

A SUPERAÇÃO DE DUALISMOS ONTOLÓGICOS DA TEORIA SOCIAL EM ELIAS E ARCHER

The overcoming of ontological dualisms of social theory in Elias and Archer

Rodrigo Mota¹

Resumo

Três dualismos costumam permear os debates teóricos nas ciências sociais do seu início até os dias de hoje. São eles o dualismo indivíduo e sociedade, o mais antigo, que está relacionado à ideia de um indivíduo como um ente isolado da sociedade; o dualismo agência e estrutura, que está ligado ao debate filosófico do livre arbítrio e da possibilidade da liberdade de forma geral; o dualismo micro e macro, que é basicamente uma divisão da escala do fenômeno a ser analisado, considerando que em cada uma dessas escalas se pode observar propriedades distintas (LAYDER, 2006). Passando ao largo dos debates detalhados sobre se esses dualismos existem na realidade ou se são apenas a frutos de uma divisão arbitrária, gostaria de apresentar dois autores que têm a superação de dualismos permeando seus trabalhos: o alemão Norbert Elias, preocupado com os falsos problemas advindos da oposição indivíduo e sociedade e a britânica Margaret Archer, buscando conciliar a agência humana e a estrutura social.

Palavras-chave: Dualismo; Elias; Archer; Individualização; Reflexividade.

Abstract

Three dualisms usually permeate the theoretical debates in the social sciences from their beginnings to the present day. They are the dualism of individual and society, the oldest, which is related to the idea of an individual as an isolated entity from society; the dualism of agency and structure, which is linked to the philosophical debate of free will and the possibility of freedom in general; the micro and macro dualism, which is basically a division of the scale of the phenomenon to be analyzed, considering that in each of these scales one can observe distinct properties (LAYDER, 2006). Leaving aside the detailed debates about whether these dualisms exist in reality or are just the fruit of an arbitrary division, I would like to present two authors who have the overcoming of dualisms permeating their work: the German Norbert Elias, concerned with the false problems arising from the opposition between the individual and society, and the British Margaret Archer, seeking to reconcile human agency and social structure.

Keywords: Dualism; Elias; Archer; Individualization; Reflexivity.

¹ Doutor em Sociologia e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Visiting Fellow de 2018 na Bielefeld Graduate School in History and Sociology (BGHS), Universidade de Bielefeld, Alemanha. Membro do Grupo de Estudos em Teoria Social e Subjetividades (GETSS), do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco. E-mail: rodrigomoin@gmail.com

Introdução

A questão dos dualismos na teoria social é o foco de frequentes debates. Recentemente, uma nova corrente sociológica, a sociologia relacional, coloca a “rejeição de dualismos” (DÉPELTEAU, p. 18, 2018) como um dos seus princípios. Apesar disso, entre os cânones desse movimento foi incluído o clássico da sociologia Georg Simmel, que utiliza fartamente dualismos em sua teoria. Ele, no entanto, não o faz tratando os polos da dualidade como substâncias, mas como posições de um processo relacional, partindo de uma unidade que os abarca² e que é reconstruída posteriormente, como busquei demonstrar na minha tese de doutorado (no prelo). Em certo sentido, Simmel tem uma postura realista dos dualismos, considerando que eles existem de fato, apesar de nunca se manifestarem em seu estado puro. Já Norbert Elias, também incluído no cânon da sociologia relacional, tem uma posição de certa maneira nominalista dos dualismos, tratando-os como vícios da nossa linguagem, como veremos. De toda forma, parece inegável a importância dos dualismos, ainda que como instrumentos de análise, como os utiliza Margaret Archer. Por isso o sentido de “superação” oferecido aqui não é tanto o da negação, como o fez Randall Collins (1992), reduzindo a agência e estrutura ao micro e macro³, mas antes a constatação de que os dualismos são processuais e não substanciais, sejam reais ou fictícios. Daí a importância de entendermos essa superação de dualismos ontológicos da teoria social em Norbert Elias e Margaret Archer, um como uma complementação do outro.

Elias e o processo de individualização

Para o sociólogo alemão Norbert Elias era mais importante se dedicar a investigações empíricas que tratar de fazer exegese de autores clássicos. Seu trabalho constitui um sistema teórico complexo, evitando, todavia, o que ele chamava de “fetichização” da teoria, dos teóricos e das perspectivas teóricas, que se sobreporia à prática (VAN KRIEKEN, 1998). Inspirado por

² Por exemplo, “o monismo leva ao dualismo ou ao pluralismo, mas esses também criam um desejo por unidade; e então o desenvolvimento da filosofia e do pensamento individual se move da multiplicidade à unidade e da unidade à multiplicidade” (SIMMEL, 2011, p. 117).

³ Segundo ele (COLLINS, 1992, p. 84), “a questão da agência / estrutura surgiu de uma distorção ideológica da questão micro / macro”.

pensadores como Marx, Weber e Freud, Elias tentou elaborar uma teoria compreensiva da sociedade humana. Para ele, a percepção do mundo social estava primeiramente ofuscada por problemas conceituais e por isso buscou desenvolver um vocabulário particular que pudesse se adequar aos mais diversos fenômenos. Pela natureza problemática que possuem os conceitos, Elias ressaltou o seu caráter provisório e parcial. Esse caráter problemático se reflete, sobretudo, nos dualismos que assombram as ciências sociais, a saber, indivíduo e sociedade, agência e estrutura e micro e macro. O problema parsoniano da ordem pós-combustível num debate que parecia em grande parte superado pelos clássicos. Para explicar a ordem entre indivíduos buscando seus próprios interesses, sem recorrer a fatores externos, o sociólogo norte-americano Talcott Parsons (1966) pensou na internalização de normas sociais como solução: a socialização. Entretanto, ainda aí a ordem social viria “de fora” dos indivíduos, diferindo apenas na maneira com a qual ela se impõe, ressaltando o abismo divisor entre indivíduo e sociedade. É deste debate que surgem as “duas sociologias”: da estrutura e da agência (VAN KRIEKEN, 1998). As tentativas de solucionar este problema parecem cair numa ou noutra.

O problema, para Elias, está na pressuposição que o indivíduo é basicamente livre, esquecendo a importância de formações psicológicas particulares na explicação da vida social, como o hábito. O hábito, a “segunda natureza”, atividade inconsciente, estava presente explícita e, às vezes, implicitamente nos clássicos da sociologia e em pensadores contemporâneos. O filósofo francês Henri Bergson, por exemplo, já dizia que o hábito nos seres humanos é uma espécie de substituto do instinto, com a diferença que ele não é determinista. Temos a necessidade de ter hábitos, o conteúdo deste pode variar infinitamente (BERGSON, 1939). Elias também discorda de Parsons na suposição de que sociedades são sistemas bem integrados. A sociologia deve ter como objeto de estudo os processos de integração e desintegração de longo prazo, não assumindo uma posição teórica de integração ou conflito. Outro problema da sociologia de Parsons foi sua rejeição a uma idéia de evolucionismo e a conseqüente rejeição do

papel da história na configuração dos hábitos sociais. É somente depois de um tempo que se podem observar os efeitos de um hábito. Para evitar os dois equívocos, o das teorias da ação e a rejeição da história, seria necessário primeiramente que se veja a “vida social como resultado não planejado e não pretendido da rede de ações humanas intencionais” (VAN KRIEKEN, 1998, p. 47). Além disso, é fundamental que se considere os “seres humanos como interdependentes, formando figurações ou redes uns com os outros, que conectam o psicológico com o social, ou os habitus com as relações sociais” (Ibidem, p. 47). Igualmente, há que ver a vida social formada por relações ao invés de estados, considerar “processos dinâmicos de desenvolvimento e mudança, ao invés de estruturas estáticas” (Ibidem, p. 47). Em relação ao papel da sociologia, ela deve ser pensada “como tentativa de desenvolver uma relação com o mundo tão ‘adequada’ quanto possível, uma que ‘funcione’ melhor na solução de problemas básicos da existência humana e maximize o controle coletivo sobre o mundo humano” (Ibidem, p. 47).

O problema fundamental da ordem é tratado por Elias sob uma perspectiva diferente. Esse problema seria fruto de uma falsa premissa, a da possibilidade do caos ao invés da ordem. A existência da ordem não se tornaria, assim, problemática. O foco deve estar na aparente independência da ordem social frente à ação humana: a relação entre os fins da ação e o seu resultado real. O caráter “estranho” do mundo social sobre o indivíduo cria uma aparente independência, uma ordem *sui generis*, que determina o curso da história. Como grande exemplo disso temos o “processo civilizador”, ao qual Elias (2011) dedicou uma obra em dois volumes e cujas ideias perpassam seus trabalhos. A ideia de uma “ordem espontânea” dá ênfase à resistência do mundo ao controle dos agentes. Damos um sentido determinado e propósitos à ordem vigente para nos tranquilizar. Nenhum indivíduo, por mais poderoso, poderia romper estas “leis” autônomas. No entanto, o indivíduo não é apenas passivo; a vida social é firme, mas também é elástica. A agência humana está na captura estratégica de oportunidades, não na criação delas. Depois da oportunidade aproveitada, a

ação se entrelaça com as ações dos outros, liberando novas cadeias de ação. A sociologia deve analisar a relação das ações intencionais com o processo inconsciente de entrelaçamento, além de melhorar a orientação para com os processos sociais e o entendimento sobre as áreas nas quais as metas e intenções podem corresponder.

Elias é um dos defensores da origem social da idéia de indivíduo. Para ele (ELIAS, 2001), os humanos têm de ser pensados no plural⁴, com a identidade como indivíduos únicos apenas nas e através das figurações. O próprio processo civilizador encapsulou e murou a experiência individual frente ao mundo externo, como uma “parede invisível de emoções que parece hoje se erguer entre um corpo humano e outro, repelindo e separando” (ELIAS, 2011, p. 79), e isso teria sido reproduzido também na teoria social. A interdependência dos indivíduos começa já com os bebês desprotegidos, que requerem atenção e cuidado dos outros, e subjaz em todas as interações humanas. Um grande problema, que está na origem da divisão teórica entre indivíduo e sociedade, reside no fato de que, por um lado, pensadores costumam tratar os fenômenos sociais como se tivessem sido criados racionalmente, por pessoas adultas com pleno uso da razão, como no exemplo dos filósofos contratualistas. Outros, por sua vez, aplicando métodos das ciências da natureza às ciências sociais, acabam por ignorar os indivíduos por completo. Segundo Elias (2001), no âmbito da psicologia social, essa divisão teórica pode ser definida por isolacionistas versus pensadores da “mente grupal”. Disso vem a impressão da psicologia individual e da sociologia coletivistas como disciplinas completamente separadas. Uma consciência de origem puramente individual e outra de origem social não se conectam. Todavia, esse abismo não existe na realidade.

O fato, para Elias, é que o modo de vida das sociedades industrializadas origina tipos específicos de autoconsciência individual. O pensamento mágico dos povos chamados primitivos, ao mesmo tempo em que protegia as pessoas da consciência do perigo, reduzia seu poder de controle sobre o ambiente no qual viviam. Este mesmo efeito de “proteção” e

⁴ Ideia que será posteriormente desenvolvida por Bernard Lahire (2002).

redução de controle o sociólogo alemão via como efeito da separação entre indivíduo e sociedade nas ciências sociais. Daí saiam, segundo ele (ELIAS, 2001), duas profissões de fé diametralmente opostas, indivíduo e sociedade com distintos valores, servindo muito freqüentemente como armas ideológicas, na forma de ideologias individualistas e coletivistas, protegendo seus defensores de lidar com a realidade. O simulacro de realidade oferecido por essas ideologias oferece conforto para determinadas visões de mundo, ao mesmo tempo em que, ocultando as coisas como são de fato, impede a possibilidade de um conhecimento que possa levar a algum tipo de controle efetivo sobre a vida social. A rejeição plena à ideia de indivíduo cria, para Elias, o mito das unidades sociais, como nação, raça etc. Do outro lado, o da afirmação da primazia do indivíduo, a sociedade surge como impedimento à liberdade. Em ambos, a oposição indivíduo e sociedade tem origem antes nos sentimentos das pessoas que em fenômenos reais. Isso vem da ilusão da razão iluminadora, da ideia segundo a qual indivíduos poderiam racionalmente se juntar e dar origem a uma determinada ordem social ou, do lado alternativo, que uma razão superior aos indivíduos fosse a origem e o motor dessa mesma ordem, fora dos indivíduos.

O fato é que tanto o senso comum quanto os teóricos tomam uma determinada forma de autoconsciência, muito particular das sociedades industrializadas, como a forma de pensamento por excelência dos seres humanos. Norbert Elias mostra que, na realidade, essa forma de autoconsciência evoluiu durante um longo período nas sociedades européias, principalmente após o fim da Idade Média. Desse período em diante, a revelação divina e suas interpretações pela Igreja foi substituída pelas reflexões individuais. A hoje famosa dúvida extrema das meditações de René Descartes é um exemplo dessa transição. Antes das reflexões desse filósofo francês e de outro conterrâneo anterior a ele, ao qual não é dada tanta atenção – Michel de Montaigne (2002), com seus ensaios – “o que podia ser percebido pelos sentidos tomava seu significado de algo que não podia ser descoberto ou confirmado nem pela reflexão individual nem pelas observações individuais” (ELIAS, 2001, p. 96). Com o declínio da autoridade

da Igreja e de suas instituições, houve, no entanto, uma redescoberta, posto que algo semelhante já havia sido experienciado pelos gregos antigos, que moldou a própria autoimagem dos seres humanos. Essa autoimagem, portanto, não pode ser entendida isolada do contexto social que a fez emergir. Nesse processo, três coordenações básicas da vida humana foram afetadas: a posição do indivíduo na estrutura social, a própria estrutura social e a relação do ser humano com o mundo natural. A consciência externa, autoritária, foi dando espaço para a consciência individual, autônoma. As descobertas sobre as leis que coordenam os eventos da natureza foram como que um prenúncio da descoberta de si mesmo pelo ser humano. Nossa percepção deste processo é ela mesma uma expressão dele. Passamos a pensar “sobre os seres humanos mais conscientemente e sistematicamente” (Ibidem, p. 98). Foi uma verdadeira “revolução copernicana” (KANT, 2010) da consciência. As pessoas progressivamente passaram a se ver com certo distanciamento, deixando de ser o centro do universo. O avanço desse distanciamento levou a um outro nível de autoconsciência, àquele que deu origem às ciências sociais.

Esse processo social de autoconsciência tem paralelo com um processo psicológico semelhante. Assim como as pessoas nas sociedades mais “simples”, as crianças não conseguem se experienciar como à parte do grupo, não são ainda indivíduos. Os adultos, mesmo nas sociedades primitivas, alcançam o nível mínimo natural de autoconsciência, que Elias chama do “eu”. O outro nível, ao qual se passa não por um aumento gradual, mas emerge quase como um fenômeno de outra natureza, é a capacidade de se ver como um possível “tu” para outros. Elias enxerga a percepção da nudez de Adão e Eva, após cometerem o pecado original, como uma metáfora do despertar dessa autoconsciência (ELIAS, 2001). Essa consciência de si como um “tu” para outros está, para o sociólogo alemão, na origem do que ele concebe como o problema fundamental da epistemologia: o dualismo. Talvez seria melhor falarmos em dualismos, como os já mencionados indivíduo e sociedade, agência e estrutura, micro e macro, além do clássico cartesiano mente e corpo. Mas, tratando de Elias, o que

mais o preocupa é o dualismo indivíduo e sociedade. A autoconsciência mencionada dá origem a essa dicotomia ao criar a imagem das pessoas como sistemas fechados. Na filosofia isso gera o que o pensador alemão irá chamar *Homo philosophicus*, o adulto que nunca foi criança, que já nasce com a razão e toda uma gama de conhecimentos pressupostos, como no caso já mencionado dos filósofos contratualistas. Por outro lado, pelo lado positivo, essa autoconsciência leva a um maior controle comportamental, um autocontrole individual que acaba tendo efeitos positivos para o convívio em sociedade, numa evolução histórica do “processo civilizador”. O autocontrole proveniente desse processo gera quase uma segunda natureza aos seres humanos, a qual torna quase impossível reagir sem um mínimo de reflexão. É um tribunal interior, como já descrito por C. S. Peirce e G. H. Mead (2011), que constantemente constrange e ameaça a própria pessoa, através do medo, da vergonha ou da consciência pesada. Essas transformações de consciência são históricas e pessoais.

O próprio já referido problema do dualismo mente e corpo é visto por Elias como fruto do processo de individualização. O corpo passa a ser visto como símbolo da suposta barreira entre o interior da pessoa, o íntimo, o inacessível aos outros, o subjetivo e puramente individual, do exterior, objetivo e compartilhado. O corpo se torna um container para a consciência (ELIAS, 2001). Até a metafísica contemporânea, que em vários aspectos tenta romper com o dualismo cartesiano que assombrou a filosofia moderna, também reflete, para o sociólogo alemão, esse processo, particularmente nas filosofias existencialistas. Elas tratam do ser humano versus todo seu ambiente, incluindo a pluralidade das outras pessoas, que são “o inferno” a atrapalhar nossa liberdade. A ênfase das metafísicas que sofrem sob a influência do dualismo que separa indivíduo e sociedade muitas vezes vai da razão como aquilo que representa o “interno”, para a própria existência, carregada de sentimentos de autonomia e independência. A sociedade opressora nega a realização plena do seu self, como uma mãe malvada. Ironicamente, a freqüentemente violenta natureza é vista como o lado amigável, saudável e normal da vida, lugar onde o indivíduo poderia exercer

plenamente sua liberdade. Isso decorre do fato de que, com o avanço das ciências da natureza, o mundo natural perde o protagonismo como o “mundo exterior” por excelência. O mundo social ocupou esse lugar. O próprio self é visto como o natural, diante da sociedade que lhe esmaga e impõe seu mundo exterior próprio. Isto se vê refletido, para Elias, no espírito do tempo moderno, no qual há o aumento de uma experiência social e individual de distanciamento interpessoal.

O processo de individualização gera uma dependência menor em relação ao grupo ao qual o sujeito pertence. Há aí uma mobilidade muito maior em relação à antiga vida tribal, em diversos aspectos. Por outro lado, as pessoas têm de decidir mais por si próprias, as escolhas não vêm mais tão predeterminadas como antes. Essa separação dos indivíduos em suas relações uns com os outros leva a um maior controle dos afetos e dos instintos. É o processo de individualização por um lado, e correndo por outro, o processo de civilização. Tudo isso manifesta e intensifica o “vazio” entre as pessoas e a igualmente ilusória batalha entre o indivíduo e a sociedade. Esse maior controle dos instintos ocasiona também uma maior divergência entre o comportamento do adulto e o da criança. Como conseqüência disso, o maior tempo para o preparo da criança para a vida adulta as impede de serem iniciadas cedo na escada funcional das ocupações. Não há mais os jovens aprendizes convivendo com os mestres para se tornarem eles mesmos mestres da sua profissão, como na era medieval. Por isso, “pessoas biologicamente maduras permanecem socialmente imaturas” (Ibidem, p. 123). Daí é que surge, na nossa época, a “cultura jovem”, um mundo próprio que diverge daquele dos adultos, facilitando, em alguns aspectos, a chegada à vida adulta, mas causando diversos problemas emocionais, principalmente pela diversidade das possibilidades de desenvolvimento de habilidades que vão ficando pelo caminho. A transição da infância à vida adulta se torna ruptura.

Nas comunidades primitivas, fechadas, as ações das pessoas são reguladas pela presença dos outros. Ao contrário dos indivíduos nas sociedades modernas, que muitas vezes se sentem na mais completa solidão,

apesar de rodeados por milhões de outros, os sujeitos das comunidades simples seriam verdadeiramente incapazes de estarem sós, mesmo no meio do nada. Segundo Elias, eles pensam e agem do ponto de vista do “nós”. Nas sociedades industrializadas, não apenas há mais oportunidades de estar a sós, há também freqüentemente uma necessidade disso. Os aspectos negativos desse fenômeno são a já mencionada solidão e o fechamento de certas pessoas aos outros. Como pontos positivos, o sociólogo alemão vê a sensação de independência e de liberdade. Essa independência, com o processo de individualização, traz consigo formas muito específicas de realização e de insatisfação, manifestando-se de formas diversas de um indivíduo a outro. “Mais liberdade de escolha e maior risco andam juntos” (Ibidem, p. 129). O maior número de oportunidades leva a uma maior possibilidade de fracassos. Isso aumenta o “arsenal de coisas não vividas” (Ibidem, p. 130), escolhas alternativas não feitas pelos sujeitos. Nas sociedades mais simples, por outro lado, a vida tinha maior grau de determinação. Essa diversificação de possibilidades trazida pelo processo de industrialização e de individualização trouxe uma maior necessidade de cooperação entre as pessoas e uma conseqüente maior interdependência, como já havia sido observado por Émile Durkheim (2010). Isso aumentou a complexidade nas relações intersubjetivas, já que os papéis não são mais tão claros e definidos. Para controlar essa complexidade, foram criadas instituições como o sistema monetário e o Estado moderno. No nível micro, se tornou cada vez mais necessário um autocontrole, já que a mera presença de outra pessoa não assegurava o modo de se comportar.

A experiência cumulativa de várias centenas de gerações foi necessária antes da antevisão e da habilidade de conter e controlar forças internas e externas crescer continuamente. E porque o desenvolvimento nesta direção não foi biológico, não estava, como freqüentemente se parece crer, enraizado na natureza humana, também pode ser revertido (ELIAS, 2001, p. 134).

A crescente interdependência entre as pessoas e o aumento das redes sociais que as ligavam levou à necessidade de uma harmonização de

comportamentos e regras de convívio social, as quais passaram com o tempo a serem tomadas como certas, naturais. Um exemplo material disso é, segundo o pensador alemão, o relógio, a padronização de um “tempo” comum a todos.

Norbert Elias enxerga ainda uma tendência dominando a direção da mudança nas sociedades de origem européia desde a pré-história até a era contemporânea: o controle da natureza. Esse controle forma a base de um triângulo que descreve o processo civilizador. Esse triângulo, por sua vez, é formado pelo controle das forças da natureza, pela estabilidade e organização das instituições sociais e pelo autocontrole individual. Essa tríade se autoinfluencia, cada um requerendo o outro para se sustentar. O sociólogo alemão nos convida a olhar para o longo processo de desenvolvimento da humanidade para percebermos a ilusão das antíteses dualistas, além do caráter processual da noção de indivíduo e até mesmo da inteligência humana. Vemos que um aumento na diferenciação dos controles dos instintos através do autocontrole leva a uma maior individualização. O autocontrole nos leva a um outro nível de consciência, àquela na qual o sujeito se vê como um “tu” para os outros, um tipo de consciência socialmente aprendida. O que nos traz espanto, por ver algo tão social numa dimensão tão subjetiva quanto a mente humana, é a ilusão trazida pela ideia de esta ser um interno frente ao mundo “exterior”. Essa consciência da qual Elias fala “é altamente pessoal, mas ao mesmo tempo socialmente específica” (Ibidem, p. 141). Com o tempo, a humanidade aprendeu a conviver com ela, não sabemos viver mais sem ela. Tornou-se autoevidente, “natural”. Está tão ligada ao nosso estilo de vida que hoje em dia, mais do que nunca, o que se exige das pessoas, principalmente por elas próprias, mas igualmente pelos outros, é que se destaquem, que sejam as melhores em algo. Elias busca acima de tudo enfatizar a natureza histórica e social de fenômenos como esse e não uma luta entre uma natureza humana “pura” contra uma sociedade exterior opressora. Para ele,

Não é uma discrepância entre um esforço inato, não-social, do indivíduo e uma estrutura social que nega a realização deste esforço. Ao invés disso, é um esforço pessoal que é aprendido, produzido por

instituições sociais específicas e experiências no indivíduo, que em tais casos as instituições sociais não preenchem (Ibidem, p. 142).

Esse processo de individualização cria problemas originais no curso de um desenvolvimento sócio-histórico que se apresentam às pessoas envolvidas como “problemas eternos da própria humanidade” (Ibidem, p. 144). As discrepâncias dentro da sociedade são vistas como uma disputa entre o indivíduo e a sociedade por conta do abismo criado nesse processo. Indivíduo versus sociedade é, para Elias, uma oposição apenas lingüística. Nossa linguagem está carregada dela, por isso é difícil até mesmo pensar fora desse dualismo. Até mesmo no nível ideológico, visões de mundo individualistas e coletivistas apenas são possíveis, no seu ponto de vista, quando trabalham juntas. Não se deve confundir o dever ser com aquilo que é. As ideologias buscam a “melhor cura antes de termos um diagnóstico baseado em fatos” (Ibidem, p. 148). A maior contribuição de Norbert Elias para a solução dos problemas trazidos como consequência do processo de individualização é, reforçamos, mostrar que as discrepâncias reais não são entre necessidades individuais não-sociais e a opressão da sociedade, mas “antinomias entre estruturas pessoais e sociais imanentes às sociedades industriais” (Ibidem, p.148). Para podermos capturar a vida social em sua dinâmica temos de pensar os seres humanos como interdependentes ao invés de autônomos, falar em figurações ao invés de sistemas sociais e formas de hábitos (ou personalidade estruturada) ao invés de estruturas. O conceito de figuração coloca o problema da interdependência no coração da teoria social e espera eliminar a antítese indivíduo e sociedade.

A imagem do ser humano como uma “personalidade fechada” é aqui substituída pela imagem do ser humano como uma “personalidade aberta”, que possui uma autonomia relativa em maior ou menor grau (mas nunca absoluta e total) *vis-à-vis* outras pessoas e que é, de fato, fundamentalmente orientado na direção de e dependente de outras pessoas no decorrer de sua vida. A rede de interdependências entre os seres humanos é o que os une. Tais interdependências são o nexo do que é aqui chamado figuração, uma estrutura de pessoas mutuamente orientadas e dependentes. Como as pessoas são mais ou menos dependentes umas das outras, primeiro por natureza e então pelo aprendizado social, através da educação, socialização e necessidades recíprocas socialmente geradas, elas existem, pode-se dizer, apenas como pluralidades, apenas em figurações (ELIAS, 2000, p. 481-482).

É importante ressaltar que um equilíbrio tenso, uma balança de poder, caracteriza estruturalmente o fluxo de toda figuração. A sociedade é uma “rede de funções que as pessoas têm umas com as outras” (VAN KRIEKEN, 1998, p. 55), numa espécie de dança, na qual os indivíduos se orientam reciprocamente. Como uma dança, as figurações podem, em tese, continuar sem os indivíduos particulares, mas só existem através das atividades dos seus participantes. Se estes param de dançar, a dança é interrompida. “A dinâmica da figuração também depende de um habitus social compartilhado ou composição de personalidade que constitui a base coletiva da conduta humana individual” (Ibidem, p. 56). O caráter nacional é um problema clássico de habitus por excelência. É novamente a idéia de uma segunda natureza, um processo contínuo que começa ao nascermos. A formação do habitus no tempo Elias chamou de psicogênese; já as mudanças nas relações sociais no entorno foram denominadas sociogênese. Daí sua ênfase na importância tanto da psicologia quanto da história para a sociologia, a ponto de enxergar essas três disciplinas como uma ciência humana única. Para Elias, apenas uma teoria da civilização consegue ligar aspectos psicogenéticos e sociogenéticos, ajudando na eliminação dos efeitos nocivos do dualismo indivíduo e sociedade.

Reflexividade e morfogênese

A descrição e análise de Norbert Elias sobre a influência de um processo histórico-social sobre a mente humana é extremamente rica e instigante. No entanto, na sua tentativa de derrubar o dualismo indivíduo e sociedade, o sociólogo alemão parece utilizar uma alta carga de sociologismo, em detrimento da agência humana. No caso dessa análise do processo de autocontrole e reflexividade humana, fica-se com a impressão que antes do advento da modernidade, com talvez a exceção da Grécia Antiga, os seres humanos não refletiam sobre suas ações, a não ser em um nível mínimo e de outra natureza. Acredito que a socióloga britânica Margaret Archer oferece excelentes insights que podem nem tanto contradizer, mas talvez complementar a análise histórica de Elias. Além disso, Archer mostra uma grande preocupação com o papel da agência humana nas suas obras, tendo

a reflexividade uma posição privilegiada nesse debate. Ademais, a autora inglesa acredita que a reflexividade sempre esteve presente nas sociedades humanas, diferindo apenas no grau e no tipo de reflexividade dominante. Pensar diferente disso seria pensar num ambiente social totalmente integrado, no qual não houvesse situações que saíssem da rotina, em outras palavras, é cair no “mito da integração cultural” (ARCHER, 1996, p. 02).

Enquanto o foco e, talvez, a missão de Norbert Elias era de desmascarar o que ele considerava o falso-problema da dicotomia indivíduo e sociedade, Margaret Archer tomou para si a tarefa de conciliar outro dualismo, o da agência e estrutura, ao menos no nível da análise sociológica. Com isso em mente, a socióloga britânica, inspirada por outros autores do chamado Realismo Crítico, desenvolveu uma abordagem morfogenética para os fenômenos sociais. Essa abordagem busca explicar as dinâmicas sociais num esquema no qual as ações sociais têm dois desfechos, dependendo do contexto e das preocupações do(s) agente(s): a morfostase, reproduzindo o que é posto pela estrutura social; a morfogênese, modificando a estrutura, inserindo novidades nela. Isso se configura numa “ontologia estratificada para estruturas, culturas e agentes, dado que todas possuem propriedades e poderes emergentes e irreduzíveis – [...] todo resultado social como o produto de suas relações” (ARCHER, 2011, p. 160). Apesar desses poderes emergentes e irreduzíveis, um ponto fundamental na teoria de Archer é considerar que agência e estrutura não são nem inseparáveis, nem codeterminadas na realidade. Para melhor estudarmos essas propriedades, ela propõe um dualismo analítico, uma separação de nível abstrato: “Estrutura e agência são tipos diferentes de entidades emergentes, [...] operam diacronicamente ao longo de diferentes extensões de tempo” (Ibidem, p. 162).

A relevância da reflexividade humana está na possibilidade que ela oferece para a mudança nas estruturas, a morfogênese. A maneira que utilizamos nossa reflexividade contribui para remodelar nosso mundo social. Ela opera através das chamadas “conversações internas”, termo que se origina no diálogo “Teeteto” de Platão e se consolida com os pragmatistas

norte-americanos (WILEY, 2016). Archer enxerga três tipos de conversações internas (ARCHER, 2007): a reflexividade comunicativa, ligada a um certo conformismo, ao auto-sacrifício, a imobilidade e reprodução social, cuja instituição que mais lhe impacta é a família; a reflexividade autônoma, ligada a ações estratégicas, autodisciplina, mobilidade e produtividade social, tendo como ambiente propício o mercado; a meta-reflexividade, de natureza subversiva, buscando uma autotranscendência em suas ações, com volatilidade e reorientação social, encontrando combustível na economia do terceiro setor. Não há, para a autora, razão para concluir que qualquer das três reflexividades não era usada antes da modernidade. A “subjetividade humana, como um poder e propriedade pessoal, constitui um fundo de potenciais, alguns dos quais serão mais constantemente ativados e mais claramente acentuados que outros em certos tempos e sob diferentes condições sociais” (Ibidem, p. 314). Pode ter havido outros modos de reflexividade mais utilizados em outras épocas que voltaram ao estado de potência. Essa é uma posição intermediária entre o reducionismo psicológico, que pregaria uma mesma reflexividade humana para todo o sempre, e o determinismo social, acreditando que a reflexividade só surgiu em determinadas épocas, não existindo em outras. Cada um dos modos de conversações internas referidos é sempre dependente de contextos sociais e de preocupações pessoais, como já mencionado. Esses contextos e preocupações, por sua vez, são influenciados por fatores estruturais e culturais. Uma boa integração social, refletida no que Archer chama de continuidade contextual, favorece uma reflexividade comunicativa. Já a descontinuidade contextual, numa sociedade mais diversificada, na qual atividades rotineiras já não funcionam para todas as situações, uma reflexividade autônoma é exigida. E quando há uma incongruência contextual, quando as expectativas e a realidade das pessoas não batem, elas caem na meta-reflexividade. Essa influência estrutural nos modos de reflexividade não deve esconder o outro lado, que eles ativamente afetam o social em retorno, seja na reprodução morfostática ou na mudança morfogenética.

A ligação da modernização com a intensificação de certos modos de reflexividade em detrimento de outros está presente na sociologia desde seu início. Falar de modernidade é tratar do crescimento da descontinuidade contextual e seus efeitos, como o isolamento do indivíduo, tratado por Norbert Elias. A reflexividade comunicativa, favorecendo e favorecida pela atividade rotineira, foi dando lugar a uma preocupação das pessoas em “se dar bem” nesse processo de individualização, construir para si uma biografia original, que se distinga dos outros. Uma razão instrumental, a busca pelos meios mais eficientes para chegar a determinados fins, foi tomando o lugar de uma razão valorativa, na qual os valores compartilhados no seio da sociedade tinham primazia sobre os interesses individuais. Esse comprometimento com valores como fins em si próprios foi diminuindo com a secularização das sociedades. “Através desse impacto sobre ‘contextos e preocupações’ a modernidade favoreceu a reflexividade autônoma” (Ibidem, p. 318). No entanto, esse processo não se deu de uma vez só nem da mesma maneira em todos os lugares. Foi mais lento nas primeiras nações que o experienciaram, o que permitiu, até certo ponto, a reconstituição de uma continuidade contextual. Para a elite política e cultural o processo foi mais rápido e a reflexividade autônoma mais presente. Já as classes de menor poder puderam manter uma continuidade contextual, que permitiu uma reflexividade comunicativa. Entretanto, esse processo vem mudando desde o fim do século XX, segundo Archer. A reflexividade comunicativa já não é a mais presente nas sociedades economicamente mais desenvolvidas neste início do século XXI, devido a uma progressiva redução na continuidade contextual nelas. Entre as causas, a autora inglesa menciona a maior mobilidade geográfica, o aumento no número de pessoas que tem acesso às universidades (que acabam com culturas e ideias conflitantes com a dos seus pais) e uma exposição cultural mais diversa. “Cada vez menos pessoas realmente têm ‘similares e familiares’, pessoas que poderiam ser confiadas para compreendê-las suficientemente para completar seus pensamentos e confirmar suas decisões” (Ibidem, p. 320). Com o declínio da reflexividade

comunicativa, há também uma diminuição da estabilidade e da reprodução (morfostase) social.

Voltando à inquietação que a análise de Norbert Elias havia deixado, de se não haveria algum grau de reflexividade nas sociedades tradicionais, de qual seria e como funcionaria, Margaret Archer mostra uma preocupação semelhante, tentando desfazer o já mencionado mito da integração cultural. Ela cita o antropólogo Ernest Gellner como um representante do tipo de pensamento que ela denominou “sem reflexividade, sem sociedade”, que acredita estar a reflexividade presente em toda e qualquer sociedade humana. As sociedades tradicionais também necessitam da reflexividade, pois é ela que traz um senso contínuo de self, ao qual se aplicam as regras e normas a serem seguidas. “Seja tribal ou qualquer outra, uma sociedade do ‘cego de self’ não é possível, pois todas as sociedades são sistemas abertos e, portanto, nenhum cânon normativo cobre todas as contingências” (Ibidem, p. 27). Se algo dá errado, sai diferente do script, até nas atividades mais práticas se faz necessária a reflexividade. Na verdade, as sociedades tradicionais envolvem resoluções com uma dupla reflexividade: a da solução do problema e a da sua adequação e justificação à tradição. O que ocorre nas sociedades modernas é o declínio generalizado dessas atividades tornadas rotineiras e previsíveis. Os indivíduos se veem forçados a desenvolver biografias autônomas e a renovarem constantemente os parâmetros dos relacionamentos interpessoais. Diferentes combinações de morfostase e morfogênese dominam diferentes formações históricas. No nível macro é a relação entre o sistema estrutural e cultural que condiciona se a sociedade é dominada por morfostase ou morfogênese. As estáveis sociedades tradicionais foram geradas pela coexistência de sistemas estruturais e culturais morfostáticos. Mas, como vimos, isso não quer dizer que a reflexão não se fazia presente. Apenas que seu uso não tinha o grau transformatório que atingiu com o advento da modernidade. A reflexividade é útil e até necessária para as sociedades tradicionais no automonitoramento do comportamento esperado. O que faltava aí era o caráter, digamos assim, “crítico” da reflexividade, a revisão do próprio self ou da estrutura social, por

“falta de recursos ideacionais e organizacionais” (ARCHER, 2007, p. 50 e 2011, p. 171). Com a transição para a modernidade cai a unidade ideacional e hierárquica e cresce a diversidade de ideias e de grupos sociais.

Conclusão

Seja pensando a reflexividade como efeito da modernidade ou como intensificada por ela, não há como negar a importância desse tema e sua relação com os dualismos sociológicos. Nestes dois autores, Norbert Elias e Margaret Archer, ela surge como o ponto de encontro tanto do indivíduo e da sociedade, quanto da agência e da estrutura, numa busca por superar esses dualismos. Podemos enxergar, no que talvez seja o nível mais microsociológico, o quanto de social está presente naquilo que somos e no modo como pensamos e percebemos o mundo, sem eliminar por completo o poder da agência humana. As teorias aqui descritas rejeitam uma separação radical dos polos dos dualismos, como foi feita por algumas teorias sociais, que acabam por se tornarem monismos, nos quais um dos polos determina o outro. Mesmo que neguem os dualismos, como falsos-problemas ou apenas como instrumentos de análise, esses autores nos ajudam fundamentalmente a superar uma visão substancialista dos dualismos na direção de uma interpretação relacional, transformando-os em processos, mais adequados a uma visão ontológica de sociedade mais dinâmica.

Referências:

ARCHER, Margaret. **Culture and agency: the place of culture in social theory**. Revised edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

_____. Habitus, reflexividade e realismo. **Dados: Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, vol. 54, no 1, 2011, pp. 157 a 206.

_____. **Making our way through the world: human reflexivity and social mobility**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

BERGSON, Henri. **Les deux sources de la morale et de la religion**. 28^a. Edição; Paris: Librairie Félix Alcan, 1939.

COLLINS, Randall. The romanticism of agency/structure versus the analysis of micro/macro', **Current Sociology**, vol. 40, 1992, pp. 77-97.

DÉPELTEAU, François (ed.). **The Palgrave Handbook of Relational Sociology**. Cham: Palgrave Macmillan, 2018.

DURKHEIM, Émile. **Da divisão do trabalho social**. 4ª. Ed. São Paulo: Marins Fontes, 2010.

ELIAS, Norbert. **ELIAS, O Processo Civilizador: Uma história dos costumes**. Vol 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.

_____. **The civilizing process: sociogenetic and psychogenetic investigations**. Revised edition. Malden: Blackwell Publishing, 2000.

_____. **The society of individuals**. Londres e Nova York: Continuum, 2001.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. 7ª. Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

LAHIRE, Bernard. **O Homem Plural**. Petrópolis: Vozes, 2002.

LAYDER, Derek. **Understanding social theory**. 2a. Edição. Londres: Sage Publications, 2006.

MEAD, George Herbert. **G.H. Mead: a reader**. Felipe Carreira da Silva (ed.). Londres e Nova York: Routledge, 2011.

MONTAIGNE, Michel de. **Os ensaios – Livro I**. 2ª. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

PARSONS, Talcott. **The Structure of Social Action: a study in social theory with special reference to a group of recent European writers**. Toronto: Collier-MacMillan Canada Ltda., 1966.

SIMMEL, Georg. **The Philosophy of Money**. London: Routledge Classics, 2011.

VAN KRIEKEN, Robert. **Norbert Elias**. Key Sociologists. Londres e Nova York: Routledge, 1998.

WILEY, Norbert. **Inner Speech and the Dialogical Self: An Unexplored Continent**. Philadelphia: Temple University Press, 2016.