

# **SOCIOLOGIA E COMUNIDADE**

**Ensaio sobre a imaginação sociológica e  
o princípio sociocomunitário**

Groppo, Luís Antonio

Sociologia e Comunidade - Ensaio sobre a imaginação sociológica e princípio sócio-comunitário, Luís Antonio Groppo. - Várzea paulista - SP: ESATEC educacional e editora, Várzea Paulista.

Bibliografia:

ISBN 978-85-64041-01-0

- 1- Introdução
- 2- O olhar e a imaginação sociológica
- 3- Comunidade, Sociedade e integração sistêmica

Índice para catálogo sistemático:

1. Sociologia e comunidade - ESATEC editora - 2011

**Impresso no Brasil - Novembro de 2011**  
**Copyright© by Editora ESATEC educacional**

Depósito Legal na Biblioteca nacional conforme Lei nº 10.994, de 14 de dezembro de 2.004, que revogou o Decreto-lei nº 1.825, de 20 de dezembro de 1.907

Nenhuma parte da publicação poderá ser reproduzida ou transmitida de qualquer modo ou qualquer meio, seja eletrônico, mecânico, de fotocópia, de gravação ou outros, sem prévia autorização por escrito da Editora. O código penal brasileiro determina, no artigo 184.

“ Dos crimes contra a propriedade intelectual  
Violação de direito autoral  
Art. 184. Violar direito autoral  
Pena de detenção de meses a um ano, ou multa.

1º Se a violação consistir na reprodução, por qualquer meio, de obra intelectual, no todo ou em parte, para fins de comércio, sem autorização expressa do autor ou de quem o representa, ou consistir na reprodução de fonograma e videograma, sem autorização do produtor ou de quem o representa: Pena - reclusão de um a quatro anos e multa.

**LUÍS ANTONIO GROPPPO**

**SOCIOLOGIA E COMUNIDADE**

Ensaio sobre a imaginação sociológica e princípio  
sócio - comunitário

**1ª Edição**

Várzea Paulista  
ESATEC educacional e editora  
2011

## SUMÁRIO

Apresentação .....	5
Introdução.....	7
Ensaio I: O olhar e a imaginação sociológica.....	12
Introdução .....	13
1. Caminhos.....	16
2. Gênese.....	20
3. Olhares.....	26
4. Imaginação.....	32
5. Ciência.....	40
6. Compromissos.....	48
Conclusão .....	56
Ensaio II: Comunidade, sociedade e integração sistêmica.....	59
Introdução .....	60
1. Princípio comunitário.....	65
2. Alienação e fetichismo .....	71
3. Da solidariedade social à integração sistêmica.....	76
4. Guerra contra a comunidade.....	89
5. A comunidade e seus críticos .....	94
Conclusão.....	100
Considerações Finais.....	102
Referências Bibliográficas.....	106

Este não é apenas mais um livro de Luís Antonio Groppo, docente do Programa de Mestrado em Educação do Unisal, com quem tenho tido o prazer de conviver e dialogar sobre os dilemas da vida hodierna e os desafios da pesquisa e da ação socioeducativa. Percebe-se aqui um esforço de síntese dos estudos que vem empreendendo na consecução de sua pesquisa denominada “*Sociologia da Educação Sociocomunitária: uma proposta de análise das experiências educacionais e sociocomunitárias da Região Metropolitana de Campinas/SP*”.

Sujeito de muitas habilidades – toca, canta, encena, escreve crônicas, ensina, aprende, estuda, pesquisa –, Groppo nos apresenta neste texto mais uma delas: a de refletir sobre os clássicos da Sociologia e seus principais expoentes contemporâneos a partir de suas identidades, ou melhor, a partir de suas contribuições para o entendimento do fenômeno social, o que não é nada fácil. Isso porque é corriqueiro no ambiente acadêmico colacioná-los, cotejá-los, confrontá-los, destacando suas diferenças, as oposições que também os caracterizam.

O produto deste difícil exercício teórico - e até ético-político - é um texto duplamente impactante: primeiro pela disparidade teórico-metodológica dos autores utilizados para sustentar as asserções sobre os “princípios que são inerentes à vida social”, quais sejam o comunitário (fundado na “garantia da vida”, na “segurança”) e o social (cuja base é a “liberdade”, “expressão de vontade”); e segundo pela crítica à “integração sistêmica”, um princípio que “perverte” a comunidade e a sociedade, coloniza-as com sua lógica sustentada no capital e no poder.

A partir das contribuições que os sociológicos - principalmente os clássicos - deram para que se possa compreender a realidade humana e social, Groppo procura forjar um caminho alternativo, ou melhor, criativo, imaginativo, em busca das possibilidades da sociologia na realidade atual. E é assim que ele se encontra com autores como Wright Mills e sua “Imaginação sociológica”, Boaventura de Souza Santos e suas sociologias das “ausências” e das “emergências”, com Ilya Prigogine e seus estudos sobre a “ciência da complexidade”, e mesmo com a crítica à sociologia moderna, que acredita que “[...] o saber sociológico [...] é o primeiro e o único saber sobre o social”.

Faz isso recorrendo, inclusive, a Florestan Fernandes, para quem, segundo Groppo, “Cada orientação seria um possibilidade legítima de abordagem e solução de problemas. E mais, o avanço da sociologia dependeria da capacidade de fundir tais orientações que, na verdade, seriam interdependentes e complementares – sua desarmonia deriva menos de questões sociológicas e mais de questões de ordem filosófica e meta-teórica.”

Ao percorrer no texto esta trilha complexa e difusa, Groppo assevera, entre outras, a seguinte tese, que nos é muito significativa: se as ciências naturais, com seus princípios, finalidades e métodos, hegemonizaram as ciências sociais e humanas a partir das condições forjadas na Modernidade, se observa que na segunda metade do século XX diferentes sociólogos começaram a construir rotas alternativas, de forma que hoje tenhamos um cenário diferente, isto é, a emergência de uma visão de mundo que “[...] estabelece uma nova unidade entre ciências naturais e humanas, não pela tentativa de estender a suposta lógica ‘mecânica’ da natureza aos domínios do humano e do social [...] mas, antes, ‘porque a natureza opera nos termos das descrições que geralmente usamos sobre os seres humanos. Assim, matéria e humanidade, ambos, têm memória, história e narrativa’”.

Ao final do texto se vê anunciado com clareza o desafio teórico, ético-político e mesmo estético de se lutar contra a hegemonia da lógica sistêmica sobre a da comunidade e a da sociedade, que são imanentes à vida social, pois que está produzindo a “[...] ruína da humanidade, dado que os sistemas de objetos – em especial o capital e o poder político – já não conseguem mais conter suas próprias contradições e seu fatal distanciamento em relação aos objetivos humanos mais elementares”.

Por mais que se possa discordar da síntese sociológica que aqui Groppo nos apresenta, este texto torna-se muito produtor tanto para o iniciante nas ciências sociais e humanas, quanto para os já iniciados, sobretudo se são sujeitos que procuram textos instigantes, que nos fazem pensar e repensar as ciências, seus limites e suas possibilidades no mundo contemporâneo.

*Por Marcos Francisco Martins - Professor da Universidade Federal de São Carlos e Doutor em Filosofia e História da Educação pela Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP e Professor do Programa de Mestrado em Educação do Unisal.*

*O amor, o trabalho e o conhecimento são as fontes de nossa vida. Devem, portanto, governá-la. (W. REICH apud AMARAL; ANTÔNIO; PATROCÍNIO, 2002, p. 60).*

### ***Nosso tempo***

*muitas vezes escrevemos:  
mudar a vida, transformar o mundo.  
as páginas se perderam,  
mas as mãos continuam.*

*as ilusões de domínio  
com a dor se dissiparam,  
muitas coisas aprendemos,  
nova escuta e novo olhar  
e também a nossa entrega  
ao que é além de nós,  
em passagem ou permanência.*

*aos poucos, recomeçamos  
a parte que nos cabe.  
agora ainda há tempo  
de salvar o que nos salva.  
os que ainda não nasceram  
aguardam uma boa nova.  
(Severino ANTÔNIO, 2008, p. 75).*

Reconhecer a riqueza da vida humana, suas possibilidades, seus atributos e suas vozes, como nos alerta Reich, pode e deve nos levar a atitudes de esperança, como quer Severino Antônio. Penso que esta singela obra compartilha um pouco disto, ao pretender ser um olhar atento ao fervilhar dos desejos vitais mais prementes, que em nosso tempo se esgueiram por entre as poucas frestas não preenchidas pelo mal estar, pela violência, miséria e alienação.

Este livro apresenta dois ensaios sociológicos, unidos pelo objetivo comum de refletir sobre a necessidade de uma sociologia atenta às possibilidades de emancipação humana, neste início do século XXI. Faz isto, entretanto, trazendo, de uma maneira que se deseja criativa e crítica, ideias e conceitos caros à sociologia dita “clássica”, tais como imaginação sociológica, comunidade, sociedade e sistema social.

Ambos os ensaios resultam de uma pesquisa financiada pelo CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico), cujo título é “Sociologia da Educação Sociocomunitária: uma proposta de análise das experiências educacionais sociocomunitárias da Região Metropolitana de Campinas/SP”, desenvolvida no Programa de Mestrado em Educação do Unisal (Centro Universitário Salesiano de São Paulo), entre fevereiro de 2007 e fevereiro de 2010.

A reflexão sociológica trazida aqui nestes ensaios, contudo, ainda não estão estritamente ligados ao tema educação. Em outros trabalhos, estou elaborando mais sobre a Sociologia da Educação propriamente dita, que pretendo reunir em forma de livro em momento oportuno.

Na presente obra, seu primeiro ensaio, “O olhar e a imaginação sociológica”, traz as premissas sociológicas as quais fundamentam a pesquisa supracitada. Embutidas nestas, também as suas premissas ético-políticas e epistemológicas. Ao apresentar o que entendo por “imaginação sociológica”, também trago o que considero como os objetivos de um conhecimento científico que não se quer arrogante e fechado ao diálogo com outros saberes. Um conhecimento científico, neste caso sociológico, preocupado em desvendar e apresentar os caminhos para uma vida humana mais íntegra, emancipada, feliz. Penso que a boa sociologia se faz com compromissos assumidos com o bem estar e a liberdade do ser humano.



Fundado nestas metas, o ensaio inicial apresenta as principais vertentes sociológicas “clássicas”, bem como a maneira como podem ser reutilizadas por uma sociologia crítica e criativa. O eixo do ensaio é a concepção de “imaginação sociológica” por C. Wright Mills, recurso do pensamento humano que me parece ainda mais fundamental neste complexo século XXI. A necessidade da imaginação sociológica se reforça pela própria influência de outras ciências, as naturais, assim como as humanidades, que re-ensinaram as ciências sociais a pensar de maneira relacional e holística, trazendo de modo sincero e central a questão da temporalidade.

O primeiro ensaio ainda fala da sociologia comprometida e dos compromissos da sociologia. Trata da militância de sociólogos e de sociólogos militantes, dentro e fora de sua ciência, melhor ainda dentro da própria sociologia. Para fechar o ensaio, diálogo com as instigantes sugestões de Boaventura de Sousa Santos sobre uma “sociologia das ausências” e uma “sociologia das emergências”. O sociólogo português renova o compromisso da boa sociologia com a emancipação, o diálogo, a relativização dos valores dominantes que se apresentam como universais, a contextualização dos saberes e fazeres e a imaginação sociológica. Inspirado em Santos, posso afirmar que a imaginação sociológica deve contribuir para levar luz a inúmeras práticas e valores subalternizados, bem como anunciar ações e saberes grávidos de um breve futuro mais humanizado.

No segundo ensaio, “Comunidade, Sociedade e Integração Sistêmica”, busco fazer valer as premissas sobre a sociologia e a imaginação sociológica discutidas na primeira parte do livro. O intuito é buscar um novo olhar sobre velhos temas da sociologia: comunidade e sociedade. Também, um novo olhar sobre um tema que já se tornara clássico na ciência social: a noção de sistema social – relido aqui como integração sistêmica.

O ensaio apresenta três possíveis sentidos para comunidade e sociedade – como tipo de grupo social, como lógica da vida social e como parte do curso da vida individual. Critica o primeiro sentido e centra-se no segundo, sem deixar de considerar a importância do terceiro. Proponho que o princípio ou lógica sociocomunitária, uma combinação dos princípios comunitário e societário, faz parte de toda e qualquer vida social humana.

O princípio sociocomunitário se refere às relações sociais que garantem a segurança, a integração e o cuidado – a comunidade –, bem como garantem a liberdade, a criatividade e a autonomia – a sociedade. Todas as sociedades combinam, em diferentes lógicas, os dois princípios – em geral, com o princípio comunitário sobrepujando-se, muitas vezes de modo excessivo, ao societário, sufocando a liberdade individual e coletiva.

Veza por outra, as coletividades humanas enfrentaram outro perigo, mais danoso ainda que o excesso da lógica comunitária ou que a sua falta: a hegemonia de lógicas sociais pautadas não nas necessidades humanas, mas nas qualidades imanentes de certos objetos, em especial o capital e o poder. Trata-se da integração sistêmica. Em geral, ela apareceu na história desenvolvida por civilizações. Capital e poder viveram da extração de recursos materiais, do trabalho e da criatividade humana, em geral oriundos dos grupos sociais vivendo em torno do centro destas civilizações.

A modernidade e a contemporaneidade ocidental, porém, e este é outro argumento fundamental do segundo ensaio, vão organizar de modo bem mais profundo e generalizado a vida social em torno das necessidades dos objetos capital e poder. Vão fazer isto, em especial, por meio da colonização da lógica sociocomunitária.

Tais são a proposta teórica e a denúncia sociopolítica do ensaio final do livro. Talvez, fosse o caso de apontar mais e melhores saídas para a presente situação de hegemonia da integração sistêmica. Exercer mais e melhor a revelação das ações emancipatórias ausentes, ocultas, inclusive pela própria prática científica, bem como a revelação de práticas libertadoras emergentes, prenes daquele desejo de constituir um mundo mais humano, plenamente humano.

Para compensar esta possível falha, entretanto, as considerações finais buscam também listar possíveis vias para a esperança neste século XXI.

Agradeço ao CNPq pelo financiamento da pesquisa que deu origem a este livro. Mas ela não teria sido possível sem a contribuição de muitos colegas e alunos do Programa de Mestrado em Educação do Unisal (Centro Universitário Salesiano de São Paulo), cuja Área de Concentração tem íntima relação com esta obra, em especial com o segundo ensaio: a Educação Sociocomunitária.

Agradeço em especial os colegas Marcos Francisco Martins, Paulo de Tarso Gomes e o saudoso Augusto Novaski, que leram e fizeram apontamentos muito importantes para versões iniciais do segundo ensaio. Agradeço também aos alunos do Programa, os quais foram sempre generosos em compartilhar comigo suas impressões de leitura, trazendo questões e travando debates ainda mais interessantes do que as palavras que eu oferecia. Agradeço, enfim, a Cícero Aparecido Franco da Silva, quem tornou viável a publicação desta obra.

O primeiro ensaio é inédito, tendo sido, porém, debatido em sua versão preliminar na disciplina “Educação e Sociedade”, ministrada no 1º semestre de 2009 para o Programa de Mestrado em Educação do Unisal. O segundo ensaio teve uma versão condensada e preliminar publicada em forma de artigo como “Comunidade, sociedade e integração sistêmica: as possibilidades de uma educação sociocomunitária emancipatória”, pela Revista *Comunicações*, do Programa de Pós-Graduação da Unimep (Universidade Metodista de Piracicaba) (2006, v. 2), a quem também agradeço a oportunidade de divulgar meu trabalho.

# Ensaio

## O olhar e a imaginação sociológica

---

A Sociologia não nasce no nada. Surge em um dado momento da história do Mundo Moderno. Mais precisamente, em meados do século XIX, quando ele está em franco desenvolvimento, realizando-se. [...]. É possível dizer que a Sociologia é uma espécie de fruto muito peculiar desse Mundo. No que ela tem de original e criativa, bem como de insólita e estranha, em todas as suas principais características, como forma de pensamento, é um singular produto e ingrediente desse Mundo. (IANNI, 1º sem./1989, p. 8).

Os problemas da ciência social, quando formulados adequadamente, devem incluir tanto as preocupações como as questões, a biografia a história, e o âmbito de suas relações complexas. Dentro desse âmbito, a vida do indivíduo e a evolução das sociedades ocorrem; e dentro desse âmbito a imaginação sociológica tem sua possibilidade de influir na qualidade da vida humana de nossa época. (MILLS, 1965, p. 243).

## Introdução

As ciências modernas, entre elas a sociologia, nasceram ou se desenvolveram na Europa Ocidental do século XIX como um saber arrogante. Motivador, fomentador, revolucionário mas soberbo, em parte brilhante e criativo, em parte cego e destruidor. É por isto que, ao evocar os poderes do conhecimento científico, é bom antes apelar ao bom senso, à prudência, tão defendidos pelo autor da citação abaixo, Boaventura de Sousa Santos. Santos nos lembra dos riscos por tanto tempo não assumidos, e por muitos ainda não considerados, da razão arrogante e, portanto, indolente, contida na forma moderna da ciência.

O exemplo seguinte ilustra bem os perigos de substituir um tipo de conhecimento por outro com base em hierarquias abstractas. Nos anos de 1960, os sistemas milenares de irrigação dos campos de arroz da ilha de Bali, na Indonésia, foram substituídos por sistemas científicos de irrigação, promovidos pelos próselitos da revolução verde. Os sistemas tradicionais de irrigação assentavam em conhecimentos hidrológicos, agrícolas e religiosos ancestrais, e eram administrados por sacerdotes de um templo hindu-budista dedicado a Dewi-Danu, a deusa do lago. Foram substituídos precisamente por serem considerados produtos da magia e da superstição, derivados do que foi depreciativamente designado como “culto do arroz”. Acontece que a substituição teve resultados desastrosos para a cultura do arroz com decréscimos nas colheitas para mais de metade. Os maus resultados repetiram-se nas colheitas seguintes e foram tão desastrosos que os sistemas científicos tiveram de ser abandonados e os sistemas tradicionais repostos [...]. Este caso ilustra a importância do princípio da precaução quando lidamos com uma possível complementaridade ou contradição entre diferentes tipos de conhecimento. É que, além do mais, a suposta incompatibilidade entre dois sistemas de conhecimento (o religioso e o científico) para a realização da mesma intervenção (a irrigação dos campos de arroz) foi o resultado de uma má avaliação (má ciência) provocada precisamente por juízos abstractos baseados na superioridade abstracta do conhecimento científico.

Trinta anos depois da desastrosa intervenção técnico-científica, a modelação computacional – uma área das novas ciências ou ciências da complexidade – veio demonstrar que as sequências da água geridas pelos sacerdotes da deusa Dewi-Danu eram os mais eficientes possíveis, mais eficientes, portanto, do que as do sistema científico de irrigação ou qualquer outro [...]. (SANTOS, out./2007, p. 29).

O exemplo do plantio do arroz em Bali pode ser ampliado para o saber relativo ao social, o saber que se refere aos entes humanos em suas inter-relações, suas interações. As ciências sociais, inclusa a sociologia, por tanto tempo se viram como únicos instrumentos de aprofundamento, desocultamento e mesmo desalienação do ser social. Não conseguiram, por tantas vezes, enxergar a razoabilidade contida em muitas outras formas de saber, e não apenas a filosófica ou teológica ocidental, mas também modalidades não-modernas e não-ocidentais de ciência, o bem pensar (filosofia?) e a religiosidade (teologia?) de outras tradições, bem como o senso comum, os saberes populares, as culturas tradicionais, a magia, as fábulas e os mitos, entre outros. As ciências sociais também pouco conseguiram perceber suas funções ideológicas a serviço da destradicionalização do mundo ou em prol da legitimação de novas formas de hierarquia e dominação social, bem como sua instrumentalização pelos novos poderes constituídos. Se as ciências sociais foram uma ferramenta em favor do esclarecimento, tanto quanto também foram uma máquina de alienação humana.

Referendando, gostaria de trazer aqui as palavras simples mas profundas de Severino Antônio sobre as possibilidades e os limites da ciência:

Precisamos nos recordar de princípios muitas vezes esquecidos: nem tudo pode ser explicado e traduzido racionalmente. O real não se reduz ao conhecimento. O conhecimento não se reduz ao conhecimento racional. O conhecimento racional não se reduz ao científico. O conhecimento científico não se reduz à nossa cientificidade. (2009, p. 23).

A citação mais acima, de Boaventura de Sousa Santos, entretanto, também aponta uma saída: a possibilidade da ciência, sob um olhar mais aberto, razoável e humilde, como o das ciências da complexidade, reconhecer a validade ainda que parcial de outras práticas e saberes. Sim, pode exercer a cautela e a humildade, antes de jogar tudo àquela temível vala comum do supostamente ignaro e inválido, gerando fome quando prometia abundância, miséria quando prometia desenvolvimento, alienação quando prometia esclarecimento.

Após esta importante advertência, cuja temática será retomada adiante, gostaria de descrever os objetivos deste primeiro ensaio. Busco apresentar e justificar os fundamentos sociológicos que orientam a pesquisa que estou desenvolvendo, que versa sobre a Educação Sociocomunitária, a qual este livro é um dos resultados. Nesta introdução, pretendo destacar o potencial destes fundamentos para a compreensão de aspectos cruciais da vida humana, aqueles que envolvem o amplíssimo âmbito das relações sociais.

Estes fundamentos foram selecionados, apresentados e avaliados a partir de uma dada experiência de aprendizado, pesquisa e ensino em ciências sociais, justamente, a deste pesquisador. Desta experiência decorre esta seleção que é, certamente, arbitrária, uma das muitas seleções possíveis, mas jamais irrelevante. Tal seleção reflete a influência de certas Escolas e tradições sociológicas, com as quais o autor tomou contato em sua formação e em suas pesquisas posteriores.

Por outro lado, este ensaio traz um esforço de síntese para o leitor interessado em se iniciar ou se aprofundar no conhecimento dos fundamentos do saber sociológico. É possível acompanhar um pouco da emergência e desenvolvimento da sociologia clássica, bem como as crises e dilemas da sociologia contemporânea.

Este primeiro ensaio busca, acima de tudo, tornar mais consciente os fundamentos sociológicos, epistemológicos e ético-políticos que vêm orientando a pesquisa acima mencionada, que também serão aplicados para a discussão do segundo ensaio desta obra.

Em sua segunda parte, o livro pretende contribuir para a constituição de alguns conceitos que se querem úteis para a análise sociológica contemporânea.

Trata-se dos conceitos de princípio sociocomunitário e integração sistêmica, quicá bem sucedido empenho da imaginação sociológica, em prol de um olhar mais atento e criativo sobre a realidade social em que vivemos e penamos.

## 1. Caminhos

---

O registro, ainda que breve, de minha trajetória até o momento nas ciências sociais pode contribuir para aclarar os fundamentos escolhidos e que se escolheram para sustentar esta pesquisa e esta obra. Também relato minha percepção sobre a forma com que os movimentos mais gerais de transformação das ciências sociais, em especial no Brasil, se fizeram presentes na minha formação e trajetória.

Em 1988, olhando o guia do vestibular da USP (Universidade de São Paulo), a FUVEST (Fundação Universitária para o Vestibular), tomei conhecimento da existência de um curso em graduação sobre “Ciências Sociais”. Antes, jamais tivera qualquer notícia sobre este curso e suas três ciências – antropologia, ciência política e sociologia. Acabei escolhendo fazer o vestibular neste curso, por alguns motivos conscientes, outros latentes, não necessariamente claros a um jovem de 17 anos do interior do Estado de São Paulo, centro econômico e científico de uma região do globo que é periférica. Hoje posso dizer que tive muita sorte nesta escolha movida um tanto quanto pelo acaso.

Mas o que importa é que em 1989 me vi numa das maiores cidades do planeta, São Paulo, em uma das mais prestigiadas universidades da América Latina, em um curso não tão assim prestigiado, e pude realmente conhecer as ciências sociais e, entre elas, a sociologia. O momento em que ingressei neste curso foi fundamental para minha formação e meu modo de olhar as questões do social, penso eu. Vivia-se um momento de redemocratização do país, com muitas dificuldades, entretanto. O otimismo já não era o mesmo dos tempos do início desta “Nova República”. Mas havia, enfim, liberdade acadêmica para assumir a radicalidade de certas tendências das ciências sociais, como o marxismo, que tinha conquistado grande espaço no campo da sociologia desde o final da década de 1970, mundo afora. Entretanto, 1989 foi o ano da queda do Muro de Berlim, o início de um estonteante colapso do mundo soviético.



Penso que o golpe foi duro para a Academia. A certeza de uma opção sólida se desvanecia. Posso até dizer, hoje, que era a hora de pensar novas utopias, em vez de apostar naquela falsa alternativa que foi o “socialismo realmente existente”.

Mesmo aos que não eram marxistas, ou nem tanto marxistas, o fim do mundo bipolar e a crise pós-ditadura pareceram significar que o conjunto de ideias, teorias e perspectivas alternativas ao que oficialmente vigorou na vida política e na academia não era assim tão sólido. Para minha formação, isto teve um ótimo resultado: nossos professores, talvez até muito rápido ou muito cedo, procuravam não apenas nos apresentar aos clássicos das ciências sociais, àquelas díades ou tríades que orientavam o saber sociológico, mas também nos iniciavam nas novas tendências ou antigas tendências outrora obscurecidas. Michel Foucault, então uma onda recente nas ciências sociais, soava como heresia, mas uma heresia que precisava ser dita. Os pós-modernismos apareciam estranhamente como pecado e perigo, tanto quanto necessidade e desejo. Tempos de incerteza, indefinição. Para meu olhar, hoje, tempos de enorme criatividade e possibilidades.

Ficaria logo claro, também, que a base da formação sociológica da USP, como da maior parte da sociologia mundo afora, era – e é ainda hoje – a tríade composta por Émile Durkheim, Max Weber e Karl Marx. A síntese destes pensadores era uma espécie de receita que orientava a produção da Escola de Sociologia da USP, a qual remontava Florestan Fernandes e seus discípulos. No meu tempo, e tempos antes, a dose do marxismo era a proeminente – hoje, não mais. Mas o pensamento sincrético desperto era ainda mais estimulado por aquela riqueza de novos e outros pensadores, tendências, teorias, ideias e até campos do saber científico que nos era apresentada, talvez ao mesmo tempo em que era apresentada aos nossos professores.

Terminei minha graduação em 1992. Ingressei no Mestrado em Sociologia na Unicamp (Universidade Estadual de Campinas) – não sem antes flertar com a Antropologia. Na Unicamp tive contato mais pessoal e direto com dois mestres do pensamento sincrético e criativo no campo da sociologia, ainda que cada qual ao seu modo bem próprio. No mestrado, com Renato Ortiz, que bem que tentou me levar pelos caminhos da sociologia de Pierre Bourdieu (que só mais tarde iria conseguir compreender melhor).

No doutorado, com o saudoso Octavio Ianni, direto descendente da Escola inaugurada na USP por Florestan Fernandes, intérprete heterodoxo e criativo de Marx. A experiência do contato pessoal com estes dois pesquisadores é um dos maiores legados que trago e tento cultivar em minhas investigações. Ter uma clara orientação teórica e metodológica, mas saber cultivar o diálogo e mesmo aprender com estudos sob outras orientações é, certamente, uma sabedoria que tento alcançar, do modo como os vi fazer. Sincretismo e tolerância crítica são um dos legados de minha formação.

Esta apresentação da minha experiência poderia continuar com relatos sobre meu encontro com o ensino, em 1994, lecionando História ao Ensino Fundamental e Médio, bem como com meus sucessivos reencontros com a docência no Ensino Superior, mais recentemente com a Pós-Graduação. Talvez não seja necessário discorrer muito sobre isto, ainda que a face docente do profissional devesse ser um aspecto mais considerado, reconhecido e auto-reconhecido, pela maioria dos que fazem pesquisa em ciências sociais. Como há muito já é dito, por mais imperfeito e talvez injusto que isto seja, ser pesquisador em sociologia quase sempre significa ser também professor (e não apenas de sociologia, mas de outras ciências humanas e inclusive de metodologia científica).

Se nunca parei de estudar, pesquisar, escrever e publicar, desde o término de minha tese de doutorado, entretanto, o reencontro com um modo mais sistemático de pesquisar se deu com meu ingresso como docente no Programa de Mestrado em Educação do Unisal. A um tempo oportunidade, pelas horas disponíveis à pesquisa remuneradas pela instituição que me emprega, e obrigação, não apenas do patrão mas também das instâncias que vigiam e em parte financiam a Pós-Graduação no país. O que se apresenta aqui, neste livro, é uma parte de uma pesquisa desenvolvida num pequeno, mas digno Programa de Mestrado em Educação que, se está dentro de uma Região conhecida pela excelência de suas pesquisas e pós-graduações – a Região Metropolitana de Campinas - é alvo de olhares mais criteriosos por seus pares e avaliadores por estar dentro de uma instituição privada (ainda que filantrópica), que é um centro universitário (e não universidade) relativamente recente.

As dificuldades não são poucas, pois o rigor e a desconfiança muitas vezes também têm origem dentro da própria instituição, mas houve – e em parte ainda há – algo que me fez sentir

muito à vontade neste Programa: a diversidade do referencial teórico e filosófico dos meus colegas, aliada com uma improvável tolerância para com o diferente, o que permite o respeito e o diálogo criativo.

Quis neste capítulo, descrever os principais momentos do meu caminho no campo da sociologia. Quis destacar, seja na minha formação inicial, quanto na minha constituição como pesquisador e professor, aquilo que me faz querer fazer uma sociologia aberta, dialógica, crítica e coerente tanto na sua tolerância quanto no seu rigor.

No próximo capítulo, trato de discutir uma história ainda mais importante e bem mais complexa: o da própria constituição da sociologia como saber. Destacarei seus limites, mas principalmente suas possibilidades de crítica e diálogo para a compreensão da vida moderna e contemporânea.

Como dito, mais interessante, e muito mais importante, é conhecer a gênese do próprio saber sociológico, para além do modo como ele presumidamente se manifesta neste autor. O contexto peculiar que viu a emergência da sociologia é o tema deste capítulo. Compreender sua gênese é fundamental para compreender seus desenvolvimentos posteriores. A sociologia do século XX e XXI não apenas vive – em porção considerável – do que foi feito e pensado pela sociologia do século XIX, mas vive a recriar e recontar seu próprio passado em vista de questões sociais e tendências sociológicas contemporâneas. Todo recontar da sociologia sobre seu passado traz um revelar-se sobre sua contemporaneidade. Todo esforço de atualização desta ciência social traz um recontar sobre sua gênese. Tento assumir este intrigante aspecto de tal saber, reconstituindo seu passado com vistas a iluminar o modo como apresento o seu presente.

Como a abertura deste ensaio indicou, os saberes sobre o social – como quaisquer saberes sobre a vivência humana – existem desde sempre, estão presentes em toda organização humana; estes saberes, em boa parte estiveram ou estão ligados a práticas econômicas, religiosas, artísticas etc., bem como estiveram ou estão ligados a outros saberes como religião, magia e filosofia.

Neste sentido, o saber sociológico não é o primeiro nem o único saber sobre o social. A própria sociologia tão bem tem ensinado que toda criação humana é histórica e contextual. Porém, tantas vezes ela, ao lado de outras ciências modernas, se concebeu como um saber universal, pautado em valores universais e em uma razão formal, abstrata, onipresente. Contra isto, vale aplicar à sociologia, bem como às demais ciências modernas, o vaticínio que ela aplicou ao “objeto” de investigação que elegeu: toda criação humana só se compreende no seu contexto histórico e social.

Assim, pode-se dizer que a sociologia emerge em um dado local e momento, a Europa Ocidental e o século XIX, relacionada às questões e necessidades sociais de tal contexto.

Este saber sociológico considerava-se – e considera-se – como um saber científico. Certamente, ele elegeu alguns filósofos sociais dos períodos precedentes como seus precursores, mas se viu, acima de tudo, como ruptura em relação ao senso comum, à teologia e à própria filosofia. (IANNI, 1º sem./1989).

Sua primeira tendência foi a de considerar as ciências naturais – física, química e biologia – como modelo ou parâmetro de cientificidade. Este programa positivista para a sociologia foi anunciado em meados do século XIX por Augusto Comte, filósofo social francês que terminou sua vida se afirmando como líder de uma nova religião, a Religião da Humanidade. Em parte importante, tal propósito de criar uma ciência sobre o social pautado nos modelos das ciências naturais foi realizado pelo conterrâneo de Comte, Émile Durkheim, nas décadas finais do século XIX e no início do século XX.

As questões a serem respondidas por esta nova ciência estavam relacionadas com as sociedades oriundas das Revoluções Burguesas dos séculos XVIII e XIX, formações sociais gestadas por revoluções políticas liberais, democráticas e nacionalistas – das quais a Revolução Francesa foi a mais radical e exemplar – e pela Revolução Industrial – um processo avassalador de industrialização e urbanização dos modos de viver e produzir, que teve a Inglaterra como seu caso extremo.

A sociologia nasce para tentar responder a questões necessárias e específicas de uma dada região do planeta desde o século XIX, mais do que para se constituir como um saber universal para dar conta de todas as questões relativas ao social. Parte da explicação sobre a expansão global da sociologia – tanto quanto de outras ciências modernas – se deve ao colonialismo e imperialismo europeus, quando o modo de interpretar o mundo ao estilo “ocidental moderno” foi tido, arrogantemente, como superior, infalível e universal.

Por outro lado, outra parte da explicação da expansão da sociologia se deve ao fato de que, muito do que é o mundo de hoje, é resultado da expansão, influência e penetração em nosso cotidiano do modo de vida urbano, industrial e secular criado na Europa das Revoluções Burguesas. Onde quer que a modernização tenha alcançado suas raízes ou garras, a sociologia parece ser um saber muito relevante – mas não exaustivo – para interpretar, compreender e transformar a vida social.

A sociologia nasce com o mito-realidade da modernidade. Mito, porque a modernidade se concebeu e se concebe como o império da Razão Formal, portanto abstrata e universal, reveladora de toda e qualquer essência, dissipadora de toda e qualquer ilusão.

Mito, porque a modernidade se concebeu e se concebe como a civilização baseada em valores universais, “naturais” e “a-históricos”, porque se entende como o ápice da história e da humanidade, porque se imagina como o modo mais humano e racional de organização da vida social.

Hoje existem alguns que ousam afirmar que “a modernidade nunca existiu” (Bruno Latour). O mais importante não é esta ideia-frase em si, mas sim o fato de que aquilo que há algumas décadas atrás soaria como declaração de insanidade, leva hoje muitos cientistas sociais ao autoquestionamento e é levada a sério como hipótese. (WALLERSTEIN, 2002). Contudo, penso que é a esta modernidade-mito, a este mito da modernidade, que a acusação de não existência mereça ser levada em conta.

Porém, considero que a modernidade como modo peculiar de organização social, mesmo de “civilização”, é um bom conceito e modo de compreender uma pequena, mas desconcertante, parte da história da humanidade.

Parece ser bem mais prudente e realista – e possível hoje, após o aprendizado com tantos exemplos desoladores da razão moderna em ação na sua face indolente – considerar que a sociologia se refere à outra modernidade. Trata-se da modernidade como um conjunto específico de transformações sociais e de modos de organização da vida humana. Transformações e modos de organização com base em um modo específico de generalização e aprofundamento da industrialização, da urbanização e da secularização, que se originaram ao menos desde o final do século XVIII na Europa Ocidental, e que se espalharam mundo afora não tanto por sua pretensa superioridade, mas principalmente por coerção e sedução.

O que há de específico nestes processos quando se dão na modernidade – industrialização, urbanização e secularização, que não são inéditos na história – é que eles são detonados por uma série de fenômenos muito próprios ao contexto europeu pós-feudal. São muitos os fenômenos. Para exemplificar, ainda que com o perigo da simplificação e da redução, temos, na economia, a expansão dos mercados de tipo capitalista e do trabalho “livre” assalariado; na política, a constituição dos Estados modernos (logo, também nacionais) com base na centralização do poder político nas monarquias; na cultura, a Reforma Protestante, o relativo recuo do domínio da religião sobre os assuntos mundanos e a constituição de um saber filosófico e científico cada vez

mais autônomo.

A sociologia, quando se aliou à modernidade-mito, entretanto, acreditou ser capaz de determinar as “leis” fundamentais da vida social, de toda vida social, e, pior, serviu – disfarçada de ciência – de ideologia que apresentava a modernidade e a modernização como desabrochar e autoimposição “natural” de valores universais.

Porém, em contrapartida, a sociologia em sua versão prudente e razoável se constituiu como estratégia de interpretação dos sentidos da modernização e da configuração das sociedades modernas, consideradas como uma possibilidade do percurso da história e de organização social, não como um modo mais “avançado” de dinâmica histórica ou um estágio mais “evoluído” de vida social. É esta versão prudente e razoável de sociologia que busco aqui cultivar.

Ainda sobre a gênese da sociologia, é muito importante recordar sobre o seu “objeto” de investigação. A sociologia do século XIX e, na verdade, de boa parte do século XX, foi o estudo de um modo peculiar de organização social: a sociedade nacional, a “nação”. Nação e sociedade, por tanto tempo, foram sinônimos assumidos muito mais tacitamente do que explicitamente na teoria social e nas pesquisas sociológicas. (ORTIZ, 2000).

É interessante pensar que, no século XIX, a sociologia foi mesmo parte do processo de consolidação das sociedades nacionais modernas. Assim, a unidade de análise da sociologia não foi um objeto nem natural nem universal. Não pode nem mesmo ser considerado como destino histórico certo dos povos, etnias ou grupos sociais “não nacionais”, que um dia iriam – ou deveriam – se tornar nações ou ser absorvidas por alguma nação.

Para compreender isto, é interessante pensar que a sociedade nacional fazia um interessante contraponto e complemento ao objeto de estudo de outra ciência social: o Estado nacional moderno e a ciência política. Ambos, Estado moderno e sociedade nacional – em conluio, formando o Estado-Nação – viviam um importante momento de consolidação no século XIX, na Europa e Estados Unidos. Tão poderosa foi esta equação, que o poder do Estado-Nação se quis, e efetivamente se fez, expandir para o globo, o que foi responsável pelo fenômeno do imperialismo, sem contar as guerras regionais e mundiais entre o final do século XIX e – pasmem! – o início do século XXI.

A sociologia prudente e razoável também foi aquela capaz de iniciar, no final do século XX, um belo debate sobre a crise da sociedade nacional, aquela que tinha sido o objeto tão caro da sociologia clássica. Trata-se do debate sobre a globalização<sup>1</sup>. Não deixaram de haver, entretanto, os que, mesmo na sociologia, simplesmente transferiram a aura sagrada da sociedade nacional para o processo da globalização – pensado como inexorável processo evolutivo, ao qual todo Estado-Nação que se prezasse deveria simplesmente se adequar, se “reformular”.

Enfim, a sociologia em sua gênese não foi una. Mais ainda do que hoje, o cenário era bastante complexo na segunda metade do século XIX e início do século XX. Havia, em primeiro lugar, sociologias nacionais, muitas vezes com pouca interlocução – o não diálogo entre os contemporâneos Émile Durkheim, francês, e Max Weber, alemão, é um exemplo marcante disto. (ARON, 1995).

As questões levantadas pelos sociólogos também tinham grande relação com o modo como a modernidade se expressava em sua nação naquele momento. A Alemanha teria autores como Tönnies – e sua discussão sobre comunidade e sociedade – e, mais adiante, Weber – discutindo os fundamentos culturais do desenvolvimento capitalista –, além de Sombart e Simmel. A Inglaterra, Herbert Spencer e sua intrigante proposta do “darwinismo social”, herança decaída do utilitarismo. A França teve o precursor Comte e Durkheim, os quais debateram sob os entraves à consecução da modernização social. Os Estados Unidos, como sociedade vivendo do lado de cá do Atlântico o processo de modernização, em que estilos de vida assentados sobre comunidades localizadas vinham sendo desafiados por um capitalismo industrial que criou subitamente enormes concentrações urbanas, também teriam seus precursores e criadores; tais precursores – mais tarde subestimados por Talcott Parsons – foram os filósofos pragmatistas, cujas ideias foram levadas à sociologia por John Dewey e G. H. Mead, dando origem à chamada “Escola de Chicago”. (JOAS, 1999).

---

No Brasil, gostaria de citar os estudos de Renato Ortiz, como “Um outro território” (2000), e os de Octavio Ianni, cujos escritos sobre a globalização se estendem de “A sociedade global” (1992) a “Capitalismo, violência e terrorismo” (2004a), destacando-se “Enigmas da modernidade-mundo” (2000).



Mas a diversidade destas sociologias nascentes não terminava aí. Mesmo dentro de cada nação, percorrendo em parte o continente europeu e mesmo os Estados Unidos, havia sociologias concorrentes. Para complexificar, a sociologia ainda lutava por reconhecimento acadêmico. As universidades e os institutos de pesquisa científica ainda não haviam dado total acolhida à sociologia. Sem a institucionalidade garantida, a sociologia era alvo de interessantes disputas, de lutas por reconhecimento. O caso mais marcante é o da França. Aí, Durkheim travou duro debate com várias outras correntes alternativas – e rivais entre si – de sociologia. Diferente da tendência de Durkheim, elas praticavam-na fora dos muros universitários, o que ajuda a explicar seu posterior ofuscamento: “os continuadores de Le Play, o grupo de René Worms [...] e um autor de renome, Gabriel Tarde”. (ORTIZ, 2002, p. 106).

A sociologia do final do século XIX e início do século XX ainda estava em processo de constituição, era notadamente nacional e com grande diversidade de correntes rivais, algumas delas inclusive ainda encontrando guarida fora da instituição universitária.

É apenas em meados do século XX que se configura um “cânone” para a sociologia, um conjunto bem mais restrito de autores considerados como “clássicos” e que tendeu a atravessar a sociologia dos diferentes países que a praticavam. Conjunto formado por Émile Durkheim (1858-1917), Max Weber (1864-1920) e Karl Marx (1818-1883). O principal intérprete do cânone – mas imperfeito por tentar deixar de fora Marx – foi Talcott Parsons.

No próximo capítulo, pretendo tratar deste cânone sociológico, dos autores e tendências que se tornaram clássicos neste campo de saber. Aqui, procurei indicar a gênese deste, identificando em seu âmago, entretanto, tendências tanto mitificadoras quanto esclarecedoras do saber sociológico. Fiz isto, justamente, ao demonstrar a íntima relação entre este nascente saber e a constituição do mundo moderno e do Estado nacional.

### 3. Olhares

---

Immanuel Wallerstein (2002) descreve que um conjunto de premissas passou a ser compartilhado pela maioria da comunidade de sociólogos, a partir do pós-2ª Guerra Mundial. Tais premissas se encarnavam no cânone que aludimos no final do capítulo anterior. Wallerstein considera que eles formam o cerne da “cultura da sociologia”. Para discutir sobre os clássicos, tendências mestras do saber sociológico em seu momento de consolidação, gostaria de iniciar seguindo o caminho indicado por este cientista social norte-americano. Como dito, ele descreve as premissas do saber sociológico.

Uma das premissas é a da existência efetiva – não apenas hipotética - de instâncias para além do indivíduo, as chamadas instituições ou grupos sociais. É um modo simplificado de interpretar a contribuição de Durkheim à sociologia, o qual teria demonstrado que a compreensão de inúmeros aspectos da vida humana deveria levar em conta as organizações sociais, a vida social ou os “fatos sociais”, que não se explicavam apenas com referência aos indivíduos em questão.

A segunda premissa advém da obra de Karl Marx. Ele, mais do que ninguém, trouxe à sociologia a questão do conflito e da desigualdade social – ou seja, de que os grupos sociais são instáveis, têm condição conflituosa. Apesar de Parsons, em suas obras nos meados do século XX, buscar substituir Marx por Pareto, a contribuição da obra marxista para a percepção da realidade conflituosa dos grupos sociais se impôs por si mesma.

A premissa seguinte deriva da busca de resolver a questão trazida pela perspectiva social de Marx. A questão: apesar dos conflitos, as sociedades têm certa tendência a se manter, ao menos durante certo tempo. Respondendo ao dilema, a terceira premissa afirma que existem dinâmicas de legitimação que são responsáveis pela estabilidade social, levando os indivíduos a aceitar a ordem social, assim como permite que as frações dos grupos sociais subjugados aceitem a dominação das frações superiores. Tal posição derivaria da obra de Max Weber.

O que estou tentando argumentar é que a cultura da sociologia, que todos nós compartilhamos, contém três proposições simples – a realidade dos fatos sociais, a perenidade do conflito social e a existência de um mecanismo de legitimação para conter o conflito – as quais representam uma linha básica mínima coerente para o estudo da realidade social. (WALLERSTEIN, 2002, p. 270)<sup>2</sup>.

De maneira correlata, Alexander (1999) afirma que o cânone, ou melhor, os “clássicos” da teoria social têm fundamental importância para manter um mínimo de entendimento recíproco entre os que participam da comunidade das ciências sociais. Boa parte das obras “teóricas” na sociologia, assim como dos aspectos teóricos em quaisquer dos trabalhos sociológicos, é, na verdade, reinterpretações dos clássicos. E isto, em grande medida, não é assumido pelos próprios sociólogos. Às vezes, nem percebido.

De toda forma, pode ser dito que os clássicos, assim como as premissas da cultura da sociologia, serviram por certo tempo, e ainda servem, mesmo que de maneira frágil, para instaurar um mínimo de consenso na comunidade dos sociólogos. Permitem um mínimo de entendimento capaz de sustentar o diálogo entre os que pesquisam as questões sociológicas.

Mas não é injusta a crítica de Pierre Bourdieu (1988) aos compêndios escolares de sociologia, que perfazem um fictício histórico da disciplina em que se confrontam falsamente Durkheim, Marx e Weber, ou em que a teoria social vai se constituindo de modo evolutivo pela assunção de cada um destes autores clássicos.

<sup>2</sup>Mas o próprio Wallerstein (2002) mostra que são muitos os desafios contemporâneos a este conjunto de premissas, em especial: a) o reconhecimento da inexistência de uma racionalidade formal/ universal; b) o questionamento do eurocentrismo; c) o reconhecimento das múltiplas realidades do tempo; d) os estudos da complexidade; e) os estudos feministas e f) o questionamento da própria existência de uma “modernidade”. Ainda afirma que, talvez, a cultura da sociologia não sobreviva à confrontação com tais desafios, mas é neste confronto que as ciências sociais poderiam encontrar novos caminhos, se reinventarem para continuar contribuindo à compreensão da vida humana.

É que a constituição do cânone sociológico, desta cultura da sociologia, é na verdade fruto de uma releitura do passado desta ciência de modo a fundamentar certa síntese da teoria social, aquela feita por Talcott Parsons. E mesmo as contestações a Parsons, desde os anos 1950, em geral também se serviram de releituras do cânone. (ALEXANDER, 1999). Manuais de sociologia anteriores a 1945, segundo Wallerstein (2002), eram bem mais ecléticos. Só após 1945, a disciplina se estruturou teoricamente basicamente em torno de Durkheim, Marx e Weber.

Se a teoria é importante à sociologia, por outro lado Bourdieu (1988) está, no meu entender, correto quando se opõe a uma “teoria teórica”, um teoricismo que gira em torno de si mesmo, tantas vezes praticado pelas ciências sociais. Concordo com este grande sociólogo francês quando ele afirma que a teoria deve ser usada em favor da constituição de problemas e métodos para a prática da pesquisa. Um uso criativo da teoria, portanto. Neste sentido, os autores clássicos podem ser úteis, desde que não sejam utilizados como uma espécie de dogma, mas sim como fonte geradora de problemas, conceitos e objetos de pesquisa sociológica.

Penso que esta postura criativa diante dos clássicos da teoria sociológica marca boa parte dos principais sociólogos da segunda metade do século XX e do início do século XXI. Não apenas Bourdieu e Wallerstein, mas também C. Wright Mills, Anthony Giddens, Boaventura de Sousa Santos e tantos outros. Também na sociologia brasileira, como Renato Ortiz e Octavio Ianni e, como fonte irradiadora de uma prática sociológica a um tempo criativa, crítica e rigorosa, Florestan Fernandes.

Em obra original de 1954, Florestan Fernandes (1972) tentava explicar os fundamentos metodológicos da tríade Durkheim, Weber e Marx, colocando tais fundamentos em diálogo, buscando uma possível complementação entre eles em favor da pesquisa sociológica. Segundo Florestan, as proposições de ordem metodológica destes autores permitem a formulação e a discussão de problemas essenciais para os sociólogos. Cada orientação seria uma possibilidade legítima de abordagem e solução de problemas. E mais, o avanço da sociologia dependeria da capacidade de fundir tais orientações que, na verdade, seriam interdependentes e complementares - sua desarmonia derivaria menos de questões sociológicas e mais de questões de ordem filosófica e meta-teórica.

Para além de um conjunto de premissas que forneceriam um consenso mínimo para a comunidade de sociólogos, como indicou Wallerstein, Florestan afirma que as orientações dadas pelas obras de Durkheim, Marx e Weber permitem flagrar o social em, ao menos, três dimensões espaço-temporais. O tipo de problema sociológico construído pelo pesquisador é que pode levá-lo a privilegiar uma ou outra orientação ou combinar duas ou mais orientações.

Durkheim teria proposto como forma de análise o tipo médio, uma somatória das características mais comumente encontradas em dada forma de sociedade. Tal tipo permite observar melhor as regularidades da vida social, registrando a sua tendência ao equilíbrio.

Marx teria proposto o tipo extremo, descrito a partir da observação daquela sociedade concreta em que as transformações históricas em curso mais avançaram<sup>3</sup>, a qual indica o provável caminho a que as demais sociedades que compartilham desta mesma processualidade histórica iriam passar. O tipo extremo permite observar a dinâmica das sociedades, suas contradições, rupturas e revoluções.

Weber, enfim, teria proposto o tipo ideal, um conjunto de características construídas intelectualmente pelo sociólogo, um conceito que indicaria o arranjo mais racional entre os elementos constituintes de dada ordem de fenômenos sociais. O tipo ideal permitiria avaliar melhor as condições presentes em uma dada situação social, bem como as motivações e valores presentes nos indivíduos nesta situação, ao comparar a distância entre o empírico – a realidade social concretamente observada – e o tipo-ideal (construção racional e mentalmente construída pelo sociólogo).

Estática, dinâmica, condições e motivações estariam, assim, à disposição do sociólogo que lançasse mão de um uso criativo destas possibilidades. (FERNANDES, 1972).

Poderíamos ainda avançar, e indicar quais modos de análise da realidade social estão presentes em cada uma destas tradições, com base em Octavio Ianni (1º sem. de 1989), discípulo de Florestan.

<sup>3</sup>No caso da sociedade burguesa do século XIX – o “capitalismo” – esta sociedade seria a Inglaterra.

Durkheim teria sido um dos expoentes de um princípio explicativo chamado de “causação funcional”. A causação funcional busca identificar as relações entre os fatos sociais por meio do recurso à causa; recorrendo a uma das obras de próprio Durkheim, *O suicídio*, como exemplo, temos que um dado fenômeno – no caso, a anomia social – teria causado outro fenômeno – a saber, o aumento da taxa de suicídios de tipo anômico. Ainda, a causação funcional faz uso do recurso à função/disfunção; recorrendo a outra obra de Durkheim, *Da divisão do trabalho social*, temos, como exemplo, que a função dos valores sociais ligados às profissões é o de regular a divisão social do trabalho, evitando a anomia social – a qual foi indicada, acima, pelo aumento da taxa de suicídios. (DURKHEIM, 1990).

Max Weber propõe como princípio explicativo a “conexão de sentido”. Tal está aplicado principalmente em sua obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Duas ordens de motivações e valores sociais – a ética protestante (ou melhor, o ascetismo secular<sup>4</sup> na versão calvinista) e o espírito do capitalismo – são comparados, confrontados. Deste modo, busca-se averiguar se alguns componentes da ética protestante (como a vocação e o ascetismo secular), porventura, teriam dado origem, ainda que metamorfoseados, a aspectos fundamentais do espírito capitalista (como a “dedicação profissional” e a busca racional do lucro). (WEBER, 1967).

Enfim, Marx desenvolveu, tomando-o de Hegel, o princípio da “contradição” para a explicação daquilo que se refere à vida social. Nesta lógica dialética, da contradição, algo se explica pela sua relação com seu oposto. Traduzindo em termos sociológicos, teríamos que a vida social é regida pela contradição de interesses entre os grupos que fazem parte dela. A sociedade seria uma espécie de palco onde se desenrolam os conflitos entre as classes sociais. O “coração” da sociedade e o que dá movimento à história é a contradição – de desejos e interesses – entre as diferentes classes sociais que a compõem. A própria condição de uma classe social só se explica pela sua contraposição a outra classe social, ou seja, a classe dominada deve sua condição justamente à exploração efetivada pela classe dominante.

<sup>4</sup>A concepção do fiel de que ele é um instrumento do sagrado, da força divina, por meio de suas justas ações no seio da sociedade em que vive.

Na sociedade burguesa, o proletariado – a classe dos trabalhadores assalariados – era justamente aquele grupo de homens e mulheres que sobreviviam tão somente à custa do aluguel da sua força de trabalho. Aluguel efetuado, precisamente, à burguesia – a classe dos donos dos meios de produção – que assim acrescentava mais valor – pela exploração da força de trabalho – à sua riqueza. (MARX; ENGELS, 1988).

Tão ou mais importante quanto a fecundidade dos olhares clássicos da sociologia sobre a vida social, é uma postura, um “estado de espírito”, que tanto o sociólogo quanto o não sociólogo podem cultivar. Trata-se da imaginação sociológica, aventura da alma humana a qual suscita os olhares instigantes e criativos, mas também críticos e rigorosos, sobre a vida social. Este é o assunto do próximo capítulo.

Aqui, quis tratar das premissas do saber sociológico clássico, que ainda em parte considerável orientam as pesquisas e as reflexões da comunidade de cientistas sociais. Tais premissas se constituem na interpretação de Durkheim, Marx e Weber, em torno das quais teorias e investigações se fizeram, em constantes releituras das obras “canônicas”. Tomar tais autores, tradições e instrumentos de investigação (como o tipo médio, caso extremo, tipo ideal, a causação funcional, a conexão de sentido e a contradição) de maneira criativa ainda é um interessante e válido ponto de partida para o exercício da sociologia.

Mas, tão importante quanto este saber teórico, é o cultivo de uma dada atitude criativa e crítica em relação às questões que emanam das agruras da vida social: a imaginação sociológica, que tratarei a seguir.

## 4. Imaginação

Após terem sido percorridas a trajetória do pesquisador pela sociologia e a trajetória da sociologia pela modernidade, após ter apresentado os fundamentos da ciência social “clássica”, neste capítulo pretendo discutir o que me parece ser a principal contribuição deste saber. Trata-se da imaginação sociológica.

Para iniciar a discussão, faço uma necessária digressão, a qual se inicia com a descrição dos que me parecem ser as três grandes questões da sociologia. No bom trato destas questões parece emergir aquela imaginação.

A primeira grande questão da sociologia se refere à relação entre indivíduo e sociedade. Muito próxima a este, a questão sobre qual seria o nível de generalidade da aplicação das teorias sociológicas, ou seja, a questão do macro *versus* o micro. Enfim, a relação entre sociedade e história, ou entre permanência e transformação, ou entre estrutura e dinâmica. Estas três grandes questões podem ser resumidas em uma ainda mais fundamental: a relação entre sociedade, indivíduo e história.

A suprema questão da relação entre sociedade, indivíduo e história aparece nos autores “canônicos” da sociologia, foi problemática central ao longo do século XX e continua sendo. Talcott Parsons (1902-1979), sociólogo norte-americano, deu respostas que pareceram convincentes à boa parte da comunidade sociológica durante certo tempo.

Em um considerável esforço teórico que perpassou boa parte de sua vida, Parsons buscou uma conciliação entre uma teoria geral da ação individual e uma teoria do sistema social. Elaborou uma linguagem analítica geral para as ciências humanas, para além da sociologia, buscando incluir a psicologia e a economia, entre outras. Enfim, desenvolveu uma teoria sociológica ancorada em uma rigorosa definição de sistema – se bem que inicialmente tenha buscado, sobretudo, uma teoria social fundada na ação. Construiu um referencial teórico e conceitual para a sociologia, o estrutural-funcionalismo, que marcou uma época – dos anos 1930 aos anos 1960 –, que dos Estados Unidos se expandiu à boa parte do mundo em que a sociologia era praticada. Com ele, a sociologia pareceu ter alcançado uma síntese teórica superior e integradora da disciplina, cuja sofisticação, abstração e complexidade (e mesmo complicação) parecia ter alçado a sociologia aos rigores exigidos pelo modelo “moderno” ou newtoniano de ciência.



De maneira simplificada, podemos dizer que Parsons buscou entender como, a partir das ações sociais, se produzem padrões estáveis de vida social, os sistemas sociais. Fugindo de uma possível resposta voluntarista que, no seu limite, negaria a possibilidade de qualquer ordem social, Parsons identificou nas motivações dos agentes a resposta: tais motivações seriam dadas aos agentes sociais por padrões culturais, interiorizados. Weber, Durkheim e mesmo Freud foram importantes referências teóricas – mas a Escola de Chicago e Marx foram injustificadas ausências em suas discussões. Contudo, Parsons foi tornando cada vez mais central a noção de sistema em seu empenho. A realidade – seja esta um grupo social, uma instituição econômica, um conjunto de valores culturais e até mesmo um indivíduo – passou a ser tratada com base na noção de um sistema entendido a partir da ideia de uma estrutura e um conjunto de funções. (HABERMAS, 1987, PARSONS, 1970, ROCHER, 1976).

Buscarei demonstrar, no segundo ensaio desta obra, que o sociólogo americano, ao reduzir a teoria social à teoria do sistema social, fazia refletir, no campo teórico, a própria hegemonia da lógica sistêmica: com o amadurecer desta hegemonia, na modernidade, indivíduo e estruturas sociais voltadas à consecução de metas humanas são vampirizados em favor dos sistemas voltados ao acúmulo de capital e poder.

Já no final dos anos 1950, a teoria de Parsons passou a ser contestada. Isto foi mais sério nos anos 1960 e, nos anos 1970, Parsons já perdera sua hegemonia. As contestações vieram, por um lado, de sociólogos insatisfeitos com a desaparecimento efetiva dos entes humanos criadores. Por outro, de teóricos mais focados nas influências dos padrões sociais sobre os indivíduos, mas insatisfeitos com as soluções dadas por Parsons. Entre os segundos, alguns levariam a teoria social aos extremos da abstração e de expulsão das intenções dos sujeitos – o estruturalismo.

Alexander (2008) descreve estas duas tendências críticas ao estrutural-funcionalismo de Talcott Parsons como teorias micro e teorias macro. Entre as teorias micro, algumas reformulações do pensamento filosófico pragmático – o interacionismo simbólico -, do pensamento fenomenológico – a etnometodologia – e até do utilitarismo – a teoria das trocas de Homans. Entre as teorias macro, a retomada de Marx e da “vertente institucional do pensamento de Weber” deram origem às teorias do conflito e ao estruturalismo.

As teorias micro na sociologia centram sua atenção no indivíduo: a referência interna, irradiada do indivíduo, é tratada como a fonte da ação; tais teorias consideram a ordem social como “resultado de negociação individual”, de maneira que as estruturas sociais seriam portadas pelos indivíduos e produzidas por eles em suas interações. (ALEXANDER, 2008).

Em contrapartida, as teorias macro centram sua atenção na coletividade: focam a referência externa, vinda das estruturas sociais, como a fonte de ação individual; consideram que os padrões sociais preexistem ao ato individual, de modo que a ordem social “não é produto de considerações puramente instantâneas ou momentâneas”. (idem).

Alexander (2008) tem feito coro, segundo ele, a uma tendência teórica que, após os anos de 1970, busca conciliar as teorias sociológicas de nível micro e macro, as quais, de maneira isolada, teriam perdido sua vitalidade.<sup>5</sup>

Contudo, não me parece novidade esta postura de considerar a relação entre indivíduo e sociedade, entre os níveis micro e macro, como aspecto central da reflexão sociológica. Ela está presente na prática sociológica dos clássicos, bem como nas reflexões teóricas e pesquisas dos grandes autores. Entre eles, parece se destacar C. Wright Mills, que chamou esta capacidade de relacionar os níveis micro e macro da realidade humana de “imaginação sociológica”. E ele ia mesmo além, pois que também o âmbito da história tinha de entrar em cena, assim como a capacidade de relacionar estrutura e dinâmica social, ou ainda biografia e grandes processos sociais.

Em *Imaginação Sociológica*, obra que Wright Mills escreveu no final dos anos 1950, o sociólogo norte-americano fazia um quase solitário coro, em seu país, contra a hegemonia incontestada da teoria social de Parsons. Quase ponto a ponto, sua proposta do fazer sociológico é uma contestação do *modus operandi* de Parsons. (MILLS, 1965). Mas o que mais vale reter agora é o que Mills define como imaginação sociológica, algo já anunciado linhas acima.

<sup>5</sup> Segundo Domingues (2001, cap. 4), a tentativa de síntese entre teorias centradas na “estrutura” (macro) e na “ação” (micro) abundam a partir da década de 1970, como Peter Berger e Thomas Luckman, David Lockwood, Alain Touraine e Cornelius Castoriadis, destacando-se Pierre Bourdieu e Anthony Giddens.

A imaginação sociológica permite ao indivíduo – seja este pesquisador ou não – usar de modo mais efetivo as informações disponíveis (que às vezes, estão presentes até em excesso na vida do cidadão comum) para analisar com mais argúcia e razão a situação em que vive. Ela permite a compreensão da relação entre a vida individual e o cenário geral, ou seja, permite entender a relação entre a biografia e a história no interior da sociedade: o indivíduo só pode entender a si mesmo localizando-se dentro do seu período histórico e compreendendo as possibilidades de todos os demais indivíduos; porém, qualquer indivíduo, por menor que seja e por menos consciência que tenha, influi em sua sociedade e na história, ao mesmo tempo em que é influenciado por elas<sup>6</sup>.

Os problemas da ciência social, quando formulados adequadamente, devem incluir tanto as preocupações como as questões, a biografia e a história, e o âmbito de suas relações complexas. Dentro desse âmbito, a vida do indivíduo e a evolução das sociedades ocorrem e dentro desse âmbito a imaginação sociológica tem sua possibilidade de influir na qualidade da vida humana de nossa época. (MILLS, 1965, p. 243).

Entre as recomendações feitas por Mills para o cultivo da imaginação sociológica, destaco a proposta de reabilitar processos eruditos do artesanato intelectual, os quais estimulam a imaginação sociológica. Para Mills, a pesquisa sociológica é basicamente uma tarefa artesanal, tantas vezes solitária, de mergulho nas reflexões, notas de leitura, esboços e percepções da realidade social. Bourdieu, Chamboredon e Passeron (2007), em obra original de 1968, falam da pesquisa sociológica como a prática de um “ofício”. Ortiz (2002, p. 3) afirma que, ao iniciar uma pesquisa, é preciso sempre “recomeçar do zero”, ou seja, “refazer os passos iniciais a toda prática sociológica”, sendo o texto – produto principal da pesquisa sociológica – uma espécie de costura, uma composição a partir de conceitos que devem ser lapidados pelo próprio sociólogo.

<sup>6</sup> Mills (1965) nos orienta a fazer as seguintes questões diante de uma dada realidade social: a) qual é a estrutura desta sociedade?; b) qual é a relação entre sociedade e história, ou seja, qual é a dinâmica dos processos e mudanças sociais?; c) que tipo de indivíduos predomina nesta sociedade, ou seja, qual feição peculiar a natureza humana assume nesta sociedade?

Segundo Wright Mills, a imaginação sociológica permite que nós nos surpreendamos com o aquilo que quase todos já se acostumaram, assim como permite criticar uma verdade que foi aceita muito facilmente. O papel da crítica possibilitada pela imaginação sociológica é fundamental para que os indivíduos possam compreender o mundo atual e se posicionar politicamente.

Mills referenda a possibilidade de a sociologia ser um pensamento esclarecedor acerca da vida humana. Ele nos fazer conhecer mais e melhor os aspectos coletivos desta vida. Promove clareza sobre a relação entre a pessoa e o meio social do qual ela faz parte, entre a biografia de alguém e a história mais ampla que o cerca.

Retorno assim ao tema da sociologia como ciência, mas agora buscando enfatizar o potencial positivo, criativo, humano da ciência, sem esquecer-se das advertências feitas na introdução. Sigo um pouco os passos de Bourdieu, Chamberdon e Passeron (2007), que em *Ofício de sociólogo* fundamentam-se em Bachelard para afirmar que a razão, a qual torna a ciência possível, é fundamentalmente uma força negadora. Assim, a ciência se faz contra o imediato e contra as sensações. A mola mestra dos conhecimentos científicos é a recusa. A ciência não é a captação ou captura do real, mas certa postura e organização intelectual com a qual “é possível ter a segurança de nos aproximarmos do real” (BACHELARD apud *ibid.*, 2007, p. 105).

Com base em tal concepção de ciência, Bourdieu, Chamberdon e Passeron afirmam que “o fato é conquistado contra a ilusão do saber imediato” (2007, p. 23). Tal advertência é ainda mais séria em uma ciência como a sociologia, em que a matéria com a qual o pesquisador lida, a vida social, trata de coisas muito familiares. Portanto, é preciso polemizar sempre com as evidências e sua ilusão do saber imediato.

Deste modo, temos que a sociologia é uma possibilidade de ruptura com o senso comum e com as evidências, possibilidade de outro olhar, mais amplo, profundo e crítico, em relação aos temas, questões e interesses do nosso dia-a-dia. Se Bourdieu, Chamberdon e Passeron pareceram, no contexto do debate epistemológico em que foi escrito originalmente seu texto – final dos anos 1960 – opor, afrontar mesmo, senso comum e sociologia, Anthony Giddens, sociólogo britânico, vem marcando sua produção científica desde os anos 1990 de modo diverso, graças à temática da reflexividade.

Giddens (2002) também enxerga a sociologia como um saber que trata de temas diretamente relacionados ao nosso dia-a-dia, mas enfatiza a associação cada vez mais íntima entre o saber sociológico e a vida social. Para ele a “a pesquisa e o pensamento sociológicos são mais ou menos indispensáveis na sociedade contemporânea” (p. 15). Tal fato constitui-se em um dos importantes capítulos da “modernização reflexiva”, na qual os saberes dos especialistas, inclusive os dos sociólogos, estariam a substituir as tradições como fonte de decisão e conhecimento dos cidadãos comuns: “a reflexividade da vida social moderna consiste no fato de que as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz de informação renovada sobre estas próprias práticas [...]”. (GIDDENS, 1991, p. 45). Jargões, temáticas e explicações de cunho sociológico têm integrado os debates públicos e cotidianos.

Parece-me prudente não percorrer apenas as trilhas dos extremos neste caso. A reflexividade da vida social contemporânea muito faz uso do saber sociológico. Mas o saber sociológico, de tipo “erudito”, pode também se constituir em mera reprodução mais ou menos sofisticada do senso comum. Nos termos de Bourdieu, Chamberdon e Passeron, a sociologia espontânea, nascida da ilusão da auto-evidência das causas e consequências das ações individuais e interindividuais, pode vir a dar forma à sociologia “erudita”. Isto é ainda mais forte na sociologia dita “oficial”, aquela que, por lidar com temas e formas de análise mais ao agrado das instituições governamentais, recebe maiores financiamentos e adquire mais prestígio.

Bourdieu (1988), em texto publicado duas décadas depois de *Ofício de sociólogo*, reforça principalmente a postura crítica, esclarecedora e anti-dogmática que a sociologia deveria assumir. O ponto inicial é semelhante nas duas obras: a defesa de que o “objeto” da pesquisa sociológica deve ser “construído” de modo lento e meticuloso, unindo criativa e criticamente teoria e metodologia. O “objeto” da pesquisa sociológica não deve ser tomado pura e simplesmente da realidade evidente, com o risco de que tal prática seja, como dito, mera reprodução um pouco mais sofisticada, com ares eruditos, do que já é sabido pelo senso comum, ou do que já é afirmado e ventilado aos quatro cantos pelas ideologias dominantes. Trata-se da luta contra o realismo simplista das unidades pré-construídas, seja pelo senso comum, seja pelas instituições oficiais.

Esta ruptura não é fácil, pois, como dito, o sociólogo vai pesquisar um objeto que faz parte do mundo social, do qual o pesquisador também faz parte e é também um produto. Corre-se o risco de que os problemas, conceitos e noções classificatórias empregadas na pesquisa sejam oriundos mais ou menos diretamente do próprio meio social. Este perigo é grande também porque tais problemas, conceitos e noções são tidos como os mais legítimos e dignos, muitas vezes até oficializados e garantidos pelo Estado.

“Numerosos objetos reconhecidos pela ciência oficial [...] não são outra coisa senão problemas sociais que entraram de contrabando na sociologia [...] e que [...] variam ao sabor das flutuações da consciência social do momento”, condenando-se o pesquisador “a ser apenas instrumento daquilo que ele quer pensar” (BOURDIEU, 1988, p. 36, grifo do autor). Entre as recomendações que Bourdieu faz para que se busque fugir de tal perigo, está a compreensão da emergência histórica daqueles problemas que se apresentam aos sociólogos e, em especial, a prática da “dúvida radical”, ainda que isto, para o sociólogo, signifique “pôr-se um pouco fora da lei” (ibid., p. 39).

Penso, novamente, que se trata de encontrar um ponto entre os extremos, ou ainda melhor, saber qual posição adotar diante de certa realidade e de certa questão: a dúvida radical – irrompendo contra o senso comum – ou o diálogo com o conhecimento cotidiano. Também, praticar o movimento que vai da ruptura com o senso comum, por meio da pesquisa científica, em direção, novamente do senso comum, mas para contribuir com sua reconstrução. Desta maneira, a razão crítica contida na ciência deixa de ser tão somente arquiteta do saber arrogante e desenraizado. (SANTOS, maio/ago. de 1988).

Neste capítulo, parti da identificação de um grande dilema sociológico, verdadeira mola mestra das teorizações e pesquisas neste campo científico: a relação entre sociedade, indivíduo e história. Percorri a resposta, hegemônica e quase incontestada durante meados do século passado, dada por Talcott Parsons, em que o dilema é “resolvido” em uma teoria sistêmica que vai anulando a criação individual, lê a história por meio de um simplista esquema evolucionista e promove a hipérbole do poder das estruturas sociais. Com o auxílio de Alexander, tratei de teorias que também tenderam ao reducionismo, ao pregarem a soberania de uma das dimensões da vida social – a micro ou a macro.

Também, agora seguindo os passos de Wright Mills, argumentei que o verdadeiro exercício da imaginação sociológica estava, antes, na capacidade de articular estas três dimensões, a coletiva, a individual e a histórica, e não na sobredeterminação de uma delas sobre as demais.

Enfim, ainda neste capítulo quis apresentar a necessidade de que a imaginação sociológica seja uma crítica dialógica com o saber cotidiano, o senso comum. Tal imaginação requer, portanto, a sabedoria capaz de decidir quando e em que é preciso romper com o conhecimento espontâneo, bem como quando e em que é preciso dialogar criativamente com ele. Nem o extremismo arrogante, a qual a razão crítica pode decair, nem a mera tradução “erudita” do que já é sabido pelas vozes das ruas.

No próximo capítulo, faço uma digressão a partir deste elogio da imaginação sociológica. Ele discorre sobre a seguinte questão: não estaria se constituindo outro modo de fazer ciência, tendo como ponto de partida a constatação de que esta sabedoria não é útil e necessária apenas para lidar com os assuntos humanos, mas também com os temas da terra e da vida – as ciências naturais?

## 5. Ciência

Por tantas vezes, a proposta apresentada no capítulo passado, relativa à imaginação sociológica, foi acusada de ser pouco ou nada científica, por causa de sua não-neutralidade e de sua suposta não-objetividade. Além disto, a concepção prudente de sociologia, que a vê como um dos possíveis saberes sobre o social, tantas vezes teve de se opor ao caudal mais potente – ainda que grosseiro – da ciência arrogante.

Entretanto, o próprio veio principal do pensamento científico, que continuou fluindo a partir das ciências naturais, viu-se aproximar das concepções propostas pela imaginação sociológica, por meio das chamadas ciências da complexidade. É da relação entre imaginação sociológica e ciências da complexidade que trata este capítulo.

Vários anos antes da emergência das ciências da complexidade, Wright Mills (1965) já enfatizava a possibilidade de a sociologia fornecer um novo paradigma de interpretação da realidade, um novo modelo de compreensão de mundo, não apenas aos cientistas, mas para todos os cidadãos. O que é interessante reter agora é justamente esta proposta: a sociologia se tornaria o paradigma explicativo hegemônico no campo científico. Da imaginação sociológica nasceria uma nova unidade das ciências, em substituição ao modelo de ciência moderna fundado na Física e na Biologia.

É importante salientar que o modelo de ciência natural que Mills faz confrontar com a imaginação sociológica ainda é aquele fornecido pela ciência newtoniana, portanto mecanicista e determinista.

Wallerstein (2002, p. 200-1) afirma que o modelo newtoniano de ciência estava assentado nas seguintes premissas:

- ⇒ “existe um universo material real”;
- ⇒ “tudo que existe neste universo é governado por leis universais naturais” – sendo a natureza, assim, passiva;
- ⇒ “a ciência é atividade de descobrir quais são essas leis”;
- ⇒ “a única maneira confiável” de fazer isto é a “investigação empírica”, a qual “envolve medições” que, quanto mais precisas, melhores, já que é possível a “perfeita precisão”;



⇒ “a trajetória da maioria dos fenômenos naturais é linear e [...] tendem a retornar ao equilíbrio”, de modo que “o tempo é irrelevante para a compreensão dos fenômenos naturais”. Boaventura de Sousa Santos considera que o fulcro da ciência newtoniana, a razão ocidental, tem como traço fundamental uma concepção tacanha de tempo, reduzindo a multiplicidade de tempos (passados, futuros, presentes, cíclicos, lineares e simultâneos) ao tempo linear. O tempo linear é o que contrai o presente e expande o futuro:

A contração do presente, ocasionada por uma peculiar concepção de totalidade, transformou o presente num instante fugidio, entrincheirado entre o passado e o futuro. Do mesmo modo, a concepção linear do tempo e a planificação da história permitiram expandir o futuro indefinidamente. Quanto mais amplo o futuro, mais radiosas eram as expectativas confrontadas com as experiências do presente. (SANTOS, out. de 2002, p. 239).

⇒ “qualquer processo que pareça se comportar de outro modo” (não-linear e/ou sem tender ao equilíbrio), “na verdade, não o faz”, pois o problema estaria em nossa ignorância sobre o real funcionamento do processo (WALLERSTEIN, 2002, p. 201). Um grande exemplo disto é a entropia – concepção da termodinâmica em que a energia tende a se consumir com o tempo – tida como explicação imperfeita pela ciência newtoniana.

A tendência inicialmente dominante na sociologia foi a de adotar este modelo, a ciência newtoniana, para estudar os fenômenos humanos. Comte preconizara uma “Física Social”. A sociologia de Durkheim fazia largo uso de analogias com a biologia. Talcott Parsons, já no século XX, construiu uma teoria geral com base nestas tradições e em novas tendências das ciências naturais, como a cibernética.

Desde logo, porém, a partir do questionamento feito pelo historicismo alemão, constituiu-se na sociologia – e nas ciências humanas como um todo – a querela do método: as ciências humanas e as naturais teriam o mesmo método, ou se fundamentariam em métodos diversos?

Max Weber foi o mais conhecido sociólogo a adotar a solução das duas ciências, cada qual com seu próprio fundamento: as ciências históricas e as ciências naturais. (WEBER, 1979). As ciências históricas estudam “objetos” constituídos a partir da ação humana, portanto significativos e carentes de interpretação, já que seriam fenômenos particulares e não repetíveis. As ciências naturais seguiriam o modelo acima descrito, da ciência newtoniana.

A ruptura era apenas aparente, pois esta concepção mantinha um dos traços fundamentais do paradigma newtoniano de ciência, a saber, a dicotomia natureza *versus* pessoa humana. Nesta, a natureza, radicalmente separada do humano, é considerada como extensão e movimento, passiva, eterna, reversível e compreensível sob a forma de “leis”; não haveria nada a impedir o conhecimento de seus mistérios para exercer nela domínio e controle. (SANTOS, maio/ago. de 1988).

A questão era se esta concepção da natureza deveria ser estendida ou não ao estudo científico do ser humano. Caberia à ciência focar aquele aspecto humano que também era “natural” (e, portanto, passivo e regido por “leis” universais)? Até que ponto o estudo desta “natureza humana” era ou não relevante para a compreensão dos fatos humanos e sociais?

A concepção newtoniana de ciência ainda estava mais ou menos intocada. Os cientistas sociais que adotavam a solução das duas ciências tendiam a considerar as ciências históricas como “menos científicas”, já que o padrão, ainda que tácito, era o modelo newtoniano, que era melhor aplicável aos fenômenos naturais.

A sociologia continuava a ser uma ciência tímida e envergonhada quando confrontada às ciências naturais – mesmo quando os sociólogos assumiam ares arrogantes em relação ao senso comum e aos saberes não científicos. Na versão dita positivista, que defendia a unidade da ciência sob o paradigma newtoniano, pelo fato de que a sociologia ainda estaria muito distante do rigor e do sucesso no estabelecimento das “leis gerais” alcançados pelas ciências naturais. Na versão historicista, que defendia a dualidade das ciências, pelo reconhecimento do caráter limitado da pesquisa científica sobre o ser humano em comparação com a amplitude do conhecimento das ciências naturais, já que restaria à sociologia, “tão somente” a interpretação.

A formidável capacidade explicativa e preditiva daquela ciência newtoniana por muito tempo ocultou um de seus mais problemáticos pressupostos metateóricos: a ideia da ordem e estabilidade do mundo, a concepção de que o “passado repete o futuro”, ou seja, o mecanicismo. O mecanicismo iria dar mesmo suporte à poderosa ideologia científica do século XIX, fundamentando mascaradamente a ideia de progresso, entendido este como transformação tecnológica do real com base em dada ordem e estabilidade do mundo que poderia ser controlada e dominada. (SANTOS, maio/ago. de 1988).

Entretanto, novas teorias construídas no interior da própria ciência foram desgastando os pressupostos do modelo científico “moderno”. Foram os próprios avanços da ciência na produção do conhecimento, em especial nas ciências naturais, e não nas ciências sociais, uma das principais causas da crise do modelo “moderno” ou newtoniano de ciência (SANTOS, maio/ago. de 1988), como a termodinâmica (já no século XIX), a teoria da relatividade de Einstein<sup>7</sup>, a mecânica quântica<sup>8</sup>, as investigações matemáticas de Godol<sup>9</sup>, além de outros avanços mais recentes na microfísica, química e biologia, bem caracterizados pelas pesquisas e reflexão filosófica de Ilya Prigogine.

A primeira revolução científica de nosso século, iniciada pela termodinâmica de Roltzmann, deflagrada pela descoberta dos *quanta*, seguida pela desintegração do Universo de Laplace, mudou profundamente nossa concepção do mundo. Minou a verdade absoluta do princípio determinista. Subverteu a Ordem do mundo, grandioso resquício da divina Perfeição, para substituí-la por uma relação de diálogo (ao mesmo tempo complementar e antagônica) entre ordem e desordem. (MORIN, 2004, p. 56).

<sup>7</sup> Que revolucionou as concepções modernas de espaço e tempo, tidos outrora como absolutos, ao afirmar o caráter local das medições e o caráter local do conhecimento baseado nestas medições.

<sup>8</sup> Que relativizou as leis de Newton na microfísica, afirmando que só é possível conhecer intervindo no real (transtornando a concepção moderna de separação entre sujeito e objeto) e estabelecendo o princípio da Incerteza, para o qual o conhecimento é sempre aproximado e probabilístico.

<sup>9</sup> Que questionam o próprio veículo formal das ciências modernas, com a Teoria da Incompletude; demonstra-se como o próprio rigor matemático se baseia também em critério de seletividade.

De início, foi principalmente entre filósofos da ciência vindos das ciências naturais que foi mais extensa e radical esta contestação dos pressupostos da ciência moderna. Entre eles, Paul Feyreband, crítico do que chamava de “imperialismo do pensamento científico”. Ele afirmava que a ciência não é saber superior em todo e qualquer contexto, muito menos o único válido, inclusive porque constatava que havia um pluralismo de paradigmas presentes na ciência, os quais seriam incomensuráveis entre si. Radicalizando, Feyereband colocava “[...] a ciência no mesmo plano dos mitos, das religiões e das ideologias, enquanto expressões de entendimento da realidade” (FLORIANI, jan./jun de 2000, p. 27).

Cientistas notáveis fora dos países centrais também enveredaram por trilha semelhante à de Feyreband, como os indianos C. V. Seshadri e Vandana Shiva (SANTOS, 2005).

Por sua vez, David Bohm vai defender que a realidade é mais complexa do que é possível significar sobre ela, muito mais ainda em relação ao que é possível matematizar. Com base nisto, Bohm vai defender o reconhecimento da Complexidade e a necessidade da Interdisciplinaridade. (SANTOS, maio/ago. de 1988).

Mas será Ilya Prigogine o principal sistematizador desta ruptura em relação ao modelo newtoniano no interior das ciências naturais, com seus estudos sobre as “ciências da complexidade”. Suas pesquisas e teorias sobre sistemas abertos ou não-estáveis indicam que há um ponto crítico do qual emerge uma bifurcação. Tem-se, assim, uma nova concepção da matéria e da natureza. As ciências sobre esta matéria e esta natureza – as ciências da complexidade – operam sob uma lógica explicativa que tem muito das ciências sociais não positivistas: há na natureza também história, imprevisibilidade, espontaneidade, auto-organização, irreversibilidade, desordem, criatividade e acidente. (SANTOS, maio/ago. de 1988).

Penso que a descrição feita por Wallerstein (2002) sobre as propostas fundamentais de Prigogine e das ciências da complexidade atinge aqui bem as necessidades deste texto, complementada por citações do próprio Prigogine trazidas por Severino Antônio (2009).

Prigogine defende uma nova racionalidade para a ciência, com base na complexidade, não no determinismo. O futuro não está mais decidido, mas sim aberto: é fonte de incerteza, mas também de esperança. O primado agora é da “instabilidade, evolução e flutuação” (WALLERSTEIN, 2002, p. 201).

O universo não é mais tido como geométrico, mas, antes, como narrativo, pois “o problema do tempo é o problema central” (ibid., p. 201).

Hoje, não temos mais medo da “hipótese indeterminista”. Ela é consequência natural da teoria moderna da instabilidade e do caos. E confere um significado físico fundamental à flecha do tempo, sem a qual somos incapazes de compreender os dois principais caracteres da natureza: sua unidade e sua diversidade. (PRIGOGINE apud ANTÔNIO, 2009, p. 48).

Surpreendentemente, se estabelece uma nova unidade entre ciências naturais e humanas, não pela tentativa de estender a suposta lógica “mecânica” da natureza aos domínios do humano e do social. Os modos de funcionamento dos fenômenos humanos e naturais não são tidos como opostos, nem como fundamentalmente diferentes. Só que isto se dá não pelo fato de a vida humana se comportar conforme as regras determinísticas da ciência newtoniana, mas, antes, “porque a natureza opera nos termos das descrições que geralmente usamos sobre os seres humanos” (WALLERSTEIN, 2002, p. 201). Assim, matéria e humanidade, ambos, têm memória, história e narrativa.

A probabilidade, nas ciências da complexidade, não mais é tida como recurso menor das ciências, como algo provisório diante da ignorância parcial dos cientistas em relação a um dado fenômeno. Agora, a probabilidade se torna “a única verdade científica” (ibid.).

[...] As leis não governam o mundo, mas este tampouco é regido pelo acaso. As leis físicas correspondem a uma nova forma de inteligibilidade que as representações probabilistas irreduzíveis exprimem. Elas estão associadas à instabilidade e, quer no nível microscópico, quer no macroscópico, descrevem os eventos enquanto possíveis, sem reduzi-los a consequências dedutíveis ou previsíveis de leis deterministas. (PRIGOGINE apud ANTÔNIO, 2009, p. 48).

A entropia deixa de ser exceção entre as teorias científicas, e se torna um recurso de compreensão de suma importância. É que, para as ciências da complexidade, os fenômenos naturais, tais como os humanos, “estão constantemente se afastando dos equilíbrios” (WALLERSTEIN, 2002, p. 26), caminhando para inevitáveis bifurcações que produzem ordens novas a partir do caos.

A ordem flutua na desordem.

Processos de auto-organização em condições afastadas do equilíbrio correspondem a uma delicada interação entre acaso e necessidade, entre flutuações e leis deterministas. (PRIGOGINE apud ANTÔNIO, 2009, p. 47).

Pelo empenho de inovadores da própria ciência natural, como Prigogine, a ciência social vem, de certo modo, ocupar o espaço central apregoado anos antes por Wright Mills. A imaginação sociológica, capaz de relacionar as partes e o todo, e o todo com as partes, assim como a estrutura e a história, a biografia e o processo, vem se tornando não mais um recurso específico das ciências sociais, mas o procedimento intelectual básico até mesmo dos que estudam os fenômenos naturais.

O saber científico [...] pode descobrir-se hoje simultaneamente como “escuta poética” da natureza e processo natural nela, processo aberto de produção e invenção, num mundo aberto, produtivo e inventivo. Chegou o tempo de novas alianças, desde sempre firmadas, durante muito tempo ignoradas, entre a história dos homens, de suas sociedades, de seus saberes, e a aventura exploradora da natureza. (PRIGOGINE; STENGERS apud ANTÔNIO, 2009, p. 52).

Independentemente do Big Bang, é preciso ver que a ciência se orienta cada vez mais num sentido histórico. No fundo, o ideal clássico da ciência era a geometria. A relatividade de Einstein era uma geometria. Talvez uma das mais belas teorias jamais feitas pelo homem. Mas vemos mais a ciência como algo narrativo. Em meu livro, chego até a dizer que um pouco como Sherazade e as *Mil e uma noites*. A jovem conta histórias e depois para, para contar outra. Da mesma forma há uma história cosmológica, no interior da qual há uma história da matéria, no interior da qual há uma história da vida, na qual há finalmente nossa própria história. (PRIGOGINE apud ANTÔNIO, 2009, p. 53).

Neste capítulo, procurei apresentar as metamorfoses das ciências a partir da contestação do paradigma newtoniano ou “moderno” de prática científica. Tempo, caos, entropia, transformação, narrativa e biografia vêm unir, no seio da complexidade, vida humana, matéria e natureza. O pensar ao modo apreendido pela imaginação sociológica torna-se o pensar necessário a toda prática científica.

Ainda é preciso considerar que, das Humanidades, surgiria, em paralelo, outra fonte de renovação da sociologia a partir da adoção da sabedoria contida, novamente, na imaginação sociológica. Tratam-se dos Estudos Culturais. Eles apontam, o que também se discute no capítulo seguinte, a necessidade de uma ciência comprometida – pois toda ciência é sempre comprometida, mesmo quando assume a atitude omissa da falsa neutralidade, que quase sempre tão somente serve aos poderes constituídos.

## 6. Compromissos

Wallerstein (2002) novamente me acompanha no início deste outro capítulo. O modo como ele convoca os cientistas, inclusive os sociólogos, a reconhecer os compromissos éticos, estéticos e políticos de suas práticas, é marcante. Afirma ele que a ciência não é invenção da modernidade ocidental. Outras civilizações e outros tempos a praticaram. O que é específico da modernidade ocidental é a proposta de separação entre, de um lado, a ciência e, de outro, a filosofia/humanidades. Ou seja, a separação entre a busca da verdade e a busca do bem e do belo, separação que só se consolida no século XIX. É claro, a ciência e a busca da verdade foram tidas como tarefas superiores.

Com base nesta separação e hierarquia, fundaram-se ciências sociais não apenas arrogantes – ainda que com complexo de inferioridade diante do suposto maior rigor das ciências naturais – mas também falsamente neutras e “objetivas”. Pior, ciências sociais que se portaram de modo tímido diante de questões cruciais postas pela história social dos séculos XIX, XX e até XXI – pois que tão somente referendaram os destinos definidos pelos poderes constituídos, seja pelo clamor à “objetividade”, seja pela neutralidade omissa.

A proposta de Wallerstein é clara: é preciso superar esta bizarra separação entre as buscas da verdade, do bem e do belo.

As ciências sempre enfrentaram clandestinas tentativas de reunificar os saberes e metas do conhecimento – ciência (verdade), filosofia (bem) e humanidades (belo). Mas hoje não conseguem mais conter os ataques, que se tornaram mais públicos e clamorosos. Tais ataques não vieram, mais recentemente, das ciências sociais – contra a previsão de Wright Mills – mas das ciências naturais – via ciências da complexidade – e das humanidades – via os “estudos culturais”. (WALLERSTEIN, 2002).

No capítulo anterior, demonstrei como as ciências da complexidade rompem com o paradigma dominante de ciência que até então vigorava. Apresento agora, ainda que resumidamente, as inovações trazidas pelos estudos culturais. Na verdade, os estudos culturais também foram uma retomada de propostas das ciências sociais, agora não para aplicá-las aos fenômenos naturais – como fizeram as ciências da complexidade com a interpretação e a noção de tempo criativo -, mas sim aos temas das humanidades (letras, artes e outras criações culturais).



Os estudos culturais retomaram, ainda que modo radicalizado, a proposta sociológica que afirma que sempre é preciso contextualizar os artefatos humanos, no tempo histórico e no espaço social. A ideia originária dos estudos culturais afirma que “os textos são fenômenos sociais” (WALLERSTEIN, 2002, p. 227). Assim, dever-se-ia abordar as criações artístico-literárias não mais segundo supostos “valores universais no reino do bem e do belo” (ibid.).

Desta nova perspectiva, bem como de criações inovadoras no campo da filosofia que passaram a se contrapor ao racionalismo de tipo universalista, entre outros, se originaram as correntes que ficaram conhecidas como “pós-modernistas”. O “pós-modernismo”, na verdade, abrigava um heterogêneo painel de análises literárias – como o desconstrutivismo de Derrida – e reflexões filosóficas – como o “pós-estruturalismo” de Michel Foucault, entre outros, que tinham como denominador comum a crítica aberta, e mesmo a rejeição, da razão “moderna” – tida como universalista, homogeneizadora e massificadora.

Penso, assim como Wallerstein (2002) e Boaventura de Sousa Santos (1995), para ficar em dois belos exemplos, que o desafio dos estudos culturais e das filosofias “pós-estruturalistas” é muito salutar às ciências sociais, ao demonstrar o caráter limitado, ideológico e brutal da racionalidade em sua versão hegemônica na modernidade “ocidental”. Não foram poucos os sociólogos e outros cientistas sociais que se desacomodaram diante deste desafio.

Por outro lado, concordo também que é preciso nova prudência, agora para não recair numa rejeição a toda forma de racionalidade. Sem racionalidade, razoabilidade e crítica, não há imaginação sociológica. Um dos mais urgentes compromissos da imaginação sociológica é com o esclarecimento – esforço da racionalidade – e a possibilidade de criticar aquilo que está dado, o que está sedimentado nas opiniões, nas práticas e até mesmo nas instituições acadêmicas.

A possibilidade e a necessidade de autocrítica, na prática científica e, consoante, na imaginação sociológica, é algo que é sempre necessário reafirmar, tamanhas são as armadilhas da burocratização acadêmica e da mercantilização das ciências. Irei apenas, por questão de espaço e necessária seleção de conteúdo, citar estes dois perigosos inimigos da imaginação sociológica.

Primeiro, a questão da “burocratização” das instituições de ensino e pesquisa das ciências sociais – no seu sentido negativo e ilegítimo de burocratização, como cristalização de posições e limites que não mais se justificam e que não contribuem para a criação científica. Neste tópico, deve ser incluída também a divisão fossilizada do saber científico em “disciplinas”. Atualmente, as disciplinas têm muito em comum, em matérias, métodos e até questões.

Contudo, continuam separadas entre si por convenções que até tiveram algum no sentido no passado, quando foram criadas, mas que hoje são inexplicáveis.

Segundo, a questão da mercantilização da ciência e da pesquisa científica. Cada vez é maior o risco da desapareição da prática científica que não se preocupa com a aplicação “produtiva” ou lucrativa imediata de seus resultados.

Não é preciso muito esforço para perceber o quanto burocratização e mercantilização da ciência, inclusas as ciências sociais, prejudicam o cultivo e o desenvolvimento da imaginação sociológica e dos olhares sociológicos esclarecedores sobre a vida coletiva.

Diante deste cenário, uma questão apresenta-se ou, talvez melhor, reapresenta-se: para que criar conhecimentos sobre a vida social? Para quê, então, a sociologia?

Há grande controvérsia na sociologia mesmo sobre o que significa criar conhecimentos sobre a vida social. A tendência hegemônica levou, e leva, as ciências sociais a conceber tal criação de conhecimentos como uma prática estritamente profissional, técnica, “neutra”, “objetiva” e acumulativa. A acumulação de conhecimentos seria, assim, a melhor contribuição, a única legítima, da sociologia para a própria vida social que pesquisa.

Entretanto, a prática de parte importante dos grandes cientistas sociais não significou o apartamento das suas criações científicas em relação ao questionamento sociopolítico. A imaginação sociológica, como prática criativa da sociologia, requer compromissos éticos e políticos do sociólogo. Em contrapartida, pode contribuir com qualquer cientista, não apenas o social, para avaliar posicionamentos ético-políticos e os “impactos” sociais das práticas científicas. Para mais além, pode contribuir para que qualquer cidadão avalie suas melhor suas próprias ações sociais cotidianas.

A imaginação sociológica pode levar o sociólogo, os demais cientistas e cidadãos em geral a praticar o que Gramsci chama de “ironia apaixonada”. A ironia nos distancia do mundo. A paixão nos recoloca no mundo. (ORTIZ, 2002).

Alguns dos grandes sociólogos foram também ávidos militantes políticos, ainda que sob distintas filiações ideológicas.

Os autores do cânone, Durkheim, Marx e Weber, todos, mas cada qual ao seu modo, foram tanto pesquisadores da vida social quanto ativos sujeitos engajados na vida política. Em Durkheim e Weber, é mais clara a separação, no corpo da vida pessoal e obra, entre ciência e política. Em Marx, contudo, militância política e prática científica se sobrepuseram, confundiram e se fizeram multiplicar.

Durkheim e Weber eram professores e pesquisadores atuando em instituições universitárias. Durkheim fez, ao lado da pesquisa e docência, outra carreira, mais ou menos paralela, como filósofo social e polemista sobre questões referentes à vida sociopolítica da França de seu tempo – com seu posicionamento “liberal-conservador” -, que o fez ser chamado por Renato Ortiz (2002) de “intelectual orgânico” da 3ª República Francesa.

Weber foi um político de carreira, atuante no final do Segundo Império Alemão e na configuração da “República de Weimar”, com seu perfil autodenominado de liberal.

Durkheim e Weber, um pela via da polêmica, outro pela via da carreira política, constituíram um dado modelo de sociólogo comprometido, em que as tarefas de pesquisador e de ator político estão mais ou menos separadas, ainda que em incontestes diálogo e com influências recíprocas.

Marx, antes destes dois, levou ao limite, num momento em que a sociologia estava longe de seu reconhecimento e institucionalização,<sup>10</sup> a conexão entre prática científica e militância política. O termo identificador desta íntima ligação entre ciência e política na vida e obra de Marx é “práxis” – a ação conjugada à reflexão, a reflexão conjugada à ação.

No Brasil, evitando a discussão sobre a formação do campo das ciências sociais até meados do século XX, gostaria de considerar que outro tipo de sociologia comprometida se destacou, em especial com Florestan Fernandes (1920-1995) e Octavio Ianni (1926-2004).

---

<sup>10</sup> Marx pode ser considerado, antes, um filósofo social e um economista. Mas a sociologia não ia demorar a reconhecer, seja por marxistas, seja pelos que dialogaram com a sua obra, a contribuição fundamental de Marx à constituição do que ficaria conhecido como o saber sociológico, como aqui já foi discutido.

Florestan e seu discípulo, Ianni, foram militantes sociopolíticos na sociologia. Isto caracterizou Florestan em sua obra sociológica especialmente a partir dos anos 1960, uma busca contundente e polêmica, mas rigorosa no ponto de vista científico, de compreensão de questões sociais fundamentais para o seu país. Segundo Antonio Cândido (2001), isto se inaugurou com a pesquisa que Florestan conduziu com Roger Bastide sobre a situação do negro no Brasil. Florestan se voltou, a partir de então, cada vez mais pautado em uma forma criativa e aberta de marxismo, para questões como a desigualdade, a revolução burguesa, a industrialização e a formação da sociedade capitalista no Brasil.

Florestan Fernandes pode, portanto, ser considerado um marxista de formação lenta e compósita, mas muito pessoal. O seu grande feito sob este aspecto consistiu em fundir harmoniosamente o rigor da sociologia acadêmica com a perspectiva política. Quando chegou a isto, estava pronto o Florestan Fernandes maduro, o Florestan Fernandes que instituiu no Brasil um novo tipo de sociologia, transformando a sociologia científica neutra em sociologia participante, sem perder nada do rigor metodológico e da objetividade da investigação. Creio que ele foi o primeiro e até hoje o maior praticamente no Brasil desse tipo de ciência sociológica, que é ao mesmo tempo arsenal da práxis, fazendo o conhecimento deslizar para a crítica da sociedade e a teoria da sua transformação. (CANDIDO, 2001, p. 60).

Mais tarde, em 1985, Florestan se filia ao PT (Partido dos Trabalhadores) – partido com tom ainda socialista – e se elege deputado federal, com atuação destacada na Assembléia Constituinte.

Octavio Ianni manteve a postura de militância na – e exclusivamente na – sociologia até o final da sua vida, buscando contribuir para a realização do socialismo com sua voz crítica e esclarecedora sobre temas e questões cruciais para a vida social. E se as questões – e os próprios tempos – mudavam, Ianni soube acompanhá-las e discuti-las com o tom de sempre, como a temática da globalização a partir dos anos 1990. Uma citação de Ianni a respeito da prática sociológica de Florestan Fernandes, na verdade, vale também para o seu autor:

A análise do processo de conhecimento nas ciências sociais, pois, mostra que o que está em marcha é um complexo intercâmbio no qual ciência e realidade, razão e história, estão reciprocamente referidos, determinados, acumpliciados. O cientista não é mera mediação que se põe, inocente, na trama das relações entre o pensamento e o real. Não pode ser indiferente nem imune, seja às condições, seja às implicações da sua reflexão. Encontra-se no princípio, no fim e na travessia. Na perspectiva dialética, essa cumplicidade é plenamente assumida, de tal maneira que o pensamento se põe e repõe, todo o tempo, como prático-teórico, ou melhor, prático-crítico. (IANNI, 2004b, p. 343).

Gostaria de terminar este capítulo apresentando algumas ideias de Boaventura de Sousa Santos (out. de 2002) que podem acrescentar novos vetores e possibilidades à imaginação sociológica e à sociologia comprometida. Santos não apenas busca revigorar a imaginação sociológica, mas também a repensa numa condição de crise da ciência “moderna” ou newtoniana, da globalização, do aumento das inter-relações socioculturais no planeta e do revigoreamento das práticas de exploração capitalista. Também, num contexto em que aumenta a quantidade e a qualidade da prática sociológica no “Sul”, na semiperiferia e periferia do planeta, portanto, fora dos centros hegemônicos de produção científica. O texto de Boaventura, “Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências”, é uma síntese teórica e epistemológica que orientou a pesquisa coordenada por este sociólogo português: “Reinventar a emancipação social”, que teve como “objetos”, lutas e movimentos alternativos em dados países do “Sul”, mais exatamente, Portugal, Brasil, Colômbia, Índia, África do Sul e Moçambique.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Seis livros foram organizados por Boaventura de Sousa Santos, publicados entre 2001 e 2009 pela Editora Civilização Brasileira, na Coleção “Reinventar a emancipação social”. Cf. também o site do Centro de Estudos Sociais (<http://www.ces.fe.uc.pt/emancipa/>).

A racionalidade cosmopolita, diversamente da razão indolente, busca a expansão do presente – e não sua contração – e a contração do futuro – e não a sua expansão indefinida: “só assim será possível criar o espaço-tempo necessário para conhecer e valorizar a inesgotável experiência social que está em curso no mundo de hoje”. (SANTOS, out. de 2002, p. 239).

A expansão do presente se daria pela sociologia das ausências. A contração do futuro via a sociologia das emergências. A diversidade de práticas sociais que será possível identificar com tais sociologias não se fará explicar por uma teoria geral, mas sim por uma teoria ou processo de tradução “capaz de criar uma inteligibilidade mútua entre experiências possíveis e disponíveis” (ibid.).

A sociologia das ausências busca ampliar o “campo das experiências credíveis neste mundo e neste tempo” (ibid., p. 245), busca “ampliar o mundo” e expandir o que é considerado como contemporâneo, dilatando o presente. Trata-se da ruptura com práticas e concepções da razão indolente que pregavam a monocultura do saber e do rigor do saber (em torno da ciência), a monocultura do tempo linear – declarando como atrasado tudo o que não era idêntico ao considerado como mais “avançado” –, a lógica da classificação social que naturaliza as diferenças (em especial a racial e a sexual), a lógica da escala dominante na modernidade ocidental – o universal (universalismo) e o global (globalização) – e a lógica produtivista – baseada nos “critério de produtividade capitalista” (ibid., p. 248). Tudo o que ficava de fora destas concepções e práticas da razão indolente era considerado por ela como ignorante, residual, inferior, local ou improdutivo.

Tais lutas e movimentos, por terem em geral caráter local e se darem fora dos países “centrais”, tendem a ser desacreditados e tidos como irrelevantes científica e politicamente. Fazem parte da riqueza social que a modernidade vem desperdiçando sob a égide daquela razão indolente que orientou a ciência moderna. Contra tal desperdício, é preciso propor outro modelo de racionalidade, que Santos denomina de racionalidade cosmopolita.

A prática da sociologia das ausências requer imaginação democrática – reconhecer as diferentes práticas e atores sociais – e imaginação epistemológica – diversificar “os saberes, as perspectivas e as escalas de identificação, análise e avaliação das práticas”. (ibid., p. 253).

A sociologia das emergências combate, por sua vez, a concepção de futuro oriunda do tempo linear da razão indolente. O futuro é, pelo tempo linear, dilatado enormemente e fica sem limites. No entanto, se torna homogêneo e vazio: é um futuro para não ser pensado. É preciso, portanto, contrair o futuro, “torná-lo escasso e [...] objeto de cuidado”. (ibid., p. 54). O futuro é assim concebido como resultado deste cuidado e da ampliação do presente, ou seja, do que os indivíduos fazem com suas vidas. “A sociologia das emergências é a investigação das alternativas que cabem no horizonte das possibilidades concretas” (ibid., p. 256) e visa a ampliação do presente com as possibilidades futuras nele contidas.

Os campos onde se revelarão experiências sociais e expectativas sociais apontados por Boaventura de Sousa Santos, em seu texto, quase todos coincidem com aqueles investigados pelos pesquisadores do projeto “Reinventar a emancipação social”: experiências de conhecimento (como biodiversidade, medicina, justiça, agricultura etc.); experiências de trabalho, desenvolvimento e produção que estão na margem ou no subterrâneo da economia global capitalista; experiências de reconhecimento como o multiculturalismo progressista e a cidadania cultural; experiências de democracia participativa; e experiências de comunicação e informação.

Desde o momento em que conheci os resultados desta pesquisa, publicados no Brasil em seis livros até o momento, senti a falta de um campo de experiências e expectativas sociais que, no meu entender, são real ou potencialmente emancipatórias: as práticas educacionais.

Uma sociologia das ausências e das emergências de práticas educacionais alternativas e emancipatórias poderia ser um importante trabalho de pesquisa, quem sabe acrescentando algumas pequenas contribuições a esta proposta de que podemos e devemos encerrar o silenciamento de práticas sociais emancipatórias alternativas, de que podemos e devemos focalizar as possibilidades – as emergências – destas práticas. Desejo que a pesquisa “Sociologia da Educação Sociocomunitária”, cujos textos contidos neste livro são uma introdução teórica, possa ser um pouco isto: uma Sociologia das Ausências e das Emergências da Educação.

Neste primeiro ensaio, busquei indicar algumas das potencialidades e limites da sociologia, contextualizando-a no tempo histórico e no espaço social.

A própria “experiência” do autor foi passada um pouco pelo crivo deste olhar contextualizador. Quis tornar um pouco mais claro, ao leitor e, antes, ao autor, os fundamentos sociológicos da pesquisa que está sendo levada adiante. Fundamentos que a um tempo foram escolhidos e se fizeram escolher.

A gênese da sociologia – a “experiência” do saber sociológico – foi em seguida interpretada. No seu aspecto positivo, a sociologia foi descrita como estratégia de compreensão das sociedades oriundas das transformações operadas na Europa Ocidental e Estados Unidos, no século XIX. A sociologia manteve sua importância nos séculos XX e XXI e ampliou a abrangência de sua contribuição, na medida em que a sociedade industrial moderna deitou raízes mundo afora. No seu aspecto negativo, demonstrou-se certa arrogância desta sociologia diante de saberes não-científicos e não-ocidentais, vaidade tristemente temperada pelo sentimento de inferioridade em relação às ciências naturais. A arrogância derivava do fato de que as ciências sociais também serviram para legitimar a ordem social moderna como suposto caminho natural e inevitável da humanidade, destino e fim da história.

Defendeu-se, então, contra a sociologia arrogante, a prudência e o diálogo com a diversidade de saberes, posturas necessárias a uma sociologia que deseja escapar da Razão Indolente e da recaída a uma mera ideologia de legitimação da modernização do mundo.

Especialmente com base em Wallerstein (2002), abordou-se a constituição de um cânone ou cultura da sociologia em torno das ideias fundamentais de três autores: Durkheim e a existência de realidades sociais para além dos indivíduos; Marx e a existência de conflitos internos a estas realidades; Weber e as formas de legitimação capazes de apaziguar a maioria dos conflitos. Além disto, buscou-se indicar como os grandes sociólogos do século XX e XXI usaram de modo criativo e sincrético tais autores e suas ideias, superando posições teóricas por demais abstratas ou reducionistas, indo ao encontro de discussões teóricas que contribuíram para a problematização em favor da pesquisa da realidade



social concreta, permitindo uma autêntica imaginação sociológica.

Na verdade, a abertura do espírito humano à integração entre as dimensões do individual, do social e do histórico é mesmo uma pré-condição para aqueles olhares criativos, críticos e esclarecedores da vida humana. Tal abertura é a imaginação sociológica. Esforço de síntese e de recepção de diferentes contribuições teóricas, tendo em vista a pesquisa e a compreensão de questões sociais fundamentais de nosso tempo, contra os perigos do empirismo ralo ou do teoricismo vazio. Empenho tanto científico quanto ético-político de compreender melhor a si mesmo pela via do entendimento das possibilidades da história e dos (des) caminhos das estruturas sociais.

Os capítulos deste ensaio inicial procuraram mostrar que as ciências sociais, a sociologia e a imaginação sociológica apontaram caminhos que foram, mais recentemente, assumidos pelas ciências naturais e Humanidades. A dimensão aberta do tempo e a necessidade de interpretação dos fenômenos foram, enfim, consideradas como posturas intelectuais necessárias para pesquisar não apenas as coisas do humano, mas também da natureza. Nasceram as ciências da complexidade. Enquanto isto, os estudos culturais aplicaram aos textos e às criações artístico-culturais a premissa sociológica de que tudo o que é fruto da ação humana só é bem compreendido por sua contextualização no tempo histórico e no espaço da vida social, rompendo com a prisão das humanidades a moldes universalistas e a-históricos do bom e do belo.

A militância, na sociologia, em prol de pesquisas e olhares sociológicos que têm como meta a emancipação humana foi, enfim, defendida neste primeiro ensaio. Nem a falsa crença na “objetividade” pura e neutra das ciências. Nem uma perigosa instrumentalização ideológica da ciência. Mas a prática de uma ciência, de uma sociologia, militante na busca de novos vetores que promovam a liberdade e o bem-estar dos homens e mulheres em nosso tempo e em nosso mundo. Olhares sempre atentos aos indícios de ações e lutas em favor dos fins humanizadores. Mas, igualmente, espírito atuante na crítica dos limites do que é dado e imaginado pelo viver no imediato, no instantâneo. Aproximação, distanciamento e nova aproximação. Ironia apaixonada por um mundo que espanta, mas que é preciso nos reencantar.

No próximo ensaio, tento investigar dois conceitos-chave da sociologia e, na verdade, do pensamento sociopolítico da modernidade: comunidade e sociedade. Nesta investigação, encontro, trago e/ou recrio mais um terceiro conceito, o de integração sistêmica, que se contrastará com os de comunidade e sociedade. O ponto de partida para esta pesquisa teórica foi a reflexão sobre um campo educacional que vínhamos contribuindo para sistematizar, em nosso Programa de Mestrado no Unisal: a Educação Sociocomunitária.

Questionei-me: o que pode e, talvez, devesse significar este adjetivo aparentemente tão singelo e descomprometido, o “sociocomunitário”? Poderia a imaginação sociológica, aquela que a um tempo problematiza e dialoga com o senso comum, contribuir para meu, nosso, esclarecimento sobre esta Educação Sociocomunitária?

Penso que sim. Talvez, ao menos fosse possível tentar. O resultado deste esforçado exercício de imaginação sociológica está nas páginas seguintes.

# Ensaio

## Comunidade, sociedade e integração sistêmica

## Introdução

---

O termo comunidade vem sendo tratado pelos cientistas sociais com cuidado, desconfiança e até negação, dada a grande carga ideológica que possui, a qual pode criar muita confusão por sua abrangência semântica e o apelo emocional que apenas a sua pronúncia é capaz de trazer. Bauman (2003) afirma que, antes de tudo, a palavra comunidade guarda sensações, sugerindo coisas boas e “um lugar confortável e aconchegante” onde “estamos seguros”, “não há perigos ocultos”, “todos nos entendemos bem”, “nunca somos estranhos entre nós” e “podemos contar com a boa vontade dos outros”. Enfim, “o que esta palavra evoca é tudo aquilo de que sentimos falta”. (BAUMAN, 2003, p. 7-8). O desejo de segurança sempre foi um forte sentimento entre os homens, tanto capaz de estimular a boa vontade daqueles que se percebem como carentes desta proteção, quanto capaz de ser manipulado, ao longo da história e no presente, pelos mais hediondos projetos políticos e doutrinas.

A imprecisão do termo “comunidade” no seu uso sociopolítico foi um tema bastante discutido entre nossos colegas do Programa de Mestrado em Educação Sociocomunitária. Mas acabamos por assumir o risco de adotar este termo tão perigoso, justamente por causa da riqueza que ele traz, mas principalmente por considerar que ele indica com relativa pertinência uma área educacional de crescente importância (ainda que não seja uma realidade inédita): a educação praticada de modo diverso da formal e/ou a educação praticada em ambientes externos ao da instituição escolar (que vem recebendo diversos nomes, em especial, no caso brasileiro, educação não formal). E, na verdade, como pretendo argumentar, até mesmo nos seus usos mais pervertidos, pelos conservadorismos e totalitarismos, o termo comunidade sempre se refere, de alguma maneira, a uma importante realidade da vida humana.

Esta segunda parte deste livro faz uma digressão teórica que se pretende, ainda, provisória. Mais do que pedir isenção de culpa por erros ou limites, esta observação deseja decretar o caráter inicial desta minha interpretação sobre o que há de “comunitário” na educação sociocomunitária, bem como manifestar o desejo de que ela possa fundamentar debates e pesquisas, mesmo que concluamos ser esta digressão eventualmente imprecisa. Por outro lado, acredito que a profundidade com que me debati nestes últimos tempos sobre o tema talvez tenha me feito esquivar de algumas das imprecisões e equívocos que tendem a abundar no debate sociopolítico contemporâneo sobre comunidade e educação.

Meu objetivo inicial era propor apontamentos iniciais para uma Sociologia da Educação Sociocomunitária, uma espécie de rascunho de um programa de pesquisas para tal fenômeno socioeducativo especial. Assim, a partir de uma série de considerações sociológicas sobre as modalidades de vida social, a trajetória da comunidade na modernidade e contemporaneidade, passando pelo caráter comunitário de diversas práticas educacionais no século XX e início do século XXI, esperava perfazer um esboço deste programa. Contudo, a tarefa inicial – as modalidades de vida social e a trajetória recente da comunidade –, por si só, ocupou um tempo e espaço inicialmente não esperados. Ela acabou por preencher praticamente toda a discussão trazida para este segundo ensaio do livro. Apesar disto, continua tendo a intenção de abrir caminhos para a meta originalmente considerada, mas, principalmente, pretende contribuir com conceitos e reflexões sociológicas àqueles que queiram investigar a educação sociocomunitária.

É positivo deixar claro desde já os pressupostos meta-teóricos desta digressão. Considero que a espécie humana caracteriza-se, ao menos, por dois atributos fundamentais que estão contemplados por sua vida social: o primeiro, oriundo do caráter “natural” desta espécie, é a própria vida (como sobrevivência, vivência e reprodução); o segundo, oriundo do que é um “para além” do natural, que é algo particularmente humano ainda que necessite da vida para florescer, é a liberdade, talvez melhor, o desejo de liberdade ou a capacidade do ser humano querer “ser mais”.

Conforme anunciado acima, considero o termo “comunidade” como expressão de um aspecto importante da humanidade, mais especificamente de sua vida social.

Considero-o como expressão de uma das lógicas ou princípios que regem a vida social – muito provavelmente, o primeiro princípio da vida em sociedade: o princípio comunitário. Lógica e princípio que se referem principalmente àquilo que primeiro esperam e necessitam os seres humanos dos seus semelhantes: a segurança, ou seja, a garantia da vida.

Contudo, provavelmente desde o primeiro momento em que os indivíduos encontraram abrigo na vida social sob o princípio comunitário, devem ter surgido desejos de liberdade, emancipação e autonomia, tanto de partes do grupo comunitário, quanto dos indivíduos – principalmente dos indivíduos. Emerge, assim, de modo empiricamente sempre enredado ao princípio comunitário, o princípio societário: a “sociedade”, no sentido mais restrito do termo, como associação ou relações sociais regidas pela lógica societária. A sociedade, neste sentido restrito, tende a oferecer aos indivíduos e grupos aquilo que a comunidade muitas vezes dificulta, dada a ênfase comunitária na segurança; ou seja, o princípio da sociedade oferece, promete ou cultiva a liberdade.

Logo, surge a questão: qual dos dois princípios rege, enfim, a vida social atual? Ou seja, qual das lógicas domina as relações sociais contemporâneas: a comunitária ou a societária? Vivemos em comunidade ou em sociedade? A resposta mais previsível afirmaria a sociedade. Afinal, a vida urbana, as relações de mercado, a autonomização das esferas da política, ciência e arte etc., parecem ter expandido como nunca a liberdade dos indivíduos. As portas para a livre expressão e realização dos indivíduos estariam, assim, escancaradas. Apologéticos da vida moderna e contemporânea parecem afirmar isto tanto quanto seus mais duros críticos, os conservadores. Os primeiros apontam a necessidade apenas de meros ajustes para o “empoderamento” (*empowerment*) do sistema societário. Os segundos denunciam as desgraças de uma vida insegura e desencantada, que abandonou as bênçãos da proteção e dos valores da comunidade.

Ponho em questão tais argumentos. Proponho que uma terceira lógica social exista; lógica esta que domina – não de modo absoluto, mas hegemônico – a vida social atual; princípio que, várias vezes anunciado ao longo da história humana, forjou-se durante as diversas civilizações e ganhou status de imponderabilidade justamente na civilização moderna: a integração sistêmica.

Integração sistêmica é o termo provisório a que recorro aqui para denominar este terceiro princípio da vida social. A integração sistêmica é a lógica dos artefatos, não do humano, ainda que tais objetos tenham sido criados pelos seres humanos. Tais artificios desenvolvem lógicas próprias, convocando indivíduos e grupos sociais a ficar ao seu dispor. De duas maneiras, então, a integração sistêmica se diferencia dos princípios anteriores. Comunidade e sociedade são lógicas presentes, em diferentes proporções, conforme o tempo e o contexto, em todos os grupos e relações sociais. Isto me leva a concluir que não existe vida social sem a existência destas duas lógicas coetaneamente, mesmo quando a presença de uma delas é quase invisível e a outra quase absoluta. Mas o mesmo não pode ser dito da integração sistêmica. Ela não é inerente à vida social e ganha espaço justamente por meio da colonização dos outros princípios. Portanto, como primeira diferença, a integração sistêmica não é imprescindível à vida social. Isto se explica pela sua segunda diferença em relação à comunidade e sociedade: seu caráter maquinal, “artificial”. Comunidade e sociedade são lógicas sociais relacionadas a aspectos fundantes e fundamentais da vida humana: segurança (garantia da vida) e liberdade (expressão da vontade). Já a integração sistêmica faz de lógicas materiais, e não da proteção e da liberdade, o fundamento da vida social. Duas das principais modalidades desta lógica sistêmica são o dinheiro e o poder. A lógica do poder vai se materializar, no mundo moderno e contemporâneo, no Estado. A lógica do dinheiro, no mercado capitalista, com seus oligopólios, grandes empresas e poderes privados.<sup>12</sup>

O próprio percurso da sociologia, desde o final do século XIX, ilustra a “descoberta” e a investigação de cada um destes princípios da vida social, bem como a colonização das duas lógicas humanas pela lógica maquinal. A meu ver, a sociologia de Émile Durkheim, tanto quando discute a solidariedade social como quando discute a “educação moral”, parece buscar a redefinição do princípio comunitário na complexa vida social moderna.

<sup>12</sup> David Korten (2002), ao discutir justamente o “mundo do dinheiro” (ligado àquilo que é puramente material, descolado de valores humanos e vitais), ao qual se opõe o “mundo da vida”, inspirou-me na ideia de relacionar a integração sistêmica a lógicas não humanas e colonizadoras do que é humano. Outra influência importante é a contraposição que Habermas (1987) faz entre sistemas e “mundo da vida” (ainda que com um sentido um pouco diferente ao de David Korten).

Max Weber, outro baluarte da sociologia da virada do século XIX ao XX, por sua vez, quando elege como seu principal tema de investigação a ação social racional (e a racionalização da vida social), parece buscar a redefinição do princípio societário.

O desenvolvimento ulterior e posterior da história, porém, parece ter significado o que nomeio como a “perversão” dos princípios da comunidade e sociedade. A lógica do poder parece ter principalmente pervertido – e, deste modo, colonizado ao seu favor – a lógica comunitária, apregoando uma pretensa nação da qual o Estado seria a expressão, atingindo o auge da perversão no fenômeno do totalitarismo. A lógica do dinheiro parece ter sido notavelmente a perversão do princípio societário, por meio da regressão da racionalidade humana a uma “razão instrumental” e à busca da “eficácia”.

As raízes desta reflexão estão, certamente, nas discussões de Marx (seguido por outros marxistas não deterministas, com Lukács) sobre a alienação e o fetichismo da mercadoria. Tais discussões nos levam a outro importante sociólogo, mas contemporâneo, Jürgen Habermas – que, não à toa, filia-se à Escola de Frankfurt, a mesma que abrigou Theodor Adorno e a sua demonstração da perversão da razão iluminista em razão instrumental. Habermas demonstra a constante transformação dos construtos que emergem do “mundo da vida” (em que os agentes buscam o entendimento, por meio da “razão comunicativa”) em artefatos funcionais aos “sistemas sociais”, ou seja, há o risco permanente de que a razão técnica avance sobre campos da vida humana em que a razão comunicativa seria imprescindível. Habermas mesmo indica que este movimento perigoso desenhado pela modernidade é percebido e, de certo modo, explicado mas legitimado, pela sociologia funcionalista e por Talcott Parsons. Enquanto os funcionalistas demonstram a adequação dos indivíduos e grupos às “funções” de um organismo social cada vez mais concebido como um sistema, Parsons, no percurso de sua obra, parte do suposto da racionalidade da ação social para o predomínio da racionalidade dos “sistemas” – tornando-se, assim, o principal pensador do que chamei de “integração sistêmica”.

O roteiro da discussão inicial está desenhado. A seguir, procuro desenvolver e comprovar melhor estes argumentos assim esboçados, decompondo-os em análises mais precisas.



## 1 - Princípio comunitário

Apesar da relativa confusão semântica, sentimental e ideológica suscitada pelo termo “comunidade”, acredito que podemos aprender alguma coisa de muito importante com ele. Para tanto, considero necessário reavaliar os três sentidos principais de comunidade que identifico na sociologia: tipo de grupo social; lógica da vida social; e parte do curso da vida individual.

A comunidade, em seu sentido mais clássico na sociologia, foi conceituada como um tipo de grupo social – justamente, aquele mais primitivo, tradicional e original da vida humana. A oposição comunidade-sociedade foi mesmo um dos principais temas da sociologia do século XIX. Inicialmente, foram pensados como duas formas totalmente antagônicas de vida social: a comunidade, ligada a unidades sociais pequenas e tradicionais; a sociedade, como uma grande associação de indivíduos no mundo moderno. Também, representavam duas temporalidades distintas: a comunidade, a tradição, o passado, o primitivo; a sociedade, o moderno, o presente e o futuro. (FICHTER, 1973; WIRTH, 1973).

Neste sentido, associou-se à comunidade: relações comunitárias; grupos primários; proximidade espacial/ territorial; confluência mais ampla de necessidades e interesses; família, aldeia e bairro tradicional. À sociedade, relações societárias; grupos secundários; relações estabelecidas voluntariamente por meio de “contrato” entre indivíduos, dada a confluência de certos interesses individuais singulares, mesmo quando havia separação espacial; empresa, partido, clube, universidade, cidade.

Wirth (1973) supera esta concepção estrita da comunidade – como tipo de grupo social –, bem como a oposição que fazia da sociedade o avesso daquela. Para ele, comunidade e sociedade são aspectos da vida social, existentes em quaisquer grupos e relações sociais. Comunidade e sociedade transformam-se, assim, nos princípios comunitário e societário, presentes em qualquer momento da vida social. O princípio comunitário refere-se à Simbiose (ou seja, relações de tipo “natural” e “orgânico”) e a Laços Territoriais.

O princípio societário, ao Consenso e Comunicação (ou seja, àquilo que envolve entendimento, linguagem e troca de símbolos).<sup>13</sup> Gostaria de destacar, da contribuição de Louis Wirth, a ideia de que o princípio comunitário denomina aquela dimensão da vida social regida pela “simbiose”, ou seja, pela colaboração natural, espontânea e “automática” entre indivíduos e grupos; trata-se de relações ou aspectos das relações sociais fundadas em padrões da ordem do tácito. Nenhuma relação ou grupo social, certamente, é regido somente por este princípio, já que a vida humana sempre envolve a linguagem, o diálogo e a busca do entendimento. Neste segundo momento, rege o princípio societário, quando não bastam os acordos tácitos ou quando é necessário ou desejável transcendê-los. Neste sentido operacional, a comunidade está mais ligada a solidariedades sociais de tipo automático, espontâneo e determinado de antemão, entre indivíduos e grupos. Já a sociedade se refere a associações voluntárias e conscientes entre indivíduos e grupos<sup>14</sup> em busca de uma meta comum consensualmente admitida.

Não parece exagero lembrar o caráter original “rural” da comunidade, no sentido de que promove uma identidade coletiva por meio da marcação de uma “diferença” firmada no chão de um lugar, um território com limites bem fixados que demarcam um modo de ser e pensar muito próprio deste espaço – o rural como diferença, separação, identidade e homogeneidade de valores e expectativas. Por sua vez, a sociedade refere-se àquilo que é mais “urbano”: segundo Ianni (2000), é na cidade que, historicamente, sempre floresceram movimentos sociais, políticos, filosóficos, científicos e artísticos. A cidade sempre foi o lugar da “sociedade”, no sentido de que é um ambiente que favorece mais a liberdade e a emancipação individual – ou seja, onde se abrem mais espaços e oportunidades para a expressão daquilo que diferencia o ser humano dos demais seres da natureza, a liberdade. O ser humano necessita da proteção comunitária, talvez do mesmo modo que outros animais sociais.

---

<sup>13</sup> Referendo “linguagem” (como intercomunicação lingüística entre indivíduos) e não “língua” (criação coletiva enraizada nas subjetividades), distinção importante para entender, adiante, a noção de comunidade de Ferdinand Tönnies.

<sup>14</sup> Na concepção de Ferdinand Tönnies, “o entendimento ao estilo comunitário [...] não precisa ser procurado, e muito menos *construído*; esse entendimento já ‘está lá’, completo e pronto para ser usado”. (BAUMAN, 2003, p. 15).

Mas esta proteção se torna, ao mesmo tempo, pressuposto e barreira para a expressão da “segunda natureza” humana: a “vontade de ser mais”. Contudo, espero ter deixado claro que a liberdade jamais floresce sem a garantia da segurança e proteção. Ao mesmo tempo, que a liberdade precisa romper os limites da segurança comunitária, quando estes se tornam excessivos.

A sociedade, a “cidade”, é também o lugar e o momento em que pode se gestar o “público”, como mundo da comunicação, da suposição da igualdade entre indivíduos na arena de debates, apesar de suas identidades diferentes, quando as pessoas se unem em busca de um bem “comum” e dos valores coletivos mais gerais. Este mundo público, tantas vezes desejado, vez ou outra quase realizado, teve inúmeras figurações ao longo da história: *pólis*, *civitas*, democracia, comuna, república, parlamento, assembléia, conselho popular etc.

Como aspecto da vida social, em seu sentido operacional, temos então o princípio da comunidade e as relações de tipo comunitário como uma integração simbiótica entre indivíduos e grupos, em contraposição a relações de tipo societário, que são relações comunicativas. Assemelha-se tal conceito operacional de comunidade, como descrição de certos tipos de relações e necessidades do corpo social, ao conceito de solidariedade social de Durkheim.

Na verdade, em dois momentos de sua obra e de dois modos diferentes o princípio comunitário é evocado por Émile Durkheim. Se Durkheim pouco fez uso do termo comunidade, a ideia de integração simbiótica entre indivíduos e grupos aparece, primeiro, no seu conceito de solidariedade social. Trata-se de um conceito “materialista”, pressupondo que ela, a solidariedade social, emerge da divisão do trabalho social. Num segundo momento de sua obra, quando passa a discutir principalmente sociologia religiosa e educação moral, Durkheim passa a enfatizar a sociedade como um “ente moral” (ORTIZ, 2002); a integração simbiótica passa a emergir também, ou principalmente, conforme a interpretação que se der, da religião que, por sua vez, é uma expressão sacralizada da ordem moral.

Durkheim acaba abarcando, deste modo, as duas dimensões mais evocadas quando se procura descrever o conteúdo da comunidade: de um ponto de vista mais material e econômico, a comunidade se define como simbiose territorial e dependência econômica mútua.<sup>15</sup> De um ponto de vista mais cultural e simbólico, a comunidade é evocada como tendo caráter sagrado, já que carrega consigo valores morais e religiosos, já que fundamenta uma identidade coletiva baseada em símbolos compartilhados. Buscando sintetizar estas duas dimensões, podemos dizer que a integração simbiótica promovida ou suposta pelo princípio comunitário pode se basear tanto no compartilhar de atividades materiais fundamentais para a sobrevivência do grupo, quanto em valores simbólicos e identidade cultural cultivados. Há uma dimensão tanto material quanto simbólica na comunidade, que, acredito, costumam ser indissociáveis – ainda que uma ou outra, por vezes, fique mais visível.

Em seu primeiro sentido, portanto, comunidade é um tipo de grupo social. A utilidade deste termo neste sentido é relativa, já que, na verdade, o que existem ou existiram, no máximo, são ou foram grupos sociais concretos em que a lógica comunitária predominou de modo quase absoluto, mas jamais exclusivo. Em um segundo sentido, mais operacional que descritivo, a comunidade é um aspecto presente em todas as relações e grupos sociais, tanto quanto a sociedade. Este sentido parece ser mais útil para descrever o grau de importância e a forma que assume, em cada grupo ou relação social, o princípio societário e o comunitário, bem como a combinação destas duas lógicas sociais inerentes à vida humana coletiva.

Mas resta ainda um terceiro sentido. A comunidade é também uma parte da vida dos indivíduos, aquela parte da vida em que passamos nos “grupos primários”.<sup>16</sup> O caráter comunitário ainda ocupa parte fundamental de instâncias socializadoras como família, grupos de parentesco, vizinhança, bairro, grupos de amigos etc. Peço permissão para fazer uma digressão que, se me parece conter algum grau de universalidade em seu enredo, baseia-se em uma particular passagem pelo curso da vida.

---

<sup>15</sup> Segundo Fichter (1973, p. 154), a comunidade pode ser definida como “grupo territorial de indivíduos com relações recíprocas, que se servem de meios comuns para lograr fins comuns”.

<sup>16</sup> Sobre grupos primários e socialização, ver Berger; Berger (1978) e Eisenstadt (1976).

Na verdade, nascemos em “comunidade” (ao menos, nascíamos): família, parentes e, várias vezes, vizinhança tornam possível a sobrevivência dos que chegam a este mundo; tais comunidades criam também padrões e referências, contra os quais nos revoltamos e que precisamos nos libertar – ao menos em parte – na juventude. Na juventude, vivemos em “grupos secundários” voltados à “socialização secundária” (como as escolas), ao mesmo tempo em que formamos ou mantemos grupos de amigos com certo caráter primário-comunitário.

Na idade adulta, continua a alternância entre grupos primários e secundários iniciada na juventude. Mas, se formamos famílias, parece ser predominante a vinculação a grupos secundários (como empresa, associações, clube, partido, movimento, igreja etc.) A velhice é certo retorno, até mesmo desejado, à comunidade (tradicionalmente, espera-se que seja a família que um dia formamos), de quem ansiamos acolhida e cuidado. A comunidade preenche, neste sentido, tanto alguns momentos do cotidiano, quanto algumas partes do curso da vida.

Como parte da nossa vida, o princípio comunitário aparece na forma de grupos primários, dos quais esperamos cuidado, relações afetivas mais regulares e socialização. A comunidade cria o ser individual que pode desejar ou não, precisar ou não, romper em parte ou totalmente com estes grupos primários. Ou seja, é o princípio comunitário de crucial importância para fundamentar a individualidade, a liberdade, os valores e as consciências. Exceto talvez nas que vivem quase que totalmente imersas apenas no princípio comunitário, como as tribos indígenas, em todas as sociedades humanas o curso da vida e o tempo social observam uma alternância entre comunidades e associações, entre relações primárias e secundárias. Em algumas ocasiões, como na infância e nas sociedades tradicionais, há menor liberdade de movimento entre estes grupos e relações. Em outras, como na maturidade e nas sociedades modernas, há uma suposta liberdade.

Neste terceiro sentido, parece ficar mais patente a importância da comunidade em qualquer tempo e lugar. É claro, foram muitos e diversos os projetos e práticas de uma socialização primária realizada por associações que se desejavam metamorfosear em comunidades (como, no início do século XIX, as cooperativas do industrial britânico Robert Owen, um socialista utópico).

Quanto à integração sistêmica, como será mais bem discutido, sempre pareceu pouco preocupada com a segurança e a proteção dos indivíduos; deste modo, onde e quando precisa de alguns deles, tão somente preserva frangalhos de comunidade para dar conta desta função de procriar e criar seres humanos.

Não se deve, porém, idealizar nenhum destes princípios que se contrapõem à integração sistêmica. Certamente, as lógicas comunitária e societária são iminentes e necessárias à vida social. Contudo, a história é prenhe de protestos contra os excessos tanto da comunidade quanto da sociedade. Em inúmeras ocasiões, os indivíduos e grupos se viram sufocados pelo exagero, desvio, distorção, manipulação e desenganos destas lógicas que conformam a vida social. Entre tais “falhas”, as mais perigosas são justamente as perversões daqueles princípios, quando a lógica da vida social passa a girar de modo completamente independente daquilo que é propriamente humano. Trata-se da integração sistêmica que, esboçada diversas vezes ao longo da história, encontrou na modernidade a melhor oportunidade para sua sedimentação e hegemonia.

## 2 - Alienação e fetichismo

Para chegar ao conceito de integração sistêmica, considero necessário, primeiro, trazer as contribuições de Marx e do marxismo à temática, notadamente as noções de alienação e de fetichismo da mercadoria. Nestas, está uma possível chave para compreender a subsunção – outro termo bem ao gosto do marxismo – da lógica sociocomunitária à lógica sistêmica.

Deste modo, busco o diálogo com esta bela tradição de Marx e dos marxismos – ou de algumas correntes do marxismo, já que há tendências mais cientificistas do marxismo que negligenciam as noções de alienação e fetichismo. Marx, ao discutir a noção de alienação – em textos como *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (de 1844) – e o de fetichismo – em *O capital* (de 1867) – estaria descrevendo o coração do processo em que o saber e o fazer humanos são convertidos em instrumento e energia a favor de um sistema de objetos que coisificou a existência humana e deu força de sujeito ao mundo das coisas – o capital.

Se “‘fetichismo’ é o termo que Marx utilizou para descrever a ruptura do fazer” (Holloway, 2003, p. 71) de modo mais pleno, o conceito que mais aparece no “jovem Marx” foi alienação. Tomado de Hegel, em Marx o conceito de alienação é utilizado para discutir a questão da separação do ser humano em relação aos frutos de seu trabalho. O capitalismo é o momento histórico em que esta alienação vai mais longe, significando o estranhamento, o não reconhecimento do ser humano diante das mercadorias, as quais só são possíveis, entretanto, graças ao emprego da força humana de trabalho. Além da produção gerada pelo trabalho humano ser apropriada pelos donos dos meios de produção, os trabalhadores vêem o mundo das mercadorias, o mercado, como um sistema externo, independente de suas vontades e fazeres, os quais o oprimem e que são mesmo a fonte de sua perdição.

O termo alienação também é usado pelo “jovem Marx” (como em seus trabalhos de crítica da filosofia política) e por muitos textos do marxismo para se referir à incapacidade dos seres humanos em compreender os fundamentos da realidade social, em decifrar as bases materiais e históricas do presente, ocultadas por ideologias que fazem uso de diversos mecanismos de apagamento ou ocultação do real, em especial a inversão, em que o feito (seja a mercadoria, sejam as ideias) é visto como o fazedor (seja do trabalhador, sejam das relações socioeconômicas).

As ideologias também alienam os entes humanos ao tomarem como natural o que é histórico, ao apresentarem como dado imponderável de uma Razão abstrata ou de um Progresso metafísico o que na verdade é criado pelas ações humanas (sejam tais frutos previstos ou imprevistos) e, portanto, passível de transformação.

Neste momento, gostaria de destacar os sentidos da alienação mais ligados à questão do estranhamento do trabalhador em relação aos frutos de seu trabalho, sem deixar de lado a importância dos processos de mistificação ideológica. Tais sentidos de alienação relativos ao trabalho atingem o ápice com o conceito de fetichismo da mercadoria, uma das discussões que abre a principal obra de Karl Marx, *O capital*.

Marx demonstra que a sociedade burguesa acena com a liberdade, com a sagração do indivíduo, com o estabelecimento de relações de tipo “societário” (nos termos usados por mim neste trabalho, pautados na consecução do humano desejo de liberdade), quando, na verdade, instalam-se relações de exploração. Estas relações são possíveis graças à necessidade da massa dos trabalhadores “livres” ter de, obrigatoriamente, recorrer aos donos dos meios de produção para garantir sua sobrevivência na forma de um salário (que, muitas vezes, mal a sobrevivência do trabalhador garante). O mecanismo, o ardil, são as relações de mercado, o mercado, no qual apenas aparentemente são indivíduos livres que se relacionam e fazem trocas, mas em que realmente são as mercadorias que se trocam e se valorizam. Por um lado, as mercadorias vampirizam os trabalhadores, ao explorarem sua força de trabalho que se converte em valores de troca; por outro lado, as mercadorias fazem de zumbis os supostos portadores de mercadorias – incluindo os trabalhadores e seu único bem, a força de trabalho.

Marx demonstra também, em sua análise, a conversão do valor de uso – em especial, a capacidade de o trabalho humano criar utilidades (para o ser humano) – em valores de troca, em valores que só têm “validade” ao entrar no jogo do mercado. Os produtos, frutos da força humana, a princípio fabricados para a satisfação das necessidades humanas, tornam-se mercadorias feitas para a troca no jogo do livre mercado.



Se Marx (1999) mostrara mesmo como a fetichização ia para além do momento da exploração da força de trabalho na produção, penetrando todas as demais relações econômicas, na esfera da circulação e do consumo, John Holloway (2003) indicou a ampliação do processo de fetichização para além mesmo da economia. A fetichização, pensada como a ruptura entre o fazer e o feito, não se limitaria ao momento das relações econômicas, “mas se estende a toda a sociedade” (HOLLOWAY, 2003, p. 86).

[...] no capitalismo existe uma inversão da relação entre as pessoas e as coisas, entre o sujeito e o objeto. Há uma objetivação do sujeito e uma subjetivação do objeto: as coisas (o dinheiro, o capital, as máquinas) se convertem em sujeitos da sociedade, as pessoas (os trabalhadores) se convertem em objetos. As relações sociais não o são só aparentemente, mas o são realmente entre coisas (entre o dinheiro e o Estado, entre o seu dinheiro e o meu); ao privar os seres humanos de sua sociabilidade, os transforma em “indivíduos” (ibid., p. 83).

Vê-se acima que o processo de individuação é, em Marx, segundo Holloway, um rompimento para com o comunitarismo. Mercadoria e mercado generalizados instituem, e precisam instituir, o indivíduo “livre”, solto de amarras tradicionais e “naturais” do comunitarismo. Para compreender os seres humanos no “mundo das mercadorias”, “o ponto de partida para o pensamento não é a pessoa – como parte da comunidade, mas o indivíduo como pessoa com sua própria identidade distinta. [...] O indivíduo se separa da coletividade [...]” (ibid., p. 96). Entretanto, não se trata da individuação com liberdade para o indivíduo perseguir necessidades, desejos e interesses próprios, mas como liberdade formal que o permite ser proprietário de mercadorias que, enfim, o manipularão, levando-o a perseguir a acumulação de mercadorias, de capital, no jogo de livre mercado. Trata-se da submissão da liberdade do indivíduo ao sistema de mercadorias e ao capital.

A busca da compreensão da metamorfose histórica e social que dá origem ao capital leva Marx às origens da sociabilidade humana, aos tempos da comunidade “natural”, “primitiva”, aquela que um dia foi toda ela atravessada por relações socioeconômicas tão somente fundadas na utilidade, no valor de uso.

Contudo, a exploração da força de trabalho, sua conversão em valor de troca corporificado nas mercadorias, equivale ao processo de avassalamento dos comunitarismos – processo negativo de “libertação” dos trabalhadores em relação aos meios de produção, processo positivo de libertação das pessoas em relação às amarras das tradições, das formas usuais de dominação.

De fato, o processo de troca de mercadorias aparece originalmente não no seio da comunidade natural, mas sim onde ela acaba, ou seja, em seus limites, nos poucos pontos em que ela entra em contato com outras comunidades. Aqui se dá o início do comércio à base de trocas, e repercute no interior da comunidade, atuando sobre esta como um elemento dissolvente. (MARX, 1999, p. 76).

Marx está mais preocupado, nesta passagem, em mostrar a origem do dinheiro não tanto como “facilitação” das trocas, mas como decorrência do desenvolvimento da mercadoria e do valor de troca; mas indica um elemento de ruptura para com o comunitarismo, menos pela liberdade individual desenvolvida, mais pela expansão da instituição mercado, da mercadoria e do dinheiro.

Mas a dialética de Marx também precisa buscar a condição como o momento ou a possibilidade de superação do que está dado. A contradição já está presente no fato de que o valor de troca não abole nem pode abolir o valor de uso. As mercadorias continuam sendo, de algum modo, bem útil aos seres humanos. A persistência do valor de uso indica a permanência da necessidade humana como tópico a ser considerado nas relações entre mercadorias, que vampirizam os trabalhadores e os tornam zumbis, mas não abolem necessidades e até mesmo desejos propriamente humanos. No grande turbilhão de mercadorias que se fazem e se trocam, a humanidade ao menos subjaz como fonte de energia, ferramenta e avalista do capital.

É que a fonte energética do sistema do capital é o trabalho humano, já que ele é a fonte dos valores de troca, para Marx. Superar a dependência dos trabalhadores ao capital é o próximo passo a ser feito pela humanidade. Superado o comunitarismo, resta superar a fase em que a humanidade vive sob a tutela das necessidades das mercadorias e do capital. Seria preciso criar a sociedade dos indivíduos realmente livres e senhores dos frutos de seu trabalho e do destino de sua produção.

O marxismo demonstra que a lógica sistêmica opera nas relações sociais também por meio da alienação e do fetichismo, operações fundamentais de conversão, submissão e mesmo repressão da lógica sociocomunitária aos ditames do sistema de objetos. São processos de subordinação do saber-fazer humano ao sistema das coisas já feitas ou que queiram se fazer.

Marx, seja com o conceito de alienação (mais desenvolvido em sua obra inicial), seja com o conceito de fetichismo (mais trabalhado em suas obras econômicas posteriores), demonstrou que o capitalismo teria desenvolvido uma série de relações sociais e mecanismos institucionais que, se rompiam com o comunitarismo, descumpriam com a promessa da verdadeira liberdade individual. Penso ser possível interpretar que Marx traz a emergência da integração sistêmica promovida pelo capital, cuja legitimação se assenta na falsa promessa do desenvolvimento do princípio societário (a tal da liberdade humana).

No capítulo seguinte, pretendo demonstrar como outras tendências da sociologia clássica, afora aquela derivada do marxismo, chegaram a constatações que remetem a esta integração sistêmica, ainda que usando outros caminhos.

### 3 - Da solidariedade social à integração sistêmica

---

Neste capítulo, pretendo seguir as pistas sobre a emergência da integração sistêmica na modernidade indicadas pelas obras de alguns sociólogos. Dois deles, Tönnies e Durkheim, ao buscarem identificar as possibilidades do “comunitarismo” no mundo moderno, acabam confundindo o “societário” com a nascente lógica sistêmica do poder e do capital. Outros, como Weber e Adorno, anunciam a hegemonia da integração sistêmica ao demonstrar a impossibilidade da real liberdade individual nesta sociedade erigida pelo capitalismo e Estado nacional moderno. Parsons será, entre tais sociólogos, o que melhor demonstra as características da integração sistêmica: mas ela aparece em sua obra de modo reificado, como se fosse o modo natural e universal de integração social, e não como uma deturpação do princípio sociocomunitário.

O sociólogo alemão Ferdinand Tönnies (1855-1936) parece ter sido aquele que mais longe levou o primeiro sentido de comunidade, como tipo de grupo social em oposição à sociedade. Mas é preciso atentar que ele chama comunidade e sociedade de “tipos ideais” e, portanto, concebe-as como construções intelectuais as quais exacerbam, caricaturizam, aspectos concretos da vida social, para que, assim, possam ser percebidos, interpretados e compreendidos pelo sociólogo. Assim, Tönnies também foi um dos primeiros a descrever a comunidade como um princípio atuante na vida social, no seu sentido operacional. Mas a sua construção intelectual carregou imensamente a influência do romantismo-conservadorismo alemão e sua idealização da comunidade tradicional (tema que retomarei adiante). Ao tipo ideal de comunidade associa as noções de vida real e orgânica, intimidade, unidade, algo que já se faz parte desde o nascimento, “velho”, tradicional, ruralidade e organismo vivo; ao tipo ideal de sociedade, as noções de representação virtual e mecânica, público, mundano, “terra estrangeira”, pura justaposição de indivíduos independentes uns dos outros, “novo”, associação por contrato, urbanidade, agregado mecânico e artificial. (TÖNNIES, 1973).

Assim, além destes sentidos descritivo e operacional estarem presentes nesta obra clássica, também faz sua aparição a comunidade em sentido hiperbólico, idealizado, anunciando sua breve perversão como recurso totalitário (de modo algum quero dizer que Tönnies tenha sido culpado disto, apenas que sua obra expressou uma tendência histórica que ia para além de sua própria consciência). Mais surpreendente ainda, para mim, foi constatar que também o princípio da integração sistêmica está anunciado, desde já, em Tönnies. No meu entender, ele está misturado ao princípio societário em sua tipificação, como procuro demonstrar a partir de análise da tabela 1.

Tabela 1: Descrição dos tipos ideais de comunidade e sociedade segundo F. Tönnies.

	Comunidade	Sociedade
Caracterização	Vida, estado natural	Virtualidade, estado artificial
Forma social mais típica	Família	Mercado
Regulação das relações	Tradição, usos e costumes – princípio da concórdia	Convenção
Unidade de integração	Compreensão ( <i>consensus</i> )	Contrato
Relação indivíduo/ espaço	União natural e orgânica entre as “pessoas”, apesar da possível separação espacial.	Separação das vontades e domínios dos “indivíduos”, apesar da proximidade espacial.
Meio de intermediação típico	Língua (materialização de sentimentos comunitários profundos)	Dinheiro (forma abstrata das relações produtivas entre os indivíduos).
Nível de igualdade	Relativa desigualdade advinda da vontade comum	Pressuposição da igualdade ou equivalência dos bens e serviços trocados.
Dinamizadores das intermediações	Encargos e dignidade	Promessas e direito

Fonte: TÖNNIES, 1973.

Nesta tabela 1, a coluna relativa à comunidade reafirma a idealização romântico-conservadora do comunitarismo. Gostaria de destacar, primeiro, que Tönnies faz da “língua” o típico meio de intermediação das relações comunitárias. Isto parece contradizer a caracterização do princípio comunitário como “simbiótico”, feita no item anterior, em que a linguagem foi descrita como elemento definidor do princípio societário de relacionamento. Na verdade, não há contradição porque Tönnies fala em “língua”, e não em linguagem. Ou seja, em termos de Saussure, trata-se da *language* e não da *parole*, de padrões sedimentados (regras de construção de frases, palavras e significados) – que são para Tönnies a própria materialização dos mais profundos sentimentos comunitários daquela comunidade – e não o uso destes padrões para a comunicação entre indivíduos.<sup>17</sup> Contraditória é sim sua definição do dinheiro como intermediação típica das relações societárias, em vez da linguagem, da língua usada para as inter-relações em busca do entendimento. Tönnies poderia ter descrito que os padrões comunitários (incluindo aquele que é o mais típico, a língua) são um conjunto de saberes, costumes e valores enraizados em um agrupamento humano e suas relações, que são usados espontaneamente, sem a necessidade de um contínuo relembrar e do exercício da criticidade; e que tais padrões fundamentam não apenas as relações comunitárias, mas também as relações societárias, nas quais só é possível o entendimento, e até o consenso, com base em um mínimo de concórdia e compreensão.

Na verdade, mais do que uma descrição do princípio societário, Tönnies inadvertidamente descreveu, sim, a perversão deste princípio. Assim, ele acredita que as pretensas relações associativas não são mediadas pelos indivíduos em interação comunicativa, mas sim pelas coisas, pelos artefatos: dinheiro, mercadorias, serviços e pagamentos oferecidos ou prometidos. Esta denúncia contra a sociedade acaba sendo, na verdade, a descrição da emergência da integração sistêmica, do predomínio da lógica das coisas sobre a lógica humana, da virtualidade dos princípios do poder e do dinheiro que manipulam os seus portadores (os indivíduos).

---

<sup>17</sup> Ou, como afirma Georges Gusdorf (apud PETRINI, 2005, p. 23), há um “pacto” implícito entre os homens que antecede a linguagem: “estamos de acordo que podemos trocar palavras”.

É preciso lembrar que o sociólogo alemão não fala em “liberdade” – nem na coluna da sociedade, nem da comunidade. Acredito que é a liberdade, e não a virtualidade, que deve fundamentar o princípio societário. A virtualidade, o caráter artificial das relações – no sentido de “não humano”, maquinal –, constitui, sim, o princípio da integração sistêmica.

Antes de ficar mais claro este novo predomínio da integração sistêmica, Émile Durkheim quis definir qual era a “solidariedade social” (que interpreto como um princípio de integração simbiótica, portanto, “comunitária”) típica das sociedades modernas, industrializadas e complexas. Esta seria a solidariedade orgânica – enquanto as sociedades pré-modernas eram regidas pela solidariedade mecânica. Costuma-se afirmar que a solidariedade orgânica corresponde à sociedade, tanto quanto a solidariedade mecânica à comunidade. Contrariando esta interpretação, suponho que a solidariedade orgânica refere-se também à comunidade, ou melhor, ao princípio comunitário, já que Durkheim busca na vida social moderna – mais especificamente, na sua divisão social do trabalho – o fundamento da integração social. Este fundamento não é “pensado” pelos indivíduos, não é acordado conscientemente por eles, mas é sim algo que emerge – ou melhor, que deveria emergir – espontaneamente da divisão social do trabalho.

A solidariedade mecânica tendia a gerar uma vida social “comum” (daí, talvez, sua associação ao princípio comunitário): valores religiosos comuns penetram toda a vida e os indivíduos aderem de modo unânime a práticas e crenças comuns. As sociedades sob tal solidariedade lembram a estrutura orgânica dos animais anelídeos, cujos anéis e sua disposição seriam análogos aos clãs – segmentos homogêneos e semelhantes entre si que formam as sociedades pré-modernas. Já as sociedades sob a solidariedade orgânica lembram um organismo complexo, cujos órgãos coordenam-se e subordinam-se reciprocamente, em que cada órgão é diferenciado dos demais e possui função específica. A tendência é que, nestas sociedades, os indivíduos não se agrupem em clãs, mas sim em torno da atividade social a que se dedicam, em seu meio “profissional”, num espaço social marcado pela função de cada especialidade. Seriam fundamentais, portanto, nestas sociedades, as organizações profissionais – prenunciadas pelas corporações de ofício (ainda de caráter local), a divisão inter-regional do trabalho e a especialização das cidades.

Mas elas ainda não se fundavam no seu tipo mais puro, ideal, ainda que viessem se fortalecendo as formas que as anunciavam. Deste modo, logo viria o dia em que a organização social e política “terá uma base exclusiva ou quase exclusivamente profissional”. (DURKHEIM, 1990, p. 66). Cada ordem profissional funcionaria como uma comunidade moral, fornecedora de regras para regular as especializações e promover esta solidariedade orgânica, alertando sobre a importância de cada função para o todo social.

Durkheim também afirma que a solidariedade social será mais forte quanto mais numerosos e complexos forem os contatos e relações entre os homens. Neste sentido, a sociedade moderna teria uma solidariedade social mais poderosa que as tradicionais e muito mais forte que as tribais: as ligações materiais e morais entre os homens seriam muito mais numerosas e necessárias. Seria – ou deveria ser – mais forte ainda a “comunidade” no mundo moderno? Talvez, sim. Louis Wirth (1973), baseado certamente na noção de solidariedade orgânica de Durkheim, afirma que, se a sociedade moderna abriga muito mais divergências de interesses, ao mesmo tempo, promove muito mais a interdependência entre indivíduos e grupos.

Na solidariedade orgânica, o indivíduo se liga de modo indireto ao sistema social, por intermédio das partes secundárias que o constituem. O organismo social, aqui, define-se como um sistema de funções diferentes e especiais que unem relações definidas – ainda que persista, com menor importância, o outro lado da sociedade, como “conjunto mais ou menos organizado de crenças e sentimentos comuns a todos os membros do grupo”. (DURKHEIM, 1990, p. 82). Se a solidariedade mecânica implica na dispersão das individualidades no coletivo, a solidariedade orgânica necessita da diferenciação individual, bem como do desenvolvimento de personalidades individuais. O que supostamente seria um enfraquecimento da solidariedade social, só o é, na verdade, do ponto de vista da consciência coletiva – que precisa deixar espaço para o desabrochar das consciências sociais particulares –, já que a coesão que resulta é mais forte, já que cada indivíduo depende mais ainda da sociedade cujo trabalho é socialmente dividido. Como num organismo complexo, quanto mais individualização e especialização das suas partes, mais unidade ele terá.



Dito assim, parece haver em Durkheim muito mais um projeto de recriar a solidariedade social a partir da individualização, da liberdade individual, do princípio societário. Mas logo Durkheim demonstra que a excessiva libertação das partes, a incapacidade destas se integrarem, é o maior risco que correm as sociedades complexas – a anomia. A anomia é causada, justamente, pela falta de regulamentação das relações entre as partes ou “órgãos” que formam a sociedade. A grandiosidade dos mercados nacionais e mundiais e o caráter ainda muito recente da industrialização e das relações entre patrões e empregados, na grande indústria, seriam algumas das causas desta desregulamentação. Tornava-se necessário, talvez urgente, a reorganização da vida social em torno das organizações profissionais, como discutido acima.

Assim, *A divisão do trabalho social*, de Durkheim, é co-rodada por um projeto de “reengenharia” social (ou replanejamento social), um ajuste de grupos, de funções e do modo de transmitir valores e atribuições sociais. A solidariedade orgânica era ainda uma obra incompleta da modernidade, cabendo à sociologia recomendar intervenções pontuais e reformas que ajudariam a consolidar, enfim, a organicidade do novo complexo social.

Talvez Durkheim tenha achado, mais tarde, isto insuficiente. Nas suas obras tardias, o replanejamento completa-se com uma “moralização” da sociedade, no sentido de consolidar e transmitir os valores morais que expressavam a consciência coletiva e garantiriam a adequação do espírito individual – via disciplina e apego à vida coletiva – a regras e valores dos grupos sociais. (DURKHEIM, 1947; 1978). Como já discuti atrás, deste modo Durkheim trouxe à tona as duas dimensões do princípio comunitário: aquela mais econômico-material, fundada na interdependência para a produção social da vida; aquela mais simbólico-cultural, fundada no compartilhamento de valores e de uma identidade comum.

Como afirmei acima, à luz desta interpretação de Durkheim, não seria correto associar solidariedade mecânica a comunidade, nem solidariedade orgânica a sociedade. Ambas as “solidariedades” falam de comunidade. A solidariedade traduz o princípio comunitário da integração simbiótica e espontânea. Mas, historicamente, diversos fatores acabaram levando a uma “substituição” da solidariedade orgânica pela integração sistêmica, entre os quais:

a atomização social permitida pela dissolução dos grupos comunitários tradicionais, gerando o que muitos sociólogos gostavam de descrever como a “sociedade de massas” (MILLS, 1978); as instituições que ganham autonomia e independência em relação aos indivíduos (a tese de Max Weber, discutida abaixo, da “gaiola de ferro”); enfim, o predomínio, na organização da vida coletiva, de lógicas materiais (como a do poder e do capital-dinheiro) que se descolam das necessidades reais dos homens.

Ficaria para outro expoente da sociologia clássica, Max Weber, consolidar a análise do princípio societário. Ao contrário de Durkheim, Weber não concebe os grupos sociais como entidades separadas dos indivíduos, com existência independente deles. Deste modo, a vida social só pode vir à tona e se manter por meio das inter-relações entre os indivíduos. Assim, Weber toma as ações dos indivíduos como ponto de partida para sua sociologia, mais especificamente, a ação social – um tipo de ação individual referida a pelo menos mais um outro indivíduo.

A questão fundamental da obra de Weber também reforça o caráter “societário” da sua concepção predominante de vida social.<sup>18</sup> Trata-se da questão da racionalidade ocidental moderna. O processo de racionalização acaba por constituir o próprio fulcro da modernidade, para Weber. A modernidade, como processo de racionalização, deve ser entendida em três aspectos: o desencantamento do mundo (isto é, o abandono das explicações mágico-religiosas que davam sentido ao mundo e à vida); a autonomização das esferas sociais (economia, política, direito, arte, ciência etc. passam, cada qual, a funcionar com base em legitimidade própria, oriunda de suas finalidades intrínsecas); o predomínio das ações sociais do tipo racional com relação a fins (e da dominação burocrático-legal).

Deste modo, principalmente em “Ciência como vocação”, Weber (1993) indica o que seria lido pela sociologia do século XX como os “riscos” da modernidade: a nova busca do irracional, dado o esvaziamento do sentido da vida com a sua dessacralização; a burocratização excessiva e a ruptura do indivíduo como agente social em inúmeras “personalidades” ou “papéis” sociais,

---

<sup>18</sup> Este e os próximos dois parágrafos fazem uso de trechos adaptados de Groppo (2008).

assumidos em cada esfera de ação social em que este se move; os resultados gerais das ações racionais não são necessariamente “racionais” (como comprovavam, já no tempo de Weber, as guerras, as crises econômicas e as desigualdades sociais).

Destes elementos definidores da modernidade e de seus riscos, destaco o tema da autonomização das esferas de ação social. Esta autonomia significa que cada esfera desenvolve uma “legalidade” própria, tornando para si mais claros os seus objetivos intrínsecos e transformando em procedimentos reconhecidos e legítimos os meios mais adequados para atingir tais fins. Neste momento, certa tensão e até ambiguidade aparecem na obra de Weber. A racionalidade, pensada inicialmente por ele como pressuposto da liberdade da ação, na medida em que predomina nas situações sociais modernas, faz com que os indivíduos convertam-se, de sujeitos, a meros portadores de sentidos pré-estabelecidos pela legalidade própria da esfera social. Como o próprio Weber discute em sua obra mais conhecida, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, a liberdade e a vocação transformam-se na “gaiola de ferro”. (WEBER, 1967).

Interpretando este e outros riscos da modernidade, a obra de Theodor W. Adorno (1903-1969), situado um pouco mais adiante no tempo em relação a Weber, vai considerar que houve a regressão da razão iluminista (o “esclarecimento”) a uma razão instrumental – fonte de uma nova forma de dominação e embrutecimento dos indivíduos. A razão instrumental é justamente a forma degradada daquela “racionalidade em relação a fins” com que Weber constituiu sua sociologia compreensiva. Horkheimer e Adorno (1985) descrevem que a mesma racionalidade aplicada para a dominação da natureza (que se desencanta, se desmistifica), desde logo passa a ser usada para a dominação da natureza humana, do ser humano, que se torna tão coisificado quanto as matérias-primas que dão origem às mercadorias. Considero que, entre outros resultados, Adorno reconheceu também um modo de geração da integração sistêmica, justamente aquela que perverte e coloniza o princípio societário – seguindo um caminho um pouco diferente daquele feito por Marx, descrito no capítulo anterior. Neste sentido, a liberdade humana (que, para Weber, só se pode fundar em escolhas racionalmente orientadas [COHN, 1979]) gera seu avesso, a saber, a dominação por normas racionalmente legitimadas (a integração sistêmica).

Em paralelo à obra de Adorno – mas trilhando uma via muito diferente –, o sociólogo norte-americano Talcott Parsons foi, no meu entender, aquele que melhor descreveu este princípio da integração sistêmica. Ainda que, na verdade, buscasse legitimá-lo e o confundisse com a integração societária.

Segundo Habermas (1987), o ponto de partida da obra de Parsons, assim como a de Weber, é o agente e a ação individuais. Neste sentido, buscava fixar também o princípio societário como o paradigma da vida social. No entanto, desde o início, o paradigma da ação social vai entrar em tensão com a teoria sistêmica. A obra de Parsons, mesmo que ele procure negar, parte de uma teoria da ação social e chega a uma teoria do sistema social. Nesta, cada vez mais ganhará espaço a teoria sistêmica, em que a integração dos agentes pelo consenso é substituída pela integração sistêmica, em que a racionalidade instrumental (baseada no agente) vai sendo substituída pela racionalidade sistêmica. Vale o aviso de que não é possível restringir a obra de Parsons apenas a esta metamorfose do societário em sistêmico. No entanto, certamente, apesar de muito abstrata e de ser uma espécie de sistematização da ideologia da sociedade norte-americana, sua obra reflete a predominância histórica de um terceiro princípio de organização da vida social: a integração sistêmica.

Já em sua primeira etapa, a obra de Parsons se encaminha para o dilema descrito acima – teoria da ação ou teoria sistêmica? Primeiro, Parsons parece retomar a teoria utilitarista, quando afirma ser o ator motivado basicamente em evitar privações e obter satisfações. As motivações do ator (o que este considera como privador ou satisfatório) não são apenas determinadas biologicamente, mas socialmente, por padrões sociais. (ROCHER, 1976). Desde então, Parsons parece caminhar para o que eu chamaria de absolutização dos valores e da situação social na determinação da ação social. Logo, o voluntarismo, criatividade e liberdade, pretensos fundamentos da ação, ou ao menos possibilidades que emanavam da relativa indeterminação do humano, cedem vez ao tema da imposição dos valores aos agentes. Uma das limitações de Parsons é que, mesmo diante do paroxismo descrito a seguir, continuou a usar o ponto de vista do indivíduo isolado e de sua ação singular como princípio da sua teoria da ação, não levantando a possibilidade de que as inter-relações e entendimentos recíprocos entre os agentes fossem os verdadeiros suportes da ação

social. Parsons chega assim a uma situação de perplexidade: a ação, definida de modo utilitarista e individual, não permite desenvolver um mecanismo explicativo sobre como se construiriam sistemas de ação a partir dos agentes. Sua teoria da ação iria passar por novos reajustes, dissolvendo-se cada vez mais na teoria sistêmica. (HABERMAS, 1987).

Primeiro, Parsons refina seu conceito de sistema. Seu modelo inicial era funcionalista, considerando o sistema como um conjunto ordenado de elementos que tende a conservar a organização atual; neste, estrutura e função eram conceitos centrais. Deste, migra para um modelo funcionalista sistêmico, tomado da biocibernética, que considera que os sistemas mantêm sua organização em meio a um entorno supercomplexo variável e só parcialmente controlável; mais importante para o sistema que manter o equilíbrio, é agora manter os limites; também, estruturas e processos tornavam-se equivalentes, já que ambos podiam cumprir os imperativos funcionais do sistema. (HABERMAS, 1987). A maior abstração desta nova teoria sistêmica aumentou o seu grau de precisão, mas fez com que se afastasse ainda mais dos princípios comunitário e societário, princípios estes que, já que humanos, necessitam de “funções”, “estruturas” e “imperativos” voltados ao que é humano, entre os quais a vida e a liberdade.

Em seu mergulho meta-teórico no estudo da “função”, o grande sociólogo brasileiro Florestan Fernandes (1972) revelou, de certo modo, esta transmutação também. Fernandes demonstrou os limites, por exemplo, do funcionalismo do antropólogo Bronislaw Malinowski, em que o sistema cultural cumpria, em cada sociedade de um modo particular, a consecução de funções referentes à sobrevivência e reprodução humanas. Adiante da concepção teleológica de função (que pressupunha ser a função uma finalidade) e da concepção mecanicista (que considerava como determinados, não determinantes, os elementos da relação entre um fato social e seus efeitos socialmente úteis), Fernandes considera a concepção mais elaborada de função aquela que a define como

[...] relação de interdependência entre uma atividade parcial e uma atividade total ou entre um componente estrutural e a continuidade da estrutura, em suas partes ou como um todo, representando os elementos dessa relação, de modos diversos e em graus

variáveis, quer como determinados, quer como determinantes. (FERNANDES, 1972, p. 234).

No meu entender, por menos rigorosa e limitada que ela fosse, a ideia de função em Malinowski considerava como aspecto central a vida humana. Já a função social em abstrato, derivada da noção matemática de função, inclusive por causa de sua superioridade teórica, revelava que era possível emergir – e até se tornar hegemônica – uma lógica social que transcenderia ou instrumentalizaria aquilo que era propriamente humano, em prol de objetos/ artefatos cujos limites e propriedades são autônomos em relação ao ser humano (mesmo tendo sido criados por ele).

Em sua trajetória sociológica, Parsons logo se encaminhou para a definitiva construção de uma teoria da sociedade fincada não sobre a teoria da ação, mas sobre a teoria dos sistemas. Surge daí uma teoria sistêmica da sociedade: “[...] a sociedade é entendida como *um sistema em um meio ou entorno*, que pode alcançar a autonomia ou independência (*self-suficiency*) mediante a capacidade de autorreger-se e que é capaz de mantê-la ao largo de sua existência”. (HABERMAS, 1987, p. 340, grifos do autor). Em breve, a própria integração social tornar-se-á apenas integração sistêmica, concebida de modo abstrato e genérico, com a função de assegurar a coesão do sistema, sempre à mercê do entorno supercomplexo: não se trata de manter indivíduos reais unidos, mas antes de manter a integridade do sistema intacta. (HABERMAS, 1987; PARSONS, s/d, 1970). A lógica dos sistemas passa a ser a lógica de processos e objetos interdependentes. Nesta, os próprios seres humanos se “coisificam”, submetidos a funções e estruturas que podem ser deduzidas das lógicas dos artefatos. Ainda que surja o conceito de “comunidade societária” (operando no coração do sistema social) para dar conta da integração entre os indivíduos, a vida e a liberdade humana parecem muito distantes daquilo que é funcional e dinâmico nestes sistemas virtuais.

É verdade, pode-se argumentar que Parsons identifica e interpreta, mesmo que não totalmente cômico disto, a hegemonia deste novo princípio social, a integração sistêmica. Mas, para além disto a teoria de Parsons parece contemplar também – mas aí tão somente confundindo os três princípios da vida social – a colonização dos princípios comunitário e societário pela

integração sistêmica. Concordo com Habermas, quando afirma que é próprio dos agentes sociais o uso da linguagem na busca do entendimento, cultivado no que ele chama de “mundo da vida” – que identifico como a “sociedade”. Ele mesmo demonstrou como Parsons construiu uma teoria em que a linguagem, nos âmbitos que deveriam ser o do “mundo da vida”, é substituída por meios de controle (que chamo também de “meios artificiais”). Existem meios de controle que Habermas reconhece como atuantes e mesmo necessários nos sistemas sociais: dinheiro (aplicado ao âmbito da economia) e poder (no âmbito político). Mas Parsons vai além, e quer fazer mesmo dos âmbitos sociais e culturais que parecem escapar da lógica artificial, sistemas tecnicamente submetidos a meios artificiais. E Parsons nomeia estes outros meios de controle, equivalentes na comunidade societária e no sistema cultural a poder e dinheiro: respectivamente, a influência e o compromisso valorativo, supostas “moedas” de troca entre agentes e sistemas.<sup>19</sup>

Não estou nem mesmo sugerindo que os teóricos da integração sistêmica tenham sido “sacerdotes do mal”. É evidente que isto seria um enorme absurdo para alguém como Florestan Fernandes, mesmo porque, desde o início ele procurou demonstrar os limites da explicação funcionalista. E, mesmo que algum destes tenha sido algo próximo disto, suas obras podem ser muito úteis para compreender como operam esta lógica e sistema que vêm colonizando a vida, o comunitário e o societário. Mas, do mesmo modo como o comunitário e o societário não se reduzem à integração sistêmica, a análise sistêmica não dá conta totalmente do entendimento do comunitário e societário, ainda que seja fundamental entender a lógica sistêmica para compreender como as lógicas sociais vitais são colonizadas por esta integração maquinal. Neste capítulo, busquei na teoria sociológica clássica os indícios do que chamo neste ensaio de “integração sistêmica”.

---

<sup>19</sup> O coroamento desta abstração das noções de função e sistema se dá com o sociólogo alemão Niklas Luhman. Nele, até o artefato perde sua primazia. A própria lógica funcional em si ganha autonomia e é “determinante”. Paradoxalmente – e Luhman gosta dos paradoxos – a sociedade é enfim reconhecida como fundada em “comunicações”. Mas são tais comunicações, na verdade, “funções”. Não são os indivíduos quem conformam a sociedade (eles são apenas seu entorno), mas, sim, tão somente as “comunicações”. Logo, as comunicações não são processos lingüísticos, mas sim processos de “seleção” – e a lógica social funcionalista ganha, enfim, autonomia completa em relação ao ser humano. (IZUZQUIZA, 1990; LUHMAN, 1990).

Tais indícios aparecem tanto na obra de sociólogos preocupados com a necessidade da integração social, como Tönnies e Durkheim, quanto em sociólogos que afirmam a importância – sociológica e política – da liberdade individual. Entre os sociólogos da “comunidade”, em especial Tönnies, tem-se a confusão entre o princípio societário e a lógica sistêmica. Entre os sociólogos da liberdade, como Weber e Adorno, seguindo caminho um pouco diverso do de Marx, tem-se a denúncia da queda da individualidade autônoma à pseudo-individualidade nos sistemas sociais contemporâneos.

O grande teórico da integração sistêmica, apesar do caráter legitimador desta, mas talvez justamente por causa disto, foi Talcott Parsons. Partindo de uma teoria social que se queria fundada no agente individual, conforme demonstrou Habermas, chegou a uma teoria sistêmica da vida social, nas quais os indivíduos estão realmente subsumidos aos objetos que intercomunicam as estruturas e fazem circular as funções entre os subsistemas sociais.

Neste capítulo, nota-se que os indícios e as constatações sobre a lógica sistêmica se fundaram em denúncias da hegemonia de processos sociais e históricos promotores da acumulação ilimitada de capital. Se tais denúncias focaram, inicialmente, a ruptura das tradições comunitárias, num segundo momento pareceram destacar o não-cumprimento das promessas de emancipação individual.

Além deste olhar baseado na teoria sociológica, que orientou este capítulo, penso ser importante um olhar mais histórico, ou melhor, sócio-histórico sobre a hipótese deste ensaio. É o que busco no próximo capítulo.



## 4. Guerra contra a comunidade

Neste capítulo, gostaria de recuperar os argumentos acima discutidos num ponto de vista mais histórico, ainda que igualmente esquemático. A história recente observa esta hegemonia da integração sistêmica, com base na lógica objetiva dos artifícios, que ganham autonomia e submetem para si os indivíduos e as coletividades humanas. Os principais promotores desta integração maquinais são, num certo sentido, velhos atores da história: Estado e mercado.

Juntamente com exércitos invasores, Estado e mercado promoveram, ao longo dos tempos, intervenções esporádicas nos grupos humanos, via saque, pilhagem ou especulação. É claro, a vida comunal tradicional, em suas inúmeras versões, quase sempre significou muito pouca liberdade individual e rara fartura material para a grande maioria. Ela não garantia nem mesmo segurança e proteção “eterna” contra saques, incursões bélicas e ações daquelas instituições movidas por lógicas extra-humanas (Estado e mercado). Não é o caso, novamente, de idealizar os grupos comunitários tradicionais ou pré-modernos, apenas lembrar que se fundamentavam em um sistema produtivo voltado a objetivos e necessidades inerentes ao grupo, aos seus membros, o que Ferdinand Braudel chama de “vida material”,<sup>20</sup> referindo-se à vida econômica elementar nas comunidades.

Apesar do esquematismo deste argumento, ele indica que a maioria quase absoluta da história social foi vivida dentro de grupos sociais predominantemente comunitários, os quais produziam, para si mesmos, a sobrevivência econômica e os valores sociais. Nesta história, os capítulos em que vigoram as civilizações ocupam posição secundária. A história das civilizações, deste modo, foi a história de esporádicos desenvolvimentos de Estados e economias mercantis, em torno de cidades, exércitos e burocracias, os quais retiravam sua “energia vital” justamente do saque discriminado ou indiscriminado das economias locais, quase sempre camponesas. Também, vez por outra, tanto a civilização quanto as comunidades locais eram vítimas das pilhagens dos que costumamos chamar de povos “bárbaros”.

<sup>20</sup> Ou “civilização material”, definida por “ações recorrentes, processos empíricos, velhos métodos e soluções manipuladas desde tempos imemoriais”. (BRAUDEL apud BURKE, 1996, p. 59).

Contudo, o “Ocidente” europeu, provavelmente graças à opção das civilizações greco-romanas pelo escravismo como base principal de seu sistema produtivo, foi a principal ruptura desta predominância da “vida material”. Dos frangalhos deste modo de produção, irá brotar, na Idade Média Europeia, o feudalismo, cuja lógica socioeconômica opera mais claramente na constante extração de recursos de uma classe (camponeses servilizados) por outra (nobreza-clero), em vez da extração esporádica. Trata-se do esboço de um sistema produtivo generalizado todo ele voltado ao objetivo de extração, não mais primordialmente voltado ao auto sustento do coletivo local. (EGZIABHER, 2005). Deste modo, o feudalismo foi uma preparação para o capitalismo, um nível econômico acima da “vida material”; os capitalistas passam, cada vez mais, a organizar a própria vida econômica na sua matriz produtiva, donde fazem diretamente a extração de recursos.

Bauman descreve como a modernização socioeconômica europeia foi, também, uma verdadeira “guerra contra a comunidade”, legitimada pela suposta “libertação do indivíduo”, realizando concretamente a retirada dos trabalhadores das velhas rotinas de trabalho e produção, que passaram a ser consideradas pelos novos poderosos como “autônomas demais, governadas por sua lógica própria e não negociável, [...] por demais resistentes à manipulação e à mudança” dados os seus “excessivos laços de interação humana”. (2003, p. 30). Segundo Bauman, o problema não era a “preguiça” destes trabalhadores (motivo atribuído pelos que realizaram a “reengenharia” social em prol do capitalismo industrial), mas sim a necessidade de “torná-los aptos a trabalhar num ambiente novo em folha, pouco familiar e repressivo”, “numa rotina artificialmente projetada e coercitivamente imposta e monitorada”. (2003, p. 30, 36). Entendo ter sido esta guerra contra a comunidade uma das faces da predominância da integração sistêmica na modernidade.

Se Bauman descreve este conflito como uma guerra contra modos tradicionais de trabalho e produção da vida, Karl Polanyi (2000), no meu entender, descreve em *A grande transformação* a destruição dos tecidos sociais de proteção econômica de indivíduos e coletividades. Nesta obra, Polanyi analisa a implementação da sociedade de livre mercado na Inglaterra, no século XIX.

Teria acontecido uma guerra, movida pelo Estado, contra o que Polany e John Gray (1999) chamam de “mercados sociais”, compostos por tradições, usos e formas sociais de proteção às localidades contra a voracidade da pura especulação comercial. Tais “mercados sociais”, formas comunitárias de proteção, teriam sido postos abaixo deliberadamente por uma agressiva política do Estado inglês, desejoso de moldar a sociedade do “livre mercado”, ou melhor, a “sociedade para o mercado”. Se o crescimento econômico nacional foi beneficiado, entretanto, a liquidação de modos costumeiros de segurança econômica trouxe o desalento, a fome e a miséria para as camadas populares, talvez como nunca na história, mesmo com um inédito crescimento da “riqueza da nação”. John Gray (1999) indica que, desde o final do século XX, está se dando a repetição deste fenômeno em alguns países anglosaxões (Inglaterra, EUA e Nova Zelândia), os quais, via a ideologia da globalização, juntamente com o Fundo Monetário Internacional, o Banco Mundial e outros organismos econômicos multilaterais, desejam a ampliação da escala desta dissolução dos “mercados sociais” em âmbito mundial.

Antes e durante estas duas ondas de liberalização econômica no “Ocidente”, no “Primeiro Mundo”, deu-se no Terceiro Mundo a outra frente de batalha contra o comunitário, também em prol da decomposição de tecidos sociais criados para a proteção e alívio de indivíduos e grupos. Esta outra guerra aconteceu, muitas vezes em surdina, naqueles processos históricos que tentaram “ocidentalizar” o mundo, via colonialismo, imperialismo, neo-imperialismo e, até mesmo, políticas nacionais de desenvolvimento. Hoje, esta decomposição é retomada por meio do que chamamos de globalização. Mesmo quando estas regiões do planeta tornaram-se países formalmente independentes, promotores nacionais e internacionais do “desenvolvimento econômico” foram os algozes da lógica comunitária. Eles tinham muito claro para si a necessidade de romper laços, valores, instituições, tradições e criações do tecido social que poderiam servir como barreiras à implementação dos vetores da “modernidade”, vetores como mercado, técnica, tecnologia, indústria, individualismo, progresso e identidade nacional. (LATOUCHE, 1996; KORTEN, 1996). Veja o que afirmava em 1960 um destes experts em desenvolvimento, J.-L. Satie:

O desenvolvimento econômico de um povo subdesenvolvido [...] não é compatível com a manutenção de seus modos e costumes tradicionais. A ruptura com esses constitui uma condição prévia do progresso econômico. É preciso uma revolução da totalidade das instituições e dos comportamentos [...], da atitude psicológica, da filosofia e do estilo de vida. O necessário assemelha-se então a uma desorganização social. É preciso suscitar a infelicidade e o descontentamento [...], é preciso a todo momento desenvolver os desejos para além do que existe disponível. Pode-se fazer objeção ao sofrimento e ao deslocamento que esse processo provocará; eles parecem constituir o preço a pagar para o desenvolvimento econômico. (apud Latouche, 1996, p. 70).

Chegando aos dias atuais, Milton Santos parece identificar na globalização uma intensificação deste processo de implementação da integração sistêmica por meio do esvaziamento do sentido comunitário. Ainda mais que a hegemonia dos objetos, tem-se a hegemonia da própria lógica maquinal em si mesma: “[...] a violência estrutural resulta da presença e das manifestações conjuntas, nessa era da globalização, do dinheiro em estado puro, da competitividade em estado puro e da potência em estado puro, cuja associação conduz à emergência de novos totalitarismos [...]”. (SANTOS, 2002, p. 55). Ele chama este processo de hegemonia do “Projeto Racional Hegemônico”, cujo efeito na vida social é a de uma verdadeira ameaça ao que resta do princípio comunitário.

Na esfera da sociabilidade, levantam-se utilitarismos como regra de vida mediante a exacerbação do consumo, dos narcisismos, do imediatismo, do egoísmo, do abandono da solidariedade, com a implantação, galopante, de uma ética pragmática individualista. É dessa forma que a sociedade e os indivíduos aceitam dar adeus à generosidade, à solidariedade e à emoção com a entronização do reino do cálculo (a partir do cálculo econômico) e da competitividade. (SANTOS, 2002, p. 54).

Se procurasse abster-me dos juízos de valor que assumo neste ensaio, os quais defendem a positividade do comunitário e societário, poderia dizer que, do ponto de vista estritamente científico, comunidade e sociedade não são “boas” em si mesmas, apenas fenômenos humanos e vitais que destoam da artificialidade da integração sistêmica – que não é boa ou má em si mesma, apenas independente do vital e humano. Mas, em tempos nos quais a neutralidade científica é uma grande ilusão e equívoco, é preciso desde logo tomar posição. E isto não parece difícil, tendo em vista que as sociedades fundadas na integração sistêmica têm um limite, justamente aquele que logo iremos atingir, caso mantivermos a atual condição de devastação ambiental e exploração humana promovida pelo capitalismo global.

Penso que este capítulo, assim como os dois anteriores, enfatizou a hegemonia da lógica sistêmica assentada no objeto “capital” ou “dinheiro”. Realmente, a modernidade em boa parte pode ser explicada pela lógica social coordenada pelo capital, o capitalismo.

Entretanto, outra via correlata e complementar de desenvolvimento da lógica sistêmica pode ser demonstrada. É a integração sistêmica fundada nos processos de conquista, manutenção e acumulação de poder político, em torno daquela gigantesca instituição conhecida como Estado nacional moderno.

Muito desta lógica sistêmica do poder se desenvolveu sob a ideologia do comunitarismo, com a falsa promessa de recriação da comunidade, de recuperação da segurança e proteção – enquanto o sistema de capital buscou legitimar-se com a ideologia da livre iniciativa individual.

Trago este assunto para o último capítulo deste ensaio.

## 5 - A comunidade e seus críticos

Este ensaio vem procurando demonstrar que na “comunidade”, ou melhor, no princípio comunitário, também há um forte vetor positivo, humano e humanizador. Mas ele também indicou que o excesso de comunidade cria situações negativas, tolhedoras da liberdade e criatividade humanas. Dado este potencial negativo, foram e são muitos os que, falando de um ponto de vista progressista, defendendo acima de tudo a emancipação humana, desconfiam da noção de comunidade. Desejo fazer, neste capítulo, inicialmente um breve relato e análise das principais críticas a esta noção de comunidade, de maneira a resgatar as principais ideias deste ensaio.

Em primeiro lugar, afirma-se com correção que a noção moderna de comunidade é de se origina do Conservadorismo Romântico, uma reação cultural e política, no final do século XVIII e início do XIX, contra o Iluminismo e as Revoluções Burguesas. Tal filiação romântico-conservadora vai ficando aos poucos clara no próprio texto clássico de Ferdinand Tönnies (1973).

A comunidade tipificada por Tönnies é, sobretudo, uma unidade cultural, uma concórdia em torno de padrões culturais e valores simbólicos herdados da história e revividos na convivência presente. A língua parece ser justamente a principal expressão desta *kultur*. *Kultur* (aspectos simbólicos e espirituais da vida de um povo) opunha-se então à *civilization* (realizações materiais) – ainda que, na mesma época em que escreveu Tönnies, Edward Tylor tenha forjado o conceito antropológico de cultura por meio da soma destas noções. (CRESPO, 2000). Costumeiramente, *kultur* era uma noção manipulada por românticos, sobretudo alemães, para valorizar o cultivo das tradições e da arte popular-nacional contra o avanço da cultura erudita de extração clássica (que, no período napoleônico, representava também o imperialismo francês), a quem se associava mais o termo *civilization*. Em Tönnies, portanto, a “sociedade” advém das noções francesas – e, portanto, estrangeiras – de Terceiro Estado e “sociedade civil”, relativos à vida urbana e a cultura clássica recriada pelo Iluminismo francês. A comunidade, por sua vez, advinha da noção de *kultur*, da valorização da vida rural e da língua nacional (em vez da língua estrangeira [francesa], dominante na cultura de extração clássica de então, que era sobrevalorizada pelos eruditos).

Assim, a noção moderna de comunidade já nasceu como uma visão nostálgica do passado. Esta nostalgia continuou a se expressar, por exemplo, em John Dewey, que no início do século passado, desejou a recriação do senso da comunidade nos contextos urbanos modernos e na sociedade nacional, por meio do reconhecimento e até da criação de atributos comuns que sustentassem tal sentimento – as comunidades ficariam unidas em torno da Grande Comunidade e em seu favor. A Grande Comunidade deveria ter caráter democrático, baseado no reconhecimento da interdependência entre as ações e decisões de todos. (BURBULES, 2004, p. 209-210).

O sonho de Dewey já indica uma segunda crítica possível ao uso da noção de comunidade. Esta crítica afirma ser a comunidade algo sempre imaginado. Bauman (2003, p. 9), diante da afirmação de Raymond Williams de que a comunidade é algo que “sempre foi”, sugere que, antes, “ela sempre esteve no futuro”. Seu lugar é a imaginação – ou seja, a comunidade é sempre imaginada e imaginária. Benedict Anderson também diz que as comunidades, principalmente aquelas pensadas em âmbito nacional, são sempre imaginadas, já que não se baseiam em semelhanças essenciais. Ele anuncia que esta utopia comunitária não é inocente, pois são reais os efeitos desta crença sobre as pessoas, já que, justamente quando cria fortes sentimentos de pertença, excluem os que são considerados diferentes. (apud BURBULES, 2004).

Para estes críticos, é outro princípio, o societário, a garantia da emancipação e do bom convívio entre as diferenças. Por exemplo, com base em Hanna Arendt, entusiasta da esfera pública (e, portanto, do princípio societário), Íris Marion Young criticou o ideal de comunidade e defendeu o ideal da cidade e seu espaço público, onde as diferenças poderiam existir, ser reconhecidas e conviver, sem se dissolver numa “comum-idade”:

O ideal de comunidade [...] expressa um desejo de fusão entre os sujeitos, o que, na prática, funciona de maneira a excluir aqueles com quem o grupo não se identifica. O ideal de comunidade nega e reprime a diferença social, o fato de que a sociedade organizada não pode ser compreendida como uma unidade em que todos os participantes compartilham de uma ex-

periência comum e de valores comuns. (YOUNG apud BURBULES, 2004, p. 210).

Vê-se acima, novamente, a recriação da contraposição comunidade *versus* sociedade de Tönnies. Uma importante diferença é que, agora, a sociedade é o pólo considerado como positivo. Mas, tanto quanto os conservadores, tais progressistas fazem uma redução de comunidade e sociedade a tipos concretos de grupos sociais, que só podem ser regidos por uma lógica ou outra.

Por outro lado, esta crítica não se limita à mera inversão dos pólos de uma dualidade contestável que permaneceu intocada. Ela ilustra, agora com destreza, algo que histórica e concretamente aconteceu, ao menos desde o século XIX: a manipulação da necessidade humana de proteção e segurança.

A comunidade, concretamente, foi ideologicamente utilizada para manipular sentimentos e coletividades em apoio a doutrinas, regimes e processos de dominação. Tudo teria começado com sua recriação romântica – associando-a a *kultur* – e conservadora – associando-a a *volkisch*, a “alma do povo”. Nos nacionalismos, ao longo do século XIX, a nação foi pensada como uma “comunidade” de origem e de destino – primeiro, por meio de elites intelectuais de povos submissos aos Impérios Napoleônico, Austro-Húngaro e Russo, que desejavam sua emancipação, mas, logo, como ideologia legitimadora dos Estados nacionais modernos.

Neste sentido, o nazismo e o fascismo, no século XX, foram consequências lógicas, exemplos da perversão do Estado moderno em Estado totalitário, e da perversão do nacionalismo em chauvinismo racista. Inclusive com base nisto, Roberto Romano vai afirmar que a noção de comunidade, intrinsecamente, leva ao totalitarismo:

Aqui, insisto em discutir o ideário sobre a noção de comunidade, surgido como alternativa contra a sociedade civil burguesa. Não só o termo, mas sobretudo a prática que ele supõe, sempre estiveram ligados às formas de poder pessoal (de Hitler a Salazar, passando pelo nosso Vargas), destruindo até as garantias básicas de sobrevivência livre simbolizada na Declaração dos direitos humanos. A relativização ab-



soluta do indivíduo, e sua inserção numa comunhão coletiva, assegurada pela propaganda e pelo trabalho dos intelectuais orgânicos, mostrou os limites das experiências comunitárias realizadas em larga escala no plano político: o fantasma da unidade social sempre termina por apagar as diferenças no interior da vida pública, à força do silêncio ou da repressão física direta sobre os oponentes. (ROMANO, 1997, p. 21).

Neste sentido, também o totalitarismo comunista, onde implementou a reengenharia social violenta por meio das coletivizações forçadas, empurrando os camponeses às fazendas estatais, foi outra modalidade desta perversão do princípio comunitário. Assim, de modo algum me parece forçado reconhecer esta série histórica, que começa com a moldagem da noção moderna de comunidade pelo romântico-conservadorismo, passa pelos nacionalismos e pelos movimentos fascistas e culmina nos Estados totalitários, seja aquele Estado que pregou a grandeza da “comunidade *Volk*” via o sangue do Holocausto e que levou o seu próprio povo à desgraça numa guerra hedionda, sejam os Estados que, por meio de coletivizações forçadas, fizeram queimar na pira da religião do Estado as comunidades artificialmente reunidas em fazendas coletivas e campos de trabalho.

Contudo, não considero isto a única possibilidade histórica do desenvolver da comunidade. Na verdade, esta foi tão somente a perversão do princípio comunitário, fruto de sua colonização por outra modalidade da lógica sistêmica: a lógica do poder, forjada a ferro e fogo por este terrível artifício dos tempos recentes, o Estado moderno. Considerar toda menção à comunidade como prelúdio do totalitarismo me parece ser um reducionismo apressado. Mas recontar a história da reconversão do princípio comunitário em integração sistêmica parece-me algo muito importante.

Do mesmo modo, é preciso recuperar a história da perversão do princípio societário, algo que a digressão teórica acima discutiu um pouco mais. Trata-se da perversão daquele princípio que se baseia na promessa da liberdade dos indivíduos (enquanto a perversão da comunidade se baseou na promessa de segurança e proteção). É preciso considerar que esta promessa de liberdade não foi um sonho ou desejo exclusivo da modernidade europeia,

ainda que tenha sido a “Era das Revoluções” (final do século XVIII – início do século XIX) quem com mais radicalismo propôs a liberdade como fundamento da vida social. Por outro lado, não há como negar seu cada vez maior uso como legitimador da constituição e penetração, primeiro no Ocidente, depois no mundo, do capitalismo e Estado moderno, por meio do uso ideológico do tema da liberdade individual. O próprio Roberto Romano (1997) demonstra como, do embate entre Iluminismo e Romantismo, durante esta mesma Era das Revoluções, iriam saltar dois diferentes caminhos que, contudo, desembocariam em soluções igualmente totalitárias: Hegel e o Estado portador do Espírito Racional; Novallis e o Estado portador da “alma” do povo.

Há, enfim, aqueles críticos da comunidade que demonstram o uso do discurso do sentimento em favor do comunitário por movimentos da Nova Direita. Tais movimentos se destacam nos Estados Unidos, cuja pregação em prol da comunidade vem se fundamentando em dogmatismos, fundamentalismos, racismo e xenofobia. Algo semelhante ao praticado, na Europa, por bandos neonazistas e neofascistas. Sobre isto, acredito que, sociológica e historicamente, a busca do comunitarismo da nova direita tenha como causa justamente o vazio e a insegurança causados pelo avanço do princípio da integração sistêmica, em tempos de capitalismo global e neoliberal.

Mas as mesmas causas – vazio e insegurança – têm mobilizados movimentos e grupos de caráter emancipador e progressista. Mesmo tendo em comum um fundo motivador – a busca de garantia de proteção, o desejo de “comunidade” –, não se pode considerar estes dois tipos de mobilização social como a mesma resposta. Ou seja, a busca da comunidade tem implicado tanto em novas perversões deste princípio (nova direita e neonazismo), quanto a possibilidade – que, na verdade, foi sempre uma constante na modernidade – de (re)criação do comunitário em moldes progressistas e emancipatórios.

Defender o princípio comunitário não implica necessariamente em desvalorizar a lógica societária. Ambos são necessários, em combinação, continuidade, interdependência e até mesmo em contradição, como conteúdos da vida social, dos grupos sociais, das relações humanas e do curso da vida em si mesmo. O ser humano não é “ser” sem a segurança, a proteção, a identidade,

o sentido do comum, o cuidado e a afetividade, os quais permeiam a lógica comunitária. E não é “humano” sem a possibilidade de desejar e expressar o desejo da liberdade e do querer “ser mais”, contidos no princípio societário.

Como afirma Paulo Freire (2004, cap. 1), sem o reconhecimento de sua incompletude, do direito de “ser mais”, o homem se coisifica, permanece em condição similar à do animal. Analogamente, sem o reconhecimento do caráter comunitário da vida social, o homem nem chega a verdadeiramente “ser”, de modo que a humana liberdade jamais poderá florescer, nem mesmo para se rebelar contra o estreitamento dos limites que a lógica comunitária, por si só, restringe o indivíduo desejante e os grupos sociais. Se há adversário aos que almejam a emancipação humana, ela está, hoje, em outro lugar, em outra sintonia. É o totalitário da lógica dos objetos e poderes artificiais que controlam, oprimem e até suprimem o humano. É o que chamei de integração sistêmica.

Neste segundo ensaio, busquei aplicar a imaginação sociológica, discutida no primeiro ensaio, para pensar sobre comunidade e sociedade. A intuição de que a vida moderna e contemporânea não tem sido exatamente o da proliferação do princípio societário, entendido este como a possibilidade de autonomia do indivíduo e de grupos no interior da coletividade mais ampla, levou-me a propor o conceito de “integração sistêmica”. Desta maneira, os próprios conceitos de comunidade e sociedade vieram a ser repensados.

Comunidade passou a identificar menos um tipo de grupo social, e mais uma lógica imanente à vida social, a qualquer vida social, na qual as interações e as instituições existentes têm o intuito de garantir a sobrevivência e o cuidado dos seres humanos que fazem parte de dada coletividade. Sociedade passou a identificar menos a vida social moderna em sua pretensa expansão desmesurada da liberdade individual, e mais outra lógica imanente à vida social, a qualquer vida social, mesmo quando muito atrofiada em coletividades de tipo tribal. Sociedade passou a se referir ao princípio societário, na qual a liberdade e criatividade, individual e coletiva, são cultivadas. É este princípio que permite que a vida social humana se distinga da de outros animais sociais. Mas sem a garantia da proteção e integração promovidas pela lógica comunitária, o exercício da liberdade no seio das relações societárias não é possível.

Deste modo, a lógica sociocomunitária, ou princípio sociocomunitário, marca a existência social dos seres humanos.

Mas a vida social pode ser levada a funcionar também sob outras lógicas, não mais articuladas a necessidades ou objetivos imanentes ao humano. Trata-se da integração sistêmica, que pode operar tanto sob a lógica do capital, quanto sob a lógica do poder. É ela quem invade, penetra e hegemoniza a vida social moderna e contemporânea, por meio de instituições como mercado, empresa, corporação, Estado e congêneres.

Gostaria de reforçar que estas ideias são, como quase sempre se dão com os conceitos, bastante esquemáticas. São quase tipos-ideais, abertos para o uso de pesquisadores e analistas da

vida social. Pretendem mesmo ser usadas por este autor quando da análise e interpretação de dados de sua pesquisa sobre a Educação Sociocomunitária – experiências educacionais fora da escola e articulações entre escola e vida comunitária – na Região Metropolitana de Campinas.

Por outro lado, estes conceitos não são noções apartadas de preocupações sociopolíticas. Buscando cultivar a chamada imaginação sociológica, eles não poderiam ser trazidos de modo neutro, isentos de posicionamento ético-político e compromissos com a emancipação humana.

Deste modo, posso afirmar que a contemporaneidade assiste a hegemonia da integração sistêmica rumando para a ruína da humanidade, dado que os sistemas de objetos – em especial o capital e o poder político – já não conseguem mais conter suas próprias contradições e seu fatal distanciamento em relação aos objetivos humanos mais elementares. Enquanto o ser humano grita e a natureza tem esgotado os recursos dos quais a própria humanidade necessita para comer, beber e respirar, se acumulam capitais, mais especulativos que reais, e se fabricam, reciclam e obsoletam armamentos e máquinas da morte, sem falar no patenteamento do patrimônio genético da humanidade, no desperdício de inventividade em prol das estratégias de marketing que ensinam o consumo inútil, no agigantamento dos lixões e dos bolsões de miséria humana...

Poderá o ser humano fugir do turbilhão de mercadorias que passaram a se fabricar a si próprias e vampirizar a humanidade? Poderá o ser humano enfrentar a espada do poder que paira sobre sua cabeça, ao mesmo tempo em que desliga as bombas prontas para explodir? Poderá o ser humano redescobrir o que é se proteger, o que é cuidar e o que é se sentir realmente seguro, justamente para poder ser livre e criativo?

Se a resposta não for sim, não adiantaria ter escrito este ensaio. Nem o primeiro. Só vale a sociologia se há esperança.

### **Vou-me embora pra Pasárgada**

Vou-me embora pra Pasárgada  
Lá sou amigo do rei  
Lá tenho a mulher que eu quero  
Na cama que escolherei  
Vou-me embora pra Pasárgada  
Vou-me embora pra Pasárgada  
Aqui eu não sou feliz  
Lá a existência é uma aventura  
De tal modo inconseqüente  
Que Joana a Louca da Espanha  
Rainha e falsa demente  
Vem a ser contraparente  
Da nora que nunca tive

E como farei ginástica  
Andarei de bicicleta  
Montarei em burro brabo  
Subirei no pau-de-sebo  
Tomarei banhos de mar!  
E quando estiver cansado  
Deito na beira do rio  
Mando chamar a mãe-d'água  
Pra me contar as histórias  
Que no seu tempo de eu menino  
Rosa vinha me contar  
Vou-me embora pra Pasárgada

Em Pasárgada tem tudo  
É outra civilização  
Tem um processo seguro  
De impedir a concepção  
Tem telefone automático  
Tem alcalóide à vontade  
Tem prostitutas bonitas  
Para a gente namorar

E quando eu estiver mais triste  
Mas triste de não ter jeito  
Quando de noite me der  
Vontade de me matar  
- Lá sou amigo do rei –  
Terei a mulher que eu quero  
Na cama que escolherei  
Vou-me embora pra Pasárgada.

(Manuel BANDEIRA apud AMARAL; ANTÔNIO; PATROCÍNIO, 2002, p. 275).

O poema de Manuel Bandeira nos convida à utopia. Sim, é uma utopia recheada de melancolia. A tristeza e a morte não deixaram de aparecer no poema-utopia, como em quase todos os outros versos do poeta tuberculoso, perdido naquela selva triste paulistana que era e é quase o avesso da Pasárgada imaginada.

A utopia é um tanto quanto uma evasão, no sexo, na cama e nas prostitutas. Mas é também a possibilidade de exercitar o corpo, de brincar de novo como criança. De voltar a ouvir histórias da mulher contadora dos tempos de infância. A meninice, a brincadeira e a vitalidade são um dos lados da utopia.

Contudo, Pasárgada também tem à disposição de seus felizes habitantes, a mais alta tecnologia, que permite a cópula sem o risco da gravidez, a fácil comunicação sem fio e o alívio das doenças.

Pasárgada é a volta à comunidade original em parte vivida na infância, em parte desejada nos dias atuais de solidão e insegurança. E, ao mesmo tempo, é também o espaço e os recursos para a liberdade, a criatividade e o prazer, assegurados pelas inovações da técnica e a libertação dos espíritos.

Penso que o poema de Manuel Bandeira possa ser lido, ao nosso modo, como o exercício da imaginação criadora que busca e encontra os princípios mais fundamentais da vida humana. Os temas deste livro.

**Quero menos terminar** esta obra listando os conceitos sociológicos apresentados e discutidos ao longo dos capítulos, algo que as introduções e conclusões até agora fizeram bastante. Prefiro apresentar, rememorar e recriar o que há, aqui, de sentimento e desejo. Sentimentos de medo, proteção, liberdade e ilusão. Desejos de segurança, emancipação e autonomia.

Sentimentos e desejos trazidos à tona pelo exercício da imaginação sociológica. Busca cuidadosa dos conceitos, teorias e ideias, em sua gênese, possibilidades, limites e transcriações. Olhar severo sobre os dias e os espaços. Crítica apaixonada contra as leituras rasas e ralas do mundo. Respiração compassada com os esquecidos deste e outros tempos. Transpiração militante no pensar as emergências e resgatar as falsas ausências, esquecidas por um olhar arrogante que se quer superar.

Desejos de comunidade em tempos de medo. Medo de vir e estar no mundo desprotegido dos laços de afeto. Medo de não ter alguém para chamar pelo prenome com carinho familiar. Medo de sempre estar solitário, ainda que nunca se esteja só – em meio a multidões nas ruas, nos ambientes de trabalho, na escola e até mesmo na sala, com a TV ligada e a Internet despejando informações. Medo de não ter ninguém para cuidar e ninguém que cuide de você.

Desejos de comunidade em tempos de medo. Desejo de ser protegido e acalentado quando se vem ao mundo e se passa por ele. Desejo de ter sempre alguém para chamar de tu e dele ouvir seu próprio nome dito com afetividade. Desejo de sempre estar realmente com alguém, mesmo que seja para compartilhar as lamentações sobre as agruras do trabalho, do estudo e das ruas. Desejo de ter alguém para cuidar e alguém que cuide de você.

Desejos de liberdade, autonomia e emancipação em tempos de ilusão. Ilusão de ser realmente livre quando o máximo que se pode ser, tantas vezes, é apenas consumidor e produtor naquele mercado, este sim “livre”. Ilusão de ser cidadão, com vontade reprimida e opinião nunca realmente ouvida, diante do monopólio da ação política reconhecida nas mãos do Estado e suas instituições (inclusive, os partidos de oposição). Ilusão de que a posse de dinheiro, o acúmulo de poder político e a aquisição de *status* social realmente trazem mais autonomia ao seu portador – enquanto ele vai sendo mais um brinquedo nas mãos das coisas que pensa possuir.

Desejos de liberdade, autonomia e emancipação em tempos de ilusão e medo. Desejo de ser livre para poder superar os estreitos limites da comunidade, sem romper com a segurança que promove, mas combatendo as excessivas privações da vontade que costuma gerar. Desejo de ser autônomo em tempos de manipulação pelas instituições de mercado e poder, vontade



de escapar das cordas que prendem nossos braços e pulsões para gritar e poetizar. Desejo de se emancipar, utopia quase tresloucada de indivíduos e grupos que se vêm acossados pelas ditaduras das coisas, as quais de nós exigem atenção, produtividade, controle, perfeição e conformação.

Desejos e sonhos de uma Pasárgada que se encontra tão longe e tão perto, cá dentro de nós próprios, tanto em nossas reminiscências verdadeiras de infância quanto nas invenções de um passado ideal. Uma Pasárgada que se encontra tão longe e tão perto, aí a nossa volta, tanto em nossas vontades reprimidas e na criatividade manipulada, quanto nas tecnologias que perigam ficar obsoletas do humano.

## Referências Bibliográficas

ALEXANDER, Jeffrey. A importância dos clássicos. In: GIDDENS, A.; TURNER, J. (orgs.). **Teoria social hoje**. São Paulo: Editora da Unesp, 1999, p. 23-90.

\_\_\_\_\_. O novo movimento teórico. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. n. 4, 1987. CD-ROM ANPED (Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Ciências Sociais), 2008.

AMARAL, E.; ANTÔNIO, S.; PATROCÍNIO, M. F. **Português**. Redação, Gramática, Literatura, Interpretação de texto. Edição Integral, São Paulo: Nova Cultural, 2002.

ANTÔNIO, S. **O visível e o invisível**. Alguma poesia. Campinas: Verus, 2008.

\_\_\_\_\_. **Uma nova escuta poética da educação e do conhecimento**: diálogos com Prigogine, Morin e outras vozes. São Paulo: Paulus, 2009.

ARON, Raymond. **As Etapas do pensamento sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade**: a busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

BERGER, Peter; BERGER, Brigitte. Socialização: como ser um membro da sociedade. In: FORACCHI, Marialice; MARTINS, José de Souza (orgs.). **Sociologia e sociedade**: leituras de introdução à Sociologia. Rio de Janeiro: LTC, p. 200-214, 1978.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel, 1988.

\_\_\_\_\_.; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude. **Ofício de sociólogo**. Metodologia da pesquisa na sociologia. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

BURBULES, Nicholas C. A Internet constitui uma comunidade educacional global? In: \_\_\_\_\_; TORRES, Carlos Alberto. (orgs.). **Globalização e educação**: perspectivas críticas. Porto Alegre: Artmed, 2004. cap. 14, p. 209-229.

BURKE, Peter. **A Escola dos Annales (1929-1989): a Revolução Francesa da historiografia**. 7ª ed., São Paulo: Editora Unesp, 1996.

CANDIDO, Antonio. **Florestan Fernandes**. São Paulo: Perseu Abramo, 2001.

CENTRO DE ESTUDOS SOCIAIS. Reinvenção da Emancipação Social. Disponível em <http://www.ces.fe.uc.pt/emancipa/>

COHN, Gabriel. **Crítica e resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1979.

CRESPO, Regina Aída. Os conceitos de cultura e ideologia. In: TOMAZZI, Nelson D. (coord.). **Iniciação à Sociologia**. 2ª ed., São Paulo: Atual, 2000. cap. 12, p. 175-186.

DOMINGUES, J. M. **Teorias sociológicas no século XX**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

DURKHEIM, Emile. **La Educación moral**. Buenos Aires: Losada, 1947

\_\_\_\_\_. **Educação e Sociologia**. 10ª ed., São Paulo: Melhoramentos, 1978.

\_\_\_\_\_. **Durkheim**. Sociologia. 5ª ed., São Paulo: Ática, 1990. (Col. Grandes Cientistas Sociais, vol. 1; RODRIGUES, José Albertino [org.]).

EGZIABHER, Tewolde Berhan Gebre. Uma globalização baseada nas pessoas. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). **Semear outras soluções**. Os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. cap. 10, p. 471-500. (Col. Reinventar a emancipação social. Para novos manifestos, vol. 5).

EISENSTADT, S. N. **De geração a geração**. Perspectiva, São Paulo, 1976.

FERNANDES, Florestan. Os problemas da indução na sociologia. In: \_\_\_\_\_. **Fundamentos empíricos da explicação sociológica**. 2ª ed. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1972, parte II, p. 41-174.

FICHTER, J. H. Definições para uso didático. In: FERNANDES, Florestan (org.). **Comunidade e sociedade**: leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, Edusp, 1973. p. 153-5.

FLORIANI, Dimas. Diálogos interdisciplinares para uma agenda ambiental: breve inventário do debate sobre ciência, sociedade e natureza. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*. n. 1, p. 21-39, jan.-jun/2000, Editora da UFPR.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 38ª ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.

GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade**. 2. ed. São Paulo: Editora da Unesp, 1991.

\_\_\_\_\_. **Em defesa da sociologia**: ensaios, interpretações e réplicas. São Paulo: Editora da Unesp, 2002.

GRAY, John. **Falso amanhecer**. Rio de Janeiro: Record, 1999.

GROPPO, Luís Antonio. A modernidade e a Sociologia da Educação. In: MORAIS, Régis de; NORONHA, Olinda Maria; \_\_\_\_\_. **Sociedade e Educação**: estudos sociológicos e interdisciplinares. Campinas: Alínea, 2008, cap. 4, p. 93-130.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria de la action comunicativa**. Tomo II: Crítica de la razón funcionalista. Madrid: Taurus, 1987.

HOLLOWAY, John. **Mudar o mundo sem tomar o poder**. São Paulo: Viramundo, 2003.

HORKHEIMER, Max; Theodor W. ADORNO. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

IANNI, Octavio. A sociologia e o mundo moderno. *Tempo Social*, Revista de Sociologia da USP, São Paulo, v. 1, n. 1, 1º sem./1989, p. 7-27.

\_\_\_\_\_. **A sociedade global**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1992.

\_\_\_\_\_. **Enigmas da modernidade-mundo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

- \_\_\_\_\_. **Capitalismo, violência e terrorismo.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004a.
- \_\_\_\_\_. **Pensamento Social no Brasil.** Bauru: Edusc, Anpocs, 2004b.
- IZUZQUIZA, Ignacio. Introducción: la urgencia de una nueva lógica, In: LUHMAN, Niklas. **Sociedad y sistema: la ambición de la teoría.** Barcelona: Paidós, 1990. p. 9-39.
- JOAS, Hans. Interacionismo simbólico. In: GIDDENS, A; TURNER, J. (orgs.). **Teoria social hoje.** São Paulo: Editora da Unesp, 1999, p. 127-174.
- KORTEN, David C. **O mundo pós-corporativo.** Vida após o capitalismo, Petrópolis: Vozes, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Quando as corporações regem o mundo.** São Paulo: Futura, 1996.
- LATOUCHE, Serge. **A ocidentalização do mundo.** Ensaio sobre a significação, o alcance e os limites da uniformização planetária. 2ª ed., Petrópolis: Vozes, 1996.
- LUHMAN, Niklas. Sistema y funcion, In: \_\_\_\_\_. **Sociedad y sistema: la ambición de la teoría.** Barcelona: Paidós, 1990. p. 41-142.
- MARX, Karl. A mercadoria. In: **Marx.** São Paulo: Nova Cultural, Col. Os pensadores, 1999, p. 57-86.
- \_\_\_\_\_; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista,** Petrópolis: Vozes, 1988.
- MILLS, C. Wright. **A imaginação sociológica.** Rio de Janeiro: Zahar, 1965.
- \_\_\_\_\_. A sociedade de massas. In: FORACCHI, Marialice; MARTINS, José de Souza (orgs.). **Sociologia e sociedade.** Leituras de introdução à Sociologia. Rio de Janeiro: LTC, cap. IB, p. 200-214, 1978. cap. 20, p. 307-325.
- MORIN, E. **A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento.** 9ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

ORTIZ, Renato. **Um outro território: ensaios sobre a mundialização**. 2ª ed. São Paulo: Olho d'água, 2000.

\_\_\_\_\_. **Ciências sociais e trabalho intelectual**. São Paulo: Olho D'Água, 2002.

PARSONS, Talcott. Social systems. In: \_\_\_\_\_. **Social systems and the evolution of action theory**. New York: Free Press, London: Collier, s/d. cap. 8, p. 177-203.

\_\_\_\_\_. Some problems of general theory in sociology. In: MCKNNEY, John; TIRYAKIAN, Edward (orgs.). **Theoretical Sociology: perspectives and developments**. New York: Appleton, 1970. p. 27-68.

PETRINI, Hermes F. **Música e arte na educação: para a recomposição dos fragmentos da vida**. 2005. 146 f. Dissertação (Mestrado em Educação Sociocomunitária) – Centro Universitário Salesiano de São Paulo, Unidade Americana, Americana, 2005.

POLANY, Karl. **A Grande Transformação**. As origens de nossa época. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

ROCHER, Guy. **Talcott Parsons e a sociologia americana**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

ROMANO, Roberto. **Conservadorismo romântico**. Origem do totalitarismo. 2ª ed., São Paulo: Editora Unesp, 1997.

SANTOS, Boaventura de Sousa. (org.). Um discurso sobre as ciências na transição para uma ciência pós-moderna. *Estudos Avançados*. Vol. 2, n. 2, São Paulo, maio/ago. de 1988. (disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40141988000200007](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141988000200007)).

\_\_\_\_\_. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. São Paulo: Cortez, 1995.

\_\_\_\_\_. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 63, out. de 2002, p. 237-280 (disponível em [www.ces.uc.pt/bss/documentos/sociologia\\_das\\_ausencias.pdf](http://www.ces.uc.pt/bss/documentos/sociologia_das_ausencias.pdf)).

\_\_\_\_\_. **Semear outras soluções:** os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais. Col. Reinventar a emancipação social, v. 4, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

\_\_\_\_\_. Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 78, Outubro de 2007, p. 3-46. (disponível em [http://www.esep.pt/crap/difusao/pdfs/pdfs\\_4a8fev08/revcritica78.pdf](http://www.esep.pt/crap/difusao/pdfs/pdfs_4a8fev08/revcritica78.pdf)).

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização:** do pensamento único à consciência universal. 9ª ed., Rio de Janeiro: Record, 2002.

TÖNNIES, F. Comunidade e sociedade como entidades típico-ideais. In: FERNANDES, F. (org.). **Comunidade e sociedade:** leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação. São Paulo: Nacional/ Edusp, 1973. p. 96-116.

WALLERSTEIN, I. **O fim do mundo como o concebemos:** ciência social para o século XXI. Rio de Janeiro: Revan, 2002.

WEBER, Max. A ciência como vocação. In: \_\_\_\_\_. **Ciência e política:** duas vocações. 9ª ed., São Paulo: Cultrix, 1993, p. 17-52.

\_\_\_\_\_. A “objetividade” do conhecimento nas Ciências Sociais, In: COHN, Gabriel (org.). **Weber.** Sociologia. Col. Grandes Cientistas Sociais –13, São Paulo: Ática, 1979, p. 79-127.

\_\_\_\_\_. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** São Paulo: Pioneira, 1967.

WIRTH, L. Delineamentos e problemas da comunidade. In: FERNANDES, F. (org.). **Comunidade e sociedade:** leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação. São Paulo: Nacional/ Edusp, 1973. p. 82-99.