OS PARADOXOS DA MODERNIDADE E A ABORDAGEM SOCIOLÓGICA: NOVOS PROBLEMAS QUE EXIGEM NOVAS SOLUÇÕES

Duarcides Ferreira Mariosa¹

RESUMO: O objetivo principal deste texto é propor uma reflexão sobre os limites e alcance da abordagem sociológica clássica, especialmente, quando se procura compreender os paradoxos da sociedade moderna. Com a diversificação e especialização das atividades em todos os setores da vida humana, resulta insuficiente uma análise que não contemple de forma precisa os muitos conflitos, interesses e disputas surgidos em seu interior. Sobretudo, porque as sociedades modernas estão de tal forma configuradas que já não podemos mais falar em conjuntos homogêneos de indivíduos, classes ou papéis, onde categorias como as de Família, Nação, Classe ou Estado bastavam à interpretação sociológica. Precisamos pensar em novas formas de abordagem.

UNITERMOS: modernidade, teoria social, sociedade, conflito.

INTRODUÇÃO

Quando há um momento de crise, de transformação rápida da sociedade, buscamos encontrar uma explicação que nos satisfaça o desejo e a necessidade de saber como esse todo – a sociedade – funciona. Embora possam existir inúmeros conceitos, teorias, métodos, estudos específicos e

¹ Doutorando em Ciências Sociais na UNICAMP.

regras gerais para a análise social, muitos dramas ainda continuam sem solução e muitas perguntas persistem sem respostas coerentes. É o que basta ao sociólogo para demonstrar o quanto seus métodos, conceitos e modelos interpretativos podem resultar insatisfatórios frente a determinadas situações concretas. Logo, é para poder acompanhar como se processam e em que consistem as mudanças e alterações das formas de interação social, e das configurações que assumem as estruturas e instituições da sociedade, que a prática sociológica requer atualização constante.

Ao lidarmos com a sociedade moderna – capitalista, ocidental, contemporânea –, por exemplo, fica particularmente evidente que a complexidade das conexões que exhibe o todo é muito maior do que a soma interpretativa de suas partes. Em especial, porque os métodos empregados até recentemente pela Sociologia se, de um lado, permitiam análises parciais contundentes da realidade, de outro, levavam a generalizações quase sempre imprecisas, mesmo se aplicadas a situações próximas ou similares.

Na análise social, ainda que alcancemos a compreensão científica de cada situação empírica em particular, de cada categoria sociológica aplicável ao caso, ou até das diferentes instâncias em que possa estar subdividido o objeto analisado, é sumamente difícil contemplar todas as suas implicações e desdobramentos. Primeiro, porque, no caso de considerarmos indivíduos ou fenômenos sociais específicos, vemo-nos constantemente obrigados a relevar o fato deles não existirem isoladamente, ou que estejam participando de alguma forma de todos os processos sociais que a sociedade moderna comporta. Com isso, muitas das categorias analíticas, a princípio universais, deixam de sê-las, pois só são adequadas a um limitado número de casos particulares. Segundo, porque, apesar de seu discurso igualitário, as sociedades modernas encontram-se socialmente estratificadas, dividem-se em tantas classes, estratos ou segmentos, conforme seja a participação desigual de seus membros na riqueza, no poder e no prestígio que nela existem e vigoram. Perpetuando, portanto, uma realidade que é em si mesma contraditória, e para a qual concorrem, por isso mesmo, interpretações conflitantes.

Ora, para poder compreender a sociedade, os pesquisadores buscam invariavelmente enfocar o universo social a partir de recortes analíticos da realidade, numa reconstrução do objeto de observação segundo critérios, no mais das vezes, particulares ou aleatórios. Ao examinar um certo evento como, por exemplo, a progressiva racionalização do mundo (Weber, 1973), fatores importantes que condicionam e determinam as decisões dos agentes individuais, fazendo-os, em muitos casos, reviver formas alternativas e reificadas de relacionamento mítico-religioso, são abstraídos do modelo interpretativo (Adorno & Horkheimer, 1985). O diagnóstico da modernidade, conforme é possível verificar mais adiante, ou fica por demais generalizado ou, então, torna-se extremamente específico, ensejando discussões intermináveis e improdutivas. Vejamos mais de perto esta situação.

DA ANTIGUIDADE MÍTICA AO RACIONAL-MODERNO

Tendo em vista o progresso técnico-científico alcançado em todos os níveis, e a complexidade dos processos sociais atuais, para a explicação sociológica, as sociedades humanas de outrora poderiam até parecer simples, e de fácil e tranqüila compreensão. Não é este o caso, mas podemos admitir que as origens, composições e transformações das instituições sociais mais importantes e fundamentais da vida humana poderiam ser encontradas, por exemplo, acompanhando-se a passagem de uma visão mítica da realidade para outra baseada no pensamento racional. Max Weber (1967), Emile Durkheim (1978c) e George Simmel (1977), estão entre aqueles autores que assim o fizeram. Variando apenas nos detalhes, num caso, ou no conteúdo narrativo, em outro, diziam do tempo na história da humanidade em que Zeus, do alto do Olimpo, comandava o destino dos gregos; Júpiter dirigia o destino dos romanos; e Osíris velava pelos egípcios. Por toda parte seres sobrenaturais e fantásticos reservavam um pequeno instante da eternidade de que dispunham para ouvir as preces e clamores de submissos mortais

terrenos. Cada povo cultuava seu deus particular e este, através dos cultos e dos ensinamentos ministrados pelos sacerdotes, orientava e previa o comportamento de seus seguidores, aplicando-lhes castigos, enviando-lhes catástrofes ou, quando satisfeitos, permitindo fartas caçadas e abundantes colheitas. Cosmovisões míticas organizavam as sociedades, davam explicações sobre as origens e fins do ser humano, enquanto prescreviam um corpo de regras que deveriam ser rigorosamente obedecidas, sob pena dos mais terríveis castigos e flagelos. As leis ali eram imutáveis, os costumes rígidos e as instituições sociais perenes porque, afinal de contas, os deuses são eternos.

Em sociedades dessa forma constituídas grandes mudanças e transformações ocorriam, quase sempre, em razão das guerras de conquista: era quando o povo vencido deixava de cultuar seus deuses locais, substituindo-os pelos deuses do povo vencedor. O crescimento das religiões sempre esteve, com raríssimas exceções, diretamente associado ao sucesso das campanhas militares. Se o cristianismo, por exemplo, tornou-se poderoso e influente no mundo ocidental foi porque a religião católica pôde contar com o apoio dos mais eficazes exércitos de seu tempo na luta contra os hereges e na catequese dos pagãos. Assim, enquanto os deuses dirigiram o destino dos homens, a história girou em torno de reis, sacerdotes e guerreiros.

Entretanto, como bem o notou Talcott Parsons (1974, p. 94-106), foi a partir da difusão das idéias Iluministas, que privilegiava a razão como forma de conhecimento, o indivíduo como portador de direitos inalienáveis e a igualdade entre todos os homens como condição fundamental das relações humanas, que tomou forma um tipo diferenciado e superior, porque mais complexo, de organização social: era a Revolução Democrática. Ao mesmo tempo, segundo o autor, partindo da Europa Ocidental, inicialmente da Inglaterra, uma série de eventos, depois conhecidos como Revolução Industrial, transformou as técnicas e métodos de produção e o uso da força de trabalho do homem, espalhando-se, em seguida, pelos cantos mais afastados do planeta. Nesta nova fase da história humana foi que vimos a

força das idéias e o poderio econômico igualarem em seus efeitos o que antes só o podia a força militar. Ao transpormos o século XXI da era cristã, encontramos-nos ainda perplexos e atônitos com as consequências não totalmente compreendidas dessas revoluções, que além de técnicas foram também estéticas, morais e do pensamento.

Numa passagem importante de seu *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer (1985, p. 43) recordam que “os homens sempre tiveram de escolher entre submeter-se à natureza ou submeter a natureza ao eu”. Mas, se antes, felicidade e tristeza, miséria e riqueza, vitória e derrota dependiam da fatalidade das condições naturais ou do humor mais que humano dos deuses, na medida em que cresce a capacidade de eliminar em definitivo toda miséria humana, eis que esta também cresce desmesuradamente (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 49).

Segundo Adorno & Horkheimer (1985, p. 14), “o aumento da produtividade econômica, que por um lado produz as condições para um mundo mais justo, confere por outro lado ao aparelho técnico e aos grupos sociais que o controlam uma superioridade imensa sobre o resto da população”. Com efeito, ao mesmo tempo em que o indivíduo se vê impotente e a mercê dos poderes econômicos, “estes elevam o poder da sociedade sobre a natureza a um nível jamais imaginado”. Logo, o domínio das condições e das forças naturais nunca bastou a qualquer tempo, para que os homens buscassem satisfazer seus anseios de igualdade, justiça e liberdade para todos. Ao contrário, este poder sempre foi usado com maior despudor ainda para submeter aos mais fracos e pobres. É só olharmos para a nossa História.

Se foi com o advento da modernidade, portanto, que os princípios mais elevados das cosmovisões anteriores – Natureza, Deus ou Ser – desapareceram em favor dos princípios formais da razão discursiva, as instituições fundamentais da sociedade ocidental moderna, acompanhando essa tendência, estão hoje, quase todas, organizadas segundo uma lógica que privilegia a racionalidade e o cálculo imediatista, em detrimento de valores tais como justiça, igualdade e liberdade – princípios que foram tenazmente de-

fendidos pelos filósofos e pensadores iluministas. Com isso, o homem na sociedade moderna, não mais limitado por uma força sobrenatural que o prendia e lhe tolhia os movimentos, conformando segundo critérios tradicionalistas todas as esferas de sua existência, entregou-se à racionalidade, à busca do progresso material e de novas formas de relacionar-se com outros homens sem nenhum pudor. Como consequência, um novo modo de vida espalhou-se paulatinamente por todos os quadrantes da Terra, enquanto formas inéditas e surpreendentes de sociabilidade refaziam o universo simbólico da cultura em outros termos.

De todos os símbolos surgidos e consolidados nesta modernidade – pois se refere ao atual, ao contemporâneo – nenhum é mais emblemático do que o dinheiro. Muito embora outros fenômenos atuais, como a tecnologia da informação, por exemplo, tenham tornado possível ações que antes não eram sequer sonhadas, podemos afirmar com relativa segurança, baseados principalmente nas análises que fizeram os mais expressivos autores e pesquisadores sociais que aqui citamos, que, antes de tudo, a modernidade pode ser caracterizada pela autonomia absoluta da forma-dinheiro ou, ainda, pela velocidade das transformações que esta engendra.

Logo, se na antiguidade era a religião o centro irradiador dos valores, crenças e representações com os quais os homens construíam seu destino, na modernidade é o dinheiro, sob o manto da racionalidade e do utilitarismo, que pretende dirigir e condicionar todas as esferas da existência humana. Neste sentido, os seres sobrenaturais e magníficos de outrora não desapareceram, foram, sim, substituídos pela força fantástica e fantasmagórica da forma-dinheiro. Em vista disso, se liberdade for entendida como a capacidade que os homens têm de dispor de si mesmos segundo seu próprio desejo e vontade, então a liberdade não pode existir, pois, neste caso, o máximo a que o homem poderia aspirar seria a possibilidade de escolher livremente a quem servir. A modernidade é, conseqüentemente, como um remédio potente para nossa ignorância, que na esperança de curar-nos de um mal causa-nos outro ainda maior.

A TRANSFORMAÇÃO DA SOCIEDADE E AS PRIMEIRAS TENTATIVAS DE EXPLICAÇÃO

Estudos que lidaram com a vida social em suas respectivas épocas, até recentemente, caracterizavam-se, em sua maioria, por indicar formas de organização social tidas por seus autores como ideais. Assim, utopias literárias como as de Platão (*A República*), Thomas Morus (*Utopia*) e Campanella (*Cidade do Sol*), por exemplo, foram criadas com o objetivo manifesto de produzir consequências bem reais. Em última instância, estes autores acreditavam que a simples imposição de um corpo de normas e regras, assentados em valores éticos e morais tidos como universais, seriam suficientes para configurar a sociedade perfeita. Obras como estas indicariam, por isso mesmo, qual deveria ser o comportamento dos homens no interior das sociedades para que estas permanecessem em equilíbrio constante; quais os papéis e funções possíveis a seus dirigentes e administradores; e qual o comportamento esperado dos demais membros do corpo social. Em tais sociedades, o conflito, a diversidade de interesses, ou outras manifestações e posições conflitantes, não seriam admitidos ou tolerados. Quem, afinal, poderia recusar-se a viver numa sociedade perfeita? Ainda mais quando todos teriam, conforme acreditavam, as mesmas condições de entrada no processo social?

Contudo, acompanhando o incremento e a complexificação das sociedades surgiram formas de compreensão igualmente sofisticadas. As primeiras abordagens de cunho por assim dizer “pré-sociológico” atribuíam o comportamento humano, ora a determinações naturais necessárias, ora a disposições arbitrárias advindas de sua constituição ou índole “boa” ou “má”. Para Thomas Hobbes (*De Cive* e *Leviathan*) e Jean-Jaques Rousseau (*O Contrato Social* e *Discurso Sobre a Origem da Desigualdade entre os Homens*), por exemplo, o indivíduo é naturalmente refratário à vida social e apenas quando é forçado pelas circunstâncias admite dela participar. Por isso, quando os fins da sociedade entram em desacordo com os interesses individuais somente pela instituição e

organização da coação pode ser mantido o conjunto social. De outra perspectiva, pensadores liberais amparados em estudos como os de Adam Smith (*A Riqueza das Nações*) julgavam a coação desnecessária, pois consideravam a vida social como sendo o resultado espontâneo e natural da busca dos diversos interesses individuais. A coesão social era antes consequência da somatória das várias disposições pessoais que algo imposto externamente, ou necessário à conformação ideal da sociedade.

No entanto, quando falamos em sociedade o que nos vêm à mente de imediato é o fato, inconteste, de os homens não viverem isolados, mas juntos. São as relações de interdependência recíproca que levam os seres humanos a formarem grupos estáveis, cooperarem entre si e disputarem o controle e o domínio no interior destes agrupamentos. Apoiados no que diz Durkheim (1978a, p. 32) a respeito dos efeitos da solidariedade social, pode-se afirmar com relativa segurança que todo o desenvolvimento posterior ou não das culturas humanas resulta exatamente dos desdobramentos dessas relações duráveis que foram estabelecidas a princípio para facilitar a convivência. O que pode parecer complicado ao leigo é que se, de um lado, a sociedade – ou melhor, o universo das relações constitutivas de uma organização social – constitui-se de muitas instâncias ou dimensões diferenciadas entre si, de outro, esta mesma sociedade, quando vista do exterior, apresenta-se como um sistema único, integrado e coeso (Lockwood, 1992). Assim, a possibilidade de se focar a realidade social sob diferentes pontos de vista – seja partindo-se das ações individuais ou, inversamente, da estrutura que estas ações criam ou, ainda, da interação entre ação e estrutura – trouxe, como veremos, consequências teóricas e metodológicas de vulto para o desenvolvimento posterior da Sociologia.

Emile Durkheim, por exemplo, procurou na análise do que é visível nas sociedades mostrar o que se encontra invisível aos olhos de seus integrantes e do observador, isto é, as estruturas, sistemas e modelos que regem as ações individuais. Segundo Emile Durkheim (1978b, p. 88), existem fenômenos que por sua natureza são exclusivos do domínio da Sociologia,

pois consistem essencialmente das representações, crenças e sentimentos compartilhados por uma coletividade qualquer susceptíveis de “exercer sobre o indivíduo uma coação exterior”. E embora, neste sentido, seja a sociedade uma entidade imaterial, visto situar-se fora dos indivíduos que lhe servem de substrato, para o enfoque positivista de Durkheim os fatos que nela ocorrem devem, para fins da análise sociológica, ser tratados como coisas, como se fossem objetos concretos e formais e entendidos em suas conexões causais (Durkheim, 1978b, p. 94).

No entender de Émile Durkheim (1978a, p. 54 e 55), o traço característico principal de uma coletividade é a coesão social de seus membros, isto é, a maneira como compartilham interesses e valores semelhantes, mesmo que em graus variáveis. Conquanto a coesão social existente entre os membros da sociedade resulta de uma certa conformidade de todas as consciências particulares ao tipo psíquico comum dessa sociedade, a experiência social compartilhada pelos indivíduos dá origem a um sistema independente formado pelo conjunto de crenças e de sentimentos comuns. É o que Emile Durkheim (1978a, p. 40) chama de consciência coletiva ou comum. Dessa forma, continua Emile Durkheim (1978a, p. 54), individualmente, todos são atraídos uns pelos outros, pois se assemelham, ligados que estão à condição de existência da sociedade que formam por se acharem reunidos, ao mesmo tempo em que repelem tudo que esteja em oposição direta ao que é o seu próprio senso comum. Fundamental, portanto, para a sociedade é a educação, isto é, o processo de generalização das regras de conduta – aqui tomadas como normas referidas a valores possuídos em comum por uma sociedade –, e sua internalização em cada um dos membros individuais.

Para Max Weber, diferentemente de Emile Durkheim, a sociedade não deve ser tomada como um todo orgânico integrado, mas, sim, como o palco da luta incessante entre indivíduos que se orientam por valores e interesses distintos e equivalentes cuja coesão resulta de situações sempre mutáveis de interesses e dominação. Max Weber (1997, p.88) destaca que a realidade é caótica e infinita frente ao conhecimento finito do homem e que,

portanto, a sociedade não existe como realidade concreta, mas como consequência das ações consolidadas de inúmeros indivíduos. Dessa forma, para a concepção idealista de Max Weber (1997, p.125 e 126), o objeto de que se pretende o conhecimento social não está dado pela natureza, não se impõe à análise. Ele é construído na própria realidade através de procedimentos metódicos do pesquisador. Assim, a tarefa do conhecimento sociológico consiste não na descrição pura e simples dos acontecimentos, mas na ordenação racional da realidade empírica e segundo critérios e conceitos formulados pelo próprio pesquisador.

Karl Marx, numa outra direção, ao confessar-se seguidor da dialética hegeliana (Marx, 1985, p. 20 e 21), faz-nos crer que não podemos compreender nenhum fenômeno social isolado do contexto em que se encontra ou se manifesta. É que quando olhamos à nossa volta não vemos um amontoado caótico de objetos ou fenômenos isolados entre si, mas um todo unido, coeso, cujas partes estão agindo entre si a todo instante, tornando-se reciprocamente condicionadas e interdependentes, por isso ao longo do tempo instáveis.

Na concepção de Karl Marx e do materialismo dialético (Galliano, 1981, p. 94 e 95), a realidade social não é estática, é processo. Não há, por isso mesmo, sociedades imutáveis, constituídas sobre princípios eternos. Tudo que a compõe se transforma, desenvolve, nasce, cresce e depois morre. O motor dessas mudanças não é, todavia, o acaso, mas a resultante do acúmulo de pequenas alterações insensíveis, porém graduais, e que podem ser desejadas, dirigidas e previstas pelos homens por tratar-se de um fato objetivo. Mas, como estão em processo, nem todos os elementos desaparecem quando surge um novo. Desse modo, convivem em oposição o que nasce e o que morre, o velho e o novo, o que se esvai e o que evolui, constituindo-se, portanto, no conteúdo interno de todo mecanismo de desenvolvimento e evolução. Por isso a ênfase dada por Karl Marx (1985, p.21) nas contradições internas da sociedade burguesa, na luta dos contrários que anuncia seu fim.

Em concepções semelhantes ou derivadas destas três formas principais, e conforme foram se tornando mais complexos e amplos tanto seu

objeto de pesquisa como as formas de interpretá-lo, o sociólogo passou a interessar-se não só pelas “sociedades em geral”, mas, também, por todas as formas, estáveis ou não, de interação humana. Neste sentido, puderam ser realizados estudos sociológicos tendo por objeto famílias, vizinhanças, empresas e freqüentadores de um bar até aqueles que envolvessem cidades, nações, determinado grupo étnico ou toda a humanidade, ou, ainda, que falassem da amizade, de um estado mental coletivo, da prostituição ou do dinheiro. Porém, em nosso entendimento, nunca se conseguiu uma definição unívoca do que seja a sociedade, e dos fenômenos a ela associados. O que vemos freqüentemente são diferentes abordagens e concepções particulares do universo social, conforme sejam os critérios de investigação e os fundamentos metodológicos de cada autor.

De acordo com Talcott Parsons (1977, p. 73), por exemplo, o desenvolvimento de relações de cooperação e solidariedade resulta da busca de um objetivo funcional específico. São as afinidades e similitudes de interesses que caracterizam e conformam o interior das coletividades possibilitando a base de todo um sistema social mais complexo. Para Emile Durkheim (1978a, p. 32), a sociedade é antes o resultado da associação que fazem entre si determinado número de indivíduos e não o aglomerado que se forma por sua simples reunião esporádica ou fortuita. Já conforme o pensamento de Karl Marx (1973, p. 180-182), as relações que se estabelecem entre os homens resultam de um processo historicamente construído de intervenção na natureza e de acomodação de conflitos.

Complementar a esta problemática do eixo analítico, temos, também, o fato controverso de que as sociedades humanas não são estáticas, elas evoluem (a palavra “evolução” aqui não é usada para expressar algum sentido filosófico ou teleológico, mas para indicar que determinado fenômeno ou sistema fenomênico torna-se mais complexo, mais diferenciado ou que agrega novos elementos). Evolução que se dá, cabe ressaltar, mais no plano das visões de mundo e da capacidade cognitiva do que propriamente no desenvolvimento da técnica, da ciência e da produção material, embora estejam

ambos os aspectos freqüentemente vinculados entre si. É com base nesse tipo de abordagem que vários autores, de Augusto Comte a Jürgen Habermas, passando por Emile Durkheim, Max Weber, Adorno e Horkheimer descreveram a evolução das sociedades conforme seja a transição de uma visão mítica para uma visão religiosa, metafísica e racional do mundo.

Ora, o que vemos em comum entre os pensadores do passado e os sociólogos mais recentes é o fato de tanto os defensores da organização social como resultado do consenso, como aqueles que a derivam do conflito, identificarem na coesão a argamassa da organização social e o meio último de garantir a integração. É como se uma espécie de força autônoma e constitutiva da própria sociedade fosse a responsável pela unidade e harmonia de seus membros. Estabelecida a partir de um conjunto de idéias aceitas espontaneamente, num caso, ou impostas por algum poder maior, em outro, faltou estabelecer, entretanto, uma definição clara e precisa de como ocorre e em que consiste exatamente, nas unidades sociais, a integração e a união de suas partes; uma explicação satisfatória que possa apontar as origens e direções das mudanças; um modelo explicativo que tanto possa falar do consenso como do conflito. Em que pese a existência de inúmeras tentativas concretas neste sentido, acreditamos que as mesmas resultaram insuficientes para a exatidão que qualquer conceito científico requer.

AS DIFICULDADES PARA UMA ABORDAGEM SOCIOLÓGICA DA MODERNIDADE

No interior das Ciências Sociais, embora próximas, diferenciam-se a perspectiva sociológica e a antropológica. Grosso modo, enquanto a Sociologia preocupa-se com as regularidades das variáveis que encontra, à Antropologia interessa o inusitado, o particular, o exótico, o que destoa do comum. A questão da marginalidade, por exemplo, que em linhas gerais é tratada pelas Ciências Sociais como comportamento desviante, ou seja,

como aquelas formas de conduta e de ação, individuais ou coletivas, que desviam do padrão “normal” dos demais membros de um determinado grupo social, têm recebido um enfoque, neste sentido, mais acentuado da Antropologia. Nela, as culturas, o comportamento, o universo social enfim, são descritos e interpretados segundo sua significação interna ou, em caso oposto, comparativamente a outras formas sociais previamente identificadas e tomadas como padrão.

Assim, quando isolamos nosso objeto de análise – a sociedade –, tomando-a como “um todo único, coeso e orgânico”, acompanhando o modelo de interpretação funcionalista, podemos, empiricamente, classificar seus membros de acordo com o grau de aproximação ou distanciamento dos valores, crenças e costumes descritos como normais para esta sociedade. Neste caso, o comportamento “desviante” pode assumir as mais diferentes formas, de acordo com o que seja o contexto analisado. Numa sociedade de trabalho, por exemplo, aquele que não tem ocupação ou está desempregado é marginal; numa sociedade de brancos, aquele que é negro ou amarelo também é marginal; numa sociedade muçulmana, aquele que é cristão ou judeu é, da mesma forma que nos casos anteriores, um marginal. Porém, note bem, o inverso também é verdadeiro. Numa sociedade de criminosos, aquele que respeita as leis da sociedade é que é o “desviado”, ou marginal. Como, para as Ciências Sociais, as definições conceituais dependem dos olhos do observador, o conceito de marginalidade, se aplicado em termos estritamente funcionalistas, torna-se ambíguo e confuso. Em razão de sua inerente relatividade, definir o que seja “normal” e o que seja “marginal” é uma tarefa complexa. Se de um universo sócio-cultural qualquer tomamos um conjunto regular de ocorrências estatísticas para definir normalidade em oposição à marginalidade, integração, neste caso, pode ser conceituada como o quanto determinado indivíduo encontra-se em sintonia com os valores, crenças, normas e costumes do grupo, quando então falaremos de indivíduo integrado, ou, no caso contrário, quando falaremos de elementos não-integrados ou desviantes, ou ainda, marginais. Vê-se, por-

tanto, como fica complicada a abordagem sociológica a partir de um único paradigma. Ainda mais quando o objeto é extremamente complexo e em constante mutação.

Se o objetivo maior do sociólogo for entender a sociedade de seu tempo, então, para dar conta da modernidade, parece-nos mais viável combinar diferentes paradigmas e modelos interpretativos como, por exemplo, foi feito por Jürgen Habermas ao longo de sua produção teórica. Habermas recorreu a um modelo de sociedade em dois níveis – mundo da vida e sistema – para mostrar que é possível, do ponto de vista da análise sociológica, juntar, num mesmo viés interpretativo, teorias da ação e teorias sistêmicas, elementos da ordem e do conflito, análises funcionalistas, estruturais-funcionalistas e histórico-materialistas que fossem suficientes para tentar explicar a desigualdade e a diversidade que, efetivamente, encontramos na realidade.

Assim, partindo das noções durkheimianas de solidariedade mecânica – derivada do compartilhamento pelo grupo de crenças e costumes comuns – e solidariedade orgânica – derivada da interdependência que a divisão do trabalho cria entre os homens –, Habermas nos chama a atenção para um paradoxo. À medida que a crescente divisão social do trabalho consegue criar uma interdependência recíproca entre os membros da sociedade, ela destrói sem repor no lugar tradições, culturas e formas de sociabilidade. O paradoxo consiste em que o processo de diferenciação social teria que engendrar uma nova moralidade ancorada ainda na consciência coletiva, mesmo que transformada em suas estruturas. Mas não é isso que ocorre. O processo de diferenciação social engendra estados anômicos, a exemplo do conflito entre capital e trabalho, já verificados nos estudos de Durkheim.

Relevante na formulação de uma teoria da sociedade, para Habermas, são as relações empíricas existentes entre a diferenciação sistêmica e as formas de integração social, justamente porque seu objetivo é demonstrar a articulação entre sistema e mundo da vida. Habermas (1999b, p. 168) apresenta um conceito de sociedade dual onde articula estas duas dimensões: mundo da vida, em que predomina o mecanismo de coordenação da ação, que é a solida-

riedade, e sistema, no qual predomina a lógica sistêmica, em que os mecanismos de coordenação da ação seriam o poder e o dinheiro. Segundo aponta Habermas (1999b, p. 196), há nas origens da modernização das sociedades, de um lado, um processo de racionalização do mundo da vida e, de outro, o aumento de complexidade dos sistemas sociais.

Cultura, Personalidade e Sociedade constituem-se nas estruturas do mundo da vida: Cultura refere-se ao “acervo de saber, em que os participantes na comunicação se abastecem de interpretações para entender-se sobre algo no mundo”; Sociedade, “às ordenações legítimas através das quais os participantes na interação regulam seu pertencimento a grupos sociais, assegurando com isto a solidariedade”; e, por Personalidade, Habermas “entende as competências que convertem um sujeito em alguém capaz de linguagem e de ação, isto é, que o capacitam para tomar parte em processos de entendimento e para afirmar neles sua própria identidade”. Há, uma tendência, possível de ser verificada historicamente, para que os sistemas culturais, sociais e de personalidade se autonomizem, que busquem sua própria identidade quer seja criando instituições, organizando instâncias de poder e de ação, sedimentando saberes ou construindo estruturas de relacionamento (Habermas, 1999b, p. 196).

Para Habermas (1983, p. 122 e 123), a racionalização do mundo vivo se fez acompanhar paralelamente da complexidade e da diferenciação sistêmica entre cultura, sociedade e personalidade. Porém, este não é um processo inexorável. Por si só, afirma, “não há uma relação unívoca entre complexidade e conservação da existência; há aumentos de complexidade que se revelam, no plano da evolução, becos sem saída”, porém, verifica-se que a reprodução e sobrevivência das sociedades acontecem quando há “garantia de uma identidade normativamente prescrita e consolidada da sociedade, de uma vida – interpretada no plano cultural – ‘boa’ ou ‘tolerável’”. Habermas identifica, assim, quatro mecanismos de diferenciação sistêmica que estão presentes no processo evolutivo das sociedades (Ingram, 1994, p. 166 e 167).

Nas sociedades integradas pelas relações de parentesco não há ainda separação entre mundo vivo e sistema. O sistema de parentesco determina a

atribuição de papéis e tarefas que cada qual deve executar dentro da economia doméstica e define igualmente a natureza do intercâmbio entre diferentes grupos sociais. Sociedades organizadas neste estágio são economicamente auto-suficientes: produzem apenas o necessário para o consumo básico e nada além do que outra família também possa produzir.

Com o crescimento populacional, a necessidade de buscar parceiros fora do grupo original força o alargamento e extensão das fronteiras sociais. Exigências relacionadas ao casamento levam à necessidade de produzir bens de qualidade destinados à troca por mulheres, numa rede de reciprocidades que fundamenta uma incipiente divisão do trabalho. O aumento da produção econômica decorre, portanto, mais de necessidades sociais do que propriamente de necessidades econômicas. E, assim, o intercâmbio – primeiro mecanismo de diferenciação sistêmica – surge quando ocorre a expansão horizontal do número de unidades homogêneas por meio do casamento.

Neste estágio da evolução social inexistente uma diferenciação funcional efetiva dada à dificuldade de organizar atividades por demais complexas no que se refere à estratificação vertical do poder. O segundo mecanismo de diferenciação do sistema – o poder – ainda está fundamentado no prestígio pessoal e é transmitido de pessoa para pessoa em razão de seu *status* no grupo social, determinado pela linhagem. “Embora o status represente o primeiro passo para organizar a sociedade como um sistema funcional, ele também, em última análise, permanece enraizado nas estruturas de parentesco do mundo vivo. Conseqüentemente, não constitui ainda uma função sistêmica independente da integração” (Ingram, 1994, p. 166). A autoridade não possui, portanto, o reconhecimento ou os meios organizativos necessários para o exercício real do poder político.

Mundo vivo e sistema somente se separam quando surgem as sociedades estratificadas em classes organizadas em torno do Estado. O terceiro mecanismo de diferenciação sistêmica ocorre quando as posições de poder se destacam do sistema de parentesco e são anexadas às funções políticas. As atividades legislativas, judiciárias e executivas se organizam formalmente

através do Estado, que passa a exigir justificação ideológica para manter o monopólio do poder. Como consequência, o exercício legítimo do poder se afasta cada vez mais do prestígio natural de origem, uma vez que é constantemente ampliado pela distribuição de privilégios e vantagens entre aqueles que exercem com fidelidade funções públicas.

Sob o regime da lei formal é que a separação entre mundo vivo e sistema completa-se totalmente. A disseminação do princípio da liberdade, principalmente com vistas à manutenção de contatos objetivando o ganho privado, tem como consequência não-prevista a possibilidade de transformar capital e trabalho em meios monetários de troca, dando origem ao mercado. Esta possibilidade constitui-se no quarto mecanismo de diferenciação do sistema. O mercado adquire o *status* de um sistema auto-regulado que distribui mercadorias obedecendo às leis da oferta e da procura (Ingram, 1994, p. 167).

Neste processo de complexificação e diferenciação sistêmica Habermas (1994) verifica que a integração sistêmica é condicionada (mas não requerida) pela racionalização do mundo vivo. Se antes do surgimento de um mundo vivo racionalizado, a integração do sistema se subordina à integração social, com o advento da sociedade de classes, essa relação se inverte, pelo menos parcialmente, e o sistema se torna relativamente independente do mundo vivo, impondo-lhe cada vez mais restrições. Dessa forma, “no capitalismo avançado, o mundo vivo se reduz gradualmente a um satélite do sistema. Paradoxalmente, o mecanismo com o qual áreas inteiras da vida são transferidas para o sistema – o que Habermas, seguindo Parsons, chama de generalização do valor – parece ser um produto direto da racionalização” (Ingram, 1994, p. 166 e 167).

Podemos verificar as consequências, desejáveis ou não, desta “colonização” que o sistema exerce sobre o mundo da vida observando a sociedade moderna (Habermas, 1999b, p. 245). Atualmente, não restam dúvidas, estamos num daqueles momentos cruciais da História, onde mudanças vultosas e radicais ocorrem a grande velocidade. São as novas tecnologias agilizando a informação; é a readaptação constante das tarefas, rotinas e proces-

so alterando as regras e o jogo do poder, levando à flexibilidade e individuação das relações, antes mediadas pelas grandes instituições sociais. A capacidade de processar informações segue substituindo a força física no trabalho; a educação orienta-se cada vez mais para a atualização do indivíduo frente ao universo tecnológico, relevando a um segundo plano sua formação cultural geral. Surgem novas formas de parentesco e organização familiar. Debate-se com viva intensidade qual o papel e quais os limites do Estado, dos movimentos sociais, dos meios de comunicação, da engenharia genética e das organizações não-governamentais que atuam na sociedade. Porém, de outro lado, aumenta-se o número dos que são excluídos e marginalizados pela sociedade tecnológica; dos que procuram nas diversas formas de fundamentalismos construir identidades; ou dos que simplesmente se afirmam através da intolerância, do preconceito e da violência.

Estas questões que a modernidade coloca para a abordagem sociológica exigem outros tipos de solução. Não basta mais saber como manter a ordem e equilíbrio dos sistemas sociais ou discutir as contradições inerentes à sua própria constituição histórica. Não é suficiente situar os indivíduos em categorias abrangentes como “normais” ou “marginais”; “cidadãos” ou “não-cidadãos”; “trabalhadores” ou “não-trabalhadores”; “operários” ou “capitalistas”; etc. É preciso, antes, uma abordagem sociológica que satisfaça o desejo e objetivo de entender a modernidade. Elas existem, sim, mas da forma como estão sendo discutidas e trabalhadas parecem incapazes de lidar satisfatoriamente com a velocidade e as surpresas do presente.

Em seu trabalho, o sociólogo deve levar em conta que os valores culturais que orientam e legitimam a ação dos indivíduos tendem a ser tão diversos quanto é diversa e complexa a sociedade moderna. Há a formação de quadros de referência, de lógicas de inserção do indivíduo, de processos de integração indivíduo e sociedade que escapam aos métodos de abordagem unidimensionais, aqueles que fazem referência a uma única visão paradigmática. Devido à sua complexidade, determinados problemas e questões que a modernidade apresenta só podem ser satisfatoriamente avaliados e

entendidos quando as sociedades nas quais eles surgem forem observadas em sua conformação real, ou seja, como um quadro multirreferencial e poli-orientador para os atores sociais que nelas interagem. Neste sentido, acredito, as sociedades devem ser vistas como interiormente compostas pela aglomeração de “sociedades” menores e não como o conjunto único e grandioso onde apenas uns poucos laços, como a economia ou a política, por exemplo, aplicam-se à totalidade dos indivíduos que a compõem. Em que pese todas as conseqüências metodológicas que daí resultam.

ABSTRACT: The main objective of this text is to propose a reflection on the limits and reach of the classic sociological approach, specially, when it tries to understand the paradoxes of the modern society. With the diversification and specialization of the activities in all the sections of the human life results insufficient an analysis that doesn't meditate in a necessary way the many conflicts, interests and disputes appeared in it's core. Modern societies are configured in such a way that we cannot speak in homogeneous groups, classes or roles, and categories as Family, Nation, Class or State are no longer enough in the sociological interpretation. We needed to think new approach forms.

KEYWORDS: modernity, social theory, society, conflicts.

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, Theodor W. & HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- DURKHEIM, Emile. *Da Divisão do Trabalho Social*. S P: Abril Cultural, 1978a.
- DURKHEIM, Émile. *As Regras do Método Sociológico*. S P: Abril Cultural, 1978b.
- DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. S P: Abril Cultural, 1978c.
- GALLIANO, Alfredo Guilherme. *Introdução à Sociologia*. SP: Harper & Row do Brasil, 1981.

- HABERMAS, Jürgen. *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. S P: Brasiliense, 1983.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la Acción Comunicativa, I*. Madrid: Taurus, 1999a.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la Acción Comunicativa, II*. Madrid: Taurus, 1999b.
- INGRAM, David. *Habermas e a dialética da razão*. Brasília: Editora UnB, 1994.
- JOHNSON, Allan G. *Dicionário de sociologia: guia prático da linguagem sociológica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.
- LOCKWOOD, David. *Solidarity and Schism: 'the problem of disorder' in Durkheimian and Marxist sociology*. New York: Oxford University Press, 1992.
- MARX, Karl. *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política* (Borrador) 1857 –1858. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Argentina Ed. AS, 1973.
- MARX, Karl. “Para a Crítica da Economia Política”. “Prefácio”. In: *Os Pensadores*, vol. XXXV, Abril Cultural, São Paulo, 1974.
- MARX, Karl. *O Capital*. São Paulo: Nova Cultural. Livro Primeiro: O Processo de Produção do Capital. Tomo 1 (Prefácios e Capítulos I a XII), 1985.
- PARSONS, Talcott. *O Sistema das Sociedades Modernas*. São Paulo: Pioneira, 1974.
- PARSONS, Talcott “Durkheim e a Teoria da Integração dos Sistemas Sociais”. In: CONH, Gabriel (org.). *Sociologia: para ler os clássicos*. RJ - SP: LTC, 1977.
- SIMMEL, George. *Filosofia Del Dinero*. Madrid. 1977.
- WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1967
- WEBER, Max. *Ensayos sobre Sociología de la Religión*. Madrid. 1973
- WEBER, Max. “A ‘objetividade’ do conhecimento nas Ciências Sociais”. In: COHN, Gabriel (org.). *Sociologia*. São Paulo: Editora Ática, 1997.