



Lua Nova

ISSN: 0102-6445

luanova@cedec.org.br

Centro de Estudos de Cultura Contemporânea

Brasil

Pinto, Louis
Não multiplicar o indivíduo inutilmente
Lua Nova, núm. 77, 2009, pp. 205-225
Centro de Estudos de Cultura Contemporânea
São Paulo, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=67313617007>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe , Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

NÃO MULTIPLICAR O INDIVÍDUO INUTILMENTE*

Louis Pinto**

Introdução

Concebido como um exercício de esclarecimento, este texto visa apresentar certas razões para ficar perplexo a propósito da utilização de noções como aquela de indivíduo. Um sociólogo deveria sentir uma desconfiança espontânea diante da obrigação de ter qualquer coisa a dizer e pensar sobre temas cuja origem e pertinência não lhe parecem muito claras, desconfiança que poderia ser ainda reforçada se levarmos em conta um contexto ideológico favorável à apologia polifônica da singularidade e àquilo que a acompanha, a denúncia das “rigidezes”, da “uniformidade”, obstáculos à inovação e à originalidade... Pode-se espantar ao ver a que ponto os intelectuais, presumíveis amigos da troca e da argumentação, se comprazem não nas causas difíceis, mas nas batalhas que, quando não ganhas de antemão, não deixam em todo caso muita escolha. O atual encontro entre pós-modernismo

* Publicado originalmente em *Revue Interrogations*, nº 2, 1/6/2006. Disponível em: <http://www.revue-interrogations.org/article.php?article=39>. Acesso em: set. 2009.

** Tradução de Carolina Pulici e Marcia Consolim.

Lua Nova, São Paulo, 77: 205-225, 2009

(a “diferença”) e espiritualismo personalista (o “Eu”), que determina tão largamente o horizonte do pensável, tem tudo de uma irresistível aliança, de tal forma que cada um pode dela tirar proveito, contribuindo ao bem comum marcado pelo gosto aristocrático do inclassificável e pela aversão para com a massa, a classe, o coletivo. Nessa paisagem, os sociólogos se encontram como que transplantados fora do domínio da pesquisa empírica. Donde um leque de discursos: os temerários se passam por filósofos, sem cautela nem objeto, enquanto os prudentes, com um dos pés no chão, se contentam com alusões na boa direção.

Analizar o conteúdo das ideias concernentes ao indivíduo não é uma tarefa fácil devido a, pelo menos, duas razões. A primeira é que muitos dos discursos envolvidos são muito hábeis em cultivar a confusão e a aproximação. Poucas pessoas parecem verdadeiramente falar da mesma coisa, mas a acumulação dos discursos acaba por validar a existência de um terreno comum (a grande querela sobre o indivíduo) e, ao mesmo tempo, convidar a uma ultrapassagem radical das visões antigas. A segunda razão é que os benefícios científicos desses debates são bastante incertos. Os pensadores do indivíduo deveriam conseguir mostrar concretamente em que um programa de pesquisa e um estilo de análise dependem de sua contribuição. Eles deveriam, em todo caso, não ignorar as distinções que se podem fazer entre a análise global de um conceito (o que é o indivíduo?), a elucidação de um problema filosófico preciso (o individual é distinto, e em que, do coletivo?), e a exploração de questões sociológicas testáveis (onde encontrar pessoas que se dizem indivíduos ou que não se podem pensar senão como indivíduos?).

O indivíduo epistêmico

Que tipo de entidade é o indivíduo? Em que ele pode ser conhecido? A evocação de uma questão de lógica servirá de ponto de partida. O indivíduo é primeiramente um termo

Lua Nova, São Paulo, 77: 205-225, 2009

abstrato que designa qualquer objeto (árvore, homem...) graças a um predicado que permite identificá-lo: esse objeto pertence à classe daqueles que detêm o predicado (por exemplo: vizinho do *quatrième*,¹ que se encontra às 13 horas na estação de Lyon, amigo de Paul, nascido sob o signo de libra etc.), já que vários indivíduos podem ter o mesmo predicado ou o mesmo conjunto de predicados. Ou, então, à maneira de Quine, que desconfia da terminologia das classes, pode-se dizer que “ser é ser o valor de uma variável” (e de uma variável “dependente”) (Quine, 1993, p. 51). O indivíduo é, se podemos dizer, imanente a uma linguagem e aos sistemas de classificação próprios a essa linguagem. Um indivíduo pode ter, como se sabe, uma constelação única de predicados e, reciprocamente, a uma constelação única de predicados não contraditórios pode corresponder seja uma multiplicidade de indivíduos, seja um indivíduo, seja nenhum indivíduo. Mas não há indivíduo sem predicado.² “A ideia de um indivíduo é a ideia de uma ocorrência individual de alguma coisa geral. Não existe particular puro”, escreve Strawson (1977, p. 47). Evidentemente, o fato de ser um indivíduo não prejulta o número, a natureza dos predicados e de seu modo de coesão. Ao fazermos a referência, nos reportamos a um indivíduo na medida em que ele é distinto de um outro do qual ele pode no limite não diferir senão *solo numero* por sua posição espacial (uma das duas gotas está à esquerda da outra).

O mito do indivíduo “puro” consiste em fazer de um par lógico uma antinomia, ao hipostasiar distinções nocionais do tipo singular/universal (concreto/abstrato). O argumento nominalista, fundado na desconfiança dos universais, sustenta que a árvore é mais “real” do que a floresta... O

¹ Habitante do quarto *arrondissement* de Paris.

² Isso não significa necessariamente que o indivíduo seja simplesmente a soma dos predicados atribuídos por um observador (erudito ou leigo), e pode-se sublinhar, à maneira de Hilary Putnam, que a referência a um objeto não é inteiramente determinada pelo estado, flutuante e limitado, de nossas crenças relativas a esse objeto.

argumento existencialista considera o indivíduo como um fato “puro” para além do conhecimento conceitual, um *x* radicalmente ininteligível (existente), um dom, uma dádiva. O argumento antiojetivista, fundado na inadequação dos predicados em relação a uma determinada ordem da realidade, sublinha a distância entre a informação oferecida pelas propriedades objetivas de um indivíduo e a constatação do que ele é, do que ele faz concretamente, daquilo que ele é para ele mesmo. Deixarei de lado os dois primeiros argumentos para me dedicar especialmente ao terceiro.

Não há que se maravilhar ante a descoberta de que a classe é menos rica do que os indivíduos. Se a intenção é se engajar na via do conhecimento objetivo, trata-se não de opor predicados e indivíduos, o que é um impasse, mas de partir em busca dos predicados os mais ricos possíveis, dotados de um forte valor descriptivo, explicativo e, eventualmente, preditivo. Para retomar a terminologia de Pierre Bourdieu em *Homo Academicus*, pode-se dizer que o indivíduo epistêmico construído pela ciência através das operações de seleção e de construção não é a reprodução do indivíduo empírico percebido na experiência ordinária. Por que a variável profissão adquiriu um valor privilegiado na maioria das análises sociológicas? De maneira alguma porque ela conteria, tal como uma essência, a totalidade das propriedades que poderíamos manifestar, mas somente porque ela é, entre todas as variáveis objetivadas pelas instituições, aquela que, malgrado suas imperfeições, pode aparecer como a mais densa: de um lado, ela cristaliza relações sistemáticas com outras variáveis (renda, nível escolar...), e de outro, ela delimita de forma bastante ampla um espaço de possíveis sociais parcialmente redundantes (estratégias matrimoniais, escolares, práticas culturais...). Nada impede, aliás, de submeter as nomenclaturas de profissão a uma análise crítica, como fizeram vários autores. Seria preciso sublinhar, enfim, que o valor analítico da variável não decorre de considerações sobre a relação

com o trabalho ou a identidade no trabalho, às vezes utilizadas para sublinhar o declínio da variável profissão como princípio explicativo e/ou princípio de mobilização?

O ponto precedente nos conduz à questão propriamente epistêmica. Os indivíduos dos quais dizem se ocupar certos sociólogos respeitosos da complexidade do real seriam, em primeiro lugar, simplesmente aqueles que, por oposição aos indivíduos “genéricos” tratados pela sociologia dos grupos sociais, seriam difíceis de classificar, senão talvez até inclassificáveis: eles são médicos, comerciantes..., mas não apenas, tendo traços aparentemente contraditórios. Bom desafio à análise: esse médico, comerciante... neutraliza, contradiz os princípios de inteligibilidade da classe, de toda classe, já que realiza uma combinação única de predicados que não permite qualquer descrição definida.

“Inclassificável” designa uma complicação das relações entre predicados resultante do encontro entre várias classes comumente separadas. Esse ponto já havia sido sublinhado por Gerhardt Lenski quando evocava a cristalização/des cristalização dos atributos estatuários: se o dominante modal nos Estados Unidos é um *wash* (branco, anglo-saxão, protestante), como pensar indivíduos que não detêm o conjunto de atributos (por exemplo, na burguesia judia ou negra)? O sociólogo se vê aqui convidado a renunciar a certos estereótipos, não para se abandonar ao êxtase da complexidade, mas para compreender as modalidades diversas de posse de um atributo. Essa configuração de atributos parcialmente contraditórios tem, certamente, efeitos sobre as representações (a começar pela relação consigo mesmo) e sobre as práticas: basta pensar nos detentores ilegítimos de posições, nos miraculados de todo tipo, nos dominantes em parte dominados, nos *khâgneux à vie*³ (como diz Jean-Pierre Faguer) que nunca

209

³ *Khâgneux* são os alunos dos cursos preparatórios para as Escolas Normais (*Khâgnnes*). “*Khâgneux à vie*”, no contexto em questão, se refere aos “eternos aprendizes”.

se redimiram. Pierre Bourdieu insistia na pluralidade das vias de acesso a uma posição, isto é, nos efeitos da trajetória, recusando, assim, precisamente, todo nominalismo (de profissão, de família, de nacionalidade...). Ele propunha analisar a posição num campo, espaço social estruturado segundo polos, regiões, zonas fronteiriças, mas também o conjunto das posições simultâneas ou sucessivas ocupadas em diferentes campos a propósito dos quais se pode perguntar pelos efeitos de compatibilidade, de acumulação, de discordância etc. Os sociólogos que invocam a inesgotável diversidade das variáveis (profissão, diploma, religião...) para exprimir a dificuldade de dar conta das práticas e de sua evolução no tempo parecem ter renunciado à busca de inteligibilidade que implica o esforço por definir, de outra forma que não pela justaposição, as relações entre essas variáveis.

Restaria analisar as lentes do sociólogo para se perguntar se elas não seriam geradoras dos paradoxos que seu portador pretende constatar. O que dizer dessa “dissonância” destinada a dar conta do que é apresentado como uma anomalia de paradigma (Lahire, 2004)?⁴ Dois traços que não combinam segundo o observador podem ser julgados como perfeitamente compatíveis pelo observado. O mesmo ocorre com a dimensão da legitimidade. Sociólogos acreditaram poder sensatamente afirmar que a probabilidade de encontrar práticas legítimas cresce com o nível escolar e a posição no espaço social. Mas se olharmos para o conjunto de práticas legítimas, a probabilidade de se conformar em todos os domínios ao mesmo tempo, e a cada hora do dia, aos modelos mais exigentes ou aos mais nobres não pode senão decrescer para o conjunto da população, aí inclusas as frações consideradas cultivadas. Tomemos o exemplo de

⁴ Eu apresentei uma análise crítica desse livro em “Comment négocier un tournant?”. *Espaces Temps.net*, 21/11/2004. Disponível em: <http://espacetemps.net/document778.html>. Acesso em: set. 2009.

uma mulher PDG⁵ que frequenta um karaokê. Três soluções se apresentam a nós. A primeira consiste em sublinhar o simplismo dos teóricos (e maus observadores) da “distinção” e a parar por aí esperando tempos melhores. A segunda consiste em propor uma melhor teoria das práticas culturais, uma teoria que, sem recorrer às propriedades de trajetória, estabelece um pequeno número de princípios a fim de dar conta da coerência dissimulada por uma aparente desordem. Mas, se a empreitada fosse viável, o risco seria então de novo o de fazer desaparecer a singularidade tão sublinhada de nosso indivíduo. Enfim, a terceira solução, a de Bourdieu, consiste em reconstituir a lógica prática dos agentes. Essa repousa sobre alguns princípios. Em primeiro lugar, a identidade social está engajada muito diferentemente segundo os domínios da prática (amador refinado em música, mas indiferente em pintura...): só o pequeno-burguês ansioso imagina, no modelo *Bouvard-et-Pécuchet*,⁶ que a norma cultural impõe a excelência universal e um enciclopedismo pesado. A única máxima dos agentes aqui é aquela do bom senso que os preserva de se envolver em domínios pouco familiares, nos quais não se tem certeza de resistir a juízes sem indulgência. Em segundo lugar, a segurança atestada e sustentada através de um conjunto de signos de autoridade é o que permite tomar distância com relação às fronteiras da legitimidade cultural: é suficiente pensar nessas falsas confidências nas quais os dominantes deixam que se saiba que eles “adoram” essa ou aquela atividade que eles sabem ser bem “fácil”, senão “vulgar”. Não é isso que deveria suscitar o espanto do sociólogo, mas sim o gosto (ou o tato) que evita, ao menos nas situações públicas, de se perder nas transgres-

⁵ A sigla PDG designa, em francês, o cargo de “presidente-diretor geral” de uma empresa.

⁶ Romance inacabado de Flaubert, publicado postumamente, em que os protagonistas anseiam a tudo conhecer (medicina, geologia, química, política etc.) e com resultados desastrosos.

sões as mais infames ou ridículas (a *Foire du Trône*⁷ é talvez “divertida” para rir uma vez, mas bom...). Um agente determinado não é nem monolítico nem plural, nem transparente nem inclassificável, ele não é nem um bloco uniforme que age de forma monótona nem uma pura rapsódia de fenômenos justapostos. Tendo interiorizado esquemas de ação diversificados que funcionam em espaços diversos, ele está fadado, tanto objetiva quanto subjetivamente, a uma relativa ambiguidade. O que não significa que o “determinismo” seria desmentido, já que a conduta seguida, mesmo se não fosse inelutável, se inscreve de fato num espaço de possíveis ligado a um indivíduo através do conjunto de predicados do qual ele é portador. O fato de não haver um cenário único não implica que aquele que foi adotado o foi em virtude de uma decisão irracional, imotivada etc.

Chega-se ao curioso argumento funcional que consiste em dizer: a realidade tornou-se de tal maneira “complexa”, “plural”, que não há nada senão o indivíduo para ocupar o lugar que outrora cabia às determinações objetivas (classe...), que tornavam possível a coerência das ações de um agente, de preferência sob a forma do automatismo. Ora, mesmo admitindo que se possa descrever um caso singular, como a forma em que um indivíduo combina “identidades” múltiplas, a dificuldade seria apenas adiada: restaria tomar por objeto, a não ser que se o considere não analisável, a lógica da instância de coordenação, espécie de superego que seleciona e combina a multiplicidade dos pertencimentos.

Mas para que então todas essas considerações metateóricas sobre o indivíduo? Eis que finalmente retornamos a essa sociologia laboriosa que, recusando as seduções dos paradoxos e das dissonâncias, não teria nada a nos propor que

⁷ A *Foire du Trône* é uma tradicional festa popular da França, que ocorre de março a maio no *Bois de Vincennes*, nos arredores de Paris, onde são instalados um parque de diversões e barracas de jogos.

a necessidade de colocar em evidência as causas e as razões das práticas, analisando as distinções entre classes, frações de classes, universo da prática, conjunturas. Buscando discernir a “fórmula geradora” de um indivíduo determinado, somos impulsionados por uma preocupação científica de simplicidade que consiste em identificar o pequeno número de atributos de rendimento cognitivo elevado (em vista de pesquisas passadas) e dotado de relações regradas. Tranquilizemos aqueles que teriam medo de se entediar: se há regras de análise, as possibilidades combinatórias são muito vastas, as surpresas numerosas e, contanto que se aceite o preço de esforços e tateamentos, a engenhosidade pode perfeitamente se manifestar para dar conta desse médico marginal e desse comerciante fora do comum. A originalidade é, em todo caso, perfeitamente analisável: a sociologia não está fadada a estudar a média e os indivíduos “medíocres”.

Um social opcional

213

Para que um agente determinado seja acessível à ordem do conhecimento objetivo, exige-se ainda que ele lhe seja homogêneo. Pelo menos era esse o pressuposto da discussão precedente: os paradoxos exigiam implicitamente a invenção de novos instrumentos. Ora, o sociólogo não deveria também mudar seus instrumentos se ele considera que o mundo mudou de modo radical? A partir do momento em que a modernidade (ou pós-modernidade) dá a ver de forma incontestável a instabilidade criadora que separa as identidades fixas até sua dispersão, a intenção de conhecer o indivíduo parece confrontada à obrigação de renunciar aos pressupostos os mais arraigados. Afirma-se que uma nova inteligibilidade se anuncia.

A primeira restrição feita pelo sociólogo à antiga seria sublinhar que esse tipo de raciocínio é incapaz de reconhecer a distinção, contudo elementar, entre o indivíduo e o individualismo: o primeiro é supostamente uma realidade

Lua Nova, São Paulo, 77: 205-225, 2009

ao passo que o segundo não é senão um sistema de representações. A função de fundamento é atribuída tanto a um quanto ao outro termo, mas, num enunciado desse gênero, tem-se dificuldade de decidir:

“É então, escreve François Dubet, quando a sociedade não pode mais ser descrita totalmente como um sistema organizado e coerente que o indivíduo emerge porque ele deve, pessoalmente, produzir uma coerência e uma série de ajustamentos que não pode mais garantir o sistema. O indivíduo existe porque ele regula problemas de identidade e de coerência, porque ele se constrói no arranjo de papéis, de *habitus*, de aspirações que se solidificam na sua personalidade” (Dubet, 2005, p. 6).

O individualismo, que se pode, aliás, explicar de mil maneiras plausíveis, não deve ser considerado como uma prova incontestável a favor do indivíduo. Dito de outra forma, não basta reivindicar o estatuto de indivíduo para ser um. Em primeiro lugar, essa reivindicação é tudo menos original na medida em que faz parte, em nossas sociedades, dos valores largamente experimentados sob formas diversas (eu ainda não encontrei o verdadeiro holista em matéria de ética). Durkheim, em seu texto famoso sobre essa questão, não dizia nada além disso: o individualismo, celebração do indivíduo, é um produto não do indivíduo, mas da sociedade. Bourdieu atribuía a reivindicação da “opinião pessoal” à escolarização que inculca em cada agente a ideia de que ele deve ter opiniões que lhe sejam próprias. Quanto ao conteúdo desse individualismo, poder-se-ia mostrar também que ele reproduz representações sociais (para não falar estereótipos) retiradas não das profundezas da pessoa, mas do anonimato de um conjunto de sistemas simbólicos. O verdadeiro indivíduo, sugere Vincent Descombes, bem poderia ser aquele solitário, esse “virtuose” (asceta, eremita...), que teria chegado a extir-

par o “mundo” de si mesmo (Descombes, 2004, p. 269). Lá, onde alguns veem o reino dos indivíduos, outros puderam, ao contrário, discernir um nivelamento das diferenças e, então, remeter ao passado a originalidade e a grandeza. Não falemos da dificuldade de fixar a data de nascimento do conceito de indivíduo, que pode oscilar entre referências separadas por milênios (a Grécia, a Renascença, a queda do Muro...). Mas esse gênero de investigação é, afinal de contas, solucionável?

Segunda reserva: seria preciso determinar em que medida os dados empíricos alegados evidenciam um princípio único contido na noção de individualismo. Pode-se considerar que se está lidando com uma mesma lógica, por exemplo, quando nos encontramos diante de um aluno procurando escapar aos efeitos das classificações escolares, de um estudante de longa data que inventa para si uma arte de viver, do assalariado desamparado na sua atividade profissional e fechado em si mesmo, de um casal que negocia espaços privados, dos jovens profissionais (*cadres*) da moda que buscam lazeres novos fora das vias comuns etc.? O que é proposto como prova do aumento do individualismo parece uma maneira de utilizar todos os meios disponíveis, amalgamando lógicas sociais no mínimo heterogêneas (oportunismo, hedonismo, apatia, despreendimento...), como não deveriam fazer os sociólogos animados pelo senso do campo, da complexidade... e da complexidade do campo. A mesma pergunta poderia ser retomada, da outra ponta da cadeia, a fim de determinar se os coletivos evocados num modo uniformizante (família, escola, partidos políticos...) não deveriam ser considerados em função da lógica específica que é a deles (a menos que, evidentemente, a tarefa exclusiva da sociologia consistisse em tomar por objeto as dimensões mais formais da relação subjetiva com os grupos de pertencimento). Que a relação consigo (com o outro, a cultura, as instituições...) possa tomar formas extremamente diversas, de adesão ingênua ou distância crítica, não é algo específico de uma época particular.

215

Lua Nova, São Paulo, 77: 205-225, 2009

216

Terceira reserva: o recurso à noção de subjetividade. O indivíduo, diz-se, não somente é inclassificável (objetivamente) ou avesso (subjetivamente) à ordem e aos constrangimentos, mas ele mantém uma relação privilegiada consigo ou, mais ainda, ele se define por essa relação: o que ele é não vem de forças “exteriores”, mas resulta de um processo engendrado na intimidade de uma consciência de si. Descombes, estudando o conceito de subjetividade dos filósofos modernos (na linha de Descartes), sublinhava o deslizamento imperceptível que faz passar do cuidado de si (*souci de soi*), noção ética comum elementar (o que vou fazer?) ao cuidado do eu (*souci du soi*), do eu que seria ao mesmo tempo o sujeito e o objeto do cuidado. O primeiro termo, tirado da linguagem ordinária, não contém nenhuma tese particular: ele designa a dimensão ética da escolha, ao sugerir a parte de esforço a ser feita (se você não fizer ninguém fará em seu lugar). O segundo pertence a uma terminologia erudita (metafísica). Passamos às aberrações “gramaticais” engendradas por esse uso inabitual do termo (eu tenho ou eu sou um eu). O problema que nos concerne aqui é a indeterminação da injunção de ser um eu (Descombes, 2004, p. 236). O sociólogo pode se permitir divergir sobre esse ponto? Seria preciso que ele pudesse nos dizer a partir de que se pode distinguir uma prática que depende da observância de convenções impessoais e uma prática surgida da autenticidade do eu. E aí as coisas ainda correm o risco de se complicar um pouco mais. Deve-se recorrer à autoridade do metafísico, à do sociólogo ou à autoridade do indivíduo que seria finalmente o único juiz a determinar aquilo que vem dele e aquilo que vem do exterior? Ou, então, deve-se remeter isso, simplesmente, a um critério negativo, à ausência de constrangimento visível?

Chego a uma quarta reserva: a referência a essa noção de subjetividade implica uma mitologia do social. Com efeito, o argumento da autonomia (o “eu”) supõe uma dualidade dos princípios de ação: o eu desse médico, desse comer-

ciante... se determina em função de uma singularidade profunda que escapa a toda determinação “externa”. O individualista consente que uma parte de nossos comportamentos provenha do exterior, mas ele reivindica que não seja assim para uma outra parte. O social aparece assim de maneira estranha, seja (versão fraca) como uma questão de grau, seja (versão forte) como uma opção revogável: ou bem eu me libero mais ou menos da sociedade, em função das circunstâncias, ou bem chega um momento em que, tendo cessado de pertencer à ordem das aparências sociais, eu me encontro assimilado, à maneira do sábio schopenhaueriano, a uma força eterna (um eu?) que se engendra a si mesmo.

Quinta reserva: o que pode fomentar essa ilusão de revogabilidade do social é a identificação do social ao constrangimento. A palavra “constrangimento” é, por excelência, uma dessas que geram mal-entendidos. Pode-se primeiro pensar no poder de certas regras que se impõem aos agentes através das injunções, dos códigos, das chamadas à ordem e, finalmente, das sanções executadas pelos detentores de uma forma específica de autoridade. “O controle social”, escrevem François Dubet e Danilo Martuccelli, “é cada vez mais subjetivo, cada um se sentindo mestre de suas escolhas e de sua vida. Os códigos sociais são substituídos por regras morais interiorizadas, por obrigações subjetivas...” (Dubet e Martuccelli, 1998, p. 44). Reconhece-se aqui um dualismo de tipo *ascription/achievement* que reflete a dualidade das sociedades. As sociedades tradicionais (denominadas holísticas, segundo Louis Dumont), zelosamente conformistas, se veem eliminadas pelas sociedades modernas ou pós-modernas abertas à criação e à fluidez. A propósito das primeiras, Dubet nota com razão que

217

“o indivíduo nela está talvez menos ausente do que supõem os relatos correntes da modernidade e que o holismo é mais uma alteridade teórica cômoda do que uma realidade antropológica” (Dubet, 2005, p. 12).

Lua Nova, São Paulo, 77: 205-225, 2009

A respeito das segundas, o mesmo autor, evocando a escola, a família e a religião atribui a capacidade de se subtrair à autoridade das normas, papéis e instituições. Reencontra-se assim o argumento funcional já mencionado.

A atenuação das formas mais coercitivas de autoridade não deve levar a afirmar que os indivíduos são, de agora em diante, livres para as escolhas das quais eles são as fontes exclusivas. Durkheim, teórico da integração, abordou efetivamente a questão dos modos diferenciais de constrangimento exercidos pelo grupo sobre seus membros, problema sociológico de fato não fora de moda. Mas, como teórico do social, ele também fez do constrangimento o critério de reconhecimento do social. Ocorre que a palavra assume nesse caso um sentido diferente, puramente epistemológico: o social não é uma criação dos indivíduos, ele é aquilo que se impõe a eles como alguma coisa de exterior. Essa exterioridade comporta algumas dificuldades, mas o que é incontestável é que, para trabalhar, o sociólogo deve postular a inteligibilidade do real, a qual implica, assim como para as “coisas”, a possibilidade de classificar, comparar, ordenar, hierarquizar, extrair relações de invariância. A ciência não tem de escolher os grupos contra os indivíduos, ou vice-versa. Basta-lhe descrever e explicar propondo os melhores princípios de generalização. Esses princípios podem ser mais ou menos satisfatórios, mas é preciso acabar com a ideia romântica segundo a qual o indivíduo seria um desafio à totalidade, seja a da sociedade, seja a da ciência.

Sexta reserva. Pode-se perguntar se a concepção opcional do social não é inspirada, sobretudo, pela intenção de dar ao conceito de liberdade uma revanche sobre o que o social comporta de determinismo. Mas isso é mesmo necessário? O sociólogo trabalha com o objetivo prioritário não de colaborar com uma teoria da liberdade graças aos seus meios próprios, mas de dar conta das regularidades observáveis que pôde colocar em evidência por operações de construção de

objeto. E mesmo se a liberdade se encontrasse justificada por uma infinidade de argumentos convincentes, ele não poderia usá-los, e, em primeiro lugar, porque uma construção especulativa não pode ser mobilizada na pesquisa empírica da mesma maneira que uma observação ou uma hipótese. A liberdade não é da ordem das coisas que se poderia constatar ou desmentir.⁸ Assim, os sociólogos não têm de estar divididos entre aqueles que são a favor e aqueles que são contra as faculdades criadoras do indivíduo, mas sim entre aqueles que, dizia Durkheim, assumem os “dois sentimentos contraditórios que podem ser vistos como os motores por excelência do desenvolvimento intelectual: o sentimento do obscuro e a fé na eficácia do espírito humano” (Durkheim, 1975, p. 173), e aqueles que oscilam entre um lado e outro.

Paradoxalmente, os sociólogos que, à maneira de Bourdieu, tentam ir o mais longe possível no empreendimento de objetivação se veem suspeitos de se apegar de alguma forma demais ao jogo. Ora, acreditar nos poderes de compreensão e de explicação próprios ao conhecimento sociológico, pressuposto de preferência recomendável do ofício do sociólogo, não é reduzir os indivíduos ao estatuto de autômatos que não fariam senão seguir um programa fixado de antemão (o conceito de *habitus* evita o perigo). Como sublinha Bouveresse a propósito de Wittgenstein, nem a regra age “à maneira de uma força motriz que constrange o utilizador a ir numa direção determinada”, nem as “leis”, invocadas na ciência da natureza, como nas ciências do homem, podem ser encaradas “como regras às quais os fenômenos naturais são constrangidos a se conformar” (Bouveresse, 2004, p. 143). O modo científico de representação que tende, a partir de agora, a fazer parte de nossa imagem do mundo não

219

⁸ Durkheim sublinha que a sociologia “não deve tomar partido entre as grandes hipóteses que dividem os metafísicos. Ela não tem que afirmar mais a liberdade do que o determinismo” (Durkheim, 1968, p. 139).

deve ser fetichizado sob a forma de um sistema de constrangimentos imanente às coisas. Se, segundo Wittgenstein, “não há nada na regularidade que torne o que quer que seja livre ou não livre” (Bouveresse, 2004, p. 144) é porque o fato de conceber trilhas escondidas como modelo de conduta regrada (ele segue tal itinerário) não implica recorrer a um mecanismo constrangedor, “a procurar uma espécie de mecânica do não mecânico em si mesmo” (Bouveresse, 2004, p. 162). Desvelar as regularidades e explicá-las não consiste em opor um “mecanismo” à espontaneidade aparente. É recusar simplesmente escolher, renunciando a subordinar o conhecimento objetivo à ideia de que se estaria livre de seu trabalho uma vez identificado o mecanismo escondido:

220

“Uma boa parte da resistência que se opõe às ideias de Bourdieu provém não, como se poderia crer, da hostilidade ao mecanismo, mas da tendência a crer que nós compreenderíamos a sociedade se conseguíssemos de alguma forma ver a maquinaria social em ação” (Bouveresse, 2004, p. 162).

A apologia da liberdade criadora dissimularia assim um ideal mecanicista que não é aquele de Bourdieu, mas precisamente o de uma boa parte de seus adversários.

A escatologia pós-moderna

No momento em que os pares de oposição filosóficos são projetados no tempo, os termos negativos remetidos ao passado e os positivos em direção ao futuro, tem-se aparentemente a maior parte dos ingredientes daquilo que os pensadores pós-modernos, sublinhando seu caráter mitológico, senão religioso, chamaram de “um grande relato”. Há então um grande relato dos pós-modernos que comporta alguns traços notáveis. Em primeiro lugar, uma orientação do tempo histórico que, se implica o abandono das antigas certe-

Lua Nova, São Paulo, 77: 205-225, 2009

zas dogmáticas e de uma busca ingênuas da verdade (sob os auspícios inesgotáveis do “desencantamento do mundo”), garante em troca todos os prazeres, ao menos intelectuais, da liberação. Por outro lado, a chegada dos novos tempos, deixando de dever ser remetida às forças sociais passíveis de uma análise racional, pode ser considerada como o resultado de uma multiplicidade inesgotável (como era de se prever) de causas econômicas, tecnológicas, culturais, trabalhando providencialmente numa mesma direção: a época arcaica das identidades fechadas e dos coletivos devoradores deve dar lugar a uma época de diferenças, de singularidades e de crenças maleáveis. Último aspecto: o relato é estruturado segundo a oposição secular comunidade-sociedade. As ilustrações propostas fariam rir os historiadores de profissão se eles delas tomassem conhecimento. Durante milênios, a humanidade viveu sob o jugo daquilo que um filósofo não hesita em chamar... as “identidades naturais” (Hardt, 2004): contida por uma família repressora, uma nação exaltada, uma usina fordista disciplinar e aparelhos político-sindical monolíticos, o indivíduo (aliás, ele existia?) não tinha outro horizonte senão a morna conformidade imposta pelos coletivos de todo tipo. Ao contrário, numa “sociedade pós-moderna”, caracterizada pela “dissolução dos corpos sociais tradicionais”,⁹ o indivíduo novo não recebe mais sua identidade do alto, ele é produtor de sua “diferença” (ele não é igual a nenhum outro, mas sem arrogância e gentilmente), imaginativo e feliz por ser acolhido no seio da “multidão” na qual há lugar para todos.

Nessa forma de escatologia que nos propõem os autores do livro *Multitude*, o que deve acontecer não fará senão realizar a essência eterna da humanidade (seu desejo de liberdade), o advento da multidão “ontológica” tornado possível

⁹ Em seu simplismo, a palavra “tradicional” permite escamotear a análise precisa ao evocar desordenadamente a rotina, o passado, o indiscutido etc.

pela multidão “histórica” ou “política” (2004, p. 259). “A multidão obedece, em consequência, a uma estranha temporalidade desdobrada: sempre aí e nunca ainda” (2004, p. 260). Para explicar a sobrevivência surpreendente de uma postura de devoção sob ares tão liberados, só se pode fazer referência à dupla propriedade de um discurso que deve se esforçar simultaneamente para propor as perspectivas de uma estratégia política e substituir o marxismo, grande escatologia de juventude com a qual ele não cessa de (se) confrontar, por uma linha aberta, criadora, em suma, “inteligente”. Todas as aquisições dos filósofos da “singularidade” (ou da “diferença”, mas no sentido deleuziano e não hegeliano) podem ser recuperadas no terreno da política: “Em termos conceituais, a multidão substitui o binômio comum/singularidade pelo par identidade/diferença” (2004, p. 256). Passa-se do terreno da natureza àquele da graça.

A viabilidade política dessa escatologia não será examinada aqui. O que, ao contrário, pode perfeitamente sé-lo é o presumível aporte conceitual do par indivíduo-multidão. Dizem-nos que as novas lutas não reproduziriam as imperfeições das lutas “tradicionais”, uma vez que o indivíduo conseguiria preservar sua singularidade. O obstáculo da classe trabalhadora poderia ser eliminado, já que a multidão seria de natureza “inclusiva” (e não “exclusiva”), como testemunham, ao que parece, movimentos como *Act Up*, *Queer Nation* e o antiglobalização. Com forças sociais mais diversificadas que o solitário proletariado, encontramo-nos finalmente diante de um problema relativamente clássico de sociologia política, aquele das condições e das modalidades de mobilização. A esse problema clássico, os autores de *Multitude* não têm uma resposta particularmente original. Quais as dimensões da mobilização? A primeira seria de ordem “intensiva”. Segundo o adágio de que é forjando que se torna ferreiro, eles nos ensinam que a experiência do conflito reforça a determinação a lutar: “o odor acre dos

gases lacrimogêneos aguça o sentido e os choques com a polícia fazem ferver o sangue de raiva e essa intensidade culmina na explosão” (2004, p. 251). É simples! A segunda, de ordem “extensiva”, consiste numa “comunicação de lutas locais” que se realiza segundo uma lógica de “rede”: “cada luta permanece, portanto, singular e ligada a condições locais, estando imersa numa rede comum” (2004, p. 255). É harmonioso! A rede supõe a diversidade das forças contestatórias coordenadas e um pluralismo proclamado, elementos que, desde sempre, estiveram no coração de noções como aquelas de *front*, de união, de agrupamento, de aliança. Equilíbrio instável no qual se vê mal o que, no futuro, poderia preservá-lo dos jogos de relações de força, a menos que se adotem as ideologias descentralizadoras e libertárias ao pé da letra. Fazer da “multidão” um instrumento de análise é algo supérfluo porque a maior parte dos movimentos sociais de alguma amplitude foi inicialmente heterogênea (E. P. Thompson dizia algo diferente disso?), tendo engendrado ou não uma linguagem comum. De fato, o uso principal do termo parece, sobretudo, performativo: ele impõe que se rejeite o centralismo democrático.

Inventar uma terminologia bizarra (o “comum”) é uma coisa. Mostrar concretamente em que as lutas descentralizadas ou em rede vão “mudar o mundo” é outra, pois seria preciso elucidar o que está em questão aqui, a saber, o que essas lutas têm em comum afora o fato de que elas não são impulsionadas por militantes operários à antiga. Ocupar-se desse problema obrigaría os pensadores da multidão a confrontar suas ideias de “singularidade” e de “local” à hipótese inadmissível que possa existir uma hierarquia (ao menos estratégica) das causas e das urgências. E é ainda outra questão mostrar como os indivíduos em luta (que se hesita até agora em chamar de militantes) conseguiram preservar sua indomável “singularidade”. Seria desejável que pensadores tão sequiosos de tirar ensinamentos da modernidade não cometesssem

223

o erro elementar que consiste em confundir as declarações dos boletins militantes e as práticas efetivas. Um grupo não é uma caixa-preta: pode-se perfeitamente analisá-lo (há dezenas de estudos de caso excelentes sobre isso).¹⁰ Mesmo nos círculos de estudos spinozianos ou nietzschianos, lugares de trocas entre singularidades pensantes, existem oposições mais ou menos patentes entre eruditos e amadores, comentadores e pensadores, oradores legítimos e aprendizes balbuciantes. A luta coletiva, aí compreendida a das causas célebres, não põe em jogo puras “subjetividades”, mas agentes portadores de uma história determinada, de interesses e de projetos que os incitam a se confrontar pela definição legítima da causa. O resultado dessas lutas não depende do prazer de fazer rede junta, mas de fatores objetivos que não são nem modernos nem pós-modernos, como os efeitos externos de conjuntura, a composição da base militante, os procedimentos internos de decisão etc. Sentimos certo incômodo em ser estraga-prazeres, mas, enfim, não vamos continuar a alimentar belos contos infantis sob o pretexto de terminar com grandes relatos.

Conclusão

Depois de ter sublinhado quão diferentes eram os problemas associados à palavra indivíduo, seria estéril querer reunir as teorias da individualidade numa mesma classe. Pode-se, pelo menos, observar que a maioria delas se aproxima em razão do mesmo adversário, cientista ou objetivista, que tem em mente. Um outro traço comum é aquele que poderíamos chamar um humor catastrofista simpático à ideia de que uma profunda mutação intelectual é requerida pela crise dos instrumentos tradicionais do conhecimento. Ora, se há uma coisa bem pouco nova é o fato de que a sociologia há muito tem de lidar, em seu próprio meio, com a tentação de ultrapassar as exigê-

¹⁰ Como desculpa a seu turismo filosófico, os autores de *Multitude* poderiam alegar que eles não puderam tomar conhecimento de trabalhos precisos sobre a antiglobalização. Aconselhamo-lhes Sommier e Agrikolianski (2005).

cias de científicidade julgadas rígidas demais (a Durkheim se opõem pensadores mais abertos, como Tarde e Simmel).

O adágio nominalista convidava a não multiplicar as entidades quando não fosse necessário.¹¹ Poder-se-ia perguntar se, por uma inversão de papéis, o indivíduo não estaria hoje em meio a essas noções supérfluas.

Louis Pinto

é diretor de pesquisa no CNRS

Referências bibliográficas

- BOUVERESSE, J. 2004. *Pierre Bourdieu, savant et politique*. Marselha: Agone.
- DESCOMBES, V. 1991. "Le pouvoir d'être soi". *Critique*, nº 529-553.
- _____. 2004. *Le complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*. Paris: Gallimard.
- DUBET, F. 2005. "Pour une conception dialogique de l'individu". *Espaces Temps. net*, 21/6/2005. Disponível em: <http://espacestemp.net/document1515.html>, p. 6. Acesso em: set. 2009.
- _____; MARTUCCHELLI, D. 1998. *Dans quelle société vivons-nous?* Paris: Seuil. 225
- DURKHEIM, É. 1968. *Règles de la méthode sociologique*. Paris: PUF.
- _____. 1975. "L'empirisme rationaliste de Taine". *Textes*. Paris: Minuit. tomo 1.
- HARDT, M.; NEGRI, A. 2004. *Multitude: guerre et démocratie à l'âge de l'empire*. Paris: La Découverte.
- LAHIRE, B. 2004. *La culture des individus. Dissonances culturelles et distinction de soi*. Paris: La Découverte.
- PINTO, L. 2004. "Comment négocier un tournant?", *Espaces Temps. net*, 11/11/2004. Disponível em: <http://espacestemp.net/document778.html>. Acesso em: set. 2009.
- SOMMIER, I.; AGRIKOLIANSKI, E. (eds.). 2005. *Radiographie du mouvement altermondialiste: Second Fórum Social Européen*. Paris: La Dispute.
- STRAWSON, P. F. 1977. *Études de logique et de linguistique*. Trad. J. Milner. Paris: Seuil.
- QUINE, W. Van O. 1993. *La poursuite de la vérité*. Trad. M. Clevencin. Paris: Seuil.

¹¹ Ou, mais precisamente, não postular, inadvertidamente, a existência de ficções verbais.