com a que se encontra nas menos desenvolvidas.

O desconhecimento desse tipo de diferença é um grave obstáculo para os países menos desenvolvidos em seus esforços de ascender ao nível dos mais desenvolvidos. A necessidade dessa ascensão — e sua emergência cada vez mais clara como necessidade — costuma ser expressa por lemas como "modernização". Isso direciona a atenção para o desenvolvimento no sentido do progresso técnico ou econômico, da introdução de máquinas ou de mudanças na organização econômica que prometam um aumento da produção nacional. Menor atenção dá-se, em geral, ao fato de que, no curso desse processo de desenvolvimento, toda a posição do indivíduo em sua sociedade, e portanto as estruturas de personalidade dos indivíduos e de suas relações mútuas, se modificam de maneira específica. É possível que, também nesse aspecto, haja uma tentativa de evitar a questão do desenvolvimento social, uma vez que ela tocaria em pontos nevrálgicos de nossa atual vida social — pontos que são, por isso mesmo, colocados como tabus. Assim, as pessoas se proíbem, por exemplo, de falar em países "menos desenvolvidos", para evitar ofender seus habitantes, e preferem a vaga e dissimulada expressão "países em desenvolvimento", como se os países mais desenvolvidos também não estivessem no processo de desenvolvimento e, por conseguinte, não pudessem ser chamados de países em desenvolvimento. Mas em nada se ajuda os países menos desenvolvidos a se desenvolverem melhor quando se excluem do debate

público suas estruturas características e, com isso, os problemas acarretados pela transição de um estágio para outro. As modificações da estrutura de personalidade, bem como as mudanças que ocorrem na posição do indivíduo em sua sociedade ao longo desse desenvolvimento, criam problemas que figuram entre os mais graves obstáculos a essa transformação. Eles são pouco discutidos — menos, de qualquer modo, do que os conhecidos pelos rótulos de "econômicos" ou "políticos". Nesse contexto, onde eles servem meramente de exemplo dos aspectos desenvolvutivos da relação entre indivíduo e sociedade, posso apenas fazer-lhes uma alusão muito sucinta.

Nos países comparativamente menos desenvolvidos, a relação de cada pessoa com a família, a comunidade e o Estado costuma ser especificamente diferente da relação correspondente nos países mais desenvolvidos. Nos primeiros, o ser humano singular é, de hábito, mais estreitamente ligado à família — que, nesse caso, geralmente tem a forma de uma família ampliada — e à aldeia ou cidade natal do que nos últimos. Em muitos desses países menos desenvolvidos, embora certamente não em todos, o Estado representa um nível de integração relativamente novo. A família ampliada e a aldeia nativa são os pontos focais mais antigos da identidade-nós pessoal dos indivíduos. Se considerarmos a relação entre a identidade-eu e a identidade-nós, poderemos dizer que em todos os países, tanto mais quanto menos desenvolvidos, as duas estão presentes, mas nos primeiros é mais forte a ênfase na identidade-eu, enquanto nos últimos ela recai sobre a identidade-nós pré-nacional, seja ela a família, a aldeia nativa ou a tribo. Nas gerações mais velhas das nações que só recentemente se tornaram independentes, é comum a identidade-nós em relação ao Estado ser relativamente fraca, implicando poucos sentimentos positivos. Isso modifica-se nas gerações mais novas, mas a princípio, com frequência, sem provocar o desaparecimento do intenso apego emocional à família, aos parentes, à terra natal ou à tribo. Um tipo especial de problema surge no caso do Japão e, talvez, de outras sociedades asiáticas no decorrer da modernização. Até o presente a mudança da identidade-nós em favor da identidade-eu é menos pronunciada lá do que nos países ocidentais, com vantagens expressivas para sua competitividade.

A mudança da identidade-nós que ocorre durante a transição de um estágio de desenvolvimento para outro também pode ser elucidada em termos de um conflito de lealdades. A formação tradicional da consciência moral, o *ethos* tradicional de apego à antiga unidade de sobrevivência, representada pela família ou pelo clã — em suma, o grupo mais estreito ou mais amplo de parentesco —, determina que um membro mais abastado não deverá negar nem mesmo aos parentes distantes uma certa medida de ajuda, caso eles a solicitem. Assim, fica difícil para as altas autoridades de uma nação recém-independente recusar apoio a seus parentes quando eles tentam conseguir um dos cobiçados cargos estatais, mesmo subalternos. Considerada em termos da ética e da consciência das nações mais desenvolvidas, essa nomeação de

parentes no preenchimento de cargos estatais é uma forma de corrupção. Em termos da consciência moral pré-nacional, ela constitui um dever e, uma vez que todos a praticam na luta tribal tradicional pelo poder e pelo *status*, uma necessidade. Na transição para um novo nível de integração, portanto, há conflitos de lealdade e consciência que são, ao mesmo tempo, conflitos de identidade pessoal.

Uma abordagem sociológico-processual que introduza os problemas humanos no campo de estudo exige, como estamos vendo, que passemos a um novo nível de desprendimento — um desprendimento tanto do objeto de pesquisa quanto do pesquisador. O envolvimento pessoal, por intermédio da consciência moral, faz com que os investigadores em quem os hábitos de sua própria nação se transformaram numa segunda natureza tendam a utilizar a forma e o desenvolvimento dessa nação como modelo e padrão ao examinarem as formas estatais de todos os outros países. O modelo social do Estado mais desenvolvido, a práxis social que nele prevalece e a estrutura de personalidade e consciência individual a ele ligadas são inteiramente presumidos como certos. Muitas vezes, toma-se como um ditame da razão eterna que, em todos os países mais desenvolvidos, o preenchimento de cargos públicos por parentes deve dar lugar à nomeação pelo mérito individual. Mas, como vemos, o que é realisticamente possível e necessário — e, nesse sentido, racional — pode diferir nos diferentes níveis de um processo de desenvolvimento social.

Temos aí um exemplo de como certo estágio do processo de formação do Estado pode favorecer a individualização, a maior ênfase na identidade-eu da pessoa isolada e o desligamento dessa pessoa dos grupos tradicionais. Enquanto se recusa a si mesmo o acesso à sequência de estágios num desenvolvimento social, fica-se impossibilitado de explicar a corrupção nos “países em desenvolvimento”. Nesse caso, não resta outra opção senão juntar-se ao coro dos que, com alarde ou em silêncio, deploram a repetição dessas formas de paternalismo e favorecimento nas nações mais novas. A freqüente acusação de que essas nações ficam humilhadas ao serem chamadas de “menos desenvolvidas” é inteiramente descabida. Ocorre justamente o inverso. Seria peiorativo não falar delas dessa maneira, assim fechando os olhos para a estrutura da mudança por que passam esses grupos, como sociedades e como indivíduos, na transição de um estágio de desenvolvimento para outro. Também é importante para a práxis social não nos permitirmos que o interesse pelos problemas puramente técnicos ou econômicos dessa reestruturação nos leve a esquecer os problemas humanos.

O método comparativo — e qualquer estudo dos processos desenvolvutivos exige esse procedimento — exibe com mais clareza, não somente as estruturas do que podem ser os estágios mais primitivos, do ponto de vista do observador, mas também as estruturas sociais do estágio do próprio observador. Não é nada insignificante, para quem vive dentro da forma organizada de uma

nação mais desenvolvida, que a composição social daqueles que se acham nessa estrutura perca parte de seu caráter de evidência. Reconhecer a importância que tem, para a composição de cada indivíduo, o fato de crescer como cidadão de uma das nações industrializadas mais avançadas pode contribuir muito para reduzirmos nossa suposição acrílica da existência dessa composição e para a situarmos na gama dos temas a serem pensados e questionados. As comparações ajudam.

Nos estágios mais primitivos do desenvolvimento social, o indivíduo, como vimos, era muito mais estreitamente ligado ao grupo em que nascia. Pela vida afora, as pessoas eram predominantemente ligadas às unidades pré-nacionais, aos parentes, à terra natal ou à tribo, ou pelo menos o eram mais estreitamente do que agora, pois esses eram os grupos dos quais podiam esperar ajuda e proteção na necessidade extrema. Nas sociedades mais desenvolvidas — o que significa não apenas as mais ricas em sentido estrito, mas as que são mais ricas sobretudo em capital social —, o nível de integração do Estado absorve cada vez mais essa função de último refúgio na necessidade extrema. Mas, em relação ao cidadão individualmente considerado, o Estado tem uma função dupla muito peculiar que, à primeira vista, parece contraditória. Por um lado, ele elimina as diferenças entre as pessoas. Nos registros e órgãos estatais, o indivíduo é basicamente despojado de sua personalidade característica. Ele é um nome ligado a um número, um contribuinte ou, conforme o caso, uma pessoa em busca de ajuda e proteção, que as autoridades estatais podem conceder ou recusar. Mas, embora o aparelho de Estado assim introduza o indivíduo numa rede de normas que é basicamente idêntica para todos os cidadãos, a moderna organização estatal não se relaciona com as pessoas como irmãos ou tios, como membros de um grupo familiar ou de uma das outras formas pré-nacionais de integração, e sim com as pessoas como indivíduos. No estágio atual e mais recente de desenvolvimento, o processo de formação das nações dá sua própria contribuição para um novo avanço da individualização em massa.

Mas a extensão e o padrão dessa individualização diferem amplamente, conforme a estrutura da nação e, em especial, a distribuição do poder entre governo e governados, aparelho de Estado e cidadãos. Nas nações ditatoriais do Leste, assim como em todos os tipos de ditadura, as regras do Estado envolvem tão estreitamente o cidadão, o controle recíproco entre dominantes e dominados é tão fraco, que a margem de decisão do cidadão, e portanto a possibilidade de individualização pessoal, é relativamente restrita. Especialmente na vida pública, o controle externo supera amplamente o autocontrole do indivíduo, que, muitas vezes, é jogado de volta na esfera privada. E, mesmo nessa esfera, as chances de individualização são ainda mais estreitadas pelo monopólio estatal da informação, da educação, dos direitos de associação e reunião, etc. A margem de autocontrole, a liberdade pessoal de escolha oferecida por certo tipo de Estado a seus membros, é um importante critério



porte em si o *habitus* de um grupo e de que seja esse *habitus* o que ele individualiza em maior ou menor grau pode ser definida com um pouco mais de precisão. Em sociedades menos diferenciadas, como os grupos de caçadores-coletores da Idade da Pedra, talvez o *habitus* social tivesse uma camada única. Nas sociedades mais complexas, tem muitas. Algumas podem, por exemplo, ter as peculiaridades de um inglês de Liverpool ou de um europeu alemão da Floresta Negra. É do número de planos interligados de sua sociedade que depende o número de camadas entrelaçadas no *habitus* social de uma pessoa. Entre elas, uma certa camada costuma ter especial proeminência. Trata-se da camada característica da filiação a determinado grupo social de sobrevivência, como por exemplo uma tribo ou uma nação. Nos membros das sociedades no estágio desenvolvutivo dos Estados modernos, isso é designado pela expressão "caráter nacional". Nos membros das sociedades a caminho de se converterem em Estados modernos, as características tribais frequentemente são fáceis de se distinguirem — por exemplo, na Nigéria, o *habitus* social dos ibos ou dos iorubas. Atualmente ele é mais pronunciado do que os traços comuns a todos os nigerianos, ao passo que, na República Federal da Alemanha, ou na Holanda e na França, apesar de vigorosos movimentos em sentido contrário, as diferenças regionais entre as pessoas estão-se dissipando, com paradas às diferenças nacionais, à medida que a integração avança.

## VI

A identidade eu-nós anteriormente discutida é parte integrante do *habitus* social de uma pessoa e, como tal, está aberta à individualização. Essa identidade representa a resposta à pergunta "Quem sou eu?" como ser social e individual. As sociedades nacionais atingem um nível de desenvolvimento em que a organização já avançou a tal ponto que toda criança recém-nascida tem que ser registrada perante o Estado para ser posteriormente reconhecida como cidadão do país e precisa da certidão de nascimento em muitas ocasiões de seu crescimento e durante a vida adulta. Nessas sociedades, a resposta mais elementar à questão da identidade-eu do indivíduo, à pergunta "Quem sou eu?", é o nome-símbolo com que ele é registrado ao nascer. Sobre esse nome, evidentemente, a pessoa pode dizer: "Hubert Humbert sou eu e mais ninguém." Normalmente, ninguém mais tem esse nome. Mas esse tipo de nome, com seus dois componentes de prenome e sobrenome, indica a pessoa tanto como indivíduo singular quanto como membro de determinado grupo, sua família. E enquanto, de um lado, o nome dá a cada pessoa um símbolo de sua singularidade e uma resposta à pergunta sobre quem ela é a seus próprios olhos, ele também serve de cartão de visita. Indica quem se é aos olhos dos outros. Também por esse prisma, vemos o quanto a existência da pessoa como ser individual é indissociável de sua existência como ser social. Já assinalet,

do grau de individualização. Entre as peculiaridades dos regimes ditatoriais figura o desenvolvimento de uma composição social específica dos indivíduos que neles vivem. Eles são sumamente adaptados ao controle externo e, muitas vezes, sentem-se desorientados, a princípio, quando este enfraquece ou desaparece. Uma vez que a iniciativa pessoal, a capacidade individual de tomar decisões, é socialmente menos recompensada no contexto dessas nações, talvez desaprovada ou até mesmo punida, é frequente esses regimes terem um caráter autoperpetuador. Muitas vezes as pessoas que vivem nessa estrutura são levadas a se sentir mais ou menos inseguras e a entrar em conflito com sua consciência ao serem solicitadas, de um modo ou de outro, a mostrar um maior grau de autodomínio. Sua composição social as faz tenderem, involuntariamente, a restabelecer o controle externo já conhecido, como o exercido por um líder forte.

Uma pequena digressão sobre o problema do *habitus* ou composição individual talvez seja recomendável aqui. A concentração da sociologia dos processos nos seres humanos dá acesso científico, nesse e em outros casos, a problemas conhecidos desde o estágio pré-científico do conhecimento, mas que não podem ser adequadamente explorados por falta de conceitos científicos. Conceitos como "estrutura social de personalidade" ou "estágio e padrão de auto-regulação individual" figuram entre os que podem ser úteis nesse ponto. Em particular, o conceito de composição ou *habitus* social, que introduzi anteriormente, tem papel fundamental nesse contexto. Em combinação com o conceito de individualização crescente ou decrescente, ele favorece nossas chances de escapar da abordagem "ou isto/ou aquilo" que amiúde se insinua nos debates sociológicos sobre a relação do indivíduo com a sociedade. Quando ele e o conceito muito similar de estrutura social de personalidade são compreendidos — e adequadamente aplicados —, é mais fácil entender por que o velho hábito de usar os termos "indivíduo" e "sociedade", como se representassem dois objetos distintos, é enganador. Nesse caso, não mais fechamos os olhos para o fato, bastante conhecido fora do campo da ciência, de que cada pessoa singular, por mais diferente que seja de todas as demais, tem uma composição específica que compartilha com outros membros de sua sociedade. Esse *habitus*, a composição social dos indivíduos, como que constitui o solo de que brotam as características pessoais mediante as quais um indivíduo difere dos outros membros de sua sociedade. Dessa maneira, alguma coisa brota da linguagem comum que o indivíduo compartilha com outros e que é, certamente, um componente do *habitus* social — um estilo mais ou menos individual, algo que poderia ser chamado de grafia individual inconfundível que brota da escrita social. O conceito de *habitus* social permite-nos introduzir os fenômenos sociais no campo da investigação científica, que antes lhes era inacessível. Consideremos, por exemplo, o problema comunicado de maneira pré-científica pelo conceito de caráter nacional. Trata-se de um problema de *habitus* por excelência. A idéia de que o indivíduo

em muitas ocasiões,<sup>5</sup> que a palavra "eu" careceria de sentido se, ao profetizá-la, não tivéssemos em mente os pronomes pessoais referentes também às outras pessoas. A forma dupla do nome próprio explícita o que, por sinal, é óbvio: que cada pessoa emerge de um grupo de outras cujo sobrenome ela carrega, em combinação com o prenome individualizante. Não há identidade-eu sem identidade-nós. Tudo o que varia é a ponderação dos termos na balança eu-nós, o padrão da relação eu-nós.

Talvez seja útil acrescentar que o conceito de identidade humana está relacionado com um processo. É fácil isso passar despercebido. À primeira vista, as afirmações-eu e as afirmações-nós talvez pareçam ter um caráter estático. Eu, diria alguém, sou sempre a mesma pessoa. Mas isso não é verdade. Aos 50 anos, Hubert Humbert é diferente da pessoa que era aos dez. Por outro lado, a pessoa de 50 anos mantém uma relação singular e muito especial com a de dez. Aos 50, já não tem a mesma estrutura de personalidade dos dez anos, mas é a mesma pessoa. É que a pessoa de 50 anos provelo diretamente da de um, dois e, portanto, da de dez anos, no curso de um processo específico de desenvolvimento. Essa continuidade do desenvolvimento é a condição para a identidade do indivíduo de dez e de 50 anos.

O problema conceitual da identidade humana ao longo da vida é difícil ou, a rigor, insolúvel, enquanto a reflexão individual não dispõe de nenhum conceito bastante claro e socialmente elaborado dos processos e, em especial, do desenvolvimento. Quando Hume se constata incapaz de compreender que a criança que ele um dia foi o adulto que agora é são uma mesma pessoa, podemos solidarizar-nos com seu dilema. Em sua época, os instrumentos teóricos necessários para que as pessoas se comunicassem sobre os processos de desenvolvimento, e portanto os compreendessem, estavam na primeira infância, numa etapa muito primária do desenvolvimento. Foi necessário um imenso esforço coletivo de pensamento para que um conceito em nível comparativamente baixo de síntese, o conceito de desenvolvimento ou envolvimento, pudesse ser configurado num nível mais elevado de síntese e colocado à disposição da comunicação social. O conceito de desenvolvimento referiu-se, de início, a aspectos muito tangíveis da práxis social, num nível inferior de síntese. As necessidades específicas da compreensão humana levaram à elaboração ulterior do conceito de desenvolvimento como símbolo de processos que atuam em determinada direção, tais como o processo de crescimento ou a mudança da humanidade em determinado sentido. A princípio eles foram entendidos como uma espécie de desdobramento de um núcleo aparentemente idêntico, comparável a um bebê despojado de seus babadouros. Com o tempo se tornou possível produzir um conceito comunicável e passível de ser elaborado. Num processo coletivo de pensamento e observação, ao longo de gerações, ele aos poucos se converteu em algo mais coerente com a realidade e, assim, mais fácil de utilizar na práxis social. Mas na época em que Hume estava tentando elaborar suas experiências e observações no elevado nível de

síntese da filosofia a idéia de desenvolvimento não era vista, como hoje ocorre, como parte conhecida do *habitus* social, fazendo parte da bagagem intelectual das pessoas civilizadas. O problema da relação entre os diferentes estágios de desenvolvimento de uma mesma pessoa, do entrelaçamento peculiar da identidade pessoal com a diferença da personalidade, era inteiramente insólito na época.

Não é uma vitória pessoal o fato de hoje alguém poder dizer um pouco mais sobre a relação peculiar entre uma pessoa quando criança e ela mesma quando adulta. Conceitos como o de desenvolvimento, que já faz parte do uso social, e o de identidade eu-nós, que ainda falta ser aceito na mesma proporção, nos trazem uma espécie de ponto de partida. Mas ainda deixam muito a desejar. Estão longe de constituir um produto acabado; estão prontos, em outras palavras, para uma elaboração adicional pelas gerações futuras.

O problema da identidade individual durante a vida inteira não pode ser intelectualmente apreendido, como agora podemos ver com mais clareza, enquanto não se levar em conta a natureza processual do ser humano e não se dispuser de instrumentos conceituais adequados, de símbolos lingüísticos para identificar os processos de desenvolvimento. No atual estágio de desenvolvimento da teoria sociológica dos processos, a maneira como interagem e se entrelaçam os diferentes aspectos do desenvolvimento da personalidade de uma pessoa ainda não foi claramente entendida. Os aspectos biológicos, psicológicos e sociológicos desse desenvolvimento são objeto de disciplinas diferentes, que trabalham independentemente. Assim, os especialistas costumam apresentá-los como existindo em separado. A verdadeira tarefa da pesquisa, contudo, consiste em compreender e explicar como esses aspectos se entrelaçam no processo e em representar simbolicamente seu entrelaçamento num modelo teórico com a ajuda de conceitos comunicáveis.

O processo de desenvolvimento e sua representação simbólica, o processo como tal e como objeto da experiência individual, são igualmente entrelaçados e inseparáveis. Como exemplo do processo em si, poderíamos apontar inicialmente para o fato de que cada fase posterior do processo de desenvolvimento atravessada por um indivíduo pressupõe uma seqüência contínua dos estágios precedentes. É verdade, tanto em relação aos seres humanos quanto a outros processos, que não se pode completar a idade e a forma de uma pessoa de 30 anos sem se passar por todas as idades precedentes e suas respectivas formas. A continuidade do processo de desenvolvimento é uma das precondições para a identidade de uma pessoa no decorrer de um processo que se estende por anos a fio. A forma posterior da pessoa emerge, necessariamente, da seqüência das formas anteriores. Mas não cumpre necessariamente essa seqüência. Uma pessoa pode morrer antes de chegar ao estágio posterior. A estrutura de personalidade posterior depende do fluxo de desenvolvimento das anteriores, mas de início com margem considerável de variação, que depois diminui gradativamente.

No caso do ser humano, a continuidade da seqüência processual como elemento da identidade-eu está entrelaçada, em maior grau do que em qualquer outra criatura viva, com outro elemento da identidade-eu: a continuidade da memória. Essa faculdade é capaz de preservar os conhecimentos adquiridos e, portanto, as experiências pessoais de fases anteriores como meio de controle ativo dos sentimentos e do comportamento em fases posteriores numa medida que não tem equivalentes nos organismos não-humanos. A imensa capacidade de preservação seletiva das experiências, em todas as idades, é um dos fatores que desempenham papel decisivo na individualização das pessoas. Quanto maior a margem de diferenciação nas experiências gravadas na memória dos indivíduos no curso do desenvolvimento social, maior a probabilidade de individualização.

Mas não é suficiente falar da continuidade do desenvolvimento alicerçado na memória como condição para a identidade-eu da pessoa. O desenvolvimento não ocorre na abstração. Toda memória tem um substrato. A identidade-eu não é possibilitada apenas pela memória de si e pelo autoconhecimento que o indivíduo traz gravados no cérebro; sua base é o organismo inteiro, do qual o cérebro é parte — embora, certamente, parte central. Esse organismo é o substrato de um processo de desenvolvimento por que passa o indivíduo. Na verdade, é a esse organismo que a pessoa se refere, na conversa, ao dizer “eu” ou “nós” para se denotar ou se incluir, enquanto usa outros pronomes pessoais, na segunda ou terceira pessoas, para se referir a outros organismos humanos. A identidade-eu das pessoas depende, em imensa medida, de elas estarem cientes de si como organismos ou, em outras palavras, como unidades biológicas altamente organizadas. Graças a uma peculiaridade de sua organização corporal, as pessoas têm condição de se distanciarem de si enquanto organização física ao se observarem e pensarem a seu próprio respeito. Em virtude dessa peculiaridade de sua organização física, que lhes permite perceberem-se como imagens espaço-temporais entre outras imagens similares, como pessoas corporalmente existentes em meio a outras pessoas semelhantes, elas estão aptas a caracterizar sua posição, dentre outras maneiras, mediante o uso do símbolo “eu” e a caracterizar a posição das outras através de símbolos como “você”, “ele” ou “eles”.

Essa peculiaridade da natureza humana, essa capacidade das pessoas, baseada em sua organização física, de se confrontarem, com a ajuda de seu conhecimento e seus símbolos lingüísticos, como se fossem pessoas ou objetos entre outros, levou-as muitas vezes a terem uma auto-imagem curiosamente dividida. Seus símbolos verbais são formados como se elas, na condição de alguém que contemplasse sua própria pessoa de certa distância, e na condição da pessoa contemplada a distância, fossem seres diferentes, capazes até de ter existências distintas. Assim, o indivíduo fala de si, na condição de objeto de observação, por intermédio de termos como “meu corpo”, ao passo que, em relação a si mesmo como ser capaz de se observar a distância, ele utiliza termos

como “minha pessoa”, “minha alma” ou “minha mente”. Nem sempre se diz com suficiente clareza que esses conceitos representam duas perspectivas diferentes da própria pessoa como se fossem dois objetos diferentes, não raro existindo separadamente. O simples emprego da expressão “meu corpo” faz parecer que sou uma pessoa existente fora de meu corpo e que agora adquiriu um corpo, mais ou menos da mesma forma como se adquire uma roupa.

Em decorrência dessa tradição dualista profundamente arraigada, pode ser enganoso eu dizer que sou meu corpo. É enganoso porque o conceito de “corpo” usado nesse contexto é ambíguo. Pode-se falar de uma pirâmide como um corpo, ou de uma estrela, ou de uma molécula. A ambigüidade da formulação de que sou meu corpo deriva do fato de o termo “corpo” poder referir-se tanto a exemplos de matéria inanimada e relativamente desorganizada quanto a unidades biológicas altamente organizadas e, portanto, aos organismos mais complexos. A afirmação “sou meu corpo” ou “sou idêntico a meu corpo”, por conseguinte, pode ser entendida como: “Não sou nada além de matéria desorganizada.” E, de fato, a idéia de que o organismo humano vivo — que, enquanto funciona como organismo, ou seja, até sua morte, está constantemente em fluxo, engajado num desenvolvimento, num processo — pode ser reduzido a simples formas de matéria inanimada desempenha, sem dúvida, papel considerável entre as escolas filosóficas de nossos dias. Assim, talvez seja necessário salvaguardar de uma redução materialista nossa afirmação de que estamos fazendo referência apenas a duas perspectivas diferentes, e não a duas formas diferentes de existência, ao falarmos de nosso corpo e de nossa pessoa.

No tocante a isso, podemos lembrar uma situação que, significativamente, amiúde passa despercebida. Ao falar do corpo humano, é comum perder-se de vista o fato de a cabeça da pessoa, e especialmente seu rosto, ser parte integrante de seu corpo. Tão logo nos damos conta disso, obtemos melhor compreensão da natureza da identidade-eu humana. É que o rosto específico de uma pessoa, ao se desenvolver, desempenha um papel central, talvez o mais central, em sua identidade como essa pessoa em particular. Embora a forma específica das outras partes do corpo decerto também seja importante na identificação da pessoa, nenhuma delas se acha tão inequivocamente no centro de sua identidade-eu, tanto na consciência de outrem como na dela mesma, quanto seu rosto. É o rosto que mostra com mais clareza a que ponto a identidade-eu está vinculada à continuidade do desenvolvimento, desde a infância até a extrema senectude.

Com efeito, o processo de desenvolvimento atravessado pelo rosto de uma pessoa, desde a infância até a velhice, pode servir de exemplo prototípico de um certo aspecto desse processo. Ele se modifica, mas, a partir de certa idade, assume peculiaridades que possibilitam identificar um rosto humano como sendo sempre o mesmo, uma pessoa como sendo sempre a mesma, apesar de todas as modificações do envelhecimento. É possível que a antiga lógica

suscita a expectativa de que algo absolutamente imutável constitua o núcleo de todas as mudanças, o cerne inalterável de todo o desenvolvimento, seu cerne não-sujeito ao desenvolvimento. O exemplo do desenvolvimento da pessoa, e particularmente de seu rosto, talvez facilite a compreensão de que, no decorrer desse processo, não precisa haver nada que se mantenha imóvel e que seja absolutamente imutável. A identidade da pessoa em desenvolvimento repousa, acima de tudo, no fato de que cada fase posterior emerge de uma fase anterior, numa seqüência ininterrupta. O controle genético que dirige o curso de um processo é, ele mesmo, parte desse processo. E o mesmo se aplica à memória, seja ela consciente ou inconsciente. Embora o conteúdo da memória seja fixo, até certo ponto, assim se transformando num elemento que ajuda a moldar o caráter e o rosto, ele também se modifica de maneiras específicas à medida que a pessoa amadurece e envelhece.

## VII

Evidentemente, não é privilégio dos seres humanos constituírem um tipo de processo, propriedade que compartilham com muitos outros organismos. Todavia um dos principais fatores a distingui-los dos demais organismos, quer se trate de formigas ou macacos, é sua já mencionada capacidade de produzirem um efeito especular. Têm certa capacidade de saírem de si mesmos e se confrontarem, de modo que conseguem ver-se como que no espelho de sua consciência. Para si, a pessoa é ao mesmo tempo um eu, um você e um ele, ela ou isso. Não poderia ser um eu para si mesma sem ser, ao mesmo tempo, uma pessoa capaz de se postar diante de si como um você, ou como um ele, ela ou isso. É comum os biólogos preocuparem-se com as peculiaridades que os seres humanos possam ter em comum com os macacos antropóides ou, quem sabe, com os ratos. Tal abordagem pode vir a negligenciar o traço singular com que a dinâmica da evolução biológica equipou os seres humanos e que os distingue de todos os outros organismos. É de fato conceitos como "conhecimento", "consciência", "autoconsciência" e muitos outros são comumente utilizados como se aquilo a que se referem não tivesse nenhum fundamento biológico. Com isso, o corpo humano afigura-se inconsciente ou desprovido de consciência; é tudo meio confuso. Quando alguém fala de seu corpo, isso significa apenas que se considera como algo que existe na terceira pessoa, como se fosse um ele, ela ou isso. Sem dúvida, a capacidade das pessoas de saírem conscientemente de si e se confrontarem como algo que exista na segunda ou terceira pessoas vê-se mobilizada, conforme o estágio de desenvolvimento em que se encontre a sociedade, em medidas muito diferentes e de maneiras muito variadas; mas constitui sempre a precondição para a construção de instrumentos e, mais ainda, para a transmissão do conhecimento, inclusive do autoconhecimento — ato que se desliga da situação

momentânea do sujeito do conhecimento em uma cadeia ininterrupta das gerações.

A abordagem dos etologistas e outros especialistas na psicologia animal, que para investigar qualquer comportamento humano utilizam os mesmos instrumentos teóricos que se revelaram adequados e frutíferos no estudo de organismos subumanos, só pode fornecer resultados limitados. Ela desvia a atenção de um fator decisivo. Em nossa espécie biológica, as qualidades estruturais que os seres humanos compartilham com os animais e que comprovam de forma indubitável o fato de descendermos de organismos não-humanos estão indissociavelmente entremeadas com qualidades estruturais que representam uma inovação evolutiva. Esses aspectos são singular e especificamente humanos e se acham ausentes do equipamento biológico de todos os outros organismos da Terra, ao que sabemos até agora. O fato de os seres humanos não poderem reduzir-se à matéria nem aos animais, embora consistam em matéria e tenham evoluído dos animais, de representarem, numa palavra, um avanço para estruturas orgânicas novas e singulares no contínuo processo evolutivo, é posto de lado por esses esforços reducionistas. Os problemas levantados por esse e quaisquer outros avanços do processo cego e não-planejado da evolução no rumo de estruturas biológicas inéditas permanecem sem exame na terra de ninguém situada entre as disciplinas.

Que valor de sobrevivência pode ter tido, perguntáramos, o fato de os seres humanos aprenderem a se comunicar uns com os outros de maneira inteiramente nova e singular? No nível humano, os organismos adquiriram não apenas a oportunidade, mas a necessidade de usar uma linguagem específica do grupo como seu principal meio de comunicação. A aprendizagem de uma língua pressupunha, em si, uma estrutura biológica que possibilitasse o autodistanciamento. Assim, os descendentes humanos dos animais também conquistaram, com sua linguagem específica de cada grupo, a possibilidade de, numa forma lingüística ou noutra, dizer "eu" a respeito de si mesmos e "nós" uns dos outros, e de falar dos outros na segunda ou terceira pessoas do singular ou do plural. Na comunicação de todos os demais organismos, em contraste, os sinais não-aprendidos, isto é, inatos, desempenham o papel principal. Muitos estudiosos tentaram em vão ensinar a antropóides elementos de alguma língua específica de uma sociedade sem se aperceberem claramente da diferença entre o predomínio das formas de comunicação específicas das espécies e específicas das sociedades. Os estágios da evolução biológica que levaram a essa mudança radical são desconhecidos na atualidade. O mínimo que se pode fazer é formular a pergunta sobre como se deu essa mudança tão rica em conseqüências. Que ato do destino terá promovido o desenvolvimento das estruturas biológicas que facultaram aos descendentes humanos dos animais conquistarem o autodistanciamento necessário para aprenderem a falar e a dizer "eu" a respeito de si mesmos? E mais, que ato do destino terá permitido que os rostos relativamente impassíveis de nossos

antepassados animais se transformassem nos rostos extraordinariamente móveis e individualizáveis que figuram entre os traços biológicos singulares do homem?

Não conhecemos esses atos do destino. Não sabemos que circunstâncias peculiares, ao longo de milhões de anos, levaram os seres humanos a serem, ao que sabemos, a única espécie de organismo a adquirir um equipamento biológico que tornou não apenas possível, mas necessário, poder produzir e compreender, como seu principal meio de comunicação, configurações sonoras que diferiam de grupo para grupo. Tampouco sabemos até agora que acontecimentos repetitivos, durante milhões de anos, terão levado os seres humanos a serem biologicamente dotados de uma fisionomia altamente individualizável, com uma musculatura facial dúctil, capaz de assumir marcas diferentes conforme a experiência individual. Mas os eventos dessa evolução são claramente compreendidos. Os seres humanos são os únicos organismos até hoje conhecidos a usarem um meio de comunicação primordial que é específico da sociedade e não específico da espécie, e são também a única espécie, dentre as que conhecemos, dotada de uma parte do corpo tão apta a trazer uma marca individual diferente que, por meio dela, centenas de indivíduos são capazes, por longos períodos, e muitas vezes pela vida inteira, de reconhecerem uns aos outros como tais, como indivíduos diferentes.

Os expoentes da paleoantropologia e das outras ciências voltadas para a evolução biológica dos seres humanos nem sempre dão a essas duas peculiaridades da espécie humana hoje viva a atenção que elas merecem. Isso não surpreende, uma vez que seu trabalho se concentra em informações que podem ser deduzidas dos poucos remanescentes dos antropóides do passado e das formas primitivas do homem. Sem dúvida, é difícil, talvez impossível, compilar desses poucos remanescentes informações sobre a evolução subjacente às formas de comunicação humana específicas das sociedades e sobre a individualização dos rostos humanos. Mas, para muitos outros estudiosos das ciências humanas, especialmente os sociólogos, é praticamente indispensável atentar para o fato de que os seres humanos diferem dos outros organismos por esses dois aspectos enraizados em sua organização biológica — o predomínio de uma forma de comunicação específica da sociedade, adquirida através da aprendizagem, sobre uma forma específica da espécie e uma moldagem das partes do corpo em torno da boca e dos olhos passível de ser aprendida e, portanto, individualizada.

Não há dúvida de que a organização biológica dos seres humanos tem grande número de características singulares. Costuma-se assinalar o andar ereto, a evolução das pernas dianteiras para braços e mãos incômodamente móveis, a visão bifocal e outros aspectos desse tipo. Mas os traços distintivos dos seres humanos que mais atenção têm recebido até agora costumam ser os de interesse exclusivo dos biólogos e dos expoentes das disciplinas correlatas. Eles dizem respeito ao organismo individual. Tem-se prestado relativamente

pouca atenção ao fato — decerto não desconhecido — de que os seres humanos, exatamente como seus antepassados animais, são seres sociais. Sua organização biológica, portanto, está harmonizada com sua vida em conjunto. A divisão das disciplinas acadêmicas, a orientação preponderante da biologia e da ciência médica para o organismo visto em isolamento e para as estruturas orgânicas específicas das espécies têm levado a uma lastimável confusão na tradição lingüística e intelectual. Isso dá a impressão de que o organismo humano singular — ou, como se costuma chamá-lo, o corpo de um ser humano, tal como é visto nas aulas de anatomia e examinado pelos médicos — funciona como um modelo do que se entende por indivíduo. Isso, essa forma existente no tempo e no espaço, toma-se como um dado natural; isso, o organismo isolado, considera-se como real. A vida comunitária das pessoas, sua sociedade, suas estruturas e processos afiguram-se, em contraste, como não sendo dados pela natureza e, portanto, não sendo efetivamente bem-se vivesse ser humano, fica implícito, seria capaz de se sair perfeitamente bem-se vivesse sempre sozinho, sem companhia, como um organismo singular. É assim que a maioria dos biólogos o visualiza, da mesma forma que os paleontólogos em suas descobertas de esqueletos. Desse modo, a especialização acadêmica contribui para construir um arcabouço conceitual inadequado, para postular a natureza e a sociedade como opostos.

Não deixa de ser importante, portanto, apontar as estruturas orgânicas que indicam claramente a adaptação natural do ser humano ao convívio com os outros. Evidentemente, as características sexuais já apontam nessa direção. Em particular, o fato de o impulso sexual humano não estar mais preso a períodos restritos talvez desempenhe algum papel na constituição de um modo especialmente íntimo de socialização da espécie. Mas a singularidade, a proximidade especial da socialização humana revelam-se, acima de tudo, na forma singular de comunicação dos seres humanos. Somente eles se entendem por línguas que diferem nas diferentes sociedades e por uma moldagem facial que possibilita identificar determinada pessoa, mesmo após um intervalo de anos, como certo indivíduo singular.

Podemos deixar a cargo do século XXI — e, esperamos, da cooperação de pessoas de todas as partes do mundo — a descoberta de uma resposta convincente para saber em que circunstâncias um processo natural cego e não-planejado produziu essa forma tão singular de comunicação entre os organismos; e, em estreita relação com ela, como se produziu tamanha diferenciabilidade e maleabilidade das partes que circundam os olhos, o nariz e a boca, a ponto de cada pessoa, especialmente do ponto de vista da participação num grupo, poder ser reconhecida, a um simples olhar, como uma pessoa determinada, distinta de todas as demais. Não sabemos como se originaram essas e outras características distintivas de uma espécie de organismos que conquistaram como que o domínio de seu planeta e de seu meio ambiente. Mas esse desconhecimento não precisa impedir que se atente para tais traços

naturais do ser humano ao se formar uma imagem dele e, portanto, de si mesmo.

Uma análise pormenorizada da função e das conseqüências das características naturais das pessoas que lhes permitiram comunicar-se através de linguagens aprendidas nos faria ultrapassar demasiadamente o âmbito deste livro. Deve bastar-nos assinalar, em algumas frases, que dois outros traços singulares dos seres humanos estão estreitamente ligados a esse predomínio da comunicação através de símbolos. Esses traços não são geneticamente fixos, embora se baseiem numa predisposição geneticamente determinada. Os dois traços que tenho em mente são, em primeiro lugar, a capacidade de transmitir um registro simbólico do conhecimento social de uma geração para outra, sendo esse conhecimento mutável e, portanto, passível de crescimento; e, em segundo lugar, a inexistência de uma forma de socialização biologicamente determinada, isto é, específica da espécie, ou ainda, dito em termos positivos, a presença de uma forma de vida comunitária que pode ser modificada juntamente com os processos de aprendizagem e que, portanto, é passível de desenvolvimento.

Devo aqui restringir-me a umas poucas observações sobre a moldagem facial como exemplo da peculiaridade da individualização humana e, em especial, das imagens do eu e do nós. Como afirmei, o rosto, mais que qualquer outra parte do corpo, é a vitrine da pessoa. No contexto comunitário — uma vez que todas as pessoas têm rostos —, ele torna visível a natureza especial de cada um. Mas isso se aplica mais aos membros de um grupo e a seus descendentes do que aos de outros grupos. Quando um rosto tem traços que se desviam demais da norma grupal — quando, por exemplo, a pigmentação da pele ou a musculatura ao redor dos olhos é diferente da do próprio grupo —, a percepção dos traços biológicos mais marcantes de um grupo estranho comumente supera a percepção das maneiras menos marcantes e mais sutis pelas quais os rostos dos membros desse grupo diferem entre si. Talvez possamos supor que a função primordial da moldagem individual diferenciada do rosto humano tenha sido um meio de identificar os membros conhecidos de pequenos grupos, juntamente com sua função como meio para nos informar sobre suas intenções e sentimentos. Seja como for, o certo é que os membros de todas as sociedades conhecidas presumem-se primordialmente reconhecíveis por todos os conhecidos de seu grupo, como pessoas particulares e únicas, através de seus rostos — suplementados pela referência a seus nomes. Isso mostra, de maneira inequívoca, como a consciência de nossa reconhecibilidade como distintos *de* outras pessoas está ligada *indissociavelmente* à consciência que temos de sermos reconhecíveis por outras pessoas. Somente por conviverem com outras é que as pessoas podem perceber-se como indivíduos diferentes dos demais. E essa percepção de si como pessoa distinta das outras é inseparável da consciência de também se ser percebido

pelos outros, não apenas como alguém semelhante a eles, mas, em alguns aspectos, como diferente de todos os demais.<sup>6</sup>

## VIII

A natureza e o grau de autodistanciamento modificam-se no decorrer do desenvolvimento social. Gostaria de sugerir que uma das maneiras de captar as mudanças na posição de cada pessoa dentro de sua sociedade, bem como as mudanças de autopercepção que caminham de mãos dadas com as mudanças sociais, consistiria em investigar o desenvolvimento das línguas e, em especial, a maneira como as funções pronominais são simbolicamente representadas nos diferentes estágios do desenvolvimento linguístico. Quando, num épico francês medieval, o guardião dos portões do palácio ora continua a dizer "tu", ora já diz "vós", podemos supor que a divisão da forma de tratamento entre "tu" e "vós" constitua a representação simbólica de um crescente distanciamento social. Quando, numa carta de um camponês do passado, as palavras "nós" e "nos" aparecem com mais freqüência do que "eu" e "mim" — ou, para ser mais exato, aparecem com mais freqüência do que se esperaria num missivista urbano daquela época —, pode-se presumir que a balança da identidade-nós e da identidade-eu pendia mais para o lado da identidade-nós no caso do camponês e mais para a identidade-eu no do correspondente citadino.

Desde a Idade Média européia, o equilíbrio entre a identidade-eu e a identidade-nós passou por notável mudança, que pode ser resumidamente caracterizada da seguinte maneira: antes a balança entre as identidades-nós e eu pendia maciçamente para a primeira. A partir do Renascimento, passou a pender cada vez mais para a identidade-eu. Mais e mais freqüentes se tornaram os casos de pessoas cuja identidade-nós enfraqueceu a ponto de elas se afigurarem a si mesmas como eus desprovidos do nós. Enquanto, em épocas anteriores, as pessoas pertenciam para sempre a determinados grupos, fosse a partir do nascimento, fosse desde certo momento de sua vida, de tal modo que sua identidade-eu estava permanentemente ligada a sua identidade-nós e era amiúde obscurecida por ela, o pêndulo, com o correr do tempo, oscilou para o extremo oposto. A identidade-nós das pessoas, embora decerto continuasse sempre presente, passou então, muitas vezes, a ser obscurecida ou ocultada, em sua consciência, pela identidade-eu.

Ao escrever sua famosa frase "*Cogito, ergo sum*", Descartes foi pioneiro de uma crescente mudança de ênfase na auto-imagem humana, uma mudança da superposição da identidade-nós à identidade-eu, então vigente, para seu inverso. Na época de Descartes, a maior parte dos membros das sociedades ainda era permanentemente destinada, muitas vezes pela hereditariedade,

isto é, pela origem familiar, a determinados grupos. Os príncipes, reis e imperadores, como indivíduos, deviam sua elevada posição na sociedade, bem como a riqueza que a acompanhava, a terem nascido membros de famílias privilegiadas pela hereditariedade, de dinastias. Do mesmo modo, os nobres, considerados como indivíduos, deviam sua posição às famílias em que nasciam. Sua identificação com seus grupos ancestrais, como mostram suas árvores genealógicas, determinava-lhes essencialmente a identidade individual. Os cidadãos pertenciam a guildas que também tinham, muitas vezes, caráter hereditário. Os camponeses, grande maioria da população, estavam ligados à terra. Uma exceção era constituída pelos membros da Igreja. Ao fazerem seus votos, não ficavam hereditariamente ligados à Igreja, mas apenas vitaliciamente, ou seja, em caráter individual. Naturalmente, sempre houve indivíduos que se afastavam de seus laços de grupo e vagavam pelo mundo, como era o caso dos sábios itinerantes, como pessoas agrupadas. Mas, numa sociedade em que a participação num grupo — amiúde hereditária — tinha importância decisiva para a posição e as perspectivas do indivíduo, as pessoas sem grupo tinham menor margem de ascensão social. Os humanistas foram um dos primeiros grupos de pessoas a quem as realizações e os traços de caráter pessoais deram oportunidade de galgar posições sociais respeitadas, especialmente como funcionários estatais e municipais. O deslocamento para a individualização que eles representaram constituiu, sem dúvida, um sinal de mudança na estrutura social.

O *cogito* cartesiano, com sua ênfase no eu, foi também um sinal dessa mudança na posição da pessoa singular na sociedade. Enquanto pensava, Descartes podia esquecer todas as relações-nós de sua pessoa. Podia esquecer que havia adquirido uma língua materna francesa e o latim como língua das pessoas instruídas, esquecer que todos os pensamentos que formulava, inclusive seu "*Cogito, ergo sum*", eram condicionados por uma tradição linguística aprendida, e até mesmo que em certa medida ele cifrava suas idéias por medo da sempre atenta Inquisição eclesiástica. Enquanto trabalhava nas *Meditações*, teve notícia da prisão de Galileu. Enquanto pensava, esquecia-se de que estava em comunicação com outras pessoas. Esquecia as outras pessoas em seus papéis de nós, vós ou eles. Elas sempre estiveram presentes *de facto* na consciência do filósofo quando ele enviou ao mundo seu triunfal "eu". Mas o grupo a que pertencia, a sociedade a que devia a língua e o saber, desapareciam durante seu pensar. Em sua consciência, o eu isolado emergiu das sombras dos compromissos sociais de fidelidade e o pêndulo nós-eu oscilou na direção oposta. O pensador isolado percebeu-se — ou, mais exatamente, percebeu seu pensamento, sua "razão" — como a única coisa real e indubitável. Tudo o mais podia muito bem ser uma ilusão arquitetada pelo demônio, mas não isso, não sua existência como pensador. Essa forma de identidade-eu, a percepção de si mesmo como um eu desprovido de um nós, difundiu-se ampla e profundamente desde então.

Grande parte da teoria filosófica do conhecimento — dir-se-ia toda a tradição de seus representantes clássicos, de Descartes a Berkeley e sua tese *Esse est percipi* (ser é ser percebido), ou a Kant, que julgou impossível afirmar que os objetos do mundo externo não estavam dentro do próprio sujeito, até Husserl e sua luta com o solipsismo — assenta na idéia de que o ser humano que tenta chegar ao conhecimento é um ser isolado que deve permanecer eternamente em dúvida quanto a se os objetos, e portanto as pessoas, realmente existem fora dele.<sup>7</sup> Se estivesse em questão apenas uma única pessoa sentindo-se como um ser totalmente isolado e atormentada pela dúvida, constante quanto a existir ou não alguém ou alguma coisa fora dela mesma, talvez isso se pudesse diagnosticar como um estado mental um tanto excêntrico, como uma espécie de doença. Mas o fato é que, desde o início do período moderno — especialmente, mas sem dúvida não apenas, nos textos filosóficos —, esse problema básico exibe uma extraordinária persistência que transcende por vários séculos as pessoas individualmente consideradas. Trata-se do problema da pessoa que se percebe como totalmente só e não consegue resistir à dúvida sobre a existência de qualquer coisa ou qualquer pessoa fora dela mesma. Toda uma torrente de escritos, a partir da segunda metade do século XX, apresenta ao público leitor sucessivas versões dessa mesma imagem básica da pessoa isolada, sob a forma do *homo clausus* ou do eu desprovido de nós, em sua solidão voluntária ou involuntária. E a ampla repercussão alcançada por esses textos, a natureza duradoura de seu sucesso, mostra que a imagem do ser humano em isolamento e da experiência fundamental que lhe dá força não constitui fenômeno isolado.

A propósito de certas passagens do conhecido romance de Sartre *A náusea*, quase poderíamos dizer que Descartes ressuscitou. Mas em Descartes a dúvida do indivíduo sobre a existência do mundo externo e a idéia de que essa dúvida, isto é, o pensamento, fosse a garantia única de sua própria existência constituíram algo novo. A alegria da descoberta e todo o clima da modernidade então ascendente na França e, em especial, na Holanda, onde Descartes havia encontrado um segundo lar, contrabalançaram qualquer possibilidade de que a dúvida levasse ao desespero. E o verbo latino *esse* assumiu uma gravidade ao ser transformado no verbo "existir", não raro adquirindo uma vida própria, uma reificação, através do uso filosófico do substantivo a ele associado, "existência":

(...) essa espécie de ruminação dolorosa — *existo* —, sou eu que a alimento. Eu. O corpo vive sozinho, uma vez que começou a viver. Mas o pensamento... sou *eu* que lhe dou continuidade, que o desenvolvo. Existo. Penso que existo. Que serpentina comprida esse sentimento de existir — e eu a desenrolo muito lentamente... Se pudesse me impedir de pensar! Tento, consigo: parece-me que minha cabeça se enche de fumaça... e eis que tudo recomeça: "Fumaça... não pensar... Não quero pensar... Penso que não quero pensar... Não devo pensar que não quero pensar.

Porque isso também é um pensamento. "Será que não termina nunca? Meu pensamento sou *eu*: eis por que não posso parar. Existo porque penso... e não posso me impedir de pensar."

Encontramos outro exemplo de um eu desprovido ou quase desprovido do nós em *O estrangeiro*, de Camus. Uma das peculiaridades do homem solitário que o herói desse livro parece ser consiste numa curiosa confusão das emoções. Mata alguém, mas faltam os sentimentos correspondentes, sejam eles de ódio ou de remorso. Sua mãe morre, mas, na verdade, ele não sente nada. Não surgem nele sentimentos de tristeza ou de perda. Os sentimentos que consistentemente lhe parecem subjacentes são o isolamento e o abandono. E não estão associados a pessoas. O eu está só, sem nenhum relacionamento real com outras pessoas, sem os sentimentos possibilitados pela relação-nós. Esse tema ocorre repetidas vezes na literatura e sempre alcança repercussão. Para citar apenas mais um exemplo, num romance intitulado *La salle de bain*, vemos um herói quase desprovido do nós. Em toda a extensão do livro, o herói retrai-se repetidamente no banheiro, esquivando-se das outras pessoas. Quando a namorada lhe pergunta por que a abandonou e deixou a capital, ele não sabe responder. Sofre de solidão, mas não sabe qual a razão de ser só. Sofre e considera o sofrimento a derradeira prova de sua existência: "*La souffrance é fait l'ultime assurance de mon existence, la seule.*"<sup>9</sup> Sofrendo, ele se retrai consistentemente no banheiro. De que é que sofre?

O eu desprovido do nós que Descartes nos apresenta como sujeito do conhecimento já se sente aprisionado em seu próprio pensamento, até certo ponto, no que se poderia chamar, reificadamente, de sua "razão". Visto de maneira positiva, o pensamento transforma-se na única coisa do mundo que é indubitável. Para Berkeley, os sentidos formam os muros da prisão; as percepções sensoriais da pessoa isolada são tudo o que se pode experimentar das outras pessoas e das outras coisas. Não há como duvidar de que, em todos esses exemplos, estamos lidando com uma experiência autêntica, um modo genuíno de autopercepção. A elaboração dessa autopercepção sob a forma de teoria do conhecimento deixa de levar em conta, de um modo curioso e que se repete com grande regularidade, o fato de que todo adulto, quando criança, tem que adquirir o conhecimento de outrem, num longo processo de aprendizagem, antes de poder desenvolver individualmente esse conhecimento. A imagem filosófica do homem como ser estático, que existe como adulto sem jamais ter sido criança, a omissão do processo em que toda pessoa está assiduamente engajada, é uma das razões do beco sem saída em que consistentemente esbarra a epistemologia.

Outra razão é o esquecimento dos frequentes encontros do indivíduo com outras pessoas e do entrelaçamento de sua vida com a dos semelhantes no correr desse processo. Percebe-se com especial clareza nos exemplos literários mais recentes que o sentimento de despojamento do nós constituiu um dos problemas básicos dessa imagem específica do homem. Neles deparamos com

um conflito peculiar dos seres humanos que, com toda a certeza, não se restringe à literatura. Obviamente, a experiência subjacente à idéia do eu desprovido do nós é o conflito entre, de um lado, a necessidade humana natural de afirmação afetiva da pessoa por parte dos outros e dos outros por parte dela e, de outro, o medo da satisfação dessa necessidade e uma resistência a ela. A necessidade de amar e ser amado é, em certa medida, a mais vigorosa condensação desse anseio humano natural. Ela também pode assumir a forma da oferta e recebimento de amizade. Seja qual for a forma que assume, porém, essa necessidade emocional de companhia humana, o dar e receber das relações afetivas com outras pessoas, é uma das condições fundamentais da existência humana. Aquilo de que parecem sofrer os que carregam em si a imagem humana de um eu desprovido do nós é o conflito entre seu desejo de relações afetivas com outras pessoas e sua incapacidade de realizar esse desejo. Os heróis das narrativas mencionadas são solitários porque uma aflição pessoal lhes nega a possibilidade de sentimentos autênticos por outras pessoas, de laços emocionais genuínos. A repercussão alcançada por esse tema, particularmente no século XX, sugere que não estamos preocupados, aqui, com um problema isolado e individual, mas com um problema do *habitus*, um traço básico da estrutura de personalidade social das pessoas da era moderna.

Estas breves indicações talvez já bastem para conferir relevo um pouco mais nítido à direção predominante da seqüência de estágios no desenvolvimento da balança nós-eu. Nos estágios mais primitivos, como afirmei, a balança nós-eu inclinava-se fortemente, a princípio, para o nós. Em épocas mais recentes, tem perdido intensamente, muitas vezes, para o eu. A questão é se o desenvolvimento da humanidade, ou a forma global de vida comunitária humana, já chegou ou poderá algum dia chegar a um estágio em que prevaleça um equilíbrio mais estável da balança nós-eu.

## IX

A complexidade da humanidade em seu atual estágio de desenvolvimento torna necessário, neste ponto, avançar mais um passo em nossa reflexão. Quando falamos numa balança nós-eu, talvez pareça, à primeira vista, haver apenas um nível ou plano de integração em relação ao qual as pessoas possam dizer "nós". No passado, e certamente na Idade da Pedra, quando as pessoas se juntavam em pequeníssimos grupos, preocupadas com a busca de alimentos como caçadores-coletores, houve realmente um estágio em que as sociedades humanas contavam com um único plano de integração. Qualquer expressão lingüística com a mesma função da palavra "nós", mesmo sob a forma de um nome próprio, tinha uma só camada. Na estrutura atual da sociedade humana, ao contrário, a expressão "nós" — e portanto também o



*habitus* social dos indivíduos num sentido mais amplo — tem muitas camadas. A utilidade do conceito de uma balança nós-eu como instrumento de observação e reflexão talvez possa ser ampliada se prestarmos alguma atenção a esse aspecto multiestratificado dos conceitos-nós. Ele se equipara à pluralidade dos planos interligados de integração que caracterizam a sociedade humana em seu atual estágio de desenvolvimento.

Estaremos selecionando apenas algumas dentre as inúmeras relações-nós que são possíveis se lembrarmos que as pessoas podem dizer “nós” a respeito de suas famílias ou amigos, dos lugares ou cidades em que moram, das nações, das unidades pós-nacionais que congregam diversas nações e, finalmente, da humanidade. Logo se vê que a intensidade da identificação varia amplamente, conforme esses diferentes planos de integração. O envolvimento ou compromisso expresso pelo emprego do pronome “nós” costuma ser mais forte, provavelmente, no tocante à família, ao domicílio ou à região natal e à afiliação a um país. A coloração emocional da identidade-nós fica visivelmente esmaecida quando se passa às formas pós-nacionais de integração, como as uniões de Estados africanos, latino-americanos, asiáticos ou europeus. A função do plano mais elevado de integração — a humanidade — como foco de identidade-nós humana talvez esteja crescendo. Mas provavelmente não haverá exagero em dizer que, para a maioria das pessoas, a humanidade e como referencial da identidade-nós é uma área em branco em seus mapas afetivos.

Ao investigar as razões da carga afetiva diferenciada nos diferentes níveis de integração, convém termos em mente que essas cargas são variáveis. A família, enquanto referencial da identidade-nós, sem dúvida continua a ser um grupo humano que, para o bem ou para o mal, dita a seus membros uma carga afetiva bastante elevada. Mas o tom desse sentimento sofreu mudança marcante no contexto de uma profunda modificação estrutural da relação do indivíduo com toda sorte de grupos sociais, mas especialmente no caso da família. Nos estágios anteriores do desenvolvimento social, a relação com o que agora chamamos família, isto é, com a associação maior ou menor de parentes, era completamente inevitável para a maioria dos indivíduos. Durante longo período, as pessoas fizeram parte de suas famílias para o que desse e viesse. Esse vínculo somente podia alterar-se, no caso do sexo geralmente menos poderoso, as mulheres, através do casamento. A força dos laços familiares teve muito a ver com a extensíssima função da família, ou, conforme o caso, do clã, como unidade de sobrevivência. A mudança decisiva ocorrida na identidade-nós e na correspondente orientação emocional para a família deveu-se, em grande parte, ao fato de esta já não ser inevitável como grupo-nós. A partir de certa idade, é comum o indivíduo poder afastar-se da família sem perder suas probabilidades de sobrevivência física ou social.

Essa maior freqüência de relações não-permanentes ou, pelo menos, potencialmente mutáveis entre os indivíduos é, poder-se-ia dizer, uma das características estruturais das modernas sociedades nacionais, consideradas em

termos mais genéricos, nas quais o avanço da individualização ligado a sua ascensão desempenhou papel influente. Comumente combinada com uma redução do diferencial de poder (que não deve ser confundida com uma igualdade de poder), a maior variabilidade das relações obriga os indivíduos a efetuarem uma espécie de inventário reiterado, um teste dos relacionamentos, que é, ao mesmo tempo, um teste deles mesmos. Eles têm que se perguntar com mais freqüência: como estamos em relação uns aos outros? Uma vez que as formas de relação do espectro inteiro, inclusive as que prevalecem entre homens e mulheres e entre filhos e pais, são relativamente variáveis, sua forma exata passa a ser, cada vez mais, responsabilidade de cada um dos parceiros.

A maior impermanência das relações-nós, que nos estágios anteriores tinha muitas vezes o caráter vitalício e inevitável de uma coerção externa, coloca ainda mais ênfase no eu, na própria pessoa, como o único fator permanente, a única pessoa com quem se tem que viver a vida inteira. Se reexaminarmos os vários níveis de integração, veremos isso com clareza. Muitas relações familiares, que antes constituíam coerções externas obrigatórias e vitalícias para muita gente, agora assumem cada vez mais o caráter de união voluntária e revogável, que impõe exigências mais elevadas à capacidade de autodomínio das pessoas implicadas e o faz igualmente para ambos os sexos. As mudanças nas relações profissionais tomam o mesmo rumo; nas sociedades mais desenvolvidas, muitas atividades profissionais remuneradas tornaram-se intercambiáveis.<sup>10</sup> Até a nacionalidade se tornou passível de troca, dentro de certos limites. Todo esse desenvolvimento contribui, nos países mais desenvolvidos, para que a balança eu-nós se incline para o lado do eu.<sup>11</sup> Agora o indivíduo tem que contar muito mais consigo mesmo ao decidir sobre a forma dos relacionamentos e sobre sua continuação ou término. Ao lado da permanência reduzida, surgiu uma permutabilidade maior dos relacionamentos, uma forma peculiar de *habitus* social. Essa estrutura de relações requer do indivíduo maior circunspeção, formas de autocontrole mais conscientes e menor espontaneidade dos atos e do discurso no estabelecimento e na administração das relações.

Mas essa conformação social das relações humanas não extinguiu a necessidade humana fundamental de um impulso de afeição e espontaneidade nos relacionamentos com os outros. Não fez desaparecer nas pessoas o desejo de segurança e constância na afirmação da afeição dos outros por elas, nem a contrapartida desse desejo, o da companhia daqueles de quem elas gostam. A avançada diferenciação social, caminhando *pari passu* com uma diferenciação igualmente avançada entre as pessoas, ou individualização, traz consigo uma grande diversidade e variabilidade das relações pessoais. Dentre suas variações, uma que ocorre com freqüência é marcada pelo já mencionado conflito básico do eu desprovido do nós: um anseio de calor afetivo, de ter afirmada a afeição dos outros e pelos outros, aliado a uma incapacidade de proporcionar afeição espontânea. Nesses casos, o hábito de circunspeção no estabele-

cimento das relações não sufoca o desejo de dar e receber calor afetivo e o desejo de compromisso nas relações com os outros, mas sufoca a capacidade de dá-los ou recebê-los. Nesses casos, as pessoas não ficam à altura das exigências que lhes são feitas pela vigorosa afirmação emocional das outras. Elas buscam e desejam essa afirmação, mas perderam a capacidade de retribuí-la com a mesma espontaneidade e calor humano quando a encontram.

O que emerge é isto: o avanço da individualização, que pode ser observado em fenômenos como as mudanças no grupo de parentes, e portanto na família em sentido mais estrito, tem, sob certos aspectos, um caráter paradigmático. É mais fácil entender isso ao se recordar que, em estágios anteriores, o grupo familiar era a unidade de sobrevivência primordial e indispensável dos indivíduos. Ela não perdeu inteiramente essa função, em especial para as crianças. Entretanto, em épocas mais recentes, o Estado — e, ainda mais recentemente, o Estado parlamentar com certas instituições previdenciárias mínimas — tem absorvido essa função da família, como muitas outras. Inicialmente sob a forma do Estado absolutista e depois sob a do Estado unipartidário ou pluripartidário, o nível nacional de integração assumiu, para um número cada vez maior de pessoas, o papel de unidade primária de sobrevivência, papel que parece indispensável e permanente.

## X

Talvez valha a pena examinar um pouco mais de perto o fato de que, na atualidade, entre os grupos com que se relaciona a identidade-nós dos indivíduos, se atribua especial importância às sociedades organizadas como Estados.<sup>12</sup> Falta-nos espaço aqui para investigar mais detidamente qual a razão disso. A resposta curta e óbvia é que os Estados, mais do que qualquer outra forma social, emergiram no mundo inteiro como as unidades de sobrevivência de nível mais elevado. Durante milhares de anos, ou, a rigor, desde que começaram a existir as sociedades sob forma nacional, os Estados compartilharam as funções de sobrevivência com outras sociedades organizadas sob formas pré-estatais, como os clãs ou as tribos. Na Antiguidade greco-romana e ainda no começo do período moderno, houve tribos que eventualmente representaram grave ameaça aos Estados. Atualmente, em todo o mundo, a era das tribos autônomas está chegando ao fim. Por toda a parte, elas estão cedendo aos Estados seu papel de unidades de sobrevivência independentes e de principais grupos de referência para a identidade-nós dos indivíduos.

Pode ser que a atual identidade-nós do indivíduo, baseada em Estados nacionais, seja considerada quase como um dado. Nem sempre se recorda com suficiente clareza que o papel do Estado como referencial da identidade-nós

da grande maioria de todos os seus membros, ou seja, seu papel de Estado nacional, tem data relativamente recente.

O surgimento dos Estados europeus como unidades-nós foi-se dando aos poucos e por etapas. O que distingue o antigo estágio de Estado absolutista do Estado pluripartidário é, acima de tudo, o fato de que os príncipes que governavam o primeiro, graças a uma enorme diferença de poder entre governantes e governados, podiam encarar toda a organização estatal, inclusive a população, como uma espécie de propriedade pessoal. Diziam "nós", não em relação ao povo, mas a si mesmos. O dito atribuído a Luís XIV, "O Estado sou eu", mostra uma fusão específica do "nós" e do "eu" em relação à dinastia e ao ocupante do trono, e apenas a eles. Quanto à população, ela percebia o Estado principesco autocrático em grau bem pequeno como uma camada de seus grupos-nós e, acima de tudo, como um grupo a ser mencionado e pensado na terceira pessoa, como um "eles" e não "nós". Os príncipes e nobres, podemos dizer, viam o Estado basicamente como seu Estado, como uma unidade-nós restrita a eles, e a massa da população como gente com a qual não se identificavam. Somente eles, como grupo estabelecido, compunham o Estado. A massa da população era percebida apenas como "eles" e como forasteiros. Mesmo no fim do século XIX e início do século XX, algumas parcelas da população — primeiro os camponeses e depois o proletariado industrial — eram excluídas da identidade-nós dos cidadãos pelas classes dominantes, a burguesia e a nobreza. E esses excluídos continuavam a perceber o Estado como algo de que se dizia "eles" e dificilmente "nós".

Ao tentarmos uma síntese de um ponto de vista mais amplo, deparamos com um panorama peculiar — uma série de conflitos entre grupos estabelecidos e outros de fora, elevando-se qual degraus a partir de uma base cada vez mais ampla, conflitos esses que, cedo ou tarde, geralmente combinados com guerras, levaram a uma integração mais ou menos limitada dos grupos antes excluídos nas sociedades dos Estados nacionais. Nos Estados absolutistas, os príncipes e a nobreza eram o único grupo estabelecido, embora alguns representantes da alta burguesia atingissem a condição de grupo estabelecido de segunda classe. Mais tarde os grupos burgueses previamente excluídos acabaram assumindo o controle dos monopólios estatais. Foram seguidos, com acesso mais ou menos restrito aos principais monopólios estatais, pelo grupo previamente excluído dos trabalhadores da indústria, cuja ascensão também desempenhou papel considerável em desenvolver a organização dos Estados de bem-estar. No momento as camadas burguesas e trabalhadoras, como grupo-nós estabelecido, enfrentam juntas uma nova onda de imigrantes estrangeiros que desempenham tarefas subalternas sub-remuneradas. Como nos estágios anteriores, os forasteiros não são incluídos na identidade-nós. Também nesse caso, os grupos estabelecidos os percebem como um grupo na terceira pessoa. Convém acrescentar, contudo, que esses conflitos entre os de dentro e os de fora têm um caráter um tanto diferente nos velhos Estados

européus do que encontramos em países como os Estados Unidos da América, que têm uma tradição de assimilação limitada dos grupos vindos do exterior.

Talvez uma rápida consideração das agudas tensões opondo, no fim do século XX, os grupos estabelecidos e os vindos de fora nos ajude a compreender os problemas de integração das fases anteriores de desenvolvimento. A integração mais completa de todos os cidadãos no Estado, nas nações européias pluripartidárias, só aconteceu realmente no decorrer do século XX. Somente em conjunto com a representação parlamentar de todas as classes é que os membros do Estado começaram a percebê-lo mais como uma unidade-nós e menos como um grupo-eles. Apenas no decorrer das duas grandes guerras deste século é que as populações dos Estados industrializados mais desenvolvidos assumiram o caráter de nações, no sentido mais moderno da palavra, e seus Estados, o caráter de Estados nacionais. Os Estados nacionais, poderíamos dizer, nascem nas guerras e para as guerras. Aí encontramos o motivo por que, entre as várias camadas da identidade-nós, o atual nível estatal de integração tem um peso especial e uma carga afetiva especial. O plano de integração do Estado, mais que qualquer outra camada da identidade-nós, tem a função, na consciência da maioria dos membros, de unidade de sobrevivência, de unidade de proteção da qual depende sua segurança física e social nos conflitos entre grupos humanos e nos casos de catástrofes físicas.

Devemos observar, contudo, que ele só tem essa função na consciência da maioria de seus membros. O modo como as coisas se apresentam na realidade é uma história muito diferente. É claro que o plano de integração de um Estado é, em alguns aspectos, uma unidade de sobrevivência. Uma das funções do Estado é proteger o indivíduo, como súdito, da violência de outras pessoas dentro e fora do território nacional. Mas os Estados ameaçam uns aos outros. Em seus esforços de garantir a segurança física e social de seus cidadãos diante de um possível ataque de outros Estados, eles dão continuamente a impressão de estarem ameaçando aqueles por quem se sentem ameaçados. A constante troca de papéis que transforma Estados ameaçados em ameaçadores também transforma as esperadas unidades de sobrevivência, inintencionalmente, em unidades potenciais ou efetivas de aniquilação. Isso se aplica não apenas aos membros de Estados opostos, mas aos membros de um mesmo Estado. A natureza especificamente bifacial do credo nacional deriva, entre outras coisas, do fato de a função do Estado como unidade de sobrevivência, como avalista da segurança de seus membros, combinar-se com a exigência de que estes se disponham a renunciar a sua própria vida caso o governo o julgue necessário para a segurança de toda a nação. Em nome da segurança duradoura, os homens e mulheres que lideram os Estados nacionais, em especial os mais poderosos, criam uma situação de insegurança permanente.

A peculiar dicotomia dos Estados nacionais como unidades de sobrevivência e unidades de aniquilação, evidentemente, nada tem de novo. Os Estados nacionais compartilham essa contradição funcional com os grupos de paren-

tesco de outrora e com as unidades tribais do passado e do presente, para citar apenas alguns. Mas em nossa época, em vista da evolução dos armamentos, o perigo de que os esforços da nação para garantir sua sobrevivência produzam o resultado inverso é maior do que nunca.

Além disso, a dupla função dos Estados nacionais contemporâneos como unidades de sobrevivência e unidades potenciais ou efetivas de aniquilação expressa-se em peculiaridades do *habitus* social dos indivíduos que os compõem. Afirmei anteriormente que, no curso no desenvolvimento recente da humanidade, pelo menos nas sociedades mais desenvolvidas, a identidade-eu, comparada à identidade-nós, ganhou uma carga afetiva mais intensa no equilíbrio eu-nós dos indivíduos. Especialmente na imagem humana dos filósofos — e de um bom número de sociólogos —, a noção extremada de um eu desprovido de nós desempenha um papel sumamente proeminente. Mas esse enfraquecimento da identidade-nós não tem, de maneira alguma, uma difusão uniforme em todo o espectro de camadas-nós. Por mais forte que tenha sido o avanço da individualização nos últimos tempos, a verdade é que, em relação ao plano do Estado nacional, a identidade-nós fortaleceu-se. É comum constatar-se que as pessoas tentam superar a contradição entre sua autopercepção como um eu desprovido de um nós, como indivíduos totalmente isolados, e seu engajamento no grupo-nós da nação mediante uma estratégia de encapsulação. Sua percepção de si como indivíduos e como representantes de um grupo-nós, como franceses, ingleses, alemães ocidentais, norte-americanos, etc., está destinada a diferentes compartimentos de seu conhecimento, e esses compartimentos mantêm apenas uma comunicação muito tênue entre si. Olhando mais de perto, constata-se que os traços da identidade grupal nacional — aquilo a que chamamos “caráter nacional” — constituem uma camada do *habitus* social engastada muito profunda e firmemente na estrutura de personalidade do indivíduo.

O *habitus* social, e portanto a camada desse *habitus* que constitui o caráter nacional, certamente não é um enigma. Como formação social, ela é, à semelhança da língua, sólida e firme, mas também é flexível e está longe de ser imutável. A rigor, está sempre em fluxo. Uma investigação mais minuciosa dos processos educacionais que desempenham papel decisivo na formação das imagens do eu e do nós dos jovens lançaria mais luz, e rapidamente, sobre a produção e reprodução das identidades-eu e nós ao longo das gerações. Mostraria como as relações cambiantes de poder, intra e interestatais, influenciam a formação dos sentimentos nessa área. Na verdade, a manipulação dos sentimentos em relação ao Estado e à nação, ao governo e ao sistema político, é uma técnica muito difundida na práxis social. Em todos os Estados nacionais, as instituições de educação pública são extremamente dedicadas ao aprofundamento e à consolidação de um sentimento-nós exclusivamente baseado na tradição nacional. Toda essa área ainda carece de uma teoria social factual e

prática que nos permita compreender essas questões e, desse modo, nos ajude a superar a idéia de uma existência separada do indivíduo e da sociedade.

O conceito de *habitus* social ainda não faz parte do repertório básico de conhecimentos teóricos que os professores de sociologia e das outras ciências sociais transmitem às gerações mais novas ao lhes darem uma perspectiva da sociedade humana. A natureza profundamente arraigada das características nacionais distintas e a consciência da identidade-nós nacional estreitamente ligada a elas podem servir de exemplo ilustrativo na medida em que o *habitus* social do indivíduo fornece um solo em que podem florescer as diferenças pessoais e individuais. A individualidade de determinado inglês, holandês, sueco ou alemão representa, em certo sentido, a elaboração pessoal de um *habitus* social — e, nesse caso, nacional — comum.

Um estudo sociológico-processual e uma familiaridade com a investigação dos processos a longo prazo fazem-se necessários para explicar as diferenças do *habitus* dos indivíduos na América Latina ou na Europa, na África ou na Ásia. Mas, se estivermos à procura de exemplos da congruência do conceito de *habitus* com a realidade, dificilmente encontraremos uma ilustração mais convincente do que a sistematicidade com que o *habitus* nacional dos Estados nacionais europeus impede sua união política mais estreita.

## XI

Aqui deparamos com um problema de desenvolvimento social que talvez ainda esteja sendo um pouco subestimado, tanto no nível teórico-empírico quanto no prático. Para facilitar a comunicação, pretendo chamá-lo efeito de trava. Trata-se de um problema de *habitus* de natureza peculiar.

Ao estudar os processos de desenvolvimento social, defrontamo-nos repetidamente com uma constelação em que a dinâmica dos processos sociais não-planejados tende a ultrapassar determinado estágio em direção a outro, que pode ser superior ou inferior, enquanto as pessoas afetadas por essa mudança se agarram ao estágio anterior em sua estrutura de personalidade, em seu *habitus* social. Depende inteiramente da força relativa da mudança social e do arraigamento — e portanto da resistência — do *habitus* social saber se e com que rapidez a dinâmica do processo social não-planejado acarretará uma reestruturação mais ou menos radical desse *habitus*, ou se a feição social dos indivíduos logrará êxito em se opor à dinâmica social, quer tornando-a mais lenta, quer bloqueando-a por completo.

São muitos os exemplos desses efeitos de trava. A barreira há pouco mencionada que o *habitus* nacional dos membros dos Estados europeus ergue contra a formação de um Estado europeu continental é apenas um deles. As tensões e conflitos a ela associados talvez se tornem mais fáceis de entender

ao examinarmos de uma distância maior acontecimentos análogos num estágio anterior do desenvolvimento, o da transição das tribos para Estados como unidades predominantes de sobrevivência e integração. Uma situação típica no tocante a isso é a que confrontou, em certa época, os índios norte-americanos, e que provavelmente ainda os confronta.

Tem-se a impressão de que a solidez, a resistência e o arraigamento do *habitus* social dos indivíduos numa unidade de sobrevivência aumenta à medida que se alonga e encompriada a cadeia de gerações em que certo *habitus* social se transmite de pai para filho. Antes de chegarem os europeus, na maior parte das tribos indígenas os homens em posição de domínio eram os que traziam, tanto quanto podemos ver agora, a marca social de guerreiros e caçadores. As mulheres eram coletoras e ajudavam de muitas maneiras na ocupação central dos guerreiros e caçadores. A unidade primordial de sobrevivência, o nível mais elevado de identidade-nós, era a tribo. Nesse estágio inicial de desenvolvimento, ela desempenhava um papel semelhante ao dos Estados nacionais numa etapa posterior. Assim, a identificação pessoal do indivíduo com a tribo era tão natural quanto necessária. A ela, como mais elevada unidade e fonte de sentido coletiva, em outras palavras, ajustava-se o *habitus* social, o caráter social ou a estrutura social de personalidade do indivíduo.

Mas eis que a realidade se modificou. Numa longa sucessão de guerras e outras formas de luta pelo poder, os descendentes dos imigrantes europeus transformaram-se nos senhores da terra. Constituíram uma organização social num plano mais complexo de integração — o do Estado. Os índios formaram ilhas dotadas de uma forma de organização anterior, pré-estatal, que continuaram a existir como formação semicristalizada, fósseis em meio à sociedade estatal norte-americana em desenvolvimento. Fazia muito tempo que quase todas as condições naturais e sociais que haviam moldado sua estrutura social tinham desaparecido, mas, no *habitus* social dos indivíduos, em sua estrutura de personalidade, a estrutura social extinta sobrevivia e, ajudada pela pressão da opinião pública dentro das tribos e pela educação, era transmitida de geração a geração. O resultado foi a fossilização do *habitus* social desses povos no interior de suas reservas insulares.

Essa constelação, a preservação da identidade-nós tradicional em reservas semelhantes a museus, é uma das consequências possíveis do efeito de trava. Alguns fragmentos do *habitus* e dos costumes tradicionais sobreviveram, nem que seja apenas como atrações turísticas. Mas a forma social que dava função social a esse *habitus* e a esses costumes, particularmente a vida dos guerreiros e caçadores, desaparece com a inserção da tribo num grande Estado nacional. Existem alternativas. Para citar apenas uma, há alguns casos de índios norte-americanos que se transformaram com êxito em trabalhadores industriais-zados. O *habitus* social tradicional perdeu terreno. Começou a assimilação dos índios no Estado em que eles vivem.

O efeito de trava pode também ser reconhecido no caso das tribos africanas que se estão agrupando em Estados diante de nossos olhos, em parte no decurso de violentas lutas pela supremacia e, em parte, através de uma integração mais ou menos pacífica. Na África ao sul do Saara, podemos observar quantas variações são admitidas pelo processo social de transição que conduz do nível de integração tribal para o estatal. Em grande número de casos, como em Gana e na Nigéria, o processo de fusão tribal iniciou-se no período colonial, e na Nigéria uma violenta guerra pôs fim à aspiração de uma das tribos de existir como Estado próprio. Na Tanzânia, um líder carismático usou sua autoridade, a um preço elevadíssimo, para desmantelar as tribos, tentando reunificar as unidades desarraigadas sob a bandeira do socialismo africano. Em Uganda, um longo período de batalhas sangrentas pela supremacia tribal talvez esteja chegando ao fim. Pela primeira vez, o representante de um dos grupos tribais tem-se batido com sucesso como defensor de uma identidade-nós referida ao Estado contra os proponentes de uma identidade-nós referida à tribo. Apesar de todas as diferenças, a estrutura básica é sempre a mesma. A dinâmica do processo social não-planejado, que impele as tribos a se congregarem na unidade integradora mais ampla do Estado, é quase inevitável. Mas o *habitus* social das pessoas, na maioria dos casos, ajusta-se de maneira igualmente inevitável à integração e à identidade-nós sob a forma da tribo. O exemplo dos processos de formação nacional que hoje se desenrolam na África mostra com especial clareza a força do processo social que impele as pessoas para a integração no plano estatal e sua resistência a essa integração, que deve seu vigor e persistência à adequação do *habitus* social ao plano tribal tradicional.

Como fase de um processo social não-planejado, o atual movimento no sentido da integração é poderoso demais para ser contido por muito tempo por unidades sociais específicas, menos ainda por indivíduos. Mas no nível tribal (como no nível dos Estados nacionais) ele traz em si conflitos específicos. Estes não ocorrem por acaso. Fazem parte da estrutura do processo inteiro. Esses conflitos processuais vinculam-se, em parte, à mudança da estrutura social de personalidade de cada um dos membros dos grupos, mudança esta que é imposta pela mudança de um nível de integração para outro — por exemplo, do nível tribal para o nacional. Alguns conflitos desse tipo têm que ser travados entre o indivíduo e ele mesmo. Podem assumir a forma de conflito entre a lealdade à família e ao Estado, como no caso que antes mencionamos da chamada “corrupção” nos Estados menos desenvolvidos. Em outras cons-telações, eles assumem a forma de conflito de gerações.<sup>13</sup> Mas sempre indicam que, comparado à mudança relativamente rápida do movimento de integração, o ritmo da mudança correspondente no *habitus* social dos indivíduos em questão é extraordinariamente lento. A estrutura social de personalidade dos indivíduos, inclusive as imagens do eu e do nós, é relativamente duradoura. Opõe-se a todas as múltiplas inovações acarretadas pela transição para um

novo nível de integração. No caso da transição da tribo para o Estado, a pressão do desenvolvimento, como dissemos, é tão imensa que, a longo prazo, a resistência em nome da tribo não consegue lograr êxito. Mas em geral são necessários pelo menos três gerações para que esses conflitos processuais se atenuem. E, uma vez que essas transições não apenas são acompanhadas pelos conflitos pessoais dos indivíduos, ou até pelos conflitos entre gerações, mas também são sempre concomitantes a lutas pelo poder entre tribos diferentes, é possível que muito mais do que três gerações sejam necessárias para que os conflitos transicionais sejam resolvidos e para que as posições relativas das diferentes tribos dentro da nova formação estatal atinjam uma certa estabilidade.

## XII

A pressão dominante que agora impele as pessoas para a integração estatal costuma deixar às unidades pré-nacionais — por exemplo, as tribos — apenas uma alternativa, a de preservarem sua identidade como uma espécie de peça de museu, um bolsão estagnado na periferia de uma humanidade em rápido desenvolvimento, ou renunciarem a uma parcela de sua identidade e, portanto, ao *habitus* social tradicional de seus membros. Isso pode acontecer através da integração destes numa unidade preexistente, no nível de um Estado nacional ou continental, ou de sua combinação com outras tribos numa nova nação. Em alguns casos especiais, contudo, há uma terceira alternativa: a encapsulação de uma sociedade pré-estatal mais antiga numa grande sociedade estatal, tão poderosa e autoconfiante que possa tolerar em seu meio, encapsuladas, essas sociedades anteriores.

As sociedades estatais norte-americanas fornecem grande número de exemplos desse tipo de encapsulação social, de sociedades que sobreviveram, provindo de um estágio pré-estatal de desenvolvimento, no seio de uma sociedade estatal mais altamente desenvolvida. Alguns representantes de sociedades pré-estatais que sobreviveram inseridas numa sociedade estatal, preservando ao mesmo tempo boa parte de sua forma pré-estatal, conseguem fazê-lo por serem capazes de desempenhar certas funções no interior da sociedade estatal dominante. No Canadá, por exemplo, há o caso muito bem-sucedido de antigas seitas cristãs que em alguns povoados conseguem manter, numa forma cristalizada, seus modos de vida, sua religião e toda a sua tradição porque a ética de trabalho e a estrutura de poder de seu estágio de desenvolvimento pré-estatal lhes permite desenvolver competitivamente uma produção agrícola e encontrar compradores dispostos a adquiri-la na sociedade circundante. A seita dos Hutterer alemães,<sup>14</sup> no Canadá, constitui bom exemplo disso. Sua vida social interna acha-se imobilizada. Eles usam os trajes de seus antepassados; falam-lhes a língua. A balança nós-eu, como em

muitos outros grupos pré-estatais, pende maciçamente para o nós. Não há televisão, rádio, contato telefônico com o mundo externo e outros meios de comunicação que contrabalancem a encapsulação. O vestuário simples, idêntico para todos os homens e todas as mulheres, mal deixa margem para a individualização. A elevada taxa de natalidade permite que se fundem novas aldeias. Um conselho de anciãos certifica-se de que a tradição permaneça intacta. As crianças são educadas com uma combinação de rigidez e bondade para se ajustarem a essa vida.

Outro exemplo de forma social pré-estatal a sobreviver no contexto de uma forma estatal é a Máfia norte-americana. Sua tradição remonta a uma época em que o grupo de parentesco funcionava como a principal unidade de sobrevivência do indivíduo. Em sua terra de origem, a Sicília, os extensos grupos familiares da Máfia têm conservado até hoje um valor de sobrevivência superior ao do Estado italiano. Devem essa função, essencialmente, à fidelidade incondicional e vitalícia de cada um dos membros ao grupo familiar extenso, efetivo ou nominal. Sob a forma da Máfia, um tipo de configuração que era amplamente difundido num estágio anterior de desenvolvimento intromete-se no estágio atual sob forma adequadamente adaptada, só que agora sob auspícios negativos. Nesse caso, o grupo de parentesco preservou uma alta função de sobrevivência para seus membros, mesmo em comparação com a unidade estatal e em que pese ao fato de esta reivindicar o monopólio do uso da violência e da cobrança de tributos.

Também nos Estados Unidos as associações familiares da Máfia têm enfrentado com bastante sucesso essa pretensão de monopólio. Enraizando-se nesse país, descobriram um meio de continuar a existir como representantes de uma tradição grupal específica, desempenhando funções sociais que vão de encontro à lei do Estado. As famílias da Máfia transformaram-se, também nos Estados Unidos, numa formação criminosa que, organizando o tráfico de drogas, o jogo, a prostituição e o exercício ilegal da violência, assumiu uma posição de estrangeira (*outsider*) que até o momento tem alcançado muito sucesso em certas ocasiões. Uma das condições básicas para a sua sobrevivência foi o fato de algumas formas pré-estatais de vida comunitária terem mantido uma obscura existência ilegal e antiestatal — especialmente nas grandes cidades. Isso se aplica, acima de tudo, à já mencionada lealdade que o indivíduo mostra para com a "família": ou seja, a uma balança nós-eu que pende a favor do nós, o que tem sido incomum nos Estados mais desenvolvidos. O que contribuiu em boa medida para o sucesso da Máfia, em outras palavras, foram certos traços estruturais da associação de parentesco pré-estatal, tal como a encontramos em sua forma originária — geralmente designada como "feudal" na linguagem técnica — apenas em sociedades predominantemente agrárias. Esses traços reaparecem sob forma menos estruturada, em consonância com as condições urbanas e estatais e em decorrência de serem empurrados para a criminalidade.

O mais importante dentre os traços configurativos que têm em comum essas formas encapsuladas de grupos pré-estatais no interior do corpo dos grandes Estados contemporâneos, como ficou claro aqui, é a permanência maior e comumente vitalícia de muitas relações humanas, se não de todas, e de uma balança nós-eu em que o nós tem clara preponderância sobre o eu, e que freqüentemente exige a subordinação incondicional do eu ao nós, do indivíduo ao grupo-nós. Em se observando esse traço estrutural como que *in vivo*, e tendo-se à mão instrumentos conceituais que permitam comparações, talvez se possa compreender com mais facilidade que a inclinação da balança nós-eu em favor do eu não é uma coisa a ser simplesmente tomada por certa, menos ainda um dado da natureza humana. Também subjacente a ela, há uma forma particular de vida comunitária; também ela é característica de uma estrutura social específica. A atual forma de individualização, a aparência que hoje vige da imagem nós-eu, não está menos condicionada pelo padrão social do processo civilizador e pelo processo correspondente de civilização individual do que essas formas pré-estatais do *habitus* social.

Talvez seja necessário assinalar que o que está em discussão neste esforço de elaborar as estruturas características do *habitus* social dos indivíduos e especialmente da balança nós-eu nos vários estágios do desenvolvimento não é a questão de qual das formas dessa balança ou do *habitus* social alguém poderá, pessoalmente, preferir. Podemos quase presumir como certo que alguém que tenha crescido num estágio posterior de desenvolvimento, no estágio atual, prefira a auto-imagem de nossa época, mais pendente para o eu, e que lhe pareça estranha a auto-imagem mais pendente para o nós das sociedades pré-estatais. O que essas observações e reflexões trazem à luz é que a identidade-nós e a identidade-eu dos indivíduos não são nem tão evidentes nem tão imutáveis quanto pode parecer à primeira vista, antes de esses problemas serem introduzidos no campo da investigação sociológica teórica e empírica.

### XIII

Constitui uma peculiaridade do século XX que no decorrer dele as mudanças integradoras tenham acontecido não apenas num plano, mas em vários simultaneamente. Por um lado, a humanidade, em geral sem pretender diretamente fazê-lo, atingiu em algumas regiões do mundo um estágio de desenvolvimento que, em termos de todas as fontes de poder — técnicas, militares, econômicas e assim por diante —, ultrapassa em muito a área em que as tribos ou até os grupos de parentesco nominalmente independentes são de fato capazes de manter sua independência, sua competitividade ou sua função de unidades de sobrevivência. Por outro lado, contudo, a função de unidade efetiva de sobrevivência vem agora, visivelmente, deslocando-se mais e mais

do nível dos Estados nacionais para as uniões pós-nacionais de Estados e, além delas, para a humanidade. A catástrofe de Chernobyl, a poluição do Reno e o enorme número de peixes mortos em decorrência da desordenada tentativa de combater um incêndio numa indústria química suíça podem servir de exemplos limitados, mas instrutivos, do fato de que as unidades de Estados nacionais, na realidade, já entregaram sua função de avalistas da segurança física de seus cidadãos, e portanto de unidades de sobrevivência, a unidades supra-estatais.

Os representantes dos Estados europeus estão muito familiarizados com o sentido dos equilíbrios de poder e das mudanças do poder nas relações entre as nações. Mas os ocupantes dos principais cargos dos Estados atuais, sobretudo os cargos políticos e militares, costumam estar tão imersos em problemas de curto prazo que raramente se vêem em condições de harmonizar seriamente seus planos e ações com tendências de desenvolvimento a longo prazo. Durante e logo após a Segunda Guerra Mundial, nações de uma nova ordem de magnitude, às vezes chamadas superpotências nos dias atuais — ou seja, principalmente os Estados Unidos e a União Soviética —, deslocaram-se para o topo da hierarquia das nações, empurrando para uma posição secundária os Estados europeus menores, dotados de recursos militares e econômicos mais limitados. A velocidade com que se deu essa mudança de panorama na rede das nações claramente apanhou de surpresa a maior parte dos estadistas e comandantes militares europeus, além, sem dúvida, da maioria das outras pessoas. Se a investigação científica das mudanças configurativas de longo prazo, e portanto das mudanças a longo prazo no equilíbrio do poder entre as nações, tivesse estado numa etapa mais avançada, essa alteração da hierarquia das nações poderia ter sido prevista, sem dificuldade, como uma seqüência nada improvável, se não necessária, da derrota de Hitler. Do mesmo modo, pode-se prever como provável, se não necessário, que no decorrer do século vindouro uma nova mudança no equilíbrio do poder, em detrimento das nações européias isoladas e em favor de outros países e grupos de países com maior potencial militar e econômico, venha a ocorrer. A pressão competitiva dos países não-europeus com cada um dos Estados nacionais da Europa, que já é bastante visível no caso do Japão, provavelmente se intensificará em todas as áreas, inclusive, por exemplo, nas áreas científica e cultural.

Há diversas estratégias de longo prazo que é possível adotar em resposta a esse problema. Uma delas é uma união mais estreita e uma maior dependência em relação aos Estados Unidos. Outra é uma união gradativamente crescente dos países europeus sob a forma de uma federação multilíngüe de nações ou de um Estado federativo. Uma terceira possibilidade seria continuar as nações européias a existir mais ou menos em sua forma tradicional, como Estados nacionais nominalmente independentes e soberanos.

A terceira dessas possibilidades requer especial atenção neste contexto, já que a continuidade da existência dos Estados nacionais europeus como uni-

dades de sobrevivência formalmente independentes é a que melhor se ajusta ao *habitus* social dos povos a eles pertencentes. Países como a Inglaterra, a Holanda, a Dinamarca ou a França desenvolveram-se continuamente, como unidades organizacionais relativamente autônomas, durante vários séculos, e nos últimos 100 anos em particular houve um intenso avanço da democratização funcional que integrou na estrutura estatal praticamente todas as classes. Esses avanços promoveram, nas estruturas individuais de personalidade das pessoas de todas as classes, uma arraigada predisposição a conviverem dessa forma específica, como dinamarqueses, holandeses ou franceses. A língua comum, por si só, liga intensamente o indivíduo ao Estado em sua forma tradicional. Algo semelhante aplica-se à maneira como as pessoas se adaptam à competição dentro do país ou como os sentimentos pessoais se harmonizam com a imagem-nós e a identidade-nós conhecidas. Os vínculos emocionais do indivíduo com seu país podem ser ambivalentes; muitas vezes assumem a forma de um par amor-ódio. Mas, seja qual for sua forma, o vínculo com o país é intenso e vívido. E é comparativamente tênue ou inexistente em relação às formas preliminares da federação européia de nações. Aí deparamos com mais um exemplo impressionante do que chamei efeito de trava.

Sem sombra de dúvida, os fatores estratégicos e econômicos desempenham importante papel nas dificuldades que se erguem a uma integração mais estreita dos Estados nacionais europeus. Mas esses obstáculos possivelmente poderiam ser superados mediante acordos, sobretudo levando-se em conta que a realidade social do desenvolvimento das nações em direção a unidades pós-nacionais demonstra, de maneira enfática, as desvantagens da fragmentação da Europa em países de tamanhos variados. Não obstante as diferenças de *habitus* entre os povos que compõem esses diferentes Estados nacionais, bem como o profundo compromisso nacional dos indivíduos, combinado com sua identidade-nós como nação, têm uma responsabilidade muito maior pelas dificuldades que impedem a formação de uma estrutura pós-nacional do que se costuma reconhecer nos debates públicos sobre a integração. Essa diferença de *habitus* nacionais e a identidade-nós nacional carregada de afeto não podem ser descartadas por acordos, por atos de vontade ou pelo que se costuma entender como meios racionais. Os dois fatores constituem o precipitado de um processo muito longo, que é a evolução histórica dos vários grupos nacionais, nas estruturas de personalidade de cada um de seus membros. A resistência deles, mesmo diante da intensa pressão em favor das uniões pós-nacionais, explica-se inclusive pelo fato de que, no passado, esses fatores tiveram uma importância muito real em termos da função do Estado como unidade de sobrevivência. A dificuldade é que, no decorrer do século XX, o nível de integração dos Estados nacionais europeus tradicionais perdeu muito de sua função de sobrevivência. Mas o precipitado dessa função nos sentimentos e no caráter dos indivíduos em questão, o chamado “caráter nacional”,

leva a uma ossificação das atitudes humanas que, a princípio, continua bem pouco perturbada ante as mudanças na realidade social.

Em outras palavras, o *habitus* social pertinente ao Estado nacional e a imagem-do-nós e o ideal-do-nós a ele associados têm um sentido próprio. Isso lhes confere uma durabilidade que consegue impedi-los de continuarem a se desenvolver no mesmo ritmo do desenvolvimento social, em direção a um nível mais elevado de integração. Os exemplos são abundantes. Muitas áreas funcionais do desenvolvimento da humanidade tendem inequivocamente, em nossos dias, para a formação de unidades supranacionais, mesmo dentro da Europa. Mas a imagem-do-nós, todo o *habitus* social dos indivíduos, está inamovivelmente ligado por intensa carga afetiva à identidade tradicional do grupo, no plano do Estado nacional. No plano tribal, a identidade-nós dos índios norte-americanos, em que se refletem a grandeza de seu passado comum, as caçadas de búfalos, as guerras tribais e sobretudo a função da tribo como unidade decisiva de sobrevivência, opôs-se ao desenvolvimento para a forma de Estado. Do mesmo modo, a imagem-do-nós e o ideal-do-nós do Estado nacional, em que se refletem as guerras passadas e a já agora obsoleta função de sobrevivência da nação, barram o caminho de uma integração maior, que teria muito mais probabilidade de obter êxito na competição não-militar entre as nações e que até na guerra representaria uma unidade de sobrevivência um pouco mais eficiente do que o Estado nacional. Sem dúvida, a discrepância do estágio de desenvolvimento e do poder é muito maior no caso das tribos indígenas em relação ao Estado norte-americano do que no das nações européias em relação a uma federação européia talvez inatingível. Mas as dificuldades que impedem a união européia continuarão inacessíveis à análise, especialmente à análise científica, enquanto os indivíduos forem encarados meramente como eus desprovidos de um nós e não se entender adequadamente o papel da balança nós-eu, do ideal-do-nós e da identidade-nós nos sentimentos e comportamentos individuais.

Existe claramente, na atualidade, uma cisão na situação dos Estados nacionais. Por um lado, a sobrevivência de uma nação como sociedade autogerida e independente, como Estado soberano, tem importante função para o povo que nela vive. Essa função com frequência se toma por um dado; por isso mesmo, é de se imaginar que seria útil romper essa aceitação tácita e expor a um debate público imparcial com as pessoas envolvidas a função que cumpre o fato de ser membro de uma nação. É que existem, por outro lado, aspectos estruturais inquestionáveis do atual estágio de desenvolvimento da humanidade que vão de encontro à soberania nacional e tendem cada vez mais a limitá-la. Essa cisão fundamental e suas extensas implicações não são, no momento, objeto de muitas discussões objetivas. A cisão não é encarada como realidade, mas como questão de crença. Não é discutida como problema de fato, restringindo-se deliberadamente o envolvimento pessoal, mas em termos de *slogans* quase religiosos e de doutrinas partidárias emocionais que es-

tipulam as respostas pessoais antes mesmo que se inicie a discussão científica dos fatos. Nesse contexto, basta assinalar que já é mais do que hora de levarmos a sério o problema da evolução e da função do Estado nacional como questão a ser investigada pela sociologia dos processos. Isso implicaria uma análise das diferenças do desenvolvimento dos Estados nacionais em relação às diferenças correspondentes na estrutura social de personalidade das pessoas em questão.

O poderoso movimento de integração que afeta a humanidade em nossa época favorece unidades de sobrevivência que sejam superiores aos Estados nacionais no número de níveis de integração, na extensão territorial, no tamanho da população e, por conseguinte, no mercado interno, no capital social, no potencial militar e em muitos outros aspectos. As unidades de sobrevivência no estágio de desenvolvimento de Estados nacionais não podem competir com organizações estatais no estágio seguinte, sobretudo os Estados Unidos e a União Soviética, sem se combinarem em Estados multinacionais maiores e com maiores recursos. A pressão do desenvolvimento, particularmente técnico e econômico, e toda a pressão da competição internacional estão forçando a integração humana a ultrapassar o estágio dos Estados nacionais, rumo à formação de Estados unificados. Mas essa pressão do desenvolvimento não-planejado depara-se com a pressão oposta da identidade-nós das nações e até agora esta última tem geralmente sido mais forte. Enquanto, na transição da tribo para o Estado, a resistência das tradições tribais enraizadas no *habitus* social dos indivíduos tem pouca probabilidade de impor a sobrevivência da tribo independente, a possibilidade de as estruturas de personalidade resistirem com êxito à pressão da integração é consideravelmente maior na transição dos Estados nacionais para Estados continentais ou, pelo menos, para unidades pós-nacionais.

#### XIV

A resistência do indivíduo à fusão de sua unidade de sobrevivência com uma unidade maior — ou ao desaparecimento dela nessa unidade — sem dúvida se deve, em grande parte, a um sentimento determinado: o de que, ao se extinguir ou desaparecer uma tribo ou Estado como entidade autônoma, ficaria sem sentido tudo o que as gerações passadas realizaram e sofreram no contexto e em nome dessa unidade de sobrevivência. Lembremos a incorporação forçada dos índios nos Estados Unidos. O desaparecimento das tradições culturais no curso da absorção em unidades maiores realmente significa, nesse caso e em outros similares, uma espécie de morte coletiva. Esquecem-se os grandes feitos dos pais e mães que arriscaram a vida por essas tradições. Os poderosos espíritos e deuses que amparavam a tribo nos bons e nos maus momentos transformam-se em nomes obscuros que não inspiram medo nem



esperança. Os utensílios ritualísticos, antes repletos de significação afetiva, transformam-se em curiosidades de museu para visitantes desprovidos de compreensão. Isso resulta, em parte, da circunstância de que, no plano tribal, se criam poucos produtos culturais de significação humana universal. Digo relativamente poucos porque sem dúvida existem, nesse nível, criações cujo valor e sentido transcendem a tribo. Mas eles são raros, e a assimilação incipiente das tribos indígenas na sociedade urbana norte-americana assinala uma quebra da tradição, um esmaecimento da identidade grupal dos índios, uma grande ruptura na cadeia das gerações.

Passa-se algo semelhante com as nações pressionadas a se conjugarem num plano mais elevado. Tal como acontece com a tribo, algo que possui extremo valor para muitas das pessoas implicadas, algo com que elas se identificam, esmaece na transição para o nível superior. A identidade de sua imagem-do-nós fica ameaçada. Essa imagem-do-nós, contudo, que muitas vezes assume a forma de um processo de maior ou menor extensão, não tem apenas uma função individual, mas também uma importante função social. Ela dá a cada indivíduo um passado que se estende muito além de seu passado pessoal e permite que alguma coisa das pessoas de outrora continue a viver no presente. Unidades como tribos e Estados não têm apenas uma função de sobrevivência no sentido mais óbvio da palavra. Não são unidades de sobrevivência unicamente porque as pessoas que fazem parte delas costumam gozar de um nível relativamente elevado de segurança física, proteção contra a violência e amparo na doença e na velhice, mas porque, pela continuidade da tradição, a filiação a esses grupos-nós concede ao indivíduo uma oportunidade de sobrevivência que transcende a existência física real, uma sobrevivência na memória da cadeia de gerações. A continuidade de um grupo de sobrevivência, expressa na continuidade de sua língua, na transmissão das lendas, da história, da música e de muitos outros valores culturais, é em si uma das funções de sobrevivência desse grupo. A sobrevivência de um grupo passado na memória de um grupo atual tem uma função de memória coletiva. Quando um grupo previamente independente abre mão de sua autonomia, seja pela união com outras unidades, seja pela assimilação numa unidade mais poderosa, isso não afeta apenas os que ora vivem. Muito do que aconteceu nas gerações passadas, do que continuou a viver na memória coletiva, na imagem-do-nós do grupo, modifica-se ou perde sentido quando se modifica a identidade grupal e, por conseguinte, sua imagem-do-nós.

É possível ver a natureza peculiar do conflito que isso evidencia. Ele é bem conhecido no nível das observações particulares como um acontecimento num nível inferior de síntese, mas nos falta conceitua-lo num nível de síntese mais elevado. Fica parcialmente ocultado pelo fato de a tradição lingüística oferecer conceitos convenientes, que parecem solucionar satisfatoriamente o problema em questão, embora, na verdade, só façam contorná-lo. Um par de conceitos que vem prontamente à lembrança, por exemplo, é "racional-ir-

racional". É simplesmente racional, dir-se-ia, ceder à pressão de um poderoso processo de integração e irracional resistir a ele. Mas esse próprio par de conceitos é um exemplo do efeito de trava a que me referi. Provém de uma época anterior, na qual as pessoas eram claramente retratadas como seres dotados como que por natureza de uma faculdade racional, sendo, por conseguinte, sempre capazes de agir de maneira objetiva. Quando não o faziam, estavam sendo pouco razoáveis ou irracionais. Nesse esquema, não havia espaço para os sentimentos, como quer que fossem chamados — emoções, afetos ou instintos humanos. Tampouco havia lugar para pessoas dotadas de uma imagem-do-eu e uma imagem-do-nós carregadas de sentimentos de maior ou menor intensidade. Deixar às pessoas apenas a alternativa de se portarem racional ou irracionalmente equivale mais ou menos a tratá-las como crianças que ou são boazinhas ou são más. Todavia, no que tange a sua identidade grupal e, num sentido mais amplo, a seu *habitus* social, as pessoas não têm liberdade de escolha. Essas coisas não podem ser simplesmente trocadas, como roupas.

Isso também implica que o problema em pauta não pode ser conceitualmente resolvido se for tratado como assunto basicamente intelectual, como uma questão de valores. O problema concerne à fixação dos sentimentos e comportamentos individuais numa associação humana com importantes funções de sobrevivência, mesmo depois de essa associação haver cedido boa parte de suas funções a um nível mais elevado de integração. Vista como um problema puramente intelectual, a absorção do grupo-nós de alguém num grupo-nós de ordem superior afigura-se meramente uma desvalorização de algo sumamente valorizado. Dir-se-ia que é isso o que ela é. Mas se trata de muito mais que uma desvalorização. Enquanto nenhum sentimento de identidade pessoal, nenhum sentimento-nós for associado à unidade de ordem superior, o desvanecimento ou desaparecimento do grupo-nós de ordem inferior há de se afugar como uma ameaça de morte, uma destruição coletiva, como uma perda de sentido no mais alto grau. Se a resistência à integração num nível superior for apresentada como constituindo primordialmente um problema do pensamento, um problema intelectual, nunca poderá ser compreendida de forma adequada. É que, do ponto de vista intelectual, muitas vezes soa perfeitamente claro que a integração num nível superior, num mundo em que já existem outras unidades de sobrevivência de nível superior, será inevitável e vantajosa. Por certo seria fácil e apropriado compreender, intelectualmente, que os sioux e os iroqueses norte-americanos pendurassem seus trajes tradicionais, substituíssem seus costumes pelos dos estadunidenses e ingressassem na competição altamente individualizada da sociedade norte-americana. Seria sensato em termos racionais, e possivelmente vantajoso, que os Estados nacionais europeus se combinassem nos Estados Unidos da Europa. Mas na maioria dos casos a dificuldade reside no fato de a consciência intelectual da lógica da integração esbarrar na tenaz resistência das idéias

afetivas que conferem a essa integração um caráter de ruína, de uma perda que é impossível deixar de lamentar. E, nessas condições, provavelmente ninguém quer cessar seu lamento.

O problema central, como talvez se possa perceber, reside numa peculiaridade da transição de um nível de integração para outro. No período transicional, é freqüente haver uma longa fase em que o grupo de nível inferior sofre o que seus membros sentem como grave perda do sentido do grupo-nós, enquanto o grupo de nível superior ainda não é capaz de assumir uma função de grupo-nós que lhe confira um sentido emocional. Pensemos, por exemplo, na diferença de carga afetiva entre afirmações como "sou inglês", "sou francês" ou "sou alemão" e a seguinte declaração: "sou um europeu inglês, francês ou alemão". Todas as referências a cada uma das nações européias têm intenso valor emocional para os povos envolvidos, seja ele positivo, negativo ou ambivalente. A título de comparação, as afirmações do tipo "sou europeu", "sou latino-americano" ou "sou asiático" são emocionalmente fracas. A unidade de integração no nível continental pode ser entendida como uma exigência prática, mas, ao contrário das unidades nacionais mais antigas, não está associada a intensos sentimentos-nós. Mesmo assim, não é químérico supor que, no futuro, termos como "europeu" ou "latino-americano" venham a adquirir um teor emocional muito mais intenso do que têm no momento.

## XV

E isso não é tudo. Além dos dois níveis já discutidos, o atual avanço da integração tem um terceiro. Num exame mais minucioso, vemos claramente que o bem-estar ou a desproteção dos cidadãos de um dado país, inclusive a União Soviética e os Estados Unidos, já não depende, nem mesmo na atualidade, da proteção que esse país — ou até um Estado continental potencial como a Europa — lhes possa proporcionar. Mesmo hoje as probabilidades de sobrevivência dependem amplamente do que acontece no plano global. É a humanidade inteira que constitui agora a última unidade eficaz de sobrevivência.

Referi-me antes à crescente permanência, permutabilidade e voluntariedade de muitas relações-nós, inclusive, dentro de certos limites, a nacionalidade. Apenas o nível mais alto de integração, a filiação à humanidade, continuou permanente e inescapável. Mas nossos vínculos com essa unidade-nós universal são tão frouxos que poucas pessoas, ao que parece, têm consciência deles como laços sociais.

O curso efetivo do desenvolvimento social nas duas últimas décadas levou a uma interdependência sistematicamente maior de todos os grupos humanos. A crescente integração da humanidade, como o plano de integração não apenas mais abrangente, porém sumamente eficaz, mostra-se de maneiras

boas e ruins. O entrelaçamento global de todas as nações expressa-se com bastante clareza em algumas instituições centrais em estágio muito primitivo de desenvolvimento. A Organização das Nações Unidas é fraca e, em muitos aspectos, ineficaz. Mas qualquer um que tenha estudado o crescimento de instituições centrais sabe que os processos de integração precipitados quando elas se organizam num novo nível precisam, muitas vezes, de um período de aquecimento de vários séculos para que elas se tornem relativamente eficazes. E ninguém é capaz de prever se as instituições centrais criadas no decorrer de uma poderosa integração não poderão ser destruídas num processo igualmente poderoso de desintegração. Isso se aplica não somente às Nações Unidas, mas a outras instituições globais em suas primeiras formas, como o Banco Mundial, a Organização Mundial da Saúde, a Cruz Vermelha ou a Anistia Internacional. Mas a crescente integração da humanidade também se expressa de maneiras malignas: a luta pela supremacia global e a corrida armamentista entre duas potências hegemônicas constituem sintomas disso. Outro sintoma, não menos importante, é a possibilidade técnica da autodestruição de toda a humanidade ou das condições de sua sobrevivência pelo desenvolvimento de armas com poder destrutivo cada vez maior. Juntamente com a corrida armamentista, isso pode ser encarado, pela primeira vez, como uma possibilidade realista no desenvolvimento da humanidade.

Entre os aspectos curiosos da situação atual encontra-se o fato de que, também nesse nível, a imagem-do-nós, a identidade-nós da maioria das pessoas, está defasada da realidade da integração efetivamente alcançada. A imagem-do-nós está muito atrasada em relação à realidade da interdependência global, que inclui a possibilidade de o espaço vital comum ser destruído por determinados grupos. Os planos de integração do clã, da tribo ou do Estado, como dissemos, são positiva ou negativamente carregados de vívidos sentimentos de um laço comum, de intensos sentimentos-nós que guiam os atos dos indivíduos numa direção ou noutra. A união em níveis mais elevados — em especial, agora, a crescente integração da humanidade — pode ser entendida como um fato; mas, como foco de sentimentos de participação e imagem norteadora dos atos individuais, a humanidade encontra-se num estágio muito primitivo. A consciência das pessoas, sobretudo dos líderes políticos e dos principais militares e homens de negócios do mundo inteiro, está quase que exclusivamente preocupada com suas próprias nações individuais. O sentimento de responsabilidade por uma humanidade em perigo é mínimo. Por mais eminentemente realista que seja essa preocupação, o *habitus* nacionalmente adaptado do próprio indivíduo a faz parecer irreal, até mesmo ingênua. O avanço amplo e não-planejado da integração realmente instaura, sem dúvida, alianças e organizações militares multinacionais. Mas, para os participantes, o Estado isolado ainda é preeminente como ponto de referência para as considerações em termos do nós. As duas principais potências, a União Soviética e os Estados Unidos, têm tamanha preponderância

militar que a meia verdade da soberania dos Estados singulares realmente já não esconde a dependência militar dos aliados menores dessas superpotências. No entanto os líderes das duas potências mundiais, e portanto os líderes militares, dão a seus aliados pouca margem de dúvida de que os interesses de suas próprias nações têm precedência sobre todos os demais em todos os aspectos.

Atualmente a compulsão exercida pelo *habitus* social adaptado às nações singulares é vista por muitos como algo tão esmagador e inelutável que eles o tomam por certo, como inerente à natureza, à semelhança do nascimento e da morte. As pessoas não pensam a seu respeito. Como tema de pesquisa, esse *habitus* e seus aspectos coercitivos permanecem basicamente não-investigados. Fazem parte da realidade da existência social. A idéia de que possam modificar-se é considerada ingênua. Mas as imposições do *habitus* social são criadas pelos seres humanos. Em certa época passada, elas foram ajustadas em todas as pessoas para se adequarem ao nível de integração do clã. Em outros estágios do passado, as tribos constituíram as mais elevadas unidades de integração com que se harmonizaram a consciência e os sentimentos humanos. Não faz tanto tempo assim que os Estados se tornaram as unidades de integração que atraíram, mesmo que de forma ambivalente, sentimentos especialmente intensos de um "nós" e impuseram a todos os seus membros uma obrigação relativamente grande de lealdade e solidariedade. A imagem-do-nós dos seres humanos modificou-se; e pode modificar-se novamente. Essas mudanças não ocorrem da noite para o dia. Implicam processos que, com frequência, atravessam muitas gerações. No passado, o processo de mudança seguiu determinada direção. Unidades sociais maiores assumiram a função de unidades primárias de sobrevivência das menores. Não há nenhuma necessidade de que o processo prossiga nessa mesma direção. Mas isso não é impossível. Na transição da função de unidade primária de sobrevivência para unidades sociais que representavam um nível mais abrangente de integração, surgiram, com grande regularidade, discrepâncias do tipo das que constatei, em várias ocasiões, ao estudar as relações nós-eu. Veze após outra desenvolveu-se uma discrepância entre a assunção efetiva da função primária de sobrevivência pelas unidades sociais em estágio mais elevado de integração e a persistente fixação da identidade-nós dos indivíduos em unidades de um estágio anterior.

Essas discrepâncias geralmente resultam em consideráveis disfunções comportamentais. Em nosso tempo, como afirmei, as funções sociais de sobrevivência estão-se deslocando visivelmente dos Estados nacionais de tipo europeu para Estados hegemônicos do tipo norte-americano e russo, e agora, de maneira cada vez mais inequívoca, para a humanidade. De fato, a humanidade vem surgindo, com clareza cada vez maior, como um nível eficaz de integração da mais alta ordem. O desenvolvimento correspondente da imagem-do-nós do indivíduo está muito aquém dessa integração e, acima de tudo,

os sentimentos de um nós, a identificação dos seres humanos com seres humanos como tais, independentemente de sua afiliação a determinado sub-grupo da humanidade, vem-se desenvolvendo com muita lentidão. Uma das razões disso é uma peculiaridade singular da humanidade, considerada como unidade social única. Em todos os outros níveis de integração, o sentimento do nós desenvolveu-se paralelamente às ameaças feitas ao grupo próprio por outros grupos. A humanidade em si, porém, não está ameaçada por outros grupos não-humanos, apenas por subgrupos em seu próprio bojo. O efeito real, a possível destruição da humanidade, é o mesmo, quer a ameaça venha de dentro, de setores da humanidade, ou de fora — por exemplo, de habitantes de um diferente sistema solar. Mas a abolição das guerras entre os subgrupos humanos e a geração de um sentimento do nós em toda a humanidade seriam indubitavelmente mais fáceis se ela fosse ameaçada de aniquilação por uma espécie alienígena. Isso certamente torna mais difícil desenvolver o sentimento de um grupo-nós em relação à humanidade como um todo. Também torna mais difícil, como vemos, reconhecer o fato de que a humanidade se vem tornando, cada vez mais, a unidade primordial de sobrevivência de todas as pessoas como indivíduos e de todos os subgrupos no interior dela.

Tanto quanto se pode ver, ainda não existe uma compreensão adequada das implicações do atual *habitus* social para a situação global. Existem hoje armas que poderiam destruir a maior parte da humanidade e, possivelmente, suas condições de vida como um todo. Isso poderia dar-nos motivo para indagar, mesmo em tempos de paz, se um *habitus* social e um sentimento do nós predominantemente ajustados ao Estado soberano isolado são realmente adequados à situação social em que hoje vivem as pessoas. Acaso devemos presumir que, também nesse caso, os sentimentos, a consciência moral e o *habitus* social dos indivíduos estão muito atrasados em relação às estruturas sociais e, especialmente, ao nível de integração que emergiu do desenvolvimento não-planejado da humanidade?

O certo é que, no que concerne às relações entre as nações, continuamos a viver na tradição do Estado soberano pricipesco. Vivemos na era da guerra tecnológica, com armas que ameaçam a sobrevivência da humanidade, como se as relações interestatais ainda pudessem ser administradas tal como o eram na época de Pedro, o Grande ou de Luís XIV, quando os canhões eram os instrumentos mais intimidativos da guerra. Com respeito às questões internas do Estado, as relações entre governantes e governados modificaram-se fundamentalmente. É de conhecimento geral, em nossa época, que as relações internas de um Estado podem ser alteradas segundo regras que envolvam todas as partes. A política externa, em contraste, está muito menos sujeita ao controle dos governados. Na esfera internacional, os governos ainda são, em expressiva medida, governantes absolutos, com ampla margem de liberdade decisória. Isso tende a ser ocultado pelo fato de eles admitirem em sua confiança um limitadíssimo número de parlamentares, da maneira que lhes

convém, transmitindo-lhes informações adequadamente censuradas. Mas, em nome da segurança do Estado, essas informações são privilégio de um pequeno círculo, cujos membros, mesmo quando pertencem a partidos diferentes, são unidos por um intenso sentimento de grupalidade-nós.

A discrepância entre a democratização funcional dos assuntos internos e uma gestão da política externa que, em muitos aspectos, ainda é absolutista tem amplas conseqüências. Os governos e seus serviços secretos detêm o monopólio do conhecimento do poderio militar efetivo ou suposto das nações rivais, conhecimento esse do qual a massa da população é excluída em nome da segurança nacional. Mas não é apenas nesse aspecto que, mesmo nas democracias parlamentares, importantes traços de uma política externa absolutista se perpetuam nas relações internacionais. O mesmo se aplica à maneira como essa política acaba atendendo às necessidades do Estado soberano isolado, o atual Estado nacional. Um condicionamento deliberado da consciência, que apresenta a identificação com o Estado singular como o mais alto dever do cidadão, desempenha o papel de fazer as corridas armamentistas e o deslizamento para a guerra parecerem forças fora do controle humano. As pessoas de confiança do sistema militar, político e econômico vigente são informadas dos fatos reais ou supostos que impõem o passo seguinte na escalada de armamentos, mas apenas elas. A massa da população não tem condições de verificar as informações seletivas mediante as quais se justifica a política do governo. Não tem meios de resistir ao apelo a sua lealdade nacional. Assim, vê-se apanhada num círculo vicioso que, inevitavelmente, faz as medidas tomadas para garantir a sobrevivência de seu grupo aparecerem como medidas que ameçam a sobrevivência do grupo adversário e vice-versa.

A dificuldade está em que essa tradição de relações internacionais, que com ligeiras modificações sobrevive desde a época do Estado príncipesco, traz consigo, no atual estágio de desenvolvimento armamentista, perigos que não existiam na época do mosquete. A despeito de todas as suas certezas, é improvável que os generais do alto comando estejam em condições de prever as conseqüências do uso de armas nucleares. As experiências da catástrofe de Chernobyl sugerem que o uso de armas nucleares se revelará destrutivo não apenas para os inimigos, mas também para os amigos e até para a população do próprio país. Ainda planejamos e agimos dentro do contexto tradicional, como se as armas atuais se limitassem a destruir o território inimigo. Isso certamente já não acontece. O conceito de humanidade ainda tem implicações de um idealismo sentimentalista. Isso tem prejudicado sua evolução para a categoria de simples instrumento factual, numa época em que nuvens radiativas se deslocam num breve espaço de tempo da Rússia para a Inglaterra. Conforme as condições, uma saraijada de armas atômicas dirigida contra os Estados Unidos poderia enviar nuvens radiativas de volta à Rússia. É difícil imaginar que a contaminação radiativa da Europa não trouxesse consigo

prejuízos duradouros para a Rússia e talvez para a China e até o Japão, e, inversamente, que a contaminação da Rússia não surtisse o mesmo efeito na Europa. Falar da humanidade como a unidade global de sobrevivência é perfeitamente realista nos dias atuais. Mas o *habitus* social dos indivíduos, sua identificação com subgrupos limitados da humanidade, em especial os Estados isolados, está, reiterando a afirmação anterior, aquém dessa realidade. E esse tipo de discrepâncias encontra-se entre os aspectos estruturais mais perigosos do estágio transicional em que hoje nos encontramos.

De qualquer modo, já há sinais inequívocos de que as pessoas começam a se identificar com alguma coisa que ultrapassa as fronteiras nacionais, de que sua identidade de grupo-nós se desloca para o plano da humanidade. Um desses sinais é a importância que o conceito de direitos humanos aos poucos vai assumindo. Vale a pena, ao final de nosso estudo, olhar mais detidamente para o que significa a demanda de direitos humanos. Em sua forma atual, ela inclui a idéia de que se devem estabelecer limites para a onipotência do Estado em seu tratamento de cada cidadão. Isso se assemelha ao modo como, na transição anterior de um plano inferior de integração para outro superior, se estabeleceram limites, através da relação com o nível superior, para o poder que os membros do nível mais baixo podiam exercer sobre outros membros de sua associação. O Estado reivindicou amplos poderes sobre os indivíduos que o compuseram. Ao falar de direitos humanos, estamos dizendo que o indivíduo como tal, como membro da humanidade, está autorizado a ter direitos que limitem o poder do Estado sobre ele, sejam quais forem as leis desse Estado. Esses direitos são geralmente tidos como incluindo o direito de o indivíduo buscar moradia ou trabalho onde desejar, isto é, uma liberdade local ou profissional de movimentação. Outro conhecido direito humano é a proteção do indivíduo contra o aprisionamento pelo Estado, salvo quando legitimado por processos judiciais públicos.

Talvez ainda não se tenha afirmado com suficiente clareza que os direitos humanos incluem o direito à liberdade de não fazermos uso da força física, ou mesmo da ameaça de força física, e o direito de nos recusarmos a utilizar ou a ameaçar utilizar a força bruta a serviço de terceiros. O direito de uma pessoa ou de sua família à liberdade de não utilizar ou ameaçar utilizar a violência mostra, mais uma vez, que a transição para um nível novo e mais elevado de integração também implica a transição para uma nova posição do indivíduo perante sua sociedade. Já vimos que a evolução do clã e da tribo para o Estado, como unidade mais importante de sobrevivência, levou o indivíduo a emergir de suas anteriores associações pré-estatais vitalícias. A transição para a primazia do Estado em relação ao clã e à tribo significou um avanço da individualização. Como podemos ver, a ascensão da humanidade até se tornar a unidade predominante de sobrevivência também marca um avanço da individualização. Como ser humano, o indivíduo tem direitos que nem mesmo o Estado pode negar-lhe. Estamos somente numa etapa inicial da transição

para o estágio de integração mais abrangente e a elaboração do que se pretende dizer com direitos humanos está apenas começando. Mas a liberdade de não usar nem ameaçar o uso da violência talvez tenha recebido, até o momento, uma atenção demasiadamente pequena como um dos direitos que, no correr do tempo — e contrariando as tendências opostas do Estado —, terá que se afirmar a favor do indivíduo, em nome da humanidade.

## NOTAS

1. No passado talvez se encarasse como lei o fato de os conceitos coerentes com a realidade, num nível superior de síntese, descenderem de ancestrais que representavam um nível muito inferior de síntese (embora as línguas de grupos em estágio muito primitivo de desenvolvimento conttenham conceitos mágicos de altíssimo nível de síntese). Mas esse fato é registrado aqui simplesmente como uma regularidade observável dos processos de conceitualização, regularidade que, além disso, não pode ser revertida. Acresce que esse tipo de processo nem sempre funciona em linha reta. Um conceito de generalidade inespecífica pode ser esmiuçado até se tornar um termo especializado para um grupo particular de fatos, sem perder sua generalidade. O conceito de indivíduo, por exemplo, que um dia se referiu à singularidade de cada objeto em particular, foi estreitado, no correr do tempo até denotar apenas a singularidade de uma pessoa.
2. Vemos aqui que, considerados do ponto de vista da sociologia dos processos, "tipo" e "estágio" são idênticos.
3. Reexaminando o estágio inicial da discussão do problema do indivíduo e da sociedade, tal como está apresentado na Parte I deste livro, verifico que nele a abordagem da sociologia dos processos não emerge com força suficiente. Descubro, naquele texto de data mais antiga, vestígios de uma velha tradição sociológica em que os problemas relativos aos seres humanos eram apresentados, sob certos aspectos, como se fossem problemas físicos. A emancipação do estilo sociológico de formular os problemas já havia começado. Mas não era sustentada com o mesmo rigor com que é possível fazê-lo no estágio atual.
4. Por exemplo, as pessoas falavam em países em desenvolvimento para evitar falar em países menos desenvolvidos. E os sociólogos usavam a palavra "evolução" para evitar o estigmatizado conceito de desenvolvimento, assim encobrindo a diferença entre evolução biológica e desenvolvimento social.
5. Cf., p. ex., Norbert Elias, *Was ist Soziologie?*, Munique, 1972, pp. 132 ss.
6. O fato de alguém dizer "eu" a seu próprio respeito pode facilmente afigurar-se o enunciado mais espontâneo de que o ser humano é capaz. Mas esse enunciado não é diferente de outros — por exemplo, na segunda e terceira pessoas —, no sentido de também implicar um autodistanciamento. Como se sabe, é comum as crianças pequenas aprenderem a se referir a si mesmas, inicialmente, tal como os

adultos falam delas, isto é, por seus nomes. O uso correto do termo "eu" geralmente vem um pouco mais tarde, pelo simples fato de exigir que a criança utilize, em relação a si mesma, formas lingüísticas diferentes das usadas pelos pais ao falarem dela.

7. Um dos aspectos gerais de uma poderosa tradição filosófica que se estende da epistemologia clássica até as filosofias metafísicas de períodos recentes, tenham elas uma inclinação mais transcendental, existencial ou fenomenológica, é que seus expoentes tomam o indivíduo isolado como ponto de partida. A pluralidade dos seres humanos aparece na filosofia, quando muito, como uma pluralidade de casos especiais idênticos de leis ou regularidades gerais. A física clássica foi a madrinha dessa tradição. Seus estilos de pensamento, combinados com os estilos teológicos, refletem-se nela. Os esforços de Leibniz para introduzir na filosofia a pluralidade dos seres humanos redundaram em fracasso. A idéia da mônada sem janelas era invencível. A tentativa hegeliana de introduzir os processos sociais na filosofia também fracassou.
8. Jean-Paul Sartre, *A existência*, trad. de Rita Braga, Rio, Nova Fronteira, 1985.
9. ["O sofrimento era a garantia última de minha existência, a única."] J. P. Toussaint, *La salle de bain*, Paris, 1985, p. 95.
10. No Japão, contudo, a relação empregado-empregador parece vir mantendo, até o momento, seu caráter vitalício.
11. O que Max Weber apresentou como ética protestante, em sua forma primitiva do século XVII, foi mais sintoma do que causa de uma mudança do *habitus* social dos seres humanos — no caso, principalmente comerciantes que estavam ascendendo ou tentando ascender socialmente — em direção a uma maior individualização.
12. No passado, os sociólogos tendiam a considerar o Estado como algo que realmente não entrava no campo da sociologia. Alguns talvez ainda se inclinem para essa convicção. Uma antiga tradição intelectual parece estar implicada em tal atitude. A sociedade costuma ser considerada como o objeto da sociologia. Mas o conceito de sociedade tem implicações que fazem com que Estado e sociedade não pareçam realmente ser idéias compatíveis. O Estado aparece como algo extra-social, talvez até oposto à sociedade. Já a sociedade, por sua vez, como sugerem essas implicações, é uma coisa extrínseca ao Estado. Tem suas próprias leis, que não são as leis do Estado e não estão sujeitas às determinações do governo.  
As lutas pelo poder travadas numa época anterior, bem como uma tradição conceitual que as reflete, sobreviveram nessa antítese subliminar entre os conceitos de "Estado" e "sociedade". No século XVIII, de fato, o termo sociedade, como na expressão "sociedade civil", não raro era usado como uma senha ideológica, para expressar a idéia de que havia limites para a onipotência do Estado. Se espirmos atrás dessas máscaras conceituais para ver que problemas pessoais e humanos se escondiam sob esses dois conceitos aparentemente impessoais e objetivos, "a sociedade civil" e "o Estado", logo vislumbraremos a resposta. Os porta-vozes da classe média ascendente usavam conceitos como "sociedade civil" e, por último, "sociedade" como armas intelectuais em sua luta com a classe superior da época, os príncipes e a nobreza, que detinham o monopólio do poder estatal. A implicação de uma diferença, ou talvez até de uma antítese entre Estado e sociedade, dando a impressão de que o Estado seria uma coisa extra-social e a sociedade, dando extrínseco ao Estado, ainda não desapareceu completamente da utilização desses termos. Há muitos exemplos não apenas de lutas pelo poder ocorridas no passado

que deram novos sentidos a certos termos como também da permanência desses sentidos por longos períodos. As conotações antiestatais do conceito de sociedade constituem apenas um exemplo entre muitos. Sem dúvida contribuíram para o fato de terem sido raros os estudos sociológicos sistemáticos dos Estados, até o atual estágio de desenvolvimento estatal conhecido pelo nome de Estado "de Bem-Estar", que atraiu a atenção dos sociólogos.

Mas talvez as implicações antiestatais do conceito de sociedade não se houvessem revelado tão duradouras se a função ideológica não tivesse sido aliada a uma descoberta que, em parte, foi inteiramente objetiva e, nesse sentido, científica. Por um lado, a mudança do uso do termo "sociedade", no século XVIII, que se expressou em conceitos como o de sociedade civil a enfrentar as classes superiores e seu Estado, certamente representou a crescente autoconfiança dos grupos burgueses em ascensão. Mas, por outro lado, representou um crescente discernimento da autonomia dos processos e estruturas sociais, cujo desenvolvimento frequentemente baldava os desejos e planos dos mais poderosos. O legado ideológico do conceito de sociedade provocou, indubitavelmente, muita confusão. A frente que assim se formou contra o Estado retardou por tempo demais o reconhecimento de que os Estados são instituições sociais encarregadas de certas funções e de que os processos de constituição dos Estados são processos sociais como quaisquer outros. O fato de não contarmos, até muito recentemente, com nenhum conceito global que designasse os Estados como unidades de sobrevivência, à semelhança das tribos, é um pequeno exemplo do prejuízo que um legado ideológico não-comprovado pode causar no uso dos conceitos. Mas a mesma atitude ideológica que, por um período considerável, banuiu do campo da sociologia os Estados, assim como outras unidades de sobrevivência, ao mesmo tempo abriu caminho para o reconhecimento de que as sociedades humanas são estruturas e processos de um tipo peculiar. A perturbadora separação entre sociedade e Estado foi o preço que teve de ser pago pela descoberta de que a coexistência social das pessoas no mundo inteiro era um campo especial que não existe fora dos indivíduos humanos nem pode entender-se em termos de seres humanos isolados, nem tampouco reduzir-se a eles.

13. Não é difícil encontrar provas dos problemas pessoais, da demanda de mudanças no *habitus* social, num mundo em que a mobilidade local dos seres humanos é maior do que nunca. Um número crescente de pessoas, em todas as regiões, é apanhado nessa migração, sejam seus objetivos temporários ou permanentes. Mas, mesmo quando emigram apenas temporariamente para outro país, sozinhas ou com suas famílias, elas são claramente identificáveis, não somente pelas pessoas que ali vivem, mas por si mesmas, e não apenas como indivíduos, mas também como membros de determinado grupo. Isso não ocorre apenas pelo fato de seus passaportes assim as rotularem, mas porque seu *habitus* social cria um tipo específico de distância entre elas e os membros do país que as hospeda. Em geral, as pessoas tentam escapar às dificuldades de coexistência resultantes das diferenças no *habitus* social estabelecendo-se perto de membros de seu próprio grupo, isto é, de pessoas com o mesmo *habitus* social.

Ao lado desses povoados grupais dentro de países anfitriões, há recorrentes problemas individuais entre os membros da segunda ou terceira gerações dos grupos imigrantes. Eles crescem abrigados em seus próprios grupos. O exemplo dos pais lhes ensina a assumirem o *habitus* social e toda a tradição do grupo em sua estrutura de personalidade. Mas, ao mesmo tempo, eles freqüentam a escola no país anfitrião. A língua, as maneiras, a moral e os costumes desse país também se incorporam em suas estruturas de personalidade, como que de moto próprio.

Produz-se assim o pavio para conflitos pessoais e geracionais. Os modelos parentais e os modelos do país anfitrião, agora transformado em pátria, fundem-se e entram em conflito na pessoa do indivíduo. As maneiras como cada indivíduo lida com essas fusões de modelos ou esses conflitos entre modelos sem dúvida variam enormemente. Alguns representantes da segunda geração de imigrantes permanecem basicamente integrados em seu grupo originário, o grupo de seus pais e parentes. O desligamento da segunda ou terceira gerações do grupo originário é difícil, pois é limitada a rapidez e até a capacidade de aceitação delas pelos membros estabelecidos do país anfitrião — pais anfitrião que, convém acrescentar, já então é a terra natal da segunda e terceira gerações de imigrantes. Mas as reiteradas dificuldades e conflitos ocorrem não apenas na relação dessas gerações com os membros do país anfitrião; ocorrem também, com grande regularidade, dentro do grupo imigrante e, acima de tudo, dentro da família imigrante. O problema do comportamento sexual das moças é um exemplo particularmente expressivo disso.

14. Agradeço a Nico Stehr e Volker Meja por suas informações a respeito dessa seita.

## Posfácio do Organizador

A Parte I deste volume foi escrita em 1939 ou pouco antes; sua publicação num jornal sueco, planejada na ocasião, não chegou a ocorrer, de vez que todo o projeto jornalístico deixou de se concretizar. O texto é aqui reproduzido a partir do manuscrito original que restou da versão de 1939, omitindo-se as correções e acréscimos ocasionais (discrepantes) datados de vários períodos posteriores. Contribuiu muito para o estabelecimento dessa versão uma cópia do manuscrito original feita na Suécia em 1939; ela foi publicada por Nils Runeby, da Universidade de Estocolmo, em 1983, com um prefácio histórico-filológico, como cópia datilografada do manuscrito.

A Parte II foi redigida, provavelmente em diversos rascunhos, numa data posterior ainda não determinada (entre os anos 40 e 50). Alguns trechos desse texto são uma revisão direta da Parte I.

A Parte III foi escrita para esta edição no inverno de 1986/87.

*Michael Schröter*

## Índice Remissivo

- aborígenes australianos, 42  
absolutistas, Estados, 42, 169  
abstração, conceito de, 132  
adultos  
  competição e tensões entre, 33  
  emergência da "alma", 39  
  individualização dos, 27-8, 31, 104-5, 117-22  
  preparação para a idade adulta, 32-3  
alma  
  coletiva, 67  
  e corpo, 37, 95  
  do indivíduo adulto, 39  
Anistia Internacional, 139, 185  
animais  
  comportamento instintivo, 41, 42-3  
  estruturas relacionais, 37-8  
  individualidade dos, 55, 56, 133  
  linguagem e, 157-8  
Aristóteles, 16  
armamentista, corrida, 184, 188  
autoconsciência  
  em Descartes, 82-3, 84  
  dualismo da, 90-1  
  e epistemologia, 91-4  
  imagens e formas mutáveis da, 81-91  
  moldagem histórica da, 32  
  noção de "eu interior", 103, 106-8, 109, 121  
  qualidade singular dos seres humanos, 156-7  
  relação com o não-eu, 94-101  
autocontrole  
  e evolução da sociedade, 114-5  
  individual, 98-100, 105, 109, 149  
  e individualização, 116-7, 120  
  autodistanciamento, ato de, 87  
  autodomínio humano, 32  
  automatismos sociais, 47  
  auto-regulação humana, 38, 39, 40-1  
  dos indivíduos em relação aos outros, 52  
psicológica, 37  
autoridades, reconhecimento da perda do poder das, e desenvolvimento do poder individual, 83-4  
automatismos sociais, 47  
  balança nós-eu, 161-8  
  e o Estado, 177  
  nos países desenvolvidos, 167, 171  
  bem-estar dos indivíduos  
  e as exigências da vida social, 17  
Berkeley, George, 92, 163, 164  
biologia  
  e os aspectos sociais do desenvolvimento humano, 158-9  
  e as formações sócio-históricas, 14, 64-5  
  nascimento, registro do, 151  
  camponesas, classes  
  e margens de decisão individual, 50  
Camus, Albert, 164  
Canadá, antigas seitas cristãs no, 175-6  
caráter nacional, 150-1, 171, 172, 179  
Chernobyl, desastre de, 178, 188  
ciências, *ver* ciências naturais; ciências sociais  
  ciências naturais  
  e autoconsciência individual, 69  
  biologia, 14, 64-5, 158-9  
  e ciências sociais, 71-2, 143, 144  
  física, 142, 144  
  e formações sócio-históricas, 14, 64, 67  
  e o pensamento sobre os eventos naturais, 71  
  e psicologia, 40-1  
  validade universal dos resultados nas, 142-3  
  ciências sociais  
  desenvolvimento das, 72

- e *habitus* social, 172  
e níveis cambiantes de autoconsciência, 86  
percepção sensorial e conhecimento individual, 80-1  
e psicologia, 40-1  
e as relações indivíduos/sociedade, 142-5  
clãs, 166, 168  
cognição, teoria filosófica clássica da, 70  
competição  
entre adultos, 33  
efeito do mecanismo competitivo, 47-8  
e individualização, 118-9  
tensões da, 44-5  
comportamento individual  
e o processo de individualização, 103  
e relações com as outras pessoas, 25-6  
restrições ao, 21-3  
Comte, A., 65, 66  
"conceitos concretos", 132-3  
concorrência, *ver* competição  
condicionamento social, 52, 56  
conflito  
e autoconsciência individual, 32  
e a evolução do Estado, 169-70  
e o mecanismo de competição, 47-8  
conhecimento  
e níveis mutáveis de auto-consciência, 86  
das relações individuais, e percepção sensorial, 80-1  
teoria sociológica do, 70-1  
*ver também* epistemologia  
consciência  
caráter funcional da, 36  
multifacetada, 87, 88-9  
mundos interno e externo, 97-101  
e relações humanas, 24-5  
*ver também* autoconsciência  
consciência de si, *ver* auto-consciência  
controle social  
e individualização, 116  
conversa, 29-30  
corpo  
e alma, 37, 94-5  
conceito de "meu corpo", 154-5  
e mente, 91, 95  
separando o indivíduo do mundo externo, 92, 99  
criação humana, mito da, 26, 27  
crianças  
atitudes sociais para com as, 31  
autoconsciência das, 87  
autoformação do indivíduo, 40  
dependência do grupo social, 27-9, 30-1  
identidade entre a criança e o homem, 96, 152  
impulsos e comportamento das, 98-9  
preparação para a idade adulta, 32-3, 104-5  
transformações da consciência nas, 99-100  
*ver também* jovens  
decisões individuais  
margem para, na sociedade, 48, 49-52  
dependência, relações de  
das crianças, 27-9  
e evolução da sociedade, 114  
e individualização, 124  
entre os indivíduos, 22-3  
e instintos, 43  
entre as nações, 136  
Descartes, René, 82-3, 84, 89-91, 92  
desemprego, 121  
desenvolvimento, conceito de, 144-5  
desenvolvimento social, teorias do, 144-5  
desprezimento  
do indivíduo, 91  
direitos humanos, 139, 189-90  
campanha pelos, 139  
discurso  
características hereditárias e sociais do, 35, 39-40  
ditaduras  
relações indivíduo/sociedade nas, 149-50  
divisão das funções  
entre os indivíduos, 21-3  
nas sociedades simples e complexas, 111-4  
divisão do trabalho,  
e a estreiteza do desenvolvimento individual, 33  
e forças reticulares, 44-5

- e as relações de dependência, 44  
Durkheim, Émile, 135  
econômicas, relações, 42-3  
ensinamentos de Marx, 65-6  
ego  
e individualização, 118  
tensões entre os instintos e o, 52-3  
emocionais, necessidades  
dos seres humanos, 165, 167-8  
energia, mudança das formas de, 115-6  
epistemologia  
e autoconsciência, 91-4  
e o eu desprovido de um nós, 162-5  
*ver também* conhecimento  
escolha, *ver* liberdade de escolha  
Estado  
explicação individual das origens do, 14, 64  
formas mais antigas de sociedade dentro do, 175-7  
e a identidade-nós, 168-90  
e individualização, 102  
e as relações indivíduo/sociedade, 149-50  
e sociedade, 134-40  
como unidade de sobrevivência, 168, 177-8, 180-2, 186-90  
Estados europeus  
emergência como unidades-nós, 169  
e *habitus* social, 172, 173, 179, 180  
integração dos, 172, 173, 178-9, 184  
Estados Unidos, 170  
desenvolvimento dos, 56-7  
e os índios norte-americanos, 183  
como superpotência, 178, 181, 184, 185-6  
estágio científico de desenvolvimento, 92  
estátuas pensantes, parábola das, 96, 98, 100  
*Estrangiro, O* (Camus), 164  
estruturas sociais, 23, 24  
existência sem propósito  
dos indivíduos na sociedade, 18  
fala, *ver* discurso  
famílias  
ampliadas dos países menos desenvolvidos, 147-8, 175  
e as relações de dependência, 44  
e a identidade-nós, 166-7, 168  
e a Máfia, 176  
fantasias  
da autoconsciência individual, 69, 70  
coletivas, 72-3  
protetoras, 66  
fenômenos naturais, *ver* naturais, eventos  
fenômenos reticulares  
e divisão das funções, 44-5  
elasticidade dos, 47, 48  
integração da rede humana, 135-6  
na interação humana, 22, 29-30, 35-6  
fim, indivíduo ou sociedade como, 18  
física, 142, 144  
Freud, Sigmund, 120, 146  
função do "nós"  
e a sociedade, 57  
Galileu, 162  
*Gestalt*, teoria da  
diferença entre o todo e a soma de suas partes, 16-7  
Gana, 174  
global, integração 137-40  
Goethe, J.W. von, 60  
Grécia antiga, 66  
ausência do conceito de indivíduo na, 130-1  
"espírito" da, 14-5, 65  
grupal, mentalidade, *ver* mentalidade coletiva  
grupos  
dissolução dos grupos pré-estatais, 102  
e evolução da sociedade, 114  
e identidade nós-eu, 161  
nas sociedades mais simples, 113, 140-2  
habilidades, especialização das, 111-2, 113-4  
habitantes das cavernas, *ver* sociedades mais simples  
*habitus* social dos indivíduos, 150-1, 153  
e o efeito de trava, 172-5, 179, 183  
nos Estados nacionais, 171-2  
Hegel, G.W.F., 14, 57, 65, 88  
historicismo, 88  
história



- curso não premeditado da, 58-9  
 impacto dos indivíduos na, 51, 77  
 homem pré-histórico, *ver* sociedades mais simples  
*homo sapiens*  
 evolução do, 112-3  
 vida grupal do, 141  
 humanidade  
 como força primordial de sobrevivência, 187-90  
 humanos, seres  
 características singulares dos, 156-61  
 Hume, David, 93, 96, 152  
 Husserl, E., 163  
 Idade da Pedra, 111, 140, 151, 165; *ver* também sociedades mais simples  
 Idade Média  
 e autoconsciência, 86, 90  
 treinamento dos jovens na, 104  
 identidade  
 e consciência, 96  
 pela vida inteira, 152, 153  
 identidade-eu  
 características da, 151-6  
 nas sociedades desenvolvidas, 130  
 identidade-nós  
 absorção numa identidade-nós superior, 181-90  
 aspecto multi-estratificado da, 165-8  
 e o Estado, 168-90  
 nas sociedades desenvolvidas, 130  
 ideologias nacionais, 73  
 imagem do homem  
 como ser humano isolado, 164  
 nas sociedades modernas, 84-5  
*ver* também autoconsciência  
 imigrantes estrangeiros  
 nos Estados nacionais, 169  
 índios norte-americanos, 173, 180, 181-2, 183  
 individualidade  
 funções psíquicas e, 54-6  
 importância do grupo social no desenvolvimento da, 27-8, 55-6, 67  
 importância da natureza individual, 53-4, 55  
 individualista, visão  
 sentimentos e emoções em torno da, 73-5, 76  
 valoração dos indivíduos acima da sociedade, 73-5  
*versus* visão coletivista, 14-20, 52-6, 64-8, 122-5  
 individualização, 120-5  
 dos adultos, 27, 31, 104-5, 117-22  
 avanços da, 28-9, 85  
 e a teoria da sociedade, 30-1  
 indivíduo  
 conceito de, 129-34  
*individuum*, conceito de, 131, 133  
 industrializadas, sociedades, *ver* sociedades industrializadas  
 complexas  
 instintos  
 caráter funcional dos, 37  
 e relações de dependência, 43  
 tensão entre ego/superego e os, 52-3  
 instituições sociais  
 explicação individual das, 14, 64  
 perda de poder das, 84  
 jovens  
 individualização dos, 117-22  
 preparação para a idade adulta, 33  
*ver* também crianças  
 Kant, I., 80, 93-4, 163  
 Leibniz, Gottfried, 93  
 leis autônomas  
 da rede humana, 48  
 das relações humanas, 23, 24  
 leis sociais, 23, 24  
 liberdade de escolha  
 aspectos sociológicos da, 138  
 individual, limitação da, 21, 48, 49-50  
 e individualização, 108-9, 113-4, 119  
 e realização pessoal, 118-9  
 nas sociedades mais simples, 110  
 língua, *ver* linguagem  
 linguagem  
 conceito de consciência interna e externa na, 97  
 conceito de indivíduo e sociedade na, 129-33  
 conversa, 29-30  
 desenvolvimento da, e grupo social, 27  
 específica dos grupos, 157-8, 159-60  
 explicação individual da, 14, 63

- função dos pronomes pessoais na, 161  
 e *habitus* social, 150  
 influências individuais e sociais no desenvolvimento da, 35-6  
 e o indivíduo na sociedade, 79  
 singularidade da, entre os seres humanos, 142  
*ver* também discurso  
 literatura  
 autoconsciência na, 87  
 Locke, John, 92-3  
 Luís XIV, Rei de França, 169  
 Máfia norte-americana, 176  
 mágicas, atividades e idéias  
 função social das, 70, 72-3, 74  
 Mann, Thomas, 120  
 Marx, Karl, 65-6, 135  
 meio, indivíduo ou sociedade como, 18  
 meio ambiente  
 alterações do, 45  
 e moldagem dos indivíduos, 34-6  
 memória  
 coletiva, 182  
 continuidade da, 154  
 mudanças ao longo da vida, 155-6  
 mentalidade coletiva (mentalidade grupal), 15, 24, 67, 183  
 mente  
 e corpo, 91, 95  
 metas  
 e individualização, 109, 121-2  
 míticas, idéias  
 função social das, 70, 73  
 monopólio, desenvolvimento das situações de, 47  
 mudança  
 na estrutura social, 144  
 histórica, 46-7  
 e individualização, 102-3  
 na sociedade humana, 145  
 teorias da, 64-5  
 transformações sócio-históricas, 45  
 muro invisível  
 entre o eu e o mundo, 100, 105, 106-7  
 nacionais, Estados, 168-9, 170-2; *ver* também Estado  
 nações europeias, *ver* Estados europeus  
 naturais, eventos  
 e atividades mágicas, 70  
 desenvolvimento do controle dos, 70, 72, 78, 85, 105-6, 116  
 nas sociedades simples, 110  
 natureza dos indivíduos, *ver* estrutura de personalidade  
 Nátusea, A (Sartre), 163  
 necessidades pessoais dos indivíduos  
 conflito com a vida social, 17  
 Nigéria, 174  
 nomes próprios dos indivíduos, 151-2  
 nucleares, armas 188  
 objetivos, *ver* metas  
 objeto  
 percepção individual do mundo como, 53  
 observador, indivíduo como, 89-91, 92, 154-5  
 oportunidades  
 e individualização, 109-10  
 Organização das Nações Unidas, 138, 185  
 país  
 e estrutura social, 31  
 países em desenvolvimento, *ver* países menos desenvolvidos  
 países menos desenvolvidos  
 características tribais dos, 151  
 relações indivíduo/sociedade nos, 146-9  
 panteísmo histórico, 138, 185  
 parte-todo, relações  
 dos indivíduos e da sociedade, 16-7, 19, 20-1  
 percepção da identidade-eu, 161-2, 162-3, 164  
*persona*, conceito de, 131, 132  
 personalidade, estrutura de  
 conceito de estrutura social da personalidade, 150  
 desenvolvimento da, 153-4  
 e individualização, 108-9, 118  
 "natureza" dos indivíduos, 24, 116-7, 118-9  
 traços comuns da, 123-5  
 planejamento  
 efeitos não premeditados do, 58-9  
 natureza limitada do planejamento individual, 57  
 Platão, 93

- poder  
e margem individual de decisão, 50  
perda do, e integração social, 137  
política externa  
controle da, pelo Estado, 187-8  
pressão social, 121  
privatização entre os indivíduos, 103, 107  
progresso nas sociedades, 66, 144-5  
psicologia  
e as ciências naturais e sociais, 40-1  
idéia da "mentalidade grupal", 15, 24  
individual e social, 15, 67  
e sociologia, 34  
psicologia social, 15  
psique individual  
caráter funcional da, 36, 37  
e estrutura das relações individuais, 39  
*ver também* mente  
psíquicas, funções  
diferenciação das, 36-7  
do indivíduo, 67
- racionalidade  
e autoconsciência individual, 71
- razão  
"artifício da", em Hegel, 57  
e autoconsciência, 71  
e autoconsciência individual, 71  
caráter funcional da, 36  
desenvolvimento da, individual, 84  
e emoção, 78, 183  
realização pessoal  
probabilidades de obtenção da, 118-9  
regularidades sociais, 23  
relacionamentos, *ver* relações  
relações  
e autoconsciência individual, 72  
na balança nós-eu, 165-7  
conhecimento das, e percepção sensorial, 80-1  
efeitos não premeditados das, 58-9  
estrutura e regularidade das, 23-6  
familiares, 147-8, 166-7, 168, 175, 176  
formação de conceitos das, 93-4  
maleabilidade e adaptabilidade das, 37-8  
necessidades humanas de, 165
- recíprocas, entre os indivíduos e a sociedade, 76-9  
relações todo-parte, *ver* parte-todo, relações  
relativismo, 88  
religião  
e as formações sócio-históricas, 14, 15  
idéia do universo como criação divina, 83-4  
seitas religiosas como formas pré-estatais, 175-6  
relógios, 114-5  
Renascimento, 28, 81, 85, 86, 134  
revolução copernicana, 86  
Rilke, R. M., 107, 108  
riscos  
e individualização, 109  
nas sociedades mais simples, 110  
Roma antiga  
inexistência do conceito de indivíduo na, 130-1  
rostos individualizados dos seres humanos, 155-6, 157-8, 159, 160-1
- Salle de bain, La* (romance), 164  
Sartre, Jean-Paul, 163  
secularização  
e as teorias cartesianas, 83  
sensorial, percepção  
e autoconsciência, 82, 83, 84, 89-90, 92, 93-4  
em Descartes, 82, 83, 84, 89-90, 92  
importância da visão, 100  
e as sociedades, 80-1  
sociedade  
conceito de, 130  
e Estado, 134-40  
importância da, *versus* o indivíduo, 14-28, 52-6, 64-9, 122-5  
percebida como ceceadora, 107-8  
sociedades industrializadas complexas  
equilíbrio entre as necessidades individuais e sociais, 122-5  
individualização nas, 108-10  
relações entre indivíduo e sociedade, 143  
sociedades mais simples  
autoconsciência, 87  
controle social, 108  
crianças nas, 104  
estrutura de personalidade, 123
- grupos sociais, 140-2  
identidade-nós, 166  
relações indivíduo/sociedade nas, 142-3  
vida grupal das, 146  
sociologia  
conceito de sociedade, 131-2, 134-5  
conceitos de indivíduo e sociedade na, 131-2  
e psicologia, 34  
sociologia dos processos, aborgem da, 142, 143, 150, 153, 171-2  
Spengler, Oswald, 14, 65  
Spinoza, B., 14, 65  
sujeito  
auto percepção do indivíduo como, 53  
superego  
tensão entre os instintos e o, 52-3  
Tanzânia, 174  
tensões  
nos Estados Unidos, 49  
nos indivíduos, 52-3  
"teoria ambiental", 39  
Toynbee, A., 65
- trabalho físico  
liberação dos indivíduos do, 116  
tribos  
características tribais dos países menos desenvolvidos, 151  
perda da função das, 136, 137, 168  
transição para Estados, 172-5, 181-4  
tribos africanas, 174
- Uganda, 174  
União Soviética  
como superpotência, 178, 181, 184, 185-6
- violência  
e direitos humanos, 189-90  
monopólio da, 42, 58  
visão coletivista  
sentimentos e emoções em torno da, 74-5, 76  
*versus* visão individualista, 14-20, 52-6, 64-8, 122-5
- Weber, Max, 136