

01. O MISTÉRIO DA SAÚDE, Hans-Georg Gadamer
02. AS RELAÇÕES INTERNACIONAIS DESDE 1945, Maurice Vaisse
03. ACTOS DE SIGNIFICADO, Jerome Bruner
04. CONCEITOS SOCIOLÓGICOS FUNDAMENTAIS, Max Weber
05. AS RELAÇÕES INTERNACIONAIS DE 1918 A 1939, Pierre Milza
06. TEMPOS CATIVOS: AS CRIANÇAS TV, Lilliane Lurçat
07. HERANÇA E FUTURO DA EUROPA, Hans-Georg Gadamer
08. INTRODUÇÃO À PSICOLOGIA SOCIAL MODERNA, Giovanni Göeci e Laura Occhini
09. O PROCESSO DA EDUCAÇÃO, Jerome Bruner
10. QUESTÕES DE RETÓRICA: LINGUAGEM, RAZÃO E SEDUÇÃO, Michel Meyer
11. O PAROXISTA INDIFERENTE, Jean Baudrillard
12. O MÉDICO NA ERA DA TÉCNICA, Karl Jaspers
13. A EVOLUÇÃO PSICOLÓGICA DA CRIANÇA, Henri Wallon
14. REVOLUÇÃO INDUSTRIAL E CRESCIMENTO ECONÓMICO NO SÉC. XIX, Chantal Beauchamp
15. AS RELAÇÕES INTERNACIONAIS DE 1871 A 1914, Pierre Milza
16. INTRODUÇÃO À SOCIOLOGIA, Norbert Elias
17. O NASCIMENTO DO TEMPO, Ilya Prigogine
18. A FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO, Olivier Reboul
19. AS RELAÇÕES INTERNACIONAIS DE 1800 A 1871, Benoît Pellistrandi
20. PSICANÁLISE E RELIGIÃO, Erich Fromm
21. A INTERPRETAÇÃO DAS AFASIAS, Sigmund Freud
22. PARA UMA SOCIOLOGIA DA CIÊNCIA, Pierre Bourdieu
23. ESBOÇO PARA UMA AUTO-ANÁLISE, Pierre Bourdieu
24. O QUE É O OCIDENTE?, Philippe Nemo
25. HISTÓRIA DA GEOGRAFIA, Paul Claval
26. EDUCAÇÃO E SOCIOLOGIA, Émile Durkheim

ISBN 978-972-44-1486-7



9 789724 414867

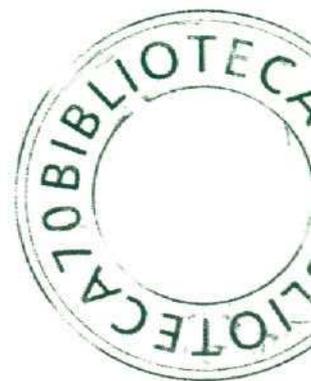
BIBLIOTECA

16

NORBERT ELIAS INTRODUÇÃO À SOCIOLOGIA

Norbert Elias

Introdução à Sociologia



70

70

Assinada por um dos nomes máximos da Sociologia contemporânea, esta introdução tem o mérito de constituir uma abordagem diferente, nada convencional e de grande poder de síntese. Sucessivamente, Norbert Elias retoma as interrogações formuladas por August Comte acerca da Sociologia; fala do papel do sociólogo como destruidor de mitos, das características universais da sociedade humana e da teoria do desenvolvimento social.

ANDRÉ

A cultura como sistema aberto, como acto e drama
que se expressa na palavra e na imagem para análise
e interpretação do quotidiano.

2015

Introdução à Sociologia

Título original:
Was ist Soziologie?

© Juventa Verlag, Munique 1970

Tradução: Maria Lúcia Ribeiro Ferreira

Capa de F.B.A.

Depósito Legal n° 283730/08

Biblioteca Nacional de Portugal - Catalogação na Publicação

ELIAS, Norbert, 1897-1990

Introdução à sociologia. - Reimp. - (Biblioteca 70 ; 16)
ISBN 978-972-44-1486-7

CDU 316

Impressão e acabamento:

PENTAEDRO

para

EDIÇÕES 70, LDA.

Outubro de 2008

ISBN: 978-972-44-1486-7

ISBN da 3ª edição: 972-44-1227-X

ISBN da 2ª edição: 972-44-1005-6

ISBN da 1ª edição: 972-44-0400-5

Direitos reservados para todos os países de língua portuguesa
por Edições 70

EDIÇÕES 70, Lda.

Rua Luciano Cordeiro, 123 - 1º Esqº - 1069-157 Lisboa / Portugal

Telefs.: 213190240 - Fax: 213190249

e-mail: geral@edicoes70.pt

www.edicoes70.pt

Esta obra está protegida pela lei. Não pode ser reproduzida,
no todo ou em parte, qualquer que seja o modo utilizado,
incluindo fotocópia e xerocópia, sem prévia autorização do Editor.
Qualquer transgressão à lei dos Direitos de Autor será passível
de procedimento judicial.

Norbert Elias Introdução à Sociologia

70

AGRADECIMENTOS DO AUTOR *

Se, ao escrevermos uma introdução à sociologia, nos desviamos um pouco dos caminhos usuais e, ao fazê-lo, tentamos ajudar o leitor a encarar de um modo novo os problemas básicos da sociedade, em primeiro lugar só podemos confiar em nós mesmos. No entanto, estamos sempre dependentes da ajuda, encorajamento, estímulo e sugestões dos outros. Não posso aqui mencionar todos os que, de um ou de outro modo, me ajudaram neste trabalho. Porém, além do director desta colecção, Professor Dieter Claessens, a quem dedico este livro, devo mencionar explicitamente o Doutor W. Lepenies, que com grande habilidade e tacto adaptou o manuscrito do autor (demasiado longo, difícil e não facilmente sujeito a cortes) ao formato adequado para a colecção. Volker Krumrey prestou-me considerável auxílio e conselho na preparação do manuscrito. Também gostaria de exprimir os meus calorosos agradecimentos aos meus amigos e colegas Eric Dunning, Johan Goudsblom e Hermann Korte, pelos estímulos e conselhos que me prestaram. Finalmente, não posso deixar de agradecer ao meu editor Doutor M. Faltermaier, cuja paciência de tempos a tempos pus à prova.

Leicester, 1969

NORBERT ELIAS

* Referentes à edição original alemã (Juventa Verlag, Munique, 1970).

PREFÁCIO A EDIÇÃO INGLESA

Norbert Elias foi um dos cientistas alemães que fugiu da Alemanha nos anos 30, fazendo da Inglaterra o seu lar.

A sua contribuição científica fundamental, *Über den Prozess der Zivilisation*, foi publicada em 1939 na Suíça, sendo também publicada aí, em 1969, uma nova edição, com um novo e importante prefácio. No entanto, só agora as principais obras de Elias, incluindo o presente livro, começam a ser acessíveis aos leitores ingleses. Contudo, a obra de Norbert Elias como professor na Universidade de Leicester teve uma influência considerável. Podemos hoje falar de toda uma geração de sociólogos ingleses que foram seus alunos e que, como tal, difundiram o seu entusiasmo contagiante por este tema. Os leitores deste livro reconhecerão o que os cativou — os dotes naturais de Elias como professor. Também podemos falar de um interesse renovado pela obra deste autor na Alemanha e na Holanda onde, depois de reformado pela Universidade de Leicester em 1962, leccionou em diversas universidades como professor visitante. O destino de Norbert Elias tem sido singular pois se o seu maior impacto como professor se deu em Inglaterra, o impacto posterior do seu trabalho científico tem-se dado no universo académico da Alemanha.

What is Sociology? foi publicado pela primeira vez em 1970, produto tardio da carreira do seu autor. Na última frase de uma última nota diz-se: «Toda a teoria tardia se desenvolve simultaneamente como continuação de teorias anteriores e como ponto de partida crítico decorrente destas.» Embora esta afirmação se refira a Marx, ela também se aplica a Elias. Numa breve introdução, ilusoriamente superficial, o leitor descobrirá uma

nova justificação da sociologia, recorrendo-se às ideias básicas primeiramente traçadas por Augusto Comte. Posteriormente, Elias irá retomar categorias básicas do pensamento sociológico, continuando assim a «tradição sociológica» embora tomando uma posição crítica relativamente a contributos maiores tais como os de Marx, Weber e Parsons. Neste processo vai induzindo o leitor a repensar temas fundamentais do discurso sociológico tais como indivíduo, grupo e outros.

A ideia deste tipo de abordagem decorre da própria obra socio-histórica do autor. Esta versa essencialmente sobre padrões mutáveis de interdependência relativamente às relações de poder entre os homens em sociedade. A uma primeira análise das mudanças de etiqueta, relativas ao aparecimento do «absolutismo» monárquico (na França medieval), seguiu-se um estudo da sociedade cortesã (Die höfische Gesellschaft, 1969). Em ambas as obras o autor acentua que

da interpenetração de inúmeros interesses e intenções individuais—sejam eles compatíveis ou opostos e hostis—algo vai decorrendo que, ao revelar-se, se verifica não ter sido planeado nem requerido por nenhum indivíduo. No entanto apareceu devido às intenções e actos de muitos indivíduos. E isto, na verdade, representa todo o segredo da interpenetração social—da sua obrigatoriedade e regularidade, da sua estrutura, da sua natureza processual e do seu desenvolvimento; isto é o segredo da sociogénese e da dinâmica sociais. [Über den Prozess der Zivilisation (1969), II, p. 221].

É evidente que Elias clarifica o facto de, nesse jogo de interdependências, governantes e reis, personagens importantes e outros, terem uma influência considerável, insistindo no entanto no facto de eles próprios constituírem uma parte das interdependências em que são relativamente dominantes [Die höfische Gesellschaft (Neuwied: Hermann Luchterhand Verlag, 1969), pp. 213-221].

Ao relatar sistematicamente esta visão da história e das diferenças de poder, Norbert Elias deu um contributo fundamental para a moderna sociologia. A introdução que se segue pode ser proveitosamente lida em separado, mas o leitor aperceber-se-á de que Introdução à Sociologia se baseia num trabalho científico, que reúne simultaneamente aspectos de história política, de psicologia das profundezas e de sociologia, numa síntese original de considerável vigor.

REINHARD BENDIX

Universidade da Califórnia, Berkeley

Para compreendermos de que trata a sociologia, temos que nos distanciar de nós mesmos, temos que nos considerar seres humanos entre os outros. Na verdade, a sociologia trata dos problemas da sociedade e a sociedade é formada por nós e pelos outros. Aquele que estuda e pensa a sociedade é ele próprio um dos seus membros. Ao pensarmos-nos na sociedade contemporânea, é difícil fugir ao sentimento de estarmos a encarar seres humanos como se fossem meros objectos, separados de nós por um fosso intransponível. Este sentido de separação é expresso, reproduzido e reforçado por conceitos e idiomas correntes que fazem com que este actual tipo de experiência surja como evidente e incontestável. Falamos do indivíduo e do seu meio, da criança e da família, do indivíduo e da sociedade ou do sujeito e do objecto, sem termos claramente presente que o indivíduo faz parte do seu ambiente, da sua família, da sua sociedade. Olhando mais de perto o chamado «meio ambiente» da criança, vemos que ele consiste primariamente noutros seres humanos, pai, mãe, irmãos e irmãs. Aquilo que conceptualizamos como sendo a «família», não seria de todo uma família se não houvesse filhos. A sociedade que é muitas vezes colocada em oposição ao indivíduo, é inteiramente formada por indivíduos, sendo nós próprios um ser entre os outros.

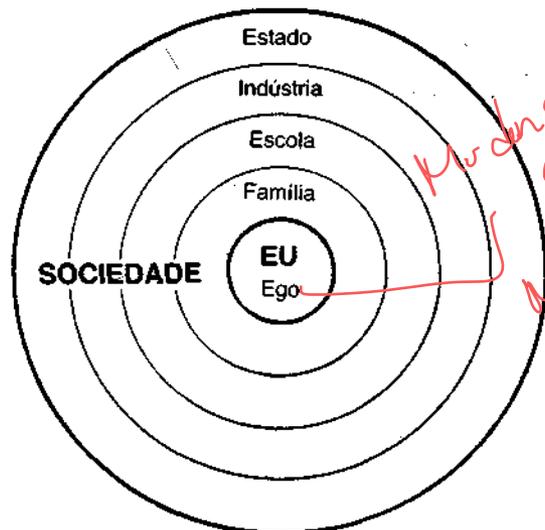
No entanto, os instrumentos convencionais com que pensamos e falamos são geralmente construídos como se tudo aquilo que experienciássemos como externo ao indivíduo fosse uma coisa, um «objecto» e, pior ainda, um objecto estático. Conceitos como «família» ou «escola» referem-se essencialmente a grupos de seres humanos

carácter externo dos conceitos como independentemente do indivíduo

grupos humanos interdependentes
 Modo Reificante de falar

interdependentes, a configurações específicas que as pessoas formam umas com as outras. Mas a nossa maneira tradicional de formar esses conceitos faz com que esses grupos formados por seres humanos interdependentes apareçam como hocados de matéria-objects tais como as rochas, árvores ou casas. Este modo reificante de falar, que tradicionalmente usamos, e os modos usuais de pensar sobre grupos de pessoas — mesmo quando se trata de grupos a que pertencemos — manifestam-se de muitas maneiras, não só no termo «sociedade» e no modo como o consideramos conceptualmente. É usual dizermos que a sociedade é a «coisa» que os sociólogos estudam. Mas este modo reificante de nos exprimirmos levanta grandes dificuldades, chegando por vezes a impedir a compreensão da natureza dos problemas sociológicos.

No modelo de senso comum que hoje domina a nossa própria experiência ou a dos outros, a relação com a sociedade é ingenuamente egocêntrica, tal como é indicado na figura 1. Configurações como a universidade, a cidade, o sistema e inúmeras outras, podem ser substituídas por família, escola, indústria ou estado.



Modo de falar
 Modelo egocêntrico

Figura 1 — Padrão básico de uma visão egocêntrica da sociedade

Quaisquer que sejam essas configurações, o modo típico e predominante de conceptualizar esses grupos sociais e a autopercepção que expressam, correspondem

geralmente ao diagrama apontado, que nos mostra a pessoa individual, o ego particular, rodeado de estruturas sociais. Estas são entendidas como objectos em cima e acima do ego individual. O conceito de sociedade também é encarado deste modo.

Para melhor compreender a problemática sociológica, ou o que habitualmente se designa como o seu tema, precisamos de reorientar a nossa compreensão do conceito de «sociedade» do modo implícito na figura 2.

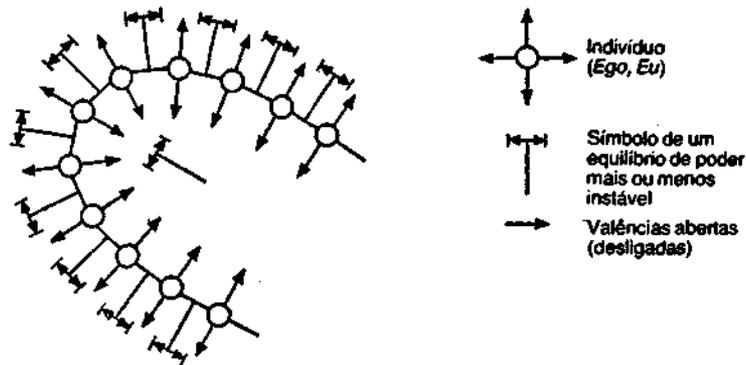


Figura 2 — Representação de indivíduos interdependentes («família», «estado», «grupo», «sociedade», etc.)¹

Este diagrama deveria ajudar o leitor a transpor a frágil barreira de reificação de conceitos, que obscurece e distorce a compreensão da nossa própria vida em sociedade. Tal reificação é um encorajamento constante à ideia de que a sociedade é constituída por estruturas que nos são exteriores — os indivíduos — e que os indivíduos são simultaneamente rodeados pela sociedade e separados dela por uma barreira invisível. Como veremos, estas concepções tradicionais serão substituídas por uma visão mais realista das pessoas que, através das suas disposições e inclinações básicas são orientadas umas para as outras e unidas umas às outras das mais diversas maneiras. Estas pessoas constituem teias de interdependência ou configurações de muitos tipos, tais como famílias, escolas, cidades, estratos sociais ou estados. Cada uma dessas pessoas constitui um ego ou uma pessoa, como

7
 9
 3
 de
 mar
 depen
 dença

¹ As figuras reportam-se ao capítulo «Notas e referências», p. 193.

Disposições e inclinações básicas se orientam para outros

muitas vezes se diz numa linguagem reificante. Entre essas pessoas colocamo-nos nós próprios.

Tal como já foi dito, para compreender de que trata a sociologia temos que estar conscientes de nós próprios como seres humanos entre outros seres humanos. A primeira vista isto parece um lugar comum. Cidades e aldeias, universidades e fábricas, estados e classes, famílias e grupos operacionais, todos eles constituem uma rede de indivíduos. Cada um de nós pertence a esses indivíduos — é isso que significam as expressões «a minha aldeia, a minha universidade, a minha classe, o meu país». Ao nível de uma linguagem quotidiana, tais expressões são perfeitamente usuais e inteligíveis. No entanto, se quisermos pensar de um modo científico, geralmente esquecemos que é possível designar essas estruturas sociais de «minha», «dele», «nossas», «vossas», «deles». Em vez disso, referimo-nos habitualmente a essas estruturas como se elas existissem não só acima e para além de nós mesmos, mas também acima e para além de qualquer pessoa. Neste tipo de pensamento, parece evidente que o «eu» ou «os indivíduos particulares» estão de um lado, havendo do outro lado a estrutura social, o «meio ambiente» que me rodeia, a mim e aos outros «eus».

Isto explica-se por várias razões; aqui apenas nos orientamos para uma delas. O constrangimento característico que as estruturas sociais exercem sobre aqueles que as formam é particularmente significativo. Procuramos dar uma explicação satisfatória a esta imposição, atribuindo uma existência a essas estruturas — uma realidade objectiva, que se coloca acima dos indivíduos que as constituem e para além desses próprios indivíduos. A maneira corrente de formarmos as palavras e os conceitos reforça a tendência do nosso pensamento para reificar e desumanizar as estruturas sociais. Isto conduz, por um lado, à «característica metafísica das estruturas sociais», que hoje tantas vezes aparece no pensamento quotidiano e no pensamento sociológico. Uma das suas expressões mais típicas reside na imagem da relação entre o indivíduo e a sociedade, simbolizada na figura 1.

Esta concepção metafísica é posteriormente sustentada pela transposição automática de modos de pensar e de falar, primeiramente desenvolvidos e testados na investigação de relações naturais em física e em química. Esses modos foram transpostos para a investigação das relações sociais entre os indivíduos. Antes de ser possível uma aproximação científica dos factos naturais, as pessoas

explicavam as forças naturais em termos e modos de pensar decorrentes da experiência que tinham das forças inter-pessoais. O sol e a terra, as tempestades e os sismos, que hoje consideramos manifestações naturais de forças físicas e químicas, eram interpretados em termos da sua própria experiência de fenómenos humanos e sociais. Viam-nos quer como pessoas, quer como resultados de acções e desígnios de pessoas. Só gradualmente se operou a transição do pensamento mágico e metafísico para o pensamento científico interpretativo dos aspectos físico-químicos do universo. Esta mudança de perspectiva está largamente dependente do desaparecimento de modelos explicativos heterónomos e ingenuamente egocêntricos, cujas funções foram assumidas por outros modelos de discurso e de pensamento, mais estreitamente correspondentes à dinâmica imanente dos acontecimentos naturais.

Ao procurarmos alargar a nossa compreensão dos processos humanos e sociais e adquirir uma base crescente de conhecimentos mais sólidos acerca desses processos — isto já em si constitui uma das tarefas fundamentais da sociologia — confrontamo-nos com uma tarefa semelhante de emancipação. Também nesta esfera as pessoas verificam que estão sujeitas a forças que as compelem. Procuram compreendê-las para que, com a ajuda deste conhecimento, possam adquirir um certo controlo sobre o decurso cego dessas forças compulsivas, cujos efeitos são muitas vezes destruidores e destituídos de qualquer significado, causando muito sofrimento. O objectivo é orientar essas forças de modo a encontrar-lhes significado, tornando-as menos destruidoras de vidas e de recursos. Daqui decorre ser fundamental para o ensino da sociologia e para a sua prática de investigação, a aquisição de uma compreensão geral dessas forças e um aumento de conhecimentos seguros das mesmas, através de campos especializados de investigação.

O primeiro passo não parece muito difícil. Não é difícil compreender que o que pretendemos conceptualizar como forças sociais são de facto forças exercidas pelas pessoas, sobre outras pessoas e sobre elas próprias. No entanto, logo que queremos continuar, partindo deste princípio, verificamos que o mecanismo social do pensamento e da linguagem apenas coloca à nossa disposição quer modelos de um tipo ingenuamente egocêntrico como o mágico-mítico, quer modelos tirados das ciências naturais. Encontramos os primeiros sempre que as pessoas procuram explicar as forças que as compelem com base

forças de pessoas sobre outras pessoas! (independente de modelos egocêntricos ou discionários humanos)

do mundo. Kismo *em uma lição*

nas representações que elas próprias formam conjuntamente com os outros, totalmente em termos de carácter pessoal ou de objectivos ou intenções pessoais de outros indivíduos ou grupos de indivíduos. É muito comum esta necessidade de nos excluirmos (ou de excluirmos o nosso grupo) de uma explicação em termos de representações formadas com base noutras pessoas. É mesmo uma das muitas manifestações de um egocentrismo ingénuo ou (o que é quase a mesma coisa) de um antropomorfismo primário, que ainda enforma o nosso pensamento e o nosso discurso no que diz respeito aos processos sociais. Estes modos de expressão, ingenuamente egocêntricos, estão ligados a outros que, modelados pelo vocabulário usado na explicação das forças compulsivas da natureza, passaram agora a ser usados para explicar as forças compulsivas da sociedade.

Tem-se verificado uma tendência para tornar científicos modos de pensamento e de expressão usados naquilo que hoje designamos por ciência física, em nítida distinção com o mundo humano e social. Muitas das descobertas das estruturas químicas e físicas passaram para o *stock* de conceitos e palavras usados quotidianamente na sociedade europeia, enraizando-se nela. Muitas palavras e conceitos cujas formas actuais derivam essencialmente da interpretação de factos naturais, foram transferidos indevidamente para a interpretação dos fenómenos humanos e sociais. Juntamente com as diversas manifestações de pensamento mágico e mítico, contribuem para que se perpetuem nas ciências humanas muitos modos usuais de discurso e de pensamento totalmente inadequados a esses domínios. Impedem assim que se desenvolva um modo mais autónomo de falar e de pensar, mais adequado às particularidades específicas das configurações humanas.

Consequentemente, as tarefas da sociologia incluem não só o exame e interpretação de forças compulsivas específicas que agem sobre as pessoas nos seus grupos e sociedades empiricamente observáveis, mas também a libertação do discurso e do pensamento relativos a essas forças, das suas ligações com modelos heterónomos anteriores. Em vez de palavras e de conceitos marcados pela sua origem mágico-mítica ou vindos das ciências naturais, a sociologia deverá produzir gradualmente outros conceitos, que sejam mais adequados às particularidades das representações sociais do homem.

Isto seria fácil se já dispuséssemos de uma visão clara da fase que hoje corresponde ao desenvolvimento das

*critica à mentalidade
científica naturalista
muito-muito de conceitos
e do uso pensante*

ciências naturais, onde novos processos de falar e de pensar, mais adequados do que os anteriores, substituíram os velhos processos mágico-míticos. No entanto, sabemos muito pouco a este respeito. Muitos dos conceitos fundamentais das ciências da natureza, que gradualmente se foram desenvolvendo, foram provando ser mais ou menos adequados à observação e manipulação de processos físico-químicos. Por esta razão, estes conceitos fundamentais surgem àqueles que os herdaram como se fossem eternamente válidos e consequentemente eternos. As correspondentes palavras, categorias e modos de pensamento parecem tão evidentes, que é fácil imaginar que cada ser humano os conheceu intuitivamente. Foram precisas muitas gerações de cientistas que, à custa de um trabalho duro de observação, de uma luta árdua e por vezes perigosa, chegaram a noções tais como as de causalidade mecânica ou causalidade não intencional, não dirigida e não planeada. Só muito lentamente e com muita dificuldade estes conceitos emergiram de noções e modos de pensar antropomórficos e egocêntricos. Por fim, essas noções foram difundidas por uma pequena elite, até que hoje enformam o pensamento e o discurso quotidianos de certos grupos sociais. Aparecem actualmente às gerações posteriores como conceitos e modos de pensamento «verdadeiros», «racionais» ou «lógicos». Passam em geral no teste da observação constante e da acção e, por conseguinte, já não nos interrogamos sobre o como e o porquê de uma tão perfeita adaptação do pensamento humano relativamente a este nível particular de integração no cosmos.

*na hierar-
ização
de
conceitos
de
natureza
naturalista*

Daqui decorre que esta evolução social do discurso e do pensamento, sobre as forças compulsivas dos processos naturais, tenha sido negligenciada como tema de investigação sociológica. A concepção filosófica de um conhecimento científico estático, considerado como forma de conhecimento «eternamente humana», impediu quase completamente qualquer investigação sobre a sociogénese e a psicogénese do vocabulário científico e sobre modos de discurso ou de pensamento. No entanto, só investigações deste tipo nos colocarão no caminho certo, que nos permite explicar esta reorientação da experiência e do pensamento humanos. O problema é geralmente minimizado mesmo antes de ser colocado pois é visto como «um assunto meramente histórico», oposto aos chamados problemas de teoria sistemática. Mas esta distinção constitui em si mesma uma ilustração de como é inadequada a utilização de modelos vindos das ciências naturais na

interpretação de processos sociais a longo prazo, em que se inclui a «cientificação» do pensamento. Estes processos são totalmente diferentes daquilo a que se chama a história da ciência, contrastando com uma filosofia da ciência aparentemente imutável, tal como a história natural era habitualmente contrastada com o estudo do aparentemente imutável sistema solar.

Correspondentemente a estas deficiências na investigação de processos de desenvolvimento social a longo termo, ainda nos falta a compreensão geral de uma reorientação a longo prazo da linguagem e do pensamento nas sociedades europeias, nas quais o aparecimento das ciências naturais desempenharia um papel central. Tal compreensão é essencial se pretendemos obter uma visão mais clara e nítida das transformações operadas. Também facilitaria muito se as pessoas compreendessem que a sociologia atingiu actualmente um novo nível de experiência e de consciencialização. Com o constante *feedback* do volume sempre crescente de investigação empírica, podemos detectar muitos modelos de conhecimento e pensamento e podemos também, à medida que o tempo passa, colocar no devido lugar outros instrumentos de linguagem e de pensamento mais adequados à investigação científica das representações sociais.

É tão difícil às ciências humanas emanciparem-se de conceitos heterónomos, com os seus consequentes modos de discurso e de pensamento, como o foi às ciências naturais há dois ou três séculos. Aqueles que nessa altura abraçaram a causa das ciências naturais tinham como única escolha combater os modelos institucionalizados de percepção e de pensamento de carácter mágico-mítico; hoje os protagonistas das ciências sociais também têm que lutar contra uma utilização heterónoma de modelos próprios das ciências da natureza que também se tornaram firmemente institucionalizados.

Mesmo tendo presente que as forças sociais são forças exercidas por pessoas sobre si mesmas e sobre os outros, é ainda muito difícil quando falamos e pensamos, precavermos-nos contra a pressão social das estruturas verbais e conceptuais. Estas fazem com que as forças sociais pareçam forças exercidas sobre os objectos da natureza — forças exteriores às pessoas, exercidas sobre elas como se fossem «objectos». Demasiadas vezes falamos e pensamos como se não só as montanhas, nuvens e tempestades, mas também as aldeias e estados, a economia e a política, os factores de produção e o avanço técnico, as ciên-

cias e a indústria, entre inúmeras outras estruturas sociais, fossem entidades extra-humanas, com as suas leis próprias e, por conseguinte, totalmente independentes da acção ou da inacção humanas. Surgem no sentido dado pela figura 1, como se «a sociedade», ou «o meio ambiente», exercessem influência sobre cada ser humano, cada «eu» individual. Muitos dos substantivos usados nas ciências sociais — e no discurso quotidiano — são formados e usados como se se referissem a coisas materiais, a objectos visíveis e tangíveis no tempo e no espaço, existindo independentemente das pessoas.

No entanto, isto não significa que actualmente já fosse possível ensinar e investigar sem este tipo de vocabulário de estrutura conceptual. Por mais dolorosamente conscientes que estejamos da sua insuficiência, ainda nos é impossível utilizar meios de pensamento e de comunicação mais adequados. Podíamos consequentemente tentar libertar de modelos heterónomos de discurso e de pensamento o *stock* usual de conhecimentos e de linguagem, agora utilizados para alargar a nossa compreensão das teias humanas e das configurações sociais. Podíamos procurar substituí-los por modelos mais autónomos. No entanto, qualquer tentativa deste tipo estaria votada à falência. Certas transformações sociais só se podem efectuar — se é que se podem mesmo efectuar — quando houver um desenvolvimento que abarque várias gerações. Esta reorientação do discurso e do pensamento é uma delas. Necessita de uma grande inovação linguística e conceptual. Feita de um modo apressado, poderia fazer perigar as suas possibilidades actuais de compreensão. É claro que em circunstâncias favoráveis os neologismos simples podem passar muito rapidamente a ser utilizados socialmente. Mas a compreensão e afinidade em relação a novos modos de falar e de pensar nunca se desenvolveu sem entrar em conflito com modos mais velhos e mais comuns. Torna-se necessária uma reorganização da percepção e do pensamento de todas as muitas pessoas interdependentes numa sociedade. Se uma grande maioria tiver que reaprender e repensar tudo isto, tendo que se acostumar a todo um complexo de conceitos novos — ou conceitos velhos com um novo significado — então torna-se necessário um período de duas ou três gerações, por vezes mesmo de muitas mais. Por tudo isto, talvez que uma visão mais clara da tarefa comum em curso possa facilitar e apressar uma mudança de orientação, mesmo desta envergadura. O meu objectivo aqui é contribuir para a sua clarificação.

Tendo presente este objectivo, a discussão da dificuldade e morosidade de uma tal reorientação da linguagem social e do pensamento podia dar-nos já uma ideia do tipo de forças que as pessoas exercem umas sobre as outras. Seria mais fácil compreender que tais forças são totalmente distintas, se a nossa linguagem e pensamento não estivessem tão totalmente penetrados por palavras e conceitos tais como «necessidade causal», «determinismo», «leis científicas» e outras do mesmo tipo. Estes denotam modelos derivados de uma experiência prática no campo das ciências naturais, da física e da química. Foram mais tarde transferidos para outros campos de experimentação, para os quais não tinham sido de modo algum primeiramente destinados, como por exemplo o campo das relações humanas, a que chamamos sociedade. Neste processo perdeu-se a consciência da sua relação original com as descobertas relativas a acontecimentos físico-químicos. Assim, apresentam-se-nos agora como conceitos gerais, que, de certo modo, surgem como concepções *a priori* do modo como os acontecimentos se interligam; todos os homens parecem possuí-los como fazendo parte de um senso comum ou de uma razão inatos, independentes da experiência.

Na maioria dos casos, quando penetramos numa nova área de experiência, deparamos simplesmente com uma insuficiência de conceitos adequados ao tipo de forças e de relações que aí encontramos. Tomemos por exemplo a noção de «força». A nossa utilização da linguagem vulgar, com que comunicamos uns com os outros, exerce uma espécie de força sobre o discurso e o pensamento dos indivíduos. Este género de força é de tipo muito diferente por exemplo da força da gravidade que, de acordo com as leis científicas, atrai uma bola para a terra quando esta é lançada ao ar. No entanto, quais são hoje os conceitos distintos e específicos que conseguem exprimir esta diferença de um modo claro e inteligível? Talvez que as sociedades científicas, mais do que outros tipos de sociedade, tenham uma maior oportunidade de inovação no campo linguístico e social. Mesmo assim, a sua oportunidade não é ilimitada. Levada muito longe, corre o risco de não ser compreendida pelos outros indivíduos. Além disso, os nossos próprios discurso e pensamento são de um modo geral controlados pelos outros e, se esse controlo se perder totalmente, também corremos o risco de perdermos o controlo sobre nós mesmos, ou de nos perdermos em especulações sem limites, em fantasias, brin-

Princípio de O. D. 200
da observação

cando com as ideias. É muito difícil dirigir um percurso entre o Cila da física e o Caríbides da metafísica.

Não se deveria esperar demasiado de um simples livro. Uma orientação e inovação radicais como as que agora se esboçam, apresentadas com o esforço de definir sociologicamente as relações sociais, não podem ser mantidas pela imaginação e o poder criativo de qualquer indivíduo. Precisam dos esforços convergentes de muita gente. Afinal de contas, o factor crítico é a direcção do desenvolvimento social em todos os seus aspectos — o desenvolvimento da teia de relações humanas como um todo. Uma onda forte de novas ideias pode influenciar o decurso do desenvolvimento social global, contando que as tendências de flutuação na distribuição do poder e nas consequentes lutas para o adquirir não levem esta reorientação a uma paralização total, destruindo o impulso que a sustenta. Na situação actual, as ciências sociais encontram a mesma dificuldade que afligiu as ciências naturais durante os séculos da sua ascensão: quanto maior for a cólera e a paixão surgidas com o conflito, menor será a possibilidade de uma mudança para um pensamento mais realista e menos fantasioso. E quanto mais fantasioso — mais longe da realidade — for o seu pensamento, menos controláveis serão a cólera e a paixão. Na antiguidade, surgiu rapidamente uma concepção da natureza mais de acordo com a realidade; mas foi posteriormente destruída com o aparecimento de um novo surto da mitologia ligado à absorção de estados menores, auto-governados, por grandes estados imperialistas. Isto mostra como pode ser frágil uma tentativa prematura de mudança. Outro exemplo é o desenvolvimento de ideias utópicas saindo do pensamento científico de carácter social, durante os séculos XIX e XX. Ambos os exemplos apontam para um círculo vicioso; este representa em si mesmo uma das forças compulsivas que necessitam de uma investigação mais precisa. Referências a este facto poderão lançar luz sobre as tendências de cientificação do pensamento, que ainda não tiveram a atenção que merecem².

Uma das características que distingue a aquisição científica do conhecimento de uma aquisição pré-científica do mesmo, está intimamente ligada ao mundo real dos objectos. O modo científico dá às pessoas a possibilidade de distinguir mais claramente, à medida que se vai avançando, as ideias fantasiosas dos realistas. À primeira vista, isto pode parecer demasiado simplificado. A forte corrente de nominalismo filosófico, que ainda invade e obscurece

Use m -
reals

Realismo da
sociedade

o pensamento filosófico, veio desacreditar conceitos tais como «realidade» e «facto». Mas não se trata aqui de especulação filosófica, quer de tipo nominalista quer de tipo positivista; trata-se sim de, relativamente à teoria da ciência, estabelecer algo que possa ser verificado por observações detalhadas e, se possível, revisto. Numa certa ocasião pensou-se que a lua era uma deusa. Hoje temos uma ideia mais adequada, mais realista da lua. Amanhã poder-se-á descobrir que há ainda elementos fantasiosos na ideia que hoje temos da lua, podendo as pessoas chegar a uma concepção deste planeta, do sistema solar e de todo o universo, mais aproximada da realidade do que aquela que actualmente temos. O comparativo desta asserção é importante; pode ser utilizado para conduzir as ideias entre os dois potentes e inamovíveis rochedos do nominalismo e do positivismo, servindo para deter a corrente de uma evolução a longo prazo de conhecimentos e de pensamentos. Descrevemos a orientação desta corrente, chamando especial atenção para a diminuição dos elementos fantasiosos e para o aumento dos elementos realistas do nosso pensamento, como sendo características da cientificação dos nossos modos de pensamento e de aquisição de conhecimentos. Seria preciso um estudo muito mais profundo do que aquele que podemos desenvolver neste livro, para que se investigassem as mudanças de equilíbrio, a frequência relativa e o peso de elementos fantasiosos e realistas nos conceitos aceites relativamente às sociedades humanas. Ambos os conceitos podem ser vistos a muitos níveis. O de fantasia por exemplo; pode referir-se aos sonhos individuais, aos sonhos acordados e aos desejos, à expressão imaginativa pela arte, à especulação metafísica, aos sistemas colectivos de crenças ou às ideologias, e a muitos mais para além destes.

No entanto houve um tipo de fantasia que desempenhou um papel indispensável no processo de cientificação e nos processos de aquisição crescente de domínio sobre a realidade. Foi o tipo de fantasia simultaneamente colocada em cheque e tornada frutífera por um contacto estreito com a observação factual. Como regra, nas suas meditações os filósofos nominalistas não se dignam traçar a relação complexa dos factos com a fantasia nem os assimilam conceptualmente. Consequentemente, não estão em posição de explicar ao seu público os efeitos da crescente cientificação do pensamento no que respeita a fenómenos naturais não humanos. À medida que ocorre este processo, com um constante *feedback* sobre os aspectos

práticos, podem aumentar as possibilidades de evitar o perigo dos acontecimentos naturais, aumentando também as oportunidades de nos encaminharmos para metas que nós próprios escolhemos. Por exemplo, como podemos explicar que em muitas sociedades haja uma melhoria de nível de vida e de saúde, senão pelo facto dos nossos conhecimentos e pensamentos nesses campos se terem tornado menos carregados de emotividade e menos fantasiosos, menos mágico-míticos e mais objectivos e realistas?

Hoje em dia, muita gente, incluindo os próprios sociólogos, fala da ciência com uma preocupação evidente, por vezes mesmo com um certo desprezo. Perguntam. «O que é que todas essas descobertas científicas — máquinas, fábricas, cidades, bombas nucleares e todos esses horrores da guerra tecnológica — têm feito por nós?» Este argumento é um exemplo típico da supressão de uma explicação mal aceite e da sua substituição por um tipo de explicação mais aceitável (um processo chamado «deslocação»). De facto, os progressos da bomba de hidrogénio foram instigados por homens de estado, que seriam os primeiros a ordenar a sua utilização caso a pensassem necessária. Contudo, para nós, a bomba nuclear funciona como uma espécie de feitiço, como um objecto no qual projectamos os nossos medos, enquanto o perigo real na hostilidade recíproca manifestada por grupos de pessoas nas suas relações umas com as outras. É de certo modo essa hostilidade recíproca que faz com que grupos hostis dependam uns dos outros, podendo tornar-se tão profundamente envolvidos que já não consigam encontrar uma saída para essa situação. Censuramos a bomba e a actividade dos cientistas, cuja investigação a possibilitou, como pretexto para escondermos a nós mesmos a cumplicidade que temos nessa hostilidade recíproca, pelo menos para escondermos a nossa incapacidade de uma ameaça ou de uma contra-ameaça. Censurando os cientistas, também fugimos à obrigação de procurar uma explicação mais realista para os conflitos sociais, que levam a uma troca crescente de ameaças entre grupos de pessoas. A queixa de que nos tornámos «escravos da máquina» ou da tecnologia, é semelhante. Apesar dos pesadelos da ficção científica, as máquinas não têm uma vontade própria. Não podem por si mesmas inventar ou produzir e não podem obrigar-nos a que as sirvamos. Todas as decisões que tomam e actividades que desempenham são decisões e actividades humanas. Projectamos nelas ameaças e coerções mas, se as examinarmos mais atentamente, veremos sempre grupos de

Cumplicidade
pelo hostilidade
Dispersão
com
labor

et plus de mais adequado

conexão interações humanas

A Opou de autocontrolado

des ciências naturalis!

centrado nos objectos

As pessoas ameaçando-se e coagindo-se mutuamente por intermédio das máquinas. Quando nas sociedades científico-técnico-industriais atribuímos o nosso mal-estar às bombas ou às máquinas, aos cientistas ou aos engenheiros, estamos a fugir à difícil e talvez desagradável tarefa de procurar uma interpretação mais clara e mais realista da estrutura das conexões humanas, particularmente dos padrões de conflito que nelas se fundamentam. Esta estrutura é a única responsável pelo desenvolvimento e pela eventual utilização de armas científicas, pela vida atribulada nas fábricas e nas metrópoles modernas. O desenvolvimento tecnológico tem uma influência real no curso que tomam as interconexões humanas. Mas a realidade tecnológica «em si mesma» nunca pode ser a causa da vida atribulada das pessoas e das forças compulsivas; estas são sempre provocadas pela utilização que fazemos da técnica e do seu ajustamento à estrutura social. Devemos temer, não tanto o poder destruidor das bombas nucleares, como o poder dos seres humanos ou mais exactamente das interconexões humanas. O perigo não reside no progresso da ciência e da tecnologia, mas no modo como são usadas as descobertas científicas e as investigações tecnológicas sob pressão da sua estreita interdependência, reside nas lutas comuns pelas oportunidades de distribuição de toda a espécie de poder. Pouco se dirá destes problemas agudos nas páginas que se seguem desta introdução à sociologia. É preocupação fundamental desta obra promover a evolução de um pensamento e de uma imaginação sociais relativamente à percepção das interconexões e configurações elaboradas pelas pessoas. Mas poderá ser útil como introdução, lembrar os problemas agudos que afligem as interconexões sociais.

A fixação mental em fenómenos familiares e tangíveis como bombas nucleares e máquinas, ou, num sentido mais lato, na ciência e na tecnologia, obscurecendo as causas sociais de medo e de mal-estar, é sintoma de uma das características fundamentais da nossa época: esta reside na discrepância entre, por um lado, a nossa capacidade relativamente grande de ultrapassarmos — de um modo adequado e realista — problemas causados por acontecimentos naturais extra-humanos, e, por outro, a nossa limitada capacidade de resolver com a mesma segurança os problemas de coexistência humana.

Embora possa parecer estranho, temos dois níveis de pensamento já adquiridos. No domínio dos fenómenos naturais, todos esses processos são elevada e crescente-

Resolter problemas de existência humana !!!!!

mente realistas. Este domínio pode ser infinito. Mas dentro dele, cresce contínua e cumulativamente o capital de conhecimentos científicos pouco seguros. O nível de auto-disciplina é relativamente elevado, e uma visão pessoal, egocêntrica, é contrariada por um controlo mútuo relativamente eficiente, por parte de todos os investigadores, orientando as suas observações e pensamento essencialmente para os objectos da sua investigação. Há relativamente pouco espaço para que as fantasias egocêntricas e etnocêntricas influenciem os resultados da investigação, pois estes são postos em cheque e descontados por meio de uma comparação atenta em cada fase ou momento da investigação. O elevado grau de auto-controlo na consideração dos fenómenos naturais e o correspondente grau de concentração nos objectos, o realismo e a «racionalidade» de pensamento e de acção nestes domínios, já não são exclusivos de investigadores especializados. São hoje atitudes básicas sustentadas por pessoas de todas as sociedades industriais mais desenvolvidas. Na medida em que toda a nossa vida, mesmo nos seus aspectos mais íntimos, foi invadida pela técnica, estes princípios governam todos os nossos pensamentos e acções. Contudo, há ainda lugar na nossa vida privada para fantasias egocêntricas sobre os fenómenos naturais, embora na maior parte das vezes exista uma perfeita consciência de que não passam de fantasias pessoais.

Em contraste, há nas mesmas sociedades um campo imenso para fantasias egocêntricas e etnocêntricas, que constituem factores decisivos de percepção, pensamento e acção, em áreas da vida social não relacionadas com problemas técnicos e científicos. No domínio das ciências sociais nem sequer os investigadores dispõem de padrões comuns para um controlo e auto-controlo mútuos, facto que lhes permitiria examinar o trabalho dos seus colegas com tanta segurança como fazem os seus homónimos das ciências naturais. Nem para eles é fácil distinguir aquilo que constitui um produto arbitrário da fantasia ou de ideais políticos ou nacionalistas, daquilo que é um modelo da realidade, teoricamente orientado e verificável numa investigação empírica. E em grande parte da sociedade os padrões sociais de pensamento sobre problemas sociais ainda permitem que nos entreguemos às nossas fantasias, sem as reconhecermos como tal. Isto faz lembrar a quantidade de fantasias que havia na Idade Média sobre os acontecimentos naturais. Nesta época, os estrangeiros, particularmente os judeus, eram considera-

↑ espaço para fantasias egocêntricas e etnocéntricas ↓ autocontrolado

ANRI

Incapacidade de intercepção
 X a vontade
 a mente
 et a vontade na mente

dos responsáveis pelos surtos de peste tendo muitos deles sido massacrados. Neste tempo, não se conhecia uma causa mais científica e realista para explicar estas mortíferas epidemias maciças.

Como acontece tantas vezes, os grupos dominantes convertiam em fantasias a sua ansiedade (tal como hoje, não controlada por um saber mais realista), o seu medo dos horrores inexplicáveis da peste e a sua cólera apaixonada contra aquilo que percepcionavam como um ataque incompreensível, fantasias pelas quais viam nos estrangeiros e nos grupos socialmente mais fracos a causa do seu próprio sofrimento. O resultado era o assassinato em massa. Durante o século XIX, as sociedades europeias foram atacadas por várias epidemias de cólera. Graças ao desenvolvimento do controle estatal no que respeita ao domínio da saúde pública, graças ao progresso dos conhecimentos científicos e à difusão de explicações científicas para a epidemia, esta infecção foi finalmente controlada. No século XX, tanto a competência da ciência como o grau de prosperidade social cresceram, tornando possível que teorias sobre a higiene pública se concretizassem em medidas preventivas. Assim, pela primeira vez desde que a densidade populacional começou a aumentar, os europeus estão quase livres da ameaça de uma doença epidémica e quase se esqueceram dela. No entanto, os nossos pensamentos e acções, no que diz respeito à coexistência social, estão quase no mesmo nível de desenvolvimento que o pensamento e comportamento dos medievais, no que respeitava à peste. Em assuntos sociais, ainda hoje as pessoas estão sujeitas a pressões e ansiedades que não conseguem compreender. Como não conseguem viver na angústia, sem que para tal tenham uma explicação, preenchem os lapsos de compreensão com fantasias.

No nosso tempo, o mito Nacional Socialista foi um exemplo deste tipo de interpretação para a inquietação e angústia sociais. Para elas procurou alívio através da acção. Também aqui, tal como no caso da peste, a ansiedade e inquietação sobre as misérias sociais encontraram saída em explicações fantasiosas, que consideravam as minorias socialmente fracas como agitadoras e culpadas, levando conseqüentemente ao seu extermínio. Constatamos que é característica do nosso tempo a coexistência de uma compreensão factual altamente realista, no que respeita a aspectos físicos e técnicos, e de soluções fantasiosas dadas aos problemas sociais, problemas esses que

actualmente não queremos ou ainda não conseguimos explicar e ultrapassar com mais eficiência.

A esperança do Nacional Socialismo em resolver problemas sociais com o extermínio dos judeus surge como um exemplo máximo do que ainda prevalece universalmente na vida social da humanidade. No entanto, demonstra a função desempenhada pelas explicações fantasiosas para a miséria social e para a ansiedade, cujas verdadeiras causas não podemos ou não queremos ver. Simultaneamente, é sintomática de um dualismo significativo do pensamento contemporâneo — que haja como que uma capa de respeitabilidade dada pelas ciências naturais e pela biologia a envolver uma fantasia social.

A palavra fantasia parece inofensiva. Não se trata de discutir se a fantasia desempenha um papel indispensável e construtivo na vida humana. Tal como a capacidade de apresentar uma série de expressões faciais, de nos rirmos ou de chorarmos, a elevada capacidade que o homem tem de fantasiar é sua característica exclusiva. Mas aqui referimo-nos à fantasia de um determinado tipo, ou mais propriamente a fantasias que são erradamente aplicadas à vida social. Quando não controlado pelo conhecimento dos factos, este tipo de fantasia, especialmente numa ocasião de crise, coloca-se entre os impulsos mais falíveis e mesmo mais assassinos que governam a acção humana. Nestas situações, as pessoas não precisam de ser loucas para dar livre curso a estes impulsos.

Hoje gostamos de pensar que o elemento de fantasia, que desempenha um papel importante na orientação das acções e ideias de um grupo relativamente às suas metas, não é mais do que um esconderijo — um disfarce sedutor e excitante de propaganda. Imaginamos que líderes astuciosos a usam para esconder os seus fins arrojados que, em termos dos seus «próprios interesses», são altamente «racionais» ou «realistas». É claro que por vezes o são. Mas quando usamos o conceito de «razão» em expressões tais como «razões de estado» e o conceito de «realismo» em termos como *Realpolitik* e muitos outros conceitos semelhantes, ajudamos a reforçar a ideia já muito difundida de que as considerações racionais objectivas e realistas são geralmente as que dominam, quando há grupos que lutam. A utilização do conceito de ideologia — mesmo por parte dos sociólogos — mostra a mesma tendência. Porém, num estudo mais aprofundado, não é muito difícil verificarmos que tanto ideias realistas como fantasiosas impregnam grandemente a concepção de «interesses de

ANRI

Em 1935-1940
do naz
romano
o império
dos
Kaiser
Sobuis

28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50

pm f 101 dus... → mitowh... national...

grupo». Planos de mudança social realizados de um modo realista e metódico — mesmo temporários — traçados com a ajuda de modelos científicos de desenvolvimento, são uma inovação muito recente. Muitas vezes os próprios modelos de desenvolvimento são ainda muito imperfeitos, não correspondendo adequadamente às estruturas sociais sempre mutáveis a que se referem. Até agora, a história não tem sido mais do que um cemitério de sonhos humanos. Os sonhos realizam-se muitas vezes a curto prazo; contudo, no seu longo curso, parecem sempre acabar esvaçados de toda a substância, sendo, portanto destruídos. A causa é que esperanças e objectivos a alcançar estão de tal forma saturados de fantasia, que o actual curso de acontecimentos na sociedade lhes desfere golpes consecutivos e o choque com a realidade revela a sua irrealidade, como sonhos que são. A esterilidade particular de muitas análises de ideologias resulta da tendência para as considerarmos basicamente como estruturas racionais de ideias, coincidindo com actuais interesses de grupos. A sua carga de afectividade e de fantasia, a sua falta egocêntrica ou etnocêntrica de realidade é omitida, pois presumimos que elas são uma camuflagem calculada para um conteúdo altamente racional.

Como exemplo, consideramos a situação de conflito entre as grandes potências. Esta persiste desde a Segunda Guerra Mundial, tendo influenciado e obscurecido de um modo sempre crescente os conflitos entre estados em todo o mundo. Parece que os representantes de cada uma das grandes potências pensam possuir um carisma nacional único e que só eles e os seus ideais estão aptos a governar o mundo. É muito difícil descobrir qualquer real conflito de interesses justificativo da grande escalada de preparação para a guerra.

As diferenças sociais práticas entre esses representantes são obviamente muito menores de que seria de esperar, se tivémos presentes os contrastes nítidos entre os seus sistemas de crenças e de ideais. Muito mais do que qualquer conflito real de interesses, o que faz com que as grandes potências — e não só elas — sejam reciprocamente tão dura e irremediavelmente hostis é a colisão dos seus sonhos. Este antagonismo, que hoje assume uma dimensão mundial, assemelha-se consideravelmente na sua estrutura ao antagonismo existente numa antiga Europa, em que os sonhos de príncipes e generais protestantes e católicos se chocavam. Nesses tempos, as pessoas eram tão apaixonadamente ávidas de matar-se indiscriminada-

mente umas às outras, devido aos seus sistemas de crenças, como hoje parecem desejosas de matar indiscriminadamente, pela simples razão de que alguns preferem o sistema de crenças dos russos, outros o dos americanos e outros o dos chineses. Tanto quanto podemos observar, é essencialmente a contradição entre os sistemas de crenças dos estados e o seu sentido carismático de uma missão nacional que torna este tipo de interligação opaco e incompreensível para aqueles que são apanhados nela, o que, por conseguinte, os torna incontrolláveis. (Incidentalmente, os sistemas nacionais de crenças têm pouco a ver com a análise feita por Marx do antagonismo de classes dentro dos estados, análises que, nessa altura, foi muito adequada).

Também isto é um exemplo da dinâmica das interconexões sociais, cuja investigação sistemática cabe à sociologia. A este nível, as configurações são formadas por grupos interdependentes de pessoas, organizados em estados e não por indivíduos singulares interdependentes. Mas também aqui, as unidades a que as pessoas se referem na primeira pessoa — não só o «eu» singular mas também o «nós» plural — são experienciadas como se fossem totalmente autónomas. Quando crianças, na escola, já tinham aprendido que o estado possuía uma «soberania» ilimitada, que era conceptualmente independente dos outros estados. A imagem etnocêntrica da humanidade dividida em estados nacionais é análoga à imagem egocêntrica expressa na figura 1. As elites dominantes e muitos dos seus seguidores em cada nação (ou pelo menos em cada grande potência) imaginam-se no centro da humanidade, como se estivessem numa fortaleza, reprimidos e rodeados por todas as outras nações e, no entanto, separados delas. Também neste caso, ainda não se alcançou propriamente o estágio de autoconsciência em pensamento e acção, expresso na figura 2 — tomando-se aqui como unidade de base as nações e não os indivíduos singulares.

Presentemente, ainda mal começou a esboçar-se a concepção da nossa própria nação como sendo uma entre muitas outras interdependentes e a compreensão da estrutura das configurações que todas formam. É raro encontrarmos um modelo sociológico inteligível da dinâmica das relações entre os estados. Tomemos, por exemplo, a dinâmica da «guerra fria» entre as grandes potências. Ambas as partes envolvidas procuram aumentar o potencial do seu próprio poder, à custa do medo perante o potencial de poder do adversário. Assim se justificam os seus receios

recíprocos. Continuam, portanto, a aumentar cada vez mais o seu próprio poder o que, por sua vez, instiga o rival a fazer um esforço correspondente. Como não há nenhum árbitro com suficiente poder para os fazer sair deste beco sem saída, a não ser que ambos os lados se apercebam *simultaneamente* da dinâmica imanente da configuração que formam em conjunto, as forças compulsivas farão esforços contínuos para aumentar inevitavelmente o seu potencial de poder. Mas os blocos rivais interdependentes e especialmente os oligarcas do partido em ambos os lados não intuem isto. A sua crença fundamental é que o seu próprio perigo e os esforços constantes para aumentar o seu potencial de poder se podem explicar totalmente se apontarmos para o outro lado, para os rivais de momento, com o seu «sistema social errado» e as suas «perigosas crenças nacionais». As nações são ainda incapazes de se olharem a si mesmas como componentes integrais de uma configuração, cuja dinâmica as obriga a fazer estes esforços. A rigidez do sistema antagónico de crenças impede os oligarcas dos partidos dominantes de ver claramente que eles próprios, as tradições do seu partido e os ideais sociais com os quais justificam as suas pretensões governativas, estão constantemente a perder credibilidade. Esta falha de credibilidade deve-se ao contributo que vão dando à hipótese de uma confrontação bélica perigosa, ao facto de desperdiçarem em material de guerra os recursos criados pelo trabalho humano e, finalmente, à sua actual utilização de força. Aqui novamente e, desta vez, de forma paradigmática, encontramos um domínio altamente realista do meio físico e tecnológico, coexistindo com uma abordagem fantasiosa de problemas interpessoais sociais.

Olhando em volta, não é difícil encontrar mais exemplos desta discrepância. Contudo, há muita gente que hoje acredita ser possível uma abordagem dos problemas sociais do ponto de vista da sua própria «racionalidade» intrínseca, independentemente do actual estágio de desenvolvimento do conhecimento e pensamento sociológicos e, no entanto, com a mesma «abordagem objectiva» que um físico ou um engenheiro trazem aos problemas científicos ou tecnológicos.

Assim, de um modo geral os governos actuais defendem — talvez de boa fé — que conseguirão ultrapassar de um modo «racional» e «realista» os seus problemas sociais mais prementes. Mas a verdade é que só conseguem preencher as lacunas do nosso ainda muito rudimentar conhecimento dos factos sociais, no que respeita à dinâmica das

interconexões sociais, com doutrinas dogmáticas, panaceias ou considerações de interesses partidários a curto prazo. Como apenas por acaso tomam medidas, ficam à mercê dos acontecimentos e os governos percebem tão pouco do encadeamento destes como pouco percebem das pessoas que governam. Entretanto, os governados submetem-se aos seus chefes, confiando a estes a tarefa de empenhar os riscos e dificuldades com que a sociedade se depara e exigindo-lhes que, pelo menos, saibam para onde caminham. Quanto à máquina governativa, à burocracia, talvez não seja deslocado dizer, como Max Weber, que a estrutura das burocracias e as atitudes dos burocratas se tornaram mais racionais se as compararmos com as dos séculos anteriores; mas será pouco correcto pretendermos, como Max Weber na realidade pretendeu, que a burocracia contemporânea é uma forma racional de organização e que o comportamento dos seus funcionários é um comportamento racional. Isto é altamente enganador. Como exemplo, apontemos apenas um aspecto: a burocracia tende hoje a reduzir as interdependências sociais complexas a departamentos administrativos singulares; cada um deles tem a sua área de jurisdição estritamente definida, sendo equipados com uma hierarquia de especialistas e uma oligarquia de chefes administrativos, que raramente pensam para além da sua própria área de competência. Este tipo de burocracia está muito mais perto de uma organização tradicional que, na verdade, nunca foi racionalmente planeada, do que de uma organização clara e cuidadosamente pensada, cuja adequação às funções que desempenha deverá estar constantemente sujeita a revisões.

Este exemplo basta. Talvez que com a sua ajuda se detectem mais claramente certas preocupações fundamentais da sociologia. O facto das sociedades humanas serem constituídas por seres humanos, por nós próprios, leva a que esqueçamos muito facilmente que o seu desenvolvimento, estrutura e funções dos domínios físico-químicos e biológicos. E é importantíssimo que haja uma compreensão gradual e crescente de todos os domínios. Os contactos que temos uns com os outros são tão banais e quotidianos, que facilmente escondem o facto de que somos actualmente o objecto de investigação menos conhecido; somos tão ignorados no mapa dos conhecimentos humanos como os polos terrestres ou a face da lua. Muita gente tem medo de explorar mais profundamente este domínio, tal como outrora, se temiam as descobertas científicas sobre o organismo humano. E tal como antigamente, há pessoas que

argumentam que as investigações científicas feitas em indivíduos humanos por indivíduos humanos — algo que não querem — são simplesmente impossíveis. Mas como homens, a quem falta uma compreensão mais sólida da dinâmica das interconexões sociais, vogando desamparados de actos insignificantes de autodestruição para outros muito mais graves, e de um deslize para outro, tal ignorância romântica perde muito do seu encanto como permissão para todos os sonhos.

Necessidade de estudar de forma mais sólida a dinâmica das interconexões sociais

1

A SOCIOLOGIA — AS QUESTÕES POSTAS POR COMTE

Seja ou não sociólogo, quem abordar com ideias pré-concebidas as obras de grandes homens que durante o século XIX fizeram evoluir a ciência da sociedade, priva-se de uma herança intelectual importante. Vale a pena separar algumas das ideias que ainda são de utilidade na tentativa de construir uma análise científica das sociedades, das que são mera expressão dos valores transitórios da época. Enquanto a nossa concepção da herança marxista tem sido demasiadas vezes distorcida por ódios e louvores, Augusto Comte (1798-1851), que foi o primeiro a destacar a palavra «sociologia» para título expresso de uma nova ciência, tem sido muito menos falado.

A marca da herança de Comte (que é como que um fantasma presente nos livros de estudo) apresenta-se como uma peça poierenta de museu. E podemos, na verdade, deixar alegremente ao pó uma parte considerável dos seus escritos. Comte escreveu muito. O seu estilo foi muitas vezes pomposo. Tinha obsessões, como por exemplo a noção de que todas as coisas importantes eram tripartidas — e muito provavelmente foi um tanto ou quanto louco. E, no entanto, se limparmos as suas ideias do pó das manias, excentricidades e perturbações, encontramos na obra de Comte conceitos que são virtualmente novos, ideias que foram parcialmente esquecidas ou mal compreendidas e que são, a seu modo, tão importantes para o desenvolvimento da sociologia como as de Marx — que saíria do túmulo se soubesse que ele e Comte poderiam vir a ser mencionados num mesmo momento. Mas a disparidade entre as suas atitudes políticas e os seus ideais não deveria constituir obstáculo. Aqui, eles não represen-

se irão concretizar todas num dado tempo. Mas quando as estudamos ou quando meramente as vivemos, não podemos deixar de considerar esta cadeia de possibilidades, nem de perguntar quais delas realmente ocorrem.

Aqui, a preocupação imediata é tornar mais fácil a compreensão de qual a tarefa da sociologia. Isto não se pode fazer sem que chamemos a atenção para a opacidade e para o carácter consequentemente incontrolável das teias entrecruzadas de relações, formadas pelas pessoas. Um dos problemas centrais que a sociologia deve fixar é tornar estas teias mais transparentes e, por conseguinte, impedir que arrastem consigo os seus membros, de um modo cego e arbitrário. Isto aplica-se sobretudo às teias entrecruzadas que se difundem e estendem em grandes espaços e num tempo prolongado. Uma pergunta a que dificilmente se dá resposta é até que ponto estamos habitualmente conscientes de que formamos uma relação funcional que se estende pelo mundo e que, embora seja composta por pessoas, é muito pouco controlável e compreensível. Há também a questão de saber até que ponto a situação é distorcida pelas habituais fórmulas explicativas que atribuem todos os acontecimentos às pessoas individuais ou a sistemas sociais de crenças hostis. Talvez os índices de complexidade que aqui se estabelecem possam ajudar a que os assuntos quotidianos surjam como algo de estranho. E isto é necessário se queremos compreender porque é que o campo de investigação da sociologia — os processos e estruturas de interpenetração, as configurações formadas pelas acções de pessoas interdependentes, em resumo, pelas sociedades — constitui um problema.

CARACTERÍSTICAS UNIVERSAIS DA SOCIEDADE HUMANA

A MUTABILIDADE NATURAL DA HUMANIDADE COMO CONSTANTE SOCIAL

Pode-se investigar como é que determinadas sociedades humanas diferem umas das outras. Também se pode investigar como é que todas as sociedades humanas se assemelham. Rigorosamente falando, estas duas preocupações são inseparáveis. Quem procurar uma visão clara das semelhanças básicas de todas as sociedades — as características universais da sociedade humana — tem que se socorrer de grande riqueza de conhecimentos, válidos para a sua própria sociedade, sobre as variações possíveis das sociedades humanas. Por outro lado, uma grande quantidade de informação sobre as diferenças existentes nas sociedades pode apenas conduzir a um amontoado de factos sem qualquer relação. Para que tudo isto adquira significado, torna-se essencial uma concepção de base empírica sobre as *semelhanças* entre todas as possíveis sociedades. Estas fornecerão uma estrutura de referência dentro da qual se podem efectuar investigações particulares. Dentro dos limites desta introdução à sociologia, é totalmente impossível realizar tal tarefa de um modo satisfatório. Mas podem indicar-se alguns dos problemas que deveriam facilitar uma abordagem ulterior mais detalhada. Esta torna-se muito necessária pois uma abordagem destes problemas requer uma reorientação radical dos hábitos correntes de pensamento. Nada há de surpreendente se percebermos de um modo claro a situação em que nos encontramos quando lutamos para obter uma melhor compreensão das sociedades que constituímos. Séculos de tra-

balho proporcionaram um conhecimento razoável do modo como os acontecimentos se inter-relacionam, naquilo que, relativamente falando, constitui o nível mais simples de integração. Este conhecimento é-nos simbolizado por conceitos tais como os de matéria e energia, que, dado o presente estado do conhecimento, abarcam a cadeia total de fenómenos naturais, das partículas subatómicas às galáxias. Neste campo, alargaram-se os limites do conhecimento e as nossas oportunidades de controlar os factos aumentaram a uma velocidade enormíssima. A ilha de conhecimentos seguros que para nós próprios construímos no oceano da nossa ignorância, cresceu muito rapidamente, pelo menos no que respeita à natureza física. Só a preocupação humana com a felicidade diária e acima de tudo com as desventuras de momento, impediu que chegássemos a uma visão completa do desenvolvimento do conhecimento e do significado que ele tem para a sociedade, especialmente devido à concepção que fazemos de nós próprios. Processo semelhante está em curso, ganhando terreno no nível seguinte de integração — o nível dos organismos. É evidente que as pessoas se empenham na defesa da ideia aparentemente paradoxal de que as relações de factos altamente organizadas possam ser relativamente autónomas das relações de factos menos organizadas. Esta concepção, mesmo que não esteja sempre presente quando de uma abordagem teórica, está-o pelo menos numa prática de esforço científico. Vai crescendo lentamente a ideia de que um conjunto de fenómenos físicos, organizados como organismos, plantas e animais, possuem regularidades e características estruturais que não podem ser compreendidas pela mera redução a reacções físico-químicas. Por outras palavras, unidades organizadas a um nível mais alto de integração, são relativamente autónomas no que respeita aos factos de nível de integração mais baixo. E, para os cientistas compreenderem de um modo correcto as formas organizativas dos níveis mais altos de integração, requerem-se formas distintivas de pensamento e de métodos de investigação.

O mesmo se passa com os níveis mais altos de integração que se seguem — os das espécies humanas. Mais uma vez, unidades que consideramos isoladamente, parecem pertencer a um nível anterior de integração, aparecem ligadas por uma relação funcional, mas de um modo completamente novo, totalmente diferente do modo como as unidades físicas se unem para formar unidades biológicas. No passado, as sociedades foram muitas vezes retra-

tadas como se realmente constituíssem uma espécie de superorganismos. Isto deve-se primeiramente ao facto de que o poder que as pessoas tinham para uma compreensão intelectual se limitava a uma concentração sobre as semelhanças entre os níveis mais altos e mais baixos de integração. Ainda não estavam aptas para compreender as diferenças em que se baseava a sua autonomia relativa.

De tudo isto não se deduz a ideia de uma barreira ontogenética entre os fenómenos naturais orgânicos e inorgânicos, ou a existência de uma barreira, dentro desta última categoria, entre fenómenos humanos e não humanos. Significa muito simplesmente que o esforço para produzir um domínio *conceptual* do universo observável tem como resultado a ideia de que o universo está organizado em vários níveis de integração. Depois de muitas tentativas de tornar adequados a esta organização observada os nossos processos de linguagem e de pensamento, ficou mais claro ser este o centro de todas as dificuldades com que nos debatemos. No decurso do *feedback* comum na ciência, *feedback* que vai da observação ao pensamento e do pensamento à observação, pode concluir-se que a este alto nível de integração há formas de organização, tipos de estrutura e de função, fenómenos das mais variadas espécies, que diferem daqueles que encontramos no nível anterior de integração. Também podemos tirar outras conclusões: é que os fenómenos de nível mais alto não podem ser explicados em termos de fenómenos de nível mais baixo, que os primeiros são relativamente autónomos dos segundos e que, para a sua compreensão, são necessários processos de pensamento diferentes dos ocorridos no nível anterior de integração.

Porém, se tirarmos tais conclusões, somos considerados pelos outros — e podemos considerar-nos a nós próprios — como aqueles que postulam uma rotura na continuidade ontogenética e, por consequência, uma divisão básica do universo em duas esferas absolutamente separadas: a física e a metafísica. Podemos argumentar, em autodefesa, que no âmbito da nossa experiência socialmente verificável — que nos fornece o único tipo de informação válida sobre o mundo em que vivemos — não há observações que justifiquem uma tal divisão do mundo em níveis de integração absolutamente separados, não tendo entre si qualquer relação, tal como são os de matéria orgânica e inorgânica. Mas esta asserção deixa uma porta aberta a equívocos — por exemplo, deduzir que as várias características de nível mais alto podem ser explicadas de um

modo conveniente e adequado em termos de factos de nível mais baixo de integração—ou, por outras palavras, que todos os fenómenos de nível mais alto se podem reduzir a fenómenos de nível mais baixo. Não é imediatamente evidente a ideia de que são compatíveis uma continuidade ontogenética total nos vários níveis de integração e a existência em cada nível de formas de organização características e irreduzíveis, mas, tanto quanto podemos verificar, os múltiplos progressos nas ciências biológicas e agora em sociologia, sugerem-na. Numa última análise, a autonomia tanto das ciências biológicas relativamente à física, como das ciências sociais relativamente à biologia, baseia-se na autonomia relativa dos respectivos campos de investigação.

Muitos factos nos indicam este caminho. Conceitos tais como nascimento e morte só têm significado quando relacionados com tipos de integração a nível biológico. Não têm equivalente no nível anterior, que se aplica tanto aos átomos como às galáxias, mesmo se surgirem formas de transição. (Esta é outra ilustração de como o conceito de integração, tal como aqui se utiliza, inclui formas particulares de desintegração— neste caso o fenómeno da morte— tal como o conceito de ordem tem sido usado num sentido que inclui desordem.)

Do mesmo modo, encontramos em sociologia formas distintas e específicas de integração e desintegração, modelos de ordem e de desordem, tipos de relação e tipos de estrutura e função. Estas formas são diferentes das que encontramos nos níveis anteriores de integração, não podendo reduzir-se a elas. E, no entanto, as formas que encontrámos em todos os níveis constituem, sob o ponto de vista ontogenético, um *continuum* único, embora subdividido.

À primeira vista, pode parecer desnecessário ir tão ao fundo numa mera discussão das características universais da sociedade humana. Mas poucos problemas têm sido tratados de um modo tão confuso como o problema da relação entre sociologia e biologia. Constantemente se encontram tendências quer para reduzir os problemas sociológicos aos biológicos quer para tratar os problemas sociológicos como se fossem totalmente autónomos e independentes de tudo o que se possa dizer sobre os organismos humanos. A autonomia da sociologia relativamente à biologia baseia-se, em última instância, no facto de as pessoas serem realmente organismos, mas organismos que têm um carácter singular em certos aspectos.

É necessário assentar neste ponto antes de discutir as características universais da sociedade humana. O factor central e inalterável em todas as sociedades é a natureza humana. Mas o que torna o homem singular entre as outras formas de vida, é demonstrado pelo facto de o significado da palavra «natureza» quando referida à humanidade, diferir em certos aspectos do seu significado noutros contextos. De um modo geral, entende-se «natureza» como algo que se mantém inalterável, algo para além da mudança. Um aspecto singular da humanidade é que os seres humanos são, de certo modo, mutáveis *por natureza*. Uma pergunta de exame, bem formulada e séria, mas que poucas vezes aparece é: «Quais as características biológicas do homem que tornam a história possível?» Ou, pondo-a em termos sociológicos mais precisos: «Que características biológicas são requeridas para a mudança e, particularmente, para a capacidade de evolução patenteada nas sociedades humanas?»

Dispomos de uma grande riqueza de evidências empíricas para responder a esta questão. E, no entanto, ela é pouco levantada, muitas vezes porque as várias ciências humanas (incluindo a biologia humana e a sociologia) prosseguem nos seus ensinamentos e investigações, não numa autonomia *relativa* mas numa autonomia *absoluta*. Consequentemente, os seus pressupostos teóricos são tão diversos que quase não têm pontos de contacto. Nos últimos vinte anos verificou-se um avanço considerável na nossa compreensão da estrutura das sociedades animais, particularmente da natureza dos laços que unem os animais. Isto deve-se essencialmente ao estudo empreendido por membros da escola etológica. Mas, embora possam contrariar as intenções dos investigadores, estas e outras descobertas apenas servem para sublinhar as diferenças entre as sociedades humanas e animais. Estas diferenças, por seu turno, indicam diferenças entre a natureza do homem e a dos animais, ou, mais exactamente, diferenças entre a constituição biológica do homem e a de outros organismos. Em resumo, a estrutura das sociedades compostas por criaturas não humanas só muda quando se altera a estrutura biológica dessas criaturas. Animais da mesma espécie formam sempre sociedades do mesmo tipo, exceptuando variações locais muito ligeiras. Isto porque o comportamento que têm uns para com os outros é determinado por características estruturais hereditárias, características de cada espécie, que apenas permitem um espaço

muito limitado de modificações. Por seu lado, as sociedades humanas podem mudar sem que ocorra qualquer alteração na espécie — isto é, na constituição biológica do homem. Não há a mínima razão para supormos que a transformação das sociedades europeias pré-industriais em sociedades industriais se baseou numa mudança da espécie humana. O espaço de tempo em que se efectuou esta mudança é demasiado curto para que consideremos a ideia de uma mudança na estrutura biológica da humanidade. E o mesmo se pode dizer quanto ao desenvolvimento social do homem — dos caçadores e segadores aos agricultores e pastores ou dos grupos tribais pré-estatais à formação das sociedades — estado. Isto também se aplica a muitas outras mudanças sociais que, embora tendo ocorrido em épocas muito diferentes, em partes do mundo muito diversas e, tanto quanto sabemos, totalmente independentes umas das outras, se têm efectuado em direcções paralelas.

Este é um exemplo gritante da autonomia relativa do campo da investigação sociológica no que respeita à biologia — e consequentemente também da diferença entre os problemas da sociologia e da biologia. As mudanças nas sociedades animais são aspectos da evolução biológica. As relações sociais das espécies animais situadas abaixo do nível do homem alteram-se em função da constituição biológica global dessas criaturas. Mas as relações sociais e o comportamento da espécie *Homo sapiens* mudam sem que haja qualquer alteração da sua constituição biológica. Isto confronta-nos com a tarefa de descobrirmos a «natureza» — no sentido de «carácter» — dessas mudanças sociais, e de as explicarmos sem recurso a teorias biológicas. Pelo menos, só deveríamos recorrer a estas na medida em que permitem explicar como é possível a mudança nas sociedades humanas e, portanto, no comportamento das pessoas individuais e nos círculos que as unem, sem que haja qualquer mudança na natureza biológica do homem.

Há uma resposta bastante simples para este problema. Vamos esboçá-la brevemente. Por natureza — por constituição hereditária do organismo humano —, o comportamento do homem, mais do que qualquer comportamento de outros seres vivos, é menos dirigido por pulsões inatas e mais orientado por impulsos modelados pela experiência e pelo conhecimento individuais. Devido à sua constituição biológica, não só é verdade que os homens estão mais aptos a aprender a controlar o seu comportamento do que qualquer outra criatura, como também que o seu comportamento deve trazer a marca daquilo que aprenderam. Os

padrões de comportamento de uma criança não só podem mas devem evoluir muito por meio da aprendizagem, se é que a criança pretende sobreviver. «Comportamento» significa ajustamento a situações mutáveis. De um ponto de vista meramente técnico, é muito mais eficiente que o comportamento seja orientado por uma aprendizagem individual do que por mecanismos inatos, funcionando às cegas. O processo de aprendizagem individual actua por meio da acumulação mnésica de experiência, de modo que podemos mais tarde recorrer a estas para que nos ajudem a diagnosticar e prognosticar qualquer nova situação. A bagagem extra de que o homem precisa para a aprendizagem foi-lhe fornecida pela evolução da mão, do cérebro e da musculatura da face e da garganta. É condição desta evolução uma diminuição ou um relaxamento do controlo comportamental por impulsos cegos, automáticos e inatos. Através da evolução dos mamíferos podemos seguir o passado desta mudança evolutiva orientada nitidamente nesta direcção ao longo de quase todo o reino animal. O comportamento das rãs é muito mais orientado por mecanismos reflexos inatos e instintivos do que o comportamento do ouriço ou da raposa e o destes muito mais do que o dos símios antropóides. Mas mesmo que o comportamento dos símios seja mais dado a modificações por meio da aprendizagem, e apesar dos instintos serem neles mais facilmente mitigados do que em animais de um nível mais baixo da evolução biológica, estas tendências estão ainda muito pouco desenvolvidas em comparação com as asseguradas pela organização biológica humana¹. Isto é no entanto outro exemplo do preceito muitas vezes erradamente interpretado, de que a continuidade ontogenética é perfeitamente compatível com a emergência de novas estruturas. Os símios antropóides produzem ruídos muito mais variados quando comunicam uns com os outros e são muito mais capazes de modificar o seu comportamento por meio da aprendizagem do que animais cuja organização está a um nível muito baixo na escala evolutiva. E, no entanto, comparados com a capacidade humana de variar e modificar os sons que produzem na comunicação social, as suas capacidades são extremamente limitadas. Certas situações levam o símio antropóide a produzir, automática e quase involuntariamente, sons como gemidos, suspiros e risos involuntários. Estes sons sobrevivem no homem de uma forma rudimentar, mas sobrepondo-se a eles como meio de comunicação, temos sistemas de sinais. Estes não são inatos, adquirem-se por meio da aprendizagem com

os outros e são únicos no reino animal. Estes sistemas de sinais, ou línguas, são tão mutáveis como as sociedades que os usam como meio de comunicação e de coesão.

Podemos obter uma visão nítida dos problemas distintos e específicos da sociologia se compararmos o sistema inato de sinais de que dependem os animais de nível evolutivo mais baixo do que o *Homo sapiens* e que só se podem modificar ligeiramente pela aprendizagem, com os sistemas de sinais provenientes da aprendizagem, como por exemplo as línguas, por meio das quais as pessoas comunicam e que, tal como as sociedades humanas, são tornadas possíveis pela organização biológica humana. Não se podem compreender os caracteres distintivos da vida social humana sem que se faça referência à laringe, à cavidade bucal e à língua humanas, ao sistema nervoso e muscular especializado, à evolução — nos lobos frontais — de uma região de controlo das capacidades motoras da fala. Em resumo, não há compreensão possível sem que haja conhecimento da adaptação da organização biológica humana em função da aprendizagem. Porém, *devido a esta dissociação relativa dos mecanismos biológicos, biologicamente determinada*, e devido à dependência dos seres humanos na sua aprendizagem uns com os outros, as sociedades humanas constituem um campo de investigação com um tipo de ordem e com formas de organização diferentes das que interessam aos biólogos. Assim, em qualquer discussão sobre as características universais da sociedade humana, temos que considerar três factores fundamentais. São eles: primeiro, a libertação relativa dos mecanismos comportamentais não aprendidos; em segundo lugar, a grande capacidade de modificação e alteração da experiência e comportamento humanos dentro das suas próprias fronteiras naturais; e em terceiro lugar, a dependência constitucional da criança relativamente à aprendizagem com os outros.

A NECESSIDADE DE NOVOS MEIOS DE FALAR E DE PENSAR

Esta rubrica tem como objectivo revelar de um modo claro os obstáculos que repetidamente têm impedido o desenvolvimento da sociologia enquanto ciência relativamente autónoma. Os recursos de linguagem e de pensamento de que o sociólogo presentemente dispõe são na maior parte das vezes desproporcionados em relação à tarefa que lhe é exigida. Ao tentarmos elaborar uma lista

das características universais da sociedade, começamos a tomar consciência das condições responsáveis pela autonomia relativa do nível de integração representado pelas sociedades humanas. Devemos agora interrogar-nos se os processos de pensamento e de pesquisa de que dispomos são suficientemente autónomos dos processos emergentes da investigação em outros campos da realidade, de modo a que se ajustem à investigação dos aspectos humanos e sociais. Na maior parte dos casos, revelam-se inadequados. De um modo geral, continuamos a usar os instrumentos de comunicação e de pensamento que derivam de uma tradição particular de discurso e de pensamento, sem que se proceda a uma nova avaliação, até se chegar ao ponto de os pôr de lado como inúteis. A razão por que são tão duradouros os modos de falar e de pensar, reside na sua natureza social. Para que cumpram o seu objectivo, têm que ser comunicáveis. Quando a sua inutilidade relativa é reconhecida e, portanto, se procura alargá-los, só é possível fazê-lo muito lentamente. Se esta regra não for observada, as palavras e as ideias perdem rapidamente a sua comunicabilidade.

A primeira vista, pode parecer que um primeiro esforço para reorientarmos o nosso pensamento pode complicar o trabalho da sociologia. Porém, verifica-se precisamente o inverso. Se se fizer um tal esforço, o trabalho torna-se mais simples. *A complexidade de muitas teorias sociológicas modernas deve-se não à complexidade do campo de investigação que elas procuram elucidar, mas ao tipo de conceitos usados. Estes podem ser conceitos que ou já provaram a sua validade noutras ciências, geralmente nas ciências físicas, ou não se adequam de modo algum à investigação de relações funcionais especificamente sociais.*

Talvez já tenha ocorrido a muitos leitores a necessidade de uma reformulação substancial em muitos aspectos do discurso e do pensamento sobre aquilo que é observável. As nossas línguas são construídas de tal modo que muitas vezes só conseguimos expressar quer o movimento quer a mudança constantes, de uma forma que lhes confere as características de um objecto isolado em descanso e, depois, quase como uma explicação, acrescentamos um verbo que exprime que o objecto possuidor dessa característica está agora a mudar. Por exemplo, junto de um rio vemos o fluxo perpétuo da água. Porém, para dominarmos conceptualmente este facto e para o comunicarmos aos outros, não dizemos «vejam o fluxo constante da água», mas sim «vejam como o rio corre

depressa». Dizemos «o vento sopra» como se o vento fosse realmente algo em descanso que num dado momento começa a mover-se e a soprar. Falamos como se o vento se pudesse separar do seu «sopro», como se pudesse haver um vento que não soprasse. Esta redução de processos a condições estáticas, a que chamaremos «redução-processual», surge como evidente para quem sempre usou essa língua. Muitas vezes se imagina ser impossível pensar ou falar de outro modo. Mas isto não é correcto. Os linguistas mostraram que muitas línguas têm estruturas que tornam possível uma assimilação diferente de tais experiências. A análise mais ousada e sugestiva destas limitações da tradição europeia de discurso e de pensamento encontra-se na obra de Benjamin Lee Whorf *Language, Thought and Reality*². Este autor demonstra-nos que nas línguas de tipo europeu as frases se constroem com dois elementos fundamentais — o substantivo e o verbo ou o sujeito e o predicado. Antigamente, estas tendências linguísticas já se afirmavam e sistematizavam, constituindo um processo a que o trabalho de lógicos e gramáticos de tradição aristotélica deu uma grande ajuda. Considerava-se ser este o processo universal (o chamado processo «lógico» e «racional») de transpor para conceitos e de expressar verbalmente a realidade observada.

O próprio Whorf aponta a possibilidade de que tais características limitativas das nossas estruturas tradicionais de pensamento e linguagem sejam em parte responsáveis pelas grandes dificuldades que os físicos encontram quando tentam compreender certos aspectos da investigação recente — especialmente a investigação relativa às partículas atómicas — e quando tentam conceptualizá-los adequadamente.

Não há dúvida nenhuma de que o mesmo se aplica à sociologia. As nossas línguas tendem a destacar substantivos que têm características de coisas em estado de repouso. Mais, tendem a expressar toda a mudança e toda a acção por meio de um atributo ou um verbo ou, pelo menos, como algo adicional, mais do que integral. Em muitos casos, trata-se de uma técnica inadequada de conceptualizar aquilo que realmente observamos. Esta constante redução processual tem como resultado que os aspectos imutáveis de todos os fenómenos sejam interpretados como sumamente reais e significativos. Isto alarga-se a esferas onde impõe uma limitação totalmente falsa. Whorf menciona como involuntariamente estabelecemos distinções conceptuais entre o actor e a sua acti-

vidade, entre estruturas e processos ou entre objectos e relações. Esta última tendência é particularmente restritiva quando tentamos compreender as teias humanas; a nossa língua obriga-nos a falar e a pensar como se todos os «objectos» de pensamento — incluindo as pessoas — fossem na realidade estáticos. Também os considera como não estando implicados em relações. Examinando o conteúdo de manuais de sociologia encontramos muitos termos que transmitem a ideia de referência a objectos isolados e parados; mas se o examinarmos mais minuciosamente vemos que se referem a pessoas que estão ou estiveram constantemente em movimento e que se relacionam constantemente com outras pessoas. Pensemos em conceitos como norma e valor, estrutura e função, classe social e sistema social. O próprio conceito de sociedade tem características de objecto isolado em estado de repouso, assim como o conceito de natureza. O mesmo acontece com o conceito de indivíduo. Em consequência, tendemos sempre a fazer distinções conceptuais sem sentido, tais como «o indivíduo e a sociedade», o que leva a pensar que «o indivíduo» e a «sociedade» são duas coisas separadas como mesas e cadeiras ou tachos e painéis. Podemos sentir-nos enredados em longas discussões sobre a natureza das relações entre dois objectos aparentemente separados. E, no entanto, a um outro nível de consciência, podemos saber perfeitamente que as sociedades se compõem de indivíduos e que os indivíduos só podem possuir características especificamente humanas tais como capacidades de falar, pensar, e amar *nas* e *pelos* suas relações com as outras pessoas — «em sociedade».

Estes exemplos podem bastar para nos convencer de que temos que encarar criticamente as estruturas do discurso e do pensamento que herdámos para vermos como elas são úteis na investigação de relações ao nível específico de integração que a sociedade humana representa.

UMA CRITICA DE «CATEGORIAS» SOCIOLÓGICAS

Não teríamos que nos defrontar com dificuldades tão grandes se muitas das tendências de conceptualização aqui discutidas não tivessem sido reforçadas e estabilizadas por certas características das ciências fisico-químicas e pela construção de teorias filosóficas da ciência que nelas se baseiam. No período clássico do seu desenvolvimento,

o objectivo da investigação da natureza física era reduzir tudo que se move e muda a algo de estático e imutável — ou seja, reduzir tudo às eternas leis da natureza. Uma teoria filosófica do conhecimento e da ciência sancionou subsequentemente esta tendência. Tem sido tarefa central de toda a ciência, constituindo critério para o estatuto científico de todo o campo de investigação, a redução de tudo aquilo que se observava como sendo móvel e mutável a algo de imutável e eterno. Consequentemente, muitos cientistas, especialmente sociólogos, sentem uma certa inquietação e talvez mesmo a consciência pesada: por um lado, pretendem ser considerados cientistas mas, por outro, não querem sujeitar-se àquilo que se considera como o ideal filosófico da ciência. Uma investigação mais aprofundada talvez revele que, mesmo nas ciências físico-químicas, a procura das leis eternas da natureza e a redução de toda a mudança a formas eternas e imutáveis já não ocupam a mesma posição central que detinham na física clássica. Mas para os sociólogos é importante demonstrar que a tendência para a redução processual se baseia num juízo de valor muito específico, consagrado pela tradição. Que tudo aquilo que muda tem que ser efémero, menos importante, menos significativo e, em resumo, menos válido, aparece como uma proposição quase auto-evidente, reforçada constantemente por um consenso de silêncio.

Compreende-se esta escala de valores. Corresponde à necessidade que temos de algo imortal. Mas não se devia considerar que modos de pensar concordantes com esta necessidade e com estes valores são necessariamente mais adequados para a facilitação da investigação científica. Não são necessariamente os mais adequados para investigar qualquer dos aspectos do mundo em que vivemos, e muito menos daquele mundo que mais nos diz respeito — a sociedade humana. Podemos afirmar inequivocamente que tanto a tendência verificada nas ciências para a redução processual como as teorias científicas que dão a esta tendência um estatuto de ideal já deram os seus frutos. Foi uma das ideias mais importantes a que os homens chegaram: a de que qualquer mudança observável pode ser explicada como efeito de uma «Primeira Causa» imóvel e estática. Uma reflexão breve e desprovida de preconceitos sobre este tema mostra-nos que só podemos relacionar o movimento com o movimento e a mudança com a mudança. Esta ideia pode levantar certa inquietação. Então não há nada que dure, nada estático? Um velho argumento filosófico pergunta-nos como podemos falar de mudança se

não consideramos a existência de algo que não muda e que portanto é anterior a toda a mudança.

Pode verificar-se que os padrões de discurso discutidos anteriormente contribuem para uma reflexão sobre todos estes argumentos tradicionais. Temos que imaginar o rio como estático antes de dizermos que ele corre. Mas quando falamos das características universais da sociedade humana não estaremos à procura do imutável nas sociedades sempre em mutação? De modo algum. Acentuou-se que as pessoas se adaptam naturalmente à mudança e são dotadas constitucionalmente de órgãos que lhes permitem aprender constantemente, armazenar constantemente novas experiências, ajustar o seu comportamento de modo adequado e mudar o padrão da sua vida social. A sua mutabilidade característica, que surgiu através de uma mudança evolutiva, é o próprio factor imutável que aqui discutimos. Mas esta mutabilidade não é sinónimo de caos. É um determinado tipo de ordem. Homens como Comte, Marx, Spencer, e muitos outros sociólogos clássicos do século XIX, preocuparam-se com a investigação desta ordem, a ordem da própria mudança. No século XX, a tendência para uma redução processual tem vindo gradualmente a ganhar vantagem em sociologia, em parte devido à reacção contra aspectos especulativos das teorias sociológicas clássicas sobre a mudança social. Foi-se tão longe na direcção oposta, que líderes teóricos da sociologia, como por exemplo Talcott Parsons, consideram a estabilidade e a imutabilidade como características normais de um sistema social, e a mudança apenas como consequência de perturbações do estado normal de equilíbrio das sociedades. Não podemos aqui considerar as razões por que o pêndulo oscilou tanto³. Mas quando mencionámos uma reorientação do pensamento sociológico, pretendíamos em parte dizer que a reacção contra as teorias evolucionistas do século XIX sobre a ordem subjacente à mudança social, foram longe demais na direcção oposta, nela permanecendo demasiado tempo. Numa altura em que, na prática, os problemas do desenvolvimento social são mais importantes do que nunca para a sociedade, as teorias que consideram as mudanças sociais como manifestações de desordem roubaram-nos a possibilidade de um contacto mais íntimo entre a teoria e a prática.

Isto requer uma certa reorientação do pensamento e da percepção sociológicos. Presentemente, a sociologia está dominada por uma espécie de abstracção que parece lidar com objectos isolados num estado de repouso. Mesmo o

conceito de mudança social é muitas vezes usado como se se referisse a um estado fixo. Flutuamos, por assim dizer, entre o considerarmos o estado de repouso como sendo algo normal e o movimento como um caso especial. Chegaremos a uma melhor compreensão das matérias-primas com que lida a sociologia, se não nos abstrairmos do seu movimento e do seu carácter processual e usarmos conceitos que captem a natureza processual das sociedades em todos os seus diferentes aspectos, como uma estrutura de referência para a investigação em qualquer situação social dada. Raciocínio semelhante se aplica à conceptualização da ligação entre as relações e os objectos relacionados. Em sociologia, muitos termos técnicos, de acordo com a tradição já mencionada, são formados de um modo que implica que aquilo que procuram representar é um objecto sem quaisquer relações com outros objectos. Por outras palavras, formas actuais de análise sociológica tornam possível a separação de coisas inter-relacionadas em componentes individuais — «variáveis» ou «factores» — sem que haja qualquer necessidade de considerar como aspectos tão separados e isolados de um contexto compreensivo se relacionam entre si. Aconteça o que acontecer, a relação aparece como uma consequência, uma soma, que mais tarde se adapta a objectos isolados, intrinsecamente não relacionados.

Também aqui há necessidade de uma reorientação. O tipo especial de ordem associado aos processos de interpenetração social é melhor considerado se começarmos pelas conexões, pelas relações, e trabalharmos a partir delas para os elementos nelas envolvidos. Os nossos modelos de processos de interpenetração já mostraram que tipos de conceitos são necessários se não queremos tornar abstractas as relações fundamentais que os indivíduos têm uns com os outros. O mesmo se passa com o conceito de poder. Mais uma vez o termo «poder» é usado como se se referisse a um objecto isolado em estado de descanso. Em vez disso, mostrou-se que o poder denota uma relação entre duas ou mais pessoas, ou talvez mesmo entre pessoas e objectos naturais, que o poder é um atributo de relações, que o termo é melhor usado conjuntamente com uma advertência das *alterações de poder* mais ou menos flutuantes. Isto é um exemplo da transformação num conceito de relação, de um conceito que tradicionalmente se basava em componentes estáticos.

Há muitos outros exemplos. O conceito de indivíduo, por exemplo, é um dos conceitos mais confusos, não só

em sociologia mas também no pensamento quotidiano. Tal como é hoje utilizado, este conceito transmite a impressão de que se refere ao adulto isolado, independente dos outros, adulto esse que nunca foi criança. Com este sentido, o conceito tem perseguido como fantasma as línguas modernas, e tem o seu eco em ideias como «individualidade» e «individualismo». Encontra-se nas teorias de muitos sociólogos que se esforçam em vão por descobrir como é que tal «indivíduo» se pode relacionar com a «sociedade» que eles concebem como uma entidade estática. Max Weber (1864-1920) — grande sociólogo da síntese intelectual dos dados empíricos, pensador de grande intuição, que se esforçou por clarificar as categorias básicas da sociologia — nunca conseguiu resolver o problema da relação entre os dois objectos basicamente isolados e estáticos que os conceitos de indivíduo singular e de sociedade aparentemente indicavam. Weber acreditava axiomáticamente no «indivíduo absoluto», no sentido atrás referido, como sendo a verdadeira realidade social. Procurou forçar esta crença num molde teórico, esperando que a sociologia pudesse, nesta base, estabelecer-se como uma disciplina mais ou menos autónoma. Mas desde o começo que este esforço esteve votado ao fracasso.

Isto em nada diminuiu a grandeza do seu trabalho nem a importância que teve para a sociologia. As lutas e os conflitos, os erros e as derrotas dos grandes homens podem ter um papel muito importante no desenvolvimento da ciência. Porém, passado um certo tempo, os erros podem obstruir a via. Um leitor atento da literatura sociológica clássica, encontrará frequentemente vestígios deste problema complexo da relação entre o indivíduo e a sociedade. Dada a utilização prescritiva, estática e isolada destes dois conceitos, o problema era insolúvel. Weber procurou evitar as armadilhas tanto no seu trabalho teórico como no seu trabalho empírico, representando tudo o que pode ser dito sobre as «sociedades» como abstracções sem realidade actual, e considerando a sociologia como uma ciência generalizadora. O «estado» e a «nação», a «família» e o «exército» apareciam-lhe, consequentemente, como «estruturas sem outro significado que não o de um padrão particular da acção social das pessoas individuais».

Segundo este autor, os abstractos juízos da sociologia não podem nunca fazer justiça à multiplicidade das acções individuais, tendo, contudo, a vantagem da precisão. Na sua teoria, Weber destruiu a «sociedade» transformando-a numa massa de acções mais ou menos desordenadas,

Homo Clausus a liberdade
efectuadas por indivíduos adultos separados, totalmente independentes e autoconfiantes. Esta atitude forçou-o a uma posição em que as estruturas, tipos e regularidades observáveis surgem como irrealis. Pôde considerar as estruturas caracteristicamente sociais, tais como as administrações burocráticas, os sistemas económicos capitalistas ou os tipos de domínio carismáticos, apenas como produtos artificiais dos próprios sociólogos, como concepções científicas precisas e ordenadas, referentes a algo que na realidade não é estruturado e ordenado.

Assim, Max Weber foi no seu trabalho teórico um dos grandes representantes do nominalismo sociológico; para aqueles que se inclinavam por este modo de pensar, a sociedade humana surge como sendo um mero *flatus vocis*. Emile Durkheim (1858-1917) perfilhou a concepção oposta. Também ele se esforçou por encontrar uma solução para o beco sem saída em que sempre se caiu, quando, tal como foi dito, contrapomos o conceito de indivíduo ao de sociedade como se fossem dois fenómenos estáticos. Em *De la division du travail social* escreveu:

É uma verdade evidente que não há nada na vida social que não esteja nas consciências individuais. Contudo, tudo o que encontramos nestas vem da sociedade. A maior parte dos nossos estados de consciência não se teriam produzido entre seres isolados e produzir-se-iam de um modo totalmente diferente entre seres que se agrupassem de uma outra maneira⁴.

A literatura sociológica e outra literatura recente contêm exemplos incontáveis deste problema «do ovo e da galinha». Quer a «sociedade» quer o «indivíduo» podem ser valorizados e, como tal, considerados como reais. Ou, tal como tentou Talcott Parsons, podemos considerar como reais primeiro um e depois o outro (com o «ego» ou o «indivíduo actuante», de um lado, e o «sistema social», do outro). Mas não pode haver saída para esta ratoeira intelectual enquanto ambos os conceitos — quer lhes chamemos «actor» e «sistema», «pessoa única» e «tipo ideal» ou «indivíduo» e «sociedade» — mantiverem a sua característica tradicional enquanto substantivas, parecendo referir-se a objectos isolados em estados de repouso.

Examinemos ao microscópio o conceito de indivíduo. Ao reunir os factos observáveis a que se refere, nada mais encontramos do que seres isolados que nascem, têm de ser alimentados e protegidos durante largo tempo pelos pais ou por outros adultos, crescem lentamente, passam

W. e' *tradicional de*
a cuidar de si próprios nesta ou naquela posição social, podem casar e ter filhos e, finalmente, morrem. Assim, um indivíduo pode definir-se justificadamente como uma pessoa que se automodifica, que, tal como muitas vezes se diz, atravessa um processo — um tipo de afirmação semelhante à de «o rio corre» e «o vento sopra», como já mencionámos. Embora vá contra os nossos hábitos de discurso e pensamento, seria muito mais adequado dizer que uma pessoa está em constante movimento; ela não só atravessa um processo, ela é um processo. Então porque é que os eruditos usam tantas vezes conceitos como, por exemplo, o de indivíduo, que levam a que cada pessoa pareça um adulto totalmente auto-confiante, não estabelecendo quaisquer relações e mantendo-o totalmente isolado, como se nunca tivesse sido criança e, portanto, nunca se tenha tornado adulto? A resposta é relativamente simples. O conceito tradicional de indivíduo, veicula uma imagem mental. Fomos educados desde pequenos para nos tornarmos independentes, adultos perfeitamente auto-confiantes, desligados de toda a gente. Acabamos por acreditar e por sentir que *somos* realmente o que deveríamos e talvez desejássemos ser. Mais precisamente, confundimos os factos com os ideais, ou seja, aquilo que é com aquilo que *deveria ser*.

Porém, recorrendo apenas a valores semiconscientes, não nos apercebemos totalmente desta estranha dissociação das pessoas como indivíduos relativamente às pessoas como sociedades. As raízes dessa dicotomia residem, em última instância, no modo peculiar como nos autoconhecemos, modo que tem sido característico de círculos cada vez mais latos nas sociedades europeias a partir do Renascimento e que, eventualmente, caracterizaram algumas elites intelectuais dos tempos primitivos. Somos levados a acreditar que o nosso «eu» existe de certo modo «dentro» de nós; e que há uma barreira invisível separando aquilo que está «dentro» daquilo que está «fora» — o chamado «mundo exterior». Aqueles que tomam consciência de si próprios deste modo — como uma espécie de caixa fechada, como um *Homo clausus* — pensam que isto é imediatamente evidente. Não conseguem imaginar que há indivíduos que não se vêem nem vêem deste modo o mundo em que vivem. Nunca perguntam qual a parte de si próprios que constitui, de facto, o muro de separação e qual a parte que está encerrada dentro deles. Será a pele uma parede que encerra o verdadeiro eu? Será o crânio ou a caixa torácica? Onde está e qual é a barreira que separa o

intimo humano de tudo o que está lá fora, onde está e qual é a substância que contém? É difícil sabê-lo, porque dentro do crânio apenas encontramos o cérebro, dentro da caixa torácica, o coração e os órgãos vitais. Será verdadeiramente este o cerne da individualidade, o eu verdadeiro, com uma existência à parte do mundo exterior e, portanto, à parte da «sociedade»? Usam-se muitas vezes metáforas espaciais que nos localizam numa posição indemonstrável, dentro de limites que de certo modo somos nós próprios, mas cuja existência é difícil provar. Estas metáforas exprimem um sentimento humano extremamente forte e recorrente, de cuja autenticidade não podemos duvidar. Mas é duvidoso que esta concepção do eu, e esta imagem do ser humano em geral, correspondam aos factos. Sem que aprofundemos todos os problemas aqui levantados, devemos dizer que a imagem do homem como *Homo clausus* é problemática⁵. Bastará apontar que é este modo de autopercepção e esta imagem da humanidade que dão poder e convicção à ideia de que a «sociedade» existe para além dos indivíduos ou que os «indivíduos» existem para além da sociedade. Os teóricos da sociologia demonstram-no claramente nas suas lutas fúteis com tais problemas; como escreveu Durkheim:

Temos, por conseguinte, que considerar os fenómenos sociais em si mesmos como sendo distintos das representações conscientes que deles temos; temos que os estudar objectivamente como coisas externas, pois é esta a característica que eles nos apresentam. Se se provar que essa exterioridade era apenas aparente, o avanço da ciência trará desilusões e veremos que a nossa concepção dos fenómenos sociais muda, tornando-se de objectivos que eram em subjectivos⁶.

Durkheim lutou toda a sua vida com este problema, mas em vão. Ao abordá-lo, deparou com problemas que se centravam na existência de fenómenos sociais «exteriores» em relação ao indivíduo e à sua consciência «íntima», e, estreitamente relacionados com estes, um conjunto de problemas mais antigos da teoria do conhecimento que giram em torno da existência de objectos «exteriores» e da sua relação com o sujeito gnosiológico individual e da sua «consciência», «espírito», «razão» e outros atributos igualmente «internos». Max Weber pegou no problema de um modo diferente. Mas, embora talvez tenha tido menos consciência do que Durkheim das dificuldades, estas não deixam de aparecer claramente nos seus trabalhos, uma

vez que distinguiu entre as acções individuais que são sociais e as acções individuais que o não são — que são, por conseguinte, puramente «individuais». Dos exemplos que deu, torna-se evidente como esta distinção era problemática. De acordo com Weber, abrir um chapéu de chuva quando chove não é uma acção social. Aos seus olhos, a acção de abrir um chapéu de chuva é realizada sem que se atenda aos outros. É claro que nunca lhe ocorreu que os chapéus de chuva só se encontram em certas sociedades, não se fabricando nem se utilizando noutras. Do mesmo modo, interpretou como não-social um choque entre dois ciclistas; só os insultos e a pancada que eventualmente se seguissem eram acções sociais. Weber sustentava serem não sociais todas as acções que apenas se dirigem a objectos inanimados, embora seja evidente que pessoas diferentes poderão dar significados diversos a uma rocha, a um rio ou a uma tempestade. Assim, as pessoas nas sociedades mais rudimentares, com sistemas de crenças mágico-míticas, atribuirão diferentes significados a estes objectos e, assim, o seu comportamento para com eles também será diferente do comportamento de pessoas de sociedades industriais mais secularizadas. Teve grande influência no pensamento de Max Weber o sentimento de que deve haver algures uma linha de demarcação ou uma divisão entre o que podemos designar como individual e o que pode ser considerado social. Mais uma vez se pode ver como este modo de definir o problema foi modelado pelo conceito de indivíduo, parecendo referir-se a uma pessoa aparentemente estática, mais do que a alguém que cresceu, mudou e está ainda a mudar, que está ainda a «transformar-se».

Esta pessoa estática é um mito. Se cada um for visto como um processo, podemos provavelmente dizer que, à medida que cresce, se torna cada vez mais independente — embora isto só seja verdade em sociedades que oferecem um escopo bastante lato de individualização. Mas certamente que, quando criança, cada um de nós foi tão dependente quanto possível dos outros — tivemos que aprender com eles a falar e mesmo a pensar. E tanto quanto podemos averiguar, é totalmente alheio às crianças o sentimento de estarem desligadas, de estarem presas «dentro» do seu próprio eu. Encontram-se repetidamente certas dificuldades sempre que queremos chegar a uma solução convincente para o problema das relações entre aquilo a que chamamos o indivíduo e aquilo a que chamamos a sociedade. Certamente que estas dificuldades se

relacionam estreitamente com a natureza destes dois conceitos. Ao procurarmos libertar as nossas mentes das limitações impostas pelas ideias que estes conceitos fomentam, a primeira coisa a notar é que elas se baseiam num simples facto. Um conceito refere-se a pessoas no singular, o outro a pessoas no plural. Depois de traduzirmos isto por palavras, este estranho modo de nos conhecermos — como se cada pessoa singular existisse acima e para além das outras pessoas — vai afrouxando um pouco. Não podemos imaginar uma pessoa isolada e absolutamente sozinha num mundo que é, e sempre foi, desligado dos outros. A imagem do homem que necessitamos para o estudo da sociologia não pode ser a da pessoa singular, do *Homo Sociologicus*. Tem que ser antes a de pessoas no plural; temos obviamente que começar com a imagem de uma multidão de pessoas, cada uma delas constituindo um processo aberto e interdependente. Tudo isto estava implícito nos modelos de jogo do capítulo anterior. Logo que nasce, todo o indivíduo começa a jogar com os outros. Mesmo o mais frágil bebé tem os seus trunfos no choro e no riso. Mas se fizermos justiça ao processo nunca acabado pelo qual cada um se relaciona constantemente com os outros, será necessário modificar o processo de auto-experiência de que falámos anteriormente.

É provável que nunca compreendamos os problemas da sociologia se não nos conseguirmos ver como pessoas entre outras pessoas, envolvidas em jogos com os outros.

Poderá parecer fácil, talvez mesmo trivial, esta formulação da reorientação. Mas não é. Este processo de tomar-mos consciência de nós próprios como seres cujo «eu interior» se situa à parte dos outros, desligado das «coisas exteriores» — que significam tanto a «sociedade» como os «objectos» — por uma espécie de barreira invisível, tem as suas raízes muito profundas em sociedades altamente individualizadas, ajustadas a uma grande reflexão intelectual; isto está de tal modo enraizado, que temos de fazer um esforço ulterior de distanciamento antes de conseguirmos chegar à ideia aparentemente simples de que cada pessoa é uma entre as outras, e a todas as consequências que daí advêm. Actos de reflexão realizados como coisas naturais pelos membros individuais de sociedades diferenciadas, implicam actos de autodistanciamento — distanciamento relativamente aos objectos do seu próprio pensamento. À medida que a sociedade humana se desenvolve, as pessoas vão tomando consciência de si mesmas de um modo cada vez mais intenso, como sendo entes

separados, distintos tanto das outras pessoas como dos objectos naturais. A reflexão e a consciência interpõem-se de um modo crescente no processo de adestramento social, como influências controladoras e dominadoras entre os impulsos espontâneos que cada um tem para agir, e as outras pessoas, os outros objectos naturais. Portanto, é difícil combinar a ideia de que o sentimento de uma linha de demarcação entre o «eu interior» e o «mundo exterior» é genuína e a ideia de que essa linha de demarcação é inexistente. *De facto, requiere-se um esforço ulterior de auto-distanciamento.* E isto é essencial se reconhecermos que a separação aparentemente real entre o eu e os outros, o indivíduo e a sociedade, o sujeito e os objectos, é de facto a reificação da libertação da nossa própria experiência, libertação essa instilada pela própria sociedade.

OS PRONOMES PESSOAIS COMO MODELOS FIGURACIONAIS

Seria estranho que a nossa linguagem quotidiana não nos fornecesse meios de discurso capazes de um desenvolvimento posterior ao longo destas páginas. De facto, temos à nossa disposição toda uma cadeia destes instrumentos. É precisamente pelo facto de diferirem do tipo habitual de reificação de conceitos que temos uma consciência insuficiente do seu potencial na conceptualização científica. Um dos modelos mais promissórios que encontramos na nossa linguagem para uma formação não reificante de conceitos está nos pronomes pessoais. Em ciências humanas não constitui novidade a utilização destes pronomes para formar novos conceitos. Mas os primeiros processos de tal procedimento demonstram como é forte a tradição que nos força (quando pensamos nelas) a transformar relações em objectos estáticos não relacionados. O pronome «eu» é geralmente usado para comunicar aos outros que uma certa asserção se refere à pessoa que fala. Mas numa utilização científica é transformado abruptamente num substantivo e, dado o hábito predominante de discurso, parece referir-se a uma pessoa independente e isolada. O conceito de ego tal como é usado por Freud ou Parsons é um bom exemplo de como este conceito de relação se pode transformar num conceito de substância, no conceito de uma coisa. A utilização que Parsons faz do termo «ego» demonstra a força de um modo de pensar

ambos os
dois modelos são
de valores

que se centra no indivíduo. Foi muito característico o facto de um sociólogo como Parsons ter deslocado o «eu», isolando-o da série de pronomes, contrastando-o com todas as outras pessoas, embora na verdade nós as experimentemos como tu, ele, ela, nós, vós e eles e não como «alter» ou «o outro». Há poucas características da sociologia teórica hoje predominante que mostrem tão claramente como estas as suas limitações.

Compreende-se facilmente que a posição individual neste tipo de relações não possa ser tratada separadamente. A função que o pronome «eu» desempenha na comunicação humana só pode ser compreendida no contexto de todas as outras posições relativamente às quais se referem os outros termos da série. As seis outras posições são absolutamente inseparáveis pois não conseguimos imaginar um «eu» sem um «tu», sem um «ele» ou uma «ela», sem nós, vós ou eles.

Os pronomes pessoais representam o conjunto elementar de coordenadas com as quais se podem esboçar todas as sociedades ou agrupamentos humanos. Ao comunicar directa ou indirectamente, referimo-nos a nós próprios como «eu» ou «nós» e designamos por «tu» aqueles com quem queremos comunicar nesse momento. A terceira pessoa que, de um modo temporário ou permanente, fica fora do grupo de comunicação, é designada por «ele» ou «ela», ou no plural por «eles» ou «elas». Há sociedades que utilizam outros sinais que permitem aos seus membros comunicar qual das posições básicas na trama das comunicações é ocupada pela pessoa a quem nos estamos a referir. Mas parece que todos os grupos humanos têm certos símbolos standardizados para o conjunto de coordenadas que é em si mesmo uma das propriedades universais das sociedades humanas. Os níveis mais baixos de integração não têm qualquer forma de relação equivalente à experiência e agrupamento de «eus» como eu, tu, ele, ela, vós e eles. Esta forma de relação não pode ser remediada para níveis anteriores nem explicada em termos destes. Ilustra a autonomia relativa das sociedades formadas por pessoas e dos tipos de comunicação que as caracterizam.

Como vimos, o conjunto de proposições a que se referem os pronomes pessoais diferem daquilo que habitualmente temos em mente quando falamos de posições sociais como sendo papéis — conjuntos de posições como pai-mãe-filha-filho ou subalterno — sargento, cabo, recruta. Estes

últimos termos devem (dentro de uma determinada forma de comunicação) referir-se sempre à mesma pessoa. Caracteristicamente, podemos usar numa mesma situação, o mesmo pronome pessoal, referindo-nos a várias pessoas. Isto é possível porque os pronomes são relacionados e funcionais; exprimem uma posição que é relativa quer àquele que fala nesse momento quer a todo o grupo que comunica. O conceito de «eu» — o pronome da primeira pessoa — é sintomático da natureza de todo o conjunto, indicando a posição tomada pelas pessoas que comunicam nas suas relações umas com as outras. Serve de meio de orientação num grupo, quer os seus membros estejam ou não realmente presentes, quer as pessoas apenas se refiram a si próprias em voz alta como «eu» quando estão na presença dos outros, quer usem o conceito silenciosamente quando pensam em si mesmas. De qualquer modo, tem que incluir a ideia de outras pessoas que ocupam outras posições na trama de relações a que o conjunto de pronomes pessoais se refere. Como já dissemos, não pode haver um «eu» sem que haja um «tu», «ele», «ela», «nós», «vós», «eles». É perfeitamente ilusória a utilização dos conceitos de eu ou ego, independentemente da sua posição dentro da trama de relações a que se referem os restantes pronomes.

Os pronomes pessoais são no seu conjunto uma expressão elementar do facto de que cada um se relaciona fundamentalmente com os outros e de que cada ser humano individual é essencialmente um ser social. Isto vê-se muito claramente na consciencialização que uma criança vai tendo de si mesma como alguém desligado dos outros. A consciência que cada um tem da sua própria existência separada é idêntica à consciência que cada um tem de que os outros existem separadamente. A compreensão do significado do conceito de «eu» — que nem sempre é a mesma coisa que a utilização da palavra eu — relaciona-se intimamente com a compreensão do significado dos conceitos de tu ou de nós. No desenvolvimento quer de indivíduos singulares quer da totalidade de grupos de pessoas, pode haver etapas durante as quais a diferenciação conceptual entre as várias posições na trama de relações é menos pronunciada do que no caso de uma utilização linguística em sociedades mais diferenciadas. É certamente possível que as expressões simbólicas da primeira e da terceira pessoas sejam menos distintas; para se referir a si mesmo, um homem pode usar o mesmo símbolo que os outros usam — o seu nome. As crianças fazem-no muitas vezes.

E provavelmente as expressões para a primeira pessoa do singular e do plural não são igualmente diferenciadas em todos os casos; nalgumas sociedades pode ser habitual dizermos «nós» em situações particulares em que outras sociedades se diz «eu». Há aqui um grande escopo para estudos comparativos. Podem começar como estudos puramente linguísticos, mas manter-se-iam incompletos a não ser que se encarassem as diferenças de natureza e utilização dos pronomes pessoais como sendo sistemas das diferenças existentes na estrutura dos grupos relevantes, na sua relação interpessoal e no modo como essas relações são percebidas. Por exemplo, teria interesse ver como conjuntos de pronomes de designação se diferenciaram e evoluíram nas diferentes línguas europeias⁷.

Não podemos, contudo, explorar a ampla série de problemas empíricos afins. A nossa discussão sobre o significado da série de pronomes pessoais conduz-nos imediatamente a uma transição fácil da imagem do homem como *Homo clausus* à de *Homines aperti*. Também nos ajuda a compreender algo mais — que o conceito de indivíduo se refere a pessoas interdependentes, e o conceito de sociedade a pessoas interdependentes no plural.

Justifica-se perfeitamente (tornando-se mesmo absolutamente necessário), que o trabalho científico nestes dois campos seja atribuído a dois grupos diferentes de especialistas. O primeiro deveria ser do âmbito de psicólogos e psiquiatras e o segundo de sociólogos e psicólogos sociais. Considerarmos os pronomes pessoais como modelos, torna mais fácil a compreensão de que é possível *distinguir*, nesta longa caminhada, a pesquisa efectuada sobre pessoas no singular da pesquisa realizada sobre pessoas no plural, mas que é impossível *separá-las* — tal como as pessoas no singular não podem ser separadas das pessoas do plural.

Ao mesmo tempo, este modelo torna-nos mais clara a ideia de que certos hábitos de pensamento são pouco adequados à situação humana. Estes hábitos descrevem o «eu» real como se este residisse algures na pessoa individual, perfeitamente isolado dos outros a quem nos dirigimos como «tu», «nós», «eles» ou «elas». Tenhamos presente que o facto de nos percepcionarmos como pessoas de quem se diz «eu», implica que percepcionemos os outros como «ele», «ela», «nós», «vós», «eles». Talvez esta lembrança nos torne mais fácil atingir um grau de distanciamento quanto ao sentimento de que a nossa existência como pessoa é «interior» enquanto a existência dos outros é «exterior».

No entanto, há um outro grupo de problemas que pode ser abordado com a ajuda deste modelo, mas que seria de abordagem impossível se nos limitássemos a aplicar-lhes o tipo de formação de conceitos que habitualmente predomina. Ao utilizar conceitos que parecem referir-se a objectos isolados e estáticos, é difícil fazer justiça ao facto de que todas as relações entre as pessoas são uma questão de perspectiva. Em relação com o índice de complexidade (ver p. 112) já foi sugerido que a relação AB entre duas pessoas compreende na realidade duas relações distintas — a relação AB vista sob a perspectiva de A e a relação BA vista sob a perspectiva de B. Ao trabalhar com conceitos que fazem as relações regulares parecer objectos estáticos, é difícil fazer justiça à natureza perspectivacional de todas as relações humanas. A sequência de pronomes pessoais dá-nos um material bruto de conceitos, permitindo-nos trabalhar nestes problemas de um modo muito mais adequado. Para começar, torna-nos conscientes de que todas as pessoas de que falamos na terceira pessoa, falam de si próprias na primeira, e de nós, na terceira pessoa. O conceito de *função* dá-nos um exemplo simples da natureza perspectivacional das relações humanas. É geralmente utilizada em relação com a *manutenção* de um sistema social particular. De um modo geral, diz-se que uma determinada instituição desempenha esta ou aquela função *para* a sociedade. Mas se ultrapassarmos o uso reificante do conceito de instituição, olhando para aqueles que a formam, torna-se evidente que considerarmos as funções sociais de uma única perspectiva é uma simplificação grosseira. Isto liga-se com outra instância em que a reificação esconde a verdadeira natureza dos factos. Como o conceito natural de função é de natureza substantiva, fica oculto que as funções são atributos de relações e que são objecto de múltiplas perspectivas.

Assim, do ponto de vista daqueles que as constituem, as instituições nunca desempenham uma função exclusiva para o chamado «sistema», tal como um estado ou uma tribo; desempenham também uma função para com os seus membros. Por outras palavras, têm uma «função de eu» assim como uma «função de ele»*. Cada uma dessas funções pode predominar, de acordo com o modo de distribuição do poder. Por exemplo, na França de Luís XIV,

* *It function* no original inglês e *es Funktion* no original alemão. *It* e *es* são pronomes pessoais neutros sem correspondência na língua portuguesa (*N. do T.*).

o ofício de rei desempenhava uma função para o próprio Luís XIV que tinha precedência sobre a sua função para a França. Como resultado de uma democratização crescente, a função que os cargos governamentais desempenham numa sociedade-estado, têm precedência sobre a função que eles têm para aqueles que os ocupam, embora esta não desapareça completamente. Qualquer análise das posições sociais e das funções sociais que não atenda a estas múltiplas perspectivas manter-se-á unilateral. Não conseguirá captar o que realmente acontece. Além disso, uma análise mais profunda mostra realmente que, pelo menos no que respeita a sociedades mais complexas de vários níveis, o tema não se esgota nas funções de «eu» (ou de «ele»). Muitas vezes são precisos todos os pronomes da série para que se faça justiça às múltiplas perspectivas que caracterizam as funções das instituições sociais.

Já Max Weber se colocava na pegada deste problema. Tal como muitos dos seus predecessores, tentou chamar a atenção para as perspectivas do «eu» e do «nós» nos factos sociais, tanto na sua obra teórica como ocasionalmente também no seu trabalho empírico. No centro da sua teoria há um desafio aos sociólogos para que estes resolvam o problema do *significado*, o sentido pretendido que as acções e as metas sociais têm para os seus próprios autores. O próprio Max Weber só em parte resolveu este problema, mas aproximou-se mais da sua resolução do que qualquer dos seus predecessores. De um modo geral, têm dado a este processo de abordar o problema menos atenção do que ele merece. Uma das razões fundamentais deste esquecimento é o facto de não podermos fazer justiça ao carácter multiperspectivacional das interconexões sociais sem que tenhamos uma estrutura relativamente precisa de tais relações, como por exemplo a que é fornecida pelo modelo de pronome.

O modelo de pronome pode ser assim utilizado como conjunto de coordenadas com referência não só às funções sociais mas também a qualquer «estrutura social particular». Teve a vantagem de nos permitir ver novamente as pessoas por detrás de tudo quanto é impessoal, mesmo das estruturas sociais extra-humanas, que tão copiosa e desordenadamente encham as páginas dos manuais de sociologia.

Mas é claro que não nos podemos simplesmente limitar a definir as perspectivas (de momento, unilaterais) dos jogadores que participam num jogo. Elas são indis-

pensáveis mas por si só não conseguem explicar o decurso do jogo. Já foi explicado como e porquê as perspectivas dos jogadores individuais se cruzam de modo a constituir um jogo que nenhum jogador individual consegue controlar. Pelo contrário, é mais provável que as jogadas, os planos e as perspectivas dos jogadores sejam influenciados pelo jogo. O modelo de pronome ajuda-nos a compreender a natureza perspectivacional das teias de interdependência humana. Num aspecto, torna possível uma afirmação mais nítida do problema sociológico. Utilizando termos como «estrutura», «sistema» e «função», procura tornar mais clara a perspectiva do «eles» nos caminhos que os jogos tomam. Mas os sociólogos têm muitas vezes simultaneamente outro problema—o de decidirem como é que os próprios participantes vivem as suas jogadas no decurso do jogo. Portanto, a sociologia deve atender tanto à perspectiva da primeira como da terceira pessoas. Do mesmo modo, o modelo de pronome mostra que nunca podemos considerar as pessoas como seres singulares e isolados; temos sempre que as encarar inseridas em configurações. Um dos aspectos mais elementares e universais de todas as configurações humanas é o de que cada ser é interdependente—cada um se pode referir a si mesmo como «eu» e aos outros como «tu», «ele», ou «ela», «nós», «vós» ou «eles». Não há ninguém que nunca tenha estado inserido numa teia de pessoas. E designamos isto oralmente ou pensamos nisto por meio de conceitos que se baseiam em pronomes ou noutros meios análogos de expressão. A concepção que cada um de nós tem destas configurações é uma condição básica para a concepção que cada um tem de si próprio, como pessoa isolada. O sentido que cada um tem da sua identidade está estreitamente relacionado com as «relações de nós» e de «eles» no nosso próprio grupo e com a nossa posição dentro dessas unidades que designamos por «nós» e «eles». Contudo, os pronomes nem sempre se referem às mesmas pessoas. As configurações a que habitualmente se referem podem mudar no decurso de uma vida, tal como uma pessoa muda. Isto é verdadeiro não só para todas as pessoas consideradas separadamente como também para todos os grupos e mesmo para todas as sociedades. Todos os seus membros dizem «nós» quando se referem a si mesmos e «eles» quando se referem aos outros, porém, à medida que o tempo passa, podem dizer «nós» ou «eles» referindo-se a diferentes pessoas.

O CONCEITO DE CONFIGURAÇÃO

É pouco comum hoje em dia que uma obra sobre problemas da sociedade trate de um modo profundo a noção de indivíduo, da pessoa singular. A especialização científica é actualmente tão rigorosa que a inclusão na consideração das características universais da sociedade de problemas que envolvam as pessoas no singular e no plural aparece quase como uma ilegalidade, uma infracção de fronteiras ou mesmo como uma alteração das linhas de demarcação. Talvez já se tenham feito suficientes sugestões de que o divórcio convencional do estudo científico da pessoa relativamente ao estudo científico das pessoas é um problema discutível — mas notemos que se trata apenas de divórcio e não de distinção. Uma das falhas mais sérias das teorias sociológicas convencionais reside no facto de estarem de acordo quando tentam apresentar uma concepção clara das pessoas enquanto sociedades, fracassando quando pretendem fazer o mesmo no que respeita às pessoas enquanto indivíduos.

Deste modo, os horizontes da sociologia estão limitados, não porque estes dois aspectos constituam realmente assuntos separados, mas devido a uma compartimentação profissional. Como resultado, os teóricos trabalham como base numa certa concepção do indivíduo, «bem-fundada», mas que na verdade nunca foi submetida a um escrutínio crítico. Devido às suas teorias e hipóteses sobre a sociedade, aceitam sem quaisquer críticas uma das concepções pré-científicas sobre a pessoa, misturada com toda a espécie de juízos de valor e de ideais que lhe estão implícitos. Se encararmos de frente este problema, logo se torna evidente que a divisão entre concepções da pessoa e concepções das pessoas na sociedade é uma aberração intelectual. O prejuízo que isto provoca nas disciplinas psicológicas não precisa de ser agora examinado de perto. As suas teorias são como holofotes que iluminam a pessoa individualizada; o modo como esta se insere na sociedade fica, no entanto, nos limites sombrios da sua visão e dos seus interesses, chamando-lhe indiscriminadamente «background», «ambiente» ou «meio». Os sociólogos não deviam de modo algum estar de acordo com uma tradição que restringe o escopo das teorias sociológicas exclusivamente à «sociedade», que examina à lupa as teorias sobre a sociedade, que as critica procurando conciliá-las com outros conhecimentos disponíveis mas que, no entanto, não segue o mesmo caminho no que respeita às ideias sobre o indi-

víduo. É óbvio que uma coisa não pode ser feita sem a outra. Ao estudar a humanidade, é possível fazer incidir um feixe de luz primeiro sobre as pessoas singulares e depois sobre as configurações formadas por muitas pessoas separadas. Mesmo assim, a compreensão de cada um dos níveis será afectada, a não ser que ambos os aspectos sejam constantemente considerados. A utilização que hoje fazemos destes conceitos poderia levar-nos a acreditar que o «indivíduo» e a «sociedade» denotam dois objectos que existem independentemente, enquanto, na verdade, se referem a dois níveis diferentes mas inseparáveis do mundo humano.

Se queremos introduzir novos conceitos de modo a abordar adequadamente o problema devemos refrear-nos um pouco. Muitas vezes os cientistas abusam do direito que têm de pôr a circular novos conceitos que exprimam novas ideias. Ora isto pode bloquear certos canais de comunicação, tanto dentro da disciplina em questão como entre esta e outras disciplinas. No entanto, dado o estado presente da discussão sociológica, há uma razão específica para introduzirmos aqui o conceito de «configuração». Torna-nos possível resistir à pressão que sofremos por parte da sociedade e que nos leva a fragmentar e polarizar o nosso conceito de humanidade. Este tem-nos impedido repetidas vezes de pensarmos as pessoas como indivíduos ao mesmo tempo que as pessoas como sociedades. Esta polarização conceptual é um reflexo muito nítido de vários ideais sociais e sistemas de crenças. Por um lado, há um sistema de crenças cujos adeptos atribuem o mais alto valor à «sociedade»; por outro, há um sistema de crenças cujos adeptos atribuem o mais alto valor ao «indivíduo». O que daqui resulta — que há dois valores diferentes correspondendo a dois objectos que existem separadamente — está a tornar-se uma ideia fixa na consciência contemporânea. Isto reforça a ideia do eu como «estando numa caixa fechada» e do homem como *Homo clausus*.

O conceito de configuração* serve portanto de simples instrumento conceptual que tem em vista afrouxar o constrangimento social de falarmos e pensarmos como se o «indivíduo» e a «sociedade» fossem antagónicos e diferentes.

Os modelos de processos de interpenetração já descritos neste livro tornam bastante clara a utilização do conceito de configuração. Se quatro pessoas se sentarem à volta de uma mesa e jogarem cartas, formam uma con-

figuração. As suas acções são interdependentes. Neste caso, ainda é possível curvarmo-nos perante a tradição e falar-mos do jogo como se este tivesse uma existência própria. É possível dizer: «O jogo hoje à noite está muito lento!». Porém, apesar de todas as expressões que tendem a objectivá-lo, neste caso o decurso tomado pelo jogo será obviamente o resultado das acções de um grupo de indivíduos interdependentes. Mostrámos que o decurso do jogo é relativamente autónomo de cada um dos jogadores individuais, dado que todos os jogadores têm aproximadamente a mesma força. Mas este decurso não tem substância, não tem ser, não tem uma existência independente dos jogadores, como poderia ser sugerido pelo termo «jogo». Nem o jogo é uma ideia ou um «tipo ideal», construído por um observador sociológico através da consideração do comportamento individual de cada um dos jogadores, da abstracção das características particulares que os vários jogadores têm em comum e da dedução que destas se faz de um padrão regular de comportamento individual. O «jogo» não é mais abstracto do que os «jogadores». O mesmo se aplica à configuração formada pelos quatro jogadores à volta de uma mesa. Se o termo «concreto» tem algum significado, podemos dizer que a configuração formada pelos jogadores é tão concreta como os próprios jogadores. Por configuração entendemos o padrão mutável criado pelo conjunto dos jogadores — não só pelos seus intelectos mas pelo que eles são no seu todo, a totalidade das suas acções nas relações que sustentam uns com os outros. Podemos ver que esta configuração forma um entrançado flexível de tensões. A interdependência dos jogadores, que é uma condição prévia para que formem uma configuração, pode ser uma interdependência de aliados ou de adversários.

Tomando como exemplo o futebol, podemos ver que uma configuração é ~~uma estrutura de jogo que pode ter uma hierarquia de várias relações de «eu» e «eles», «nós» ou «eles»~~. Torna-se evidente que dois grupos de adversários, que têm entre si uma relação de «nós» e de «eles», formam uma configuração singular. Só podemos compreender o fluxo constante do agrupamento dos jogadores de um dos lados, se virmos que o grupo de jogadores do outro lado também está num fluxo constante. Se se pretende que os espectadores compreendam e gostem do jogo, terão que estar aptos a compreender o modo como estão relacionadas as disposições mutáveis de cada lado — para seguir a configuração fluida de cada uma das equipas.

Assim, ainda se torna mais evidente o pouco sentido que teria a consideração de cada jogador individual como sendo algo de «concreto» e a configuração formada pelo conjunto dos jogadores como algo de «abstracto»; ou encarar cada jogador individual como «real» e o grupo de jogadores (na configuração fluida que formam quando em campo) como «irreal». Mais, torna-se mais claro, porque é que o conceito de poder se transformou de um conceito de substância num conceito de relação. No seio das configurações mutáveis — que constituem o próprio centro do processo de configuração — há um equilíbrio flutuante e elástico e um equilíbrio de poder, que se move para diante e para trás, inclinando-se primeiro para um lado e depois para o outro. Este tipo de equilíbrio flutuante é uma característica estrutural do fluxo de cada configuração.

Estes exemplos podem ajudar a exprimir o significado do conceito de configuração, tal como ele é aqui usado. Este pode ser aplicado tanto a grupos relativamente pequenos como a sociedades constituídas por milhares ou milhões de pessoas interdependentes. Professores e alunos numa aula, médico e doentes num grupo terapêutico, clientes habituais num bar, crianças num infantário — todos eles constituem configurações relativamente compreensíveis. Mas os habitantes da aldeia, da cidade ou da nação, também formam configurações embora, neste caso, as configurações não se possam perceber directamente, porque as cadeias de interdependência que os ligam são maiores e mais diferenciadas. Configurações tão complexas terão de ser abordadas indirectamente e compreendidas mediante uma análise dos elos de interdependência. Isto ilustra uma vez mais porque é que a análise sociológica nunca pode usar justificadamente substantivos desumanizados como instrumento de investigação. Conceitos como estrutura, a função, papel ou organização, economia ou cultura, não conseguem traduzir uma referência a determinadas configurações de pessoas. O mesmo se aplica ao conceito de «jogo», se perdemos de vista o facto do jogo ser um aspecto de uma configuração particular de jogadores.

Torna-se, portanto, problemático o facto da sociologia ser designada como «ciência do comportamento», como tantas vezes acontece. Descrevê-la como tal dá a impressão de que os problemas sociológicos estariam em vias de solução se os sociólogos se concentrassem no comportamento dos indivíduos que, em conjunto, constituem as formações sociais em questão. As situações sociais apareceriam então como meras abstracções das características

figuração → estrutura de jogo
142 hierarquia de relações

143 com balanços de poder, relações de interdependência múltiplas

comuns do comportamento de muitos indivíduos distintos. Contudo, sem dúvida que isto representa uma visão demasiado estreita e distorcida da tarefa sociológica. Uma investigação que se restrinja ao comportamento de muitos indivíduos separados apenas permite um acesso limitado a problemas de estruturas sociais, de configurações mutáveis de pessoas, de distribuição de poder ou de equilíbrio de tensões nas configurações, ou a muitas outras questões especificamente sociológicas.

Isto não significa que não haja lugar na investigação sociológica para os estudos estatísticos que lidam com características comuns do comportamento dos membros de certos grupos. Estes são em muitos casos indispensáveis. O ponto em questão é a hipótese teórica na base da qual se empreende um inquérito estatístico. Ou, por outras palavras, como é que o inquérito define o problema que está a procurar resolver? A estrutura teórica de uma sociologia de configurações e de desenvolvimento deixa naturalmente um espaço para os inquéritos estatísticos. Porém, hoje em dia, as exigências da estatística muitas vezes ditam o modo como os sociólogos põem as suas questões. Frequentemente, o tipo de estatística apenas se presta à investigação do comportamento de muitos indivíduos separados, imaginando-os como sendo absolutamente independentes uns dos outros. Em termos coloquiais, «é a cauda que abana o cão». Se a sociologia tem de investigar os processos configuracionais que se assemelham a jogos complexos, então os apoios estatísticos terão de ser desenvolvidos de acordo com esta tarefa.

O conceito de configuração chama a atenção para a interdependência das pessoas. O que é que, na realidade, une as pessoas em configurações? Perguntas como estas não podem ser respondidas se começarmos por considerar todas as pessoas individuais em si mesmas, como se cada uma fosse um *Homo clausus*. Isto seria ficarmos ao nível da psicologia e da psiquiatria, que estudam a pessoa individual. De facto, o termo «ciência do comportamento» deriva delas, através de certas noções teóricas do behaviorismo. Por outras palavras, todos os problemas especificamente sociológicos se reduzem por este meio a problemas de psicologia social. Há um assentimento tácito de que as sociedades — configurações formadas por pessoas interdependentes — não passam essencialmente de agregações de átomos individuais. Os exemplos de jogos de cartas e de desafios de futebol podem ajudar a tornar mais notórias as consequências desta hipótese. O comportamento

de muitas pessoas separadas enreda-se de modo a formar estruturas entrelaçadas. Uma visão atómica da sociedade baseia-se certamente em parte numa incapacidade de compreensão de que estas estruturas, sejam elas casamentos ou parlamentos, crises económicas ou guerras, não podem ser compreendidas nem explicadas pela sua redução ao comportamento dos seus participantes tomados isoladamente. Este tipo de redução implica uma falha na compreensão da autonomia relativa do campo da investigação sociológica no que respeita ao campo da psicologia e, consequentemente, na compreensão da sociologia como disciplina que se relaciona com a psicologia.

AS INTERDEPENDÊNCIAS HUMANAS - OS PROBLEMAS DAS LIGAÇÕES SOCIAIS

AS LIGAÇÕES AFECTIVAS

O conceito de configuração coloca o problema das interdependências humanas no centro da teoria sociológica. O que faz com que as pessoas se liguem umas às outras e sejam dependentes umas das outras? Este problema é demasiado lato e multifacetado para o podermos abordar totalmente no âmbito desta obra. As dependências recíprocas das pessoas não são obviamente sempre as mesmas em todas as sociedades nos seus vários estádios de desenvolvimento. Podemos, no entanto, tentar centrar-nos numa ou duas formas de dependência e mostrar resumidamente como é que as interdependências mudam, à medida que as sociedades se tornam cada vez mais diferenciadas e estratificadas.

A opinião de que as características biológicas do homem (contrastando com as das formas sub-humanas de vida) não têm qualquer participação na formação das sociedades, é amplamente divulgada. Por exemplo, certa teoria sociológica postula que as normas humanas são essenciais para uma integração da sociedade. Na verdade, isto faz com que as condições biológicas do homem aparentem não ter dado qualquer contribuição para a dependência deste relativamente aos outros homens. Não há dúvida de que as normas não se fixam biologicamente. Já mostrámos que é uma característica humana o facto do domínio das formas inatas de comportamento poder ser alargado, permitindo que as sociedades se desenvolvam sem que a humanidade se desenvolva como espécie biológica. Isto também poderia significar que os dotes biológicos do homem não