

**XXIII Encontro Anual da ANPOCS**

“Emancipação na teoria sociológica contemporânea”

GT 19: Teoria social – segunda sessão

Luis Carlos Fridman

Departamento de Sociologia da Universidade Federal Fluminense

### **Emancipação na teoria sociológica contemporânea**

Depois da derrocada do “socialismo realmente existente” será ainda frutífera a reflexão sobre as possibilidades e feições da emancipação social? A ponderação “realista” é de que a questão desdobrou-se em outros problemas, afastados das entonações marxistas e do ideário dos partidos políticos que estiveram empenhados em sua resolução durante o século XX e cujos resultados não foram propriamente animadores, como se viu nos pequenos e grandes desastres resultantes das tentativas de construção de sociedades que se quiseram igualitárias e justas. Ou, como dizia Antonio Gramsci, as loucuras cometidas em nome da “certeza do fim último”. Por outro lado, pode-se examinar o problema na teoria social contemporânea acompanhando um percurso que remonta aos clássicos e desemboca em concepções que não mais anunciam um futuro perfeito nem abdicam de conceber forças e propósitos dirigidos à superação das mutilações atuais da vida dos homens.

Nos clássicos, felicidade ou *kulturpessimismus* culminaram diagnósticos da sociedade em irresistível processo de mudança. Expectativas positivas cercavam a compatibilização entre industrialismo e individualismo moral pensada por Durkheim ou o comunismo de Marx, enquanto, em sentido inverso, o mundo desencantado de Weber trazia uma boa margem de temores e incertezas. Atingindo essas antevistas, sobreveio um transcurso da modernidade que manchou a visão de uma unidade da história pois as vantagens, benefícios e agudas contradições desse novo horizonte material e moral, ideologizados pelo “progresso”, não foram suficientes para atestar a realidade de estágios sucessivos na direção da felicidade. Além disso, ainda outras indagações surgiram quanto à polaridade, possivelmente em ambiente totalitário, entre heróis solitários e agências de especialistas.

O comunismo de Marx, a integração social de Durkheim e a gaiola de ferro do processo de racionalização sofreram críticas em vista de novas

configurações sociais, o que não diminuiu a importância dessas contribuições à prospecção de cenários possíveis para o devir. Como salienta Anthony Giddens em *Política, sociologia, e teoria social*, "...os clássicos, eu afirmaria, são fundadores que ainda falam para nós com uma voz que é considerada relevante. Eles não são apenas relíquias antiquadas, mas podem ser lidos e relidos com proveito, como fonte de reflexão sobre problemas e questões contemporâneas" (Giddens, 1998:15). Desta vez elementos adicionais estão em jogo, o que incide sobre perfis de ação e constituição de projetos por parte de atores profundamente afetados e transformados pela história.

A superação do mal-estar não fez parte do horizonte da modernidade, enquanto a idéia do futuro sem garantias (cujo equivalente na teoria social pôde ser acompanhado pela derrocada do evolucionismo, do valor do "progresso" e da teleologia) ganhou corpo no debate. Porém isso não bastou para sepultar chances e expectativas na direção da justiça social ou confirmar a impotência dos atores, tal como retratada na imagem de Zygmunt Bauman de um "inválido crônico que acompanha a vida da janela de um hospital" (Bauman, 1998:194). É certo que as idéias do "fim da história" ou de uma ordem "pós-moderna" – que operam, na expressão de Habermas, uma despedida da modernidade – combatem o sentido de unidade da história, com evidentes conseqüências sobre a caracterização da sociedade atual. Mas isso não é tudo. Há, de outro lado, modalidades de reflexão onde se acentua a presença ou continuidade de forças despertadas na segunda revolução industrial e no capitalismo clássico, com a reavaliação das instituições e dos agentes tendo em vista possibilidades de liberdade, emancipação e autonomia.

Na caracterização das novas condições, encontram-se as teorias da reflexividade própria da sociedade avançada, da tensão entre subjetividade e racionalização e do processo de comunicação intersubjetiva, lançadas respectivamente por Anthony Giddens, Alain Touraine e Jürgen Habermas. Esses autores têm em comum a valorização da dimensão ética ou normativa

nas possibilidades de criação de uma vida autônoma e livre. Descartam princípios totalizadores de análise da sociedade e, na crítica às supostas leis fundamentais de seu desenvolvimento, conferem aos agentes um papel determinante na constituição das relações sociais e dos perfis institucionais, sem, contudo, fazerem apelo ao individualismo metodológico. Desta maneira consideram que a ortodoxia conferiu aos seres humanos uma margem de liberdade muito menor do que eles realmente têm.

Trata-se, aqui, de avaliar essas contribuições que, na incorporação dos clássicos, buscam discutir a emancipação e suas formas na sociedade contemporânea.

### **A reflexividade contemporânea segundo Anthony Giddens**

A tese da reflexividade da sociedade moderna desenvolvida por Anthony Giddens acentua a cognoscitividade dos atores sociais na produção dos resultados da ação por características que, sinteticamente, são: 1) rejeição à concepção de que o comportamento humano é resultado de forças que os atores não controlam nem compreendem (os "rematados idiotas", na expressão de E.P.Thompson em sua polêmica com Althusser em *A miséria da teoria*); 2) exame e reforma das práticas sociais por força de informação renovada; 3) reconhecimento do uso da linguagem na constituição das atividades concretas da vida; 4) papel central das capacidades reflexivas do ator no fluxo da conduta cotidiana com implicações sobre a institucionalidade e a mudança social e 5) o entendimento que os seres humanos têm de sua própria "história" é, em parte, constitutivo dessa própria história e das influências para mudá-la.

Diversamente do que pensava Weber, Giddens considera que reflexividade e racionalização não são noções necessariamente associadas a relações servis entre atores sociais e agências ou estruturas. Ao contrário, a intervenção atribuída ao "sujeito reflexivo" é muito maior do que aquela reservada ao herói solitário no império burocrático. Para além da ordem, ele tem como um dos limites da ação ser um *addict* de informação e

conhecimento atualizado, o que lhe confere possibilidades renovadas de intervir sobre as estruturas. Ao invés da sombra esmagadora das grandes burocracias, a difusão do conhecimento a diversas esferas da sociedade pode aumentar a margem de movimento de indivíduos e atores sociais.

Em todos os planos da vida humana incorpora-se conhecimento como parte integrante da rotina e do "seguir em frente". A intervenção tecnológica é o exemplo mais saliente das infinitas atividades que, na modernidade avançada, pressupõem um grau adequado de conhecimento para que se possa participar delas. Processo que tem a sua face perversa na elevação a patamares não imaginados anteriormente o potencial destrutivo envolvido na relação dos homens com a natureza e dos homens entre si, o que diferencia o mundo atual das sociedades pré-modernas. Aumentou explosivamente o grau de perigo vivenciado na vida coletiva pela capacidade de destruição resultante da aplicação do conhecimento e da ciência. Na guerra e na paz, nas bombas nucleares ou no aquecimento da Terra, não há agência ou estado-nação capaz de reverter tais perigos.

A tragicidade das façanhas do conhecimento humano aplicado à natureza e à sociedade e a consciência disseminada do risco geraram novas situações subjetivas. Giddens chama de "insegurança ontológica" a vivência de vertigens emocionais quando as pessoas perdem a certeza da continuidade de sua auto-identidade e da constância dos ambientes de ação social e material circundantes (Giddens, 1990:95). Nesse caso, sistemas peritos restituem aos grandes contingentes humanos referências necessárias no atordoamento, pois, no limite, indivíduos que por sensibilidade e inquietação inconsoláveis incorporam em sua vivência cotidiana a consciência desses riscos podem tornar-se dementes, apesar de rigorosamente racionais:

*Com o desenvolvimento dos sistemas abstratos, a confiança em princípios impessoais, bem como em outros anônimos, torna-se indispensável à existência social. (Giddens, 1990:122)*

Sistemas peritos oferecem um grau de segurança justificada porque mulheres morrem muito menos de parto, aviões encurtam distâncias e na maioria das vezes aterrissam nos aeroportos, remédios e tratamentos salvam vidas, uma série infindável de precariedades e desconfortos são ultrapassados mas também se amplia o grau dos riscos pois *shopping centers* desabam, chuva radioativa molha campos distantes milhares de quilômetros de um acidente nuclear, acidentes de trânsito matam mais do que algumas guerras, cuidados com o corpo e lipoaspiração podem causar danos irreparáveis ou certo tipo de psicanálise levar ao suicídio. Assim a manutenção da confiança nos especialistas e nos sistemas daí derivados está entre as condições essenciais à sensação de continuidade da vida em um mundo de riscos tão evidentes. Na sociologia de Giddens, fenômenos globais e eventos localizados mantêm vínculos diretos pois os gases expelidos pelos automóveis podem contribuir para a diminuição da camada de ozônio ou mesmo a amamentação de uma criança sofre as conseqüências do desastre de Chernobyl.

Confiança e segurança ontológica são a mesma coisa. O que é próprio da modernidade avançada, em contraste com as sociedades tradicionais, é que a confiança ultrapassa o nível local, pessoal e de parentesco para se estabelecer entre indivíduos e sistemas abstratos (em especial os sistemas peritos). Em *As conseqüências da modernidade* Giddens recorre a Erik Erikson através da idéia da "inoculação" da confiança nos indivíduos a partir de relações primárias. Na vida social, frente aos terrores da identidade abalada, os sistemas peritos seriam substitutos da figura maternal. Além disso, por sua presença e abrangência, propiciariam a rotinização necessária para a sensação de continuidade da vida.

A "democratização do medo", segundo Giddens, acompanha a democratização de outras emoções. Essa "transformação da intimidade" acolhe, de maneira intrínseca, linhas de força globalizantes e eventos localizados na vida cotidiana e favorece, para além do vale de lágrimas da vida em família, tendências à mudança nas relações entre pais e filhos, na

sexualidade e nas relações de amizade pautadas pelos padrões da autonomia e da solidariedade. Os indivíduos passam a se interessar pelo bom entendimento de sua constituição emocional e pela comunicação no plano dos afetos dirigida ao outro. Observa-se o desmonte de papéis baseados na autoridade familiar ou sexual, que multiplica iniciativas liberadoras em tarefas e responsabilidades mais amplas de uma cidadania que não se restringe à democracia formal. Giddens observa tais tendências como a busca da identidade e do auto-exame ("projeto reflexivo de construção do eu"), a "abertura" do eu para o outro na medida da superação das relações locais, um novo tipo de afetividade baseada nos "relacionamentos" que compreendem a "mutualidade da auto-revelação" e a busca da auto-satisfação pela apropriação positiva de circunstâncias nas quais as influências globalizadas invadem a vida cotidiana. Essa nova subjetividade permite a politização de outras esferas da vida. A "cidadania reflexiva em um mundo globalizador" (Giddens, 1995:18) solicita mais do que um sistema partidário-eleitoral e, para além da política emancipatória que quer suplantar as privações materiais e as desigualdades de poder, expande uma "política da vida", cujo foco não é mais as "oportunidades de vida", mas os "estilos de vida".

Para Giddens estes são tempos que favorecem a emergência de uma consciência planetária em oposição à idéia de fragmentação cultural, de dissolução do sujeito num "mundo de signos", sem centro, que é o diagnóstico das vertentes teóricas que nomeiam essa ordem de pós-moderna. Apesar das motivações plurais (e muitas vezes contraditórias) que regem essa multiplicação de demandas, Giddens acredita que a modernidade avançada impele à universalização. É um panorama institucional favorece o ativismo, em contraste com a interpretação da apatia e da passividade das massas que aparece nos individualistas metodológicos com a centralidade atribuída ao problema do "carona" (*free rider*).

Nas condições dos sistemas poliárquicos dos estados-nação modernos, Giddens concebe um "realismo utópico" (que ele traduziu ideologicamente

em entrevistas recentes como “centro radical”) que abre campo para a constituição de projetos para o futuro que visam à emancipação e à autonomia. Estabelece a conexão "política da emancipação" + "política da vida", em que a política emancipatória refere-se a "engajamentos radicais voltados para a liberação das desigualdades e da servidão (envolvendo "modelos da sociedade boa")" (Giddens, 1991:155) e a política da vida como "engajamentos radicais que procuram incrementar as possibilidades de uma vida realizada e satisfatória para todos e para qual não existem 'outros' (envolvendo decisivamente uma "ética do pessoal" e a política referida a estilos de vida)" (Giddens, 1991:155 e 156). No espaço infinitamente aberto da modernidade avançada, juntam-se considerações "realistas" da medida da desigualdade com antecipações "utópicas", que repõem a questão aristotélica, ética, "que vida quero viver?" (Giddens, 1993:292), revisitada por Amartya Sen em "Comportamento econômico e sentimentos morais" (1992). Giddens atribui a insegurança ontológica à dissolução da tradição ou aos efeitos das forças que através da razão tornam o mundo fora de controle. Mas mesmo que sistemas peritos façam a sua parte, é duvidoso que indivíduos adotem sistemas impessoais como referência para laços interiores duramente danificados. Persegue-se renitentemente a vida, com suas precariedades e vertigens, com recursos que parecem menos técnicos. Isso não desmente a reflexividade contemporânea, apenas a redimensiona. Efetivamente, a tradição, a religião e os fundamentalismos podem servir como contextos de confiança e inclinam os homens a aceitarem uma ordem regressiva, mas muita gente ao léu resgata pedaços de vida segundo disponibilidades menos abrangentes. Muitos não resistem mas a maioria permanece de pé, no anonimato da miserabilidade afetiva e material. A desintegração do eu é sempre uma possibilidade, mas muita coisa fica de fora no diagnóstico dessa espécie de matadouro existencial por falta de “inoculação reflexiva”.

### **A “intersubjetividade ilesa” de Jürgen Habermas**



A idéia do potencial emancipatório derivado do processo de comunicação intersubjetivo provém de uma teoria dos interesses cognitivos. Para Habermas, a autoformação da espécie humana se dá através do conhecimento instrumental e da ação que ajuda o homem a libertar-se da natureza exterior (relativa ao mundo do trabalho) e da esfera das interações em que a ação comunicativa e suas "imagens do mundo" têm como limite a possibilidade de livrar os homens das formas de repressão social (ou de seus representantes intrapsíquicos).

Esta teoria assimila a obra de Freud pela ênfase na dissolução das estruturas patológicas que inibem a livre comunicação do sujeito consigo mesmo e com os outros. Habermas pensa a ideologia a partir dessa teoria da comunicação e crê que a cognição marcada pela comunicação dialógica faz projetar que processualmente os homens abraçarão a razão que emancipa, em confronto enérgico e potente contra a colonização do mundo da vida (*Lebenswelt*) pela razão instrumental na modernidade avançada.

Habermas considera que o mundo da língua e das linguagens, ou o mundo da vida da esfera das interações, é o *locus* da possibilidade da comunicação não-distorcida. Sua concepção da democratização radical da sociedade envolve "condições simétricas de reconhecimento recíproco e livre de sujeitos que agem comunicativamente entre si" (Habermas, 1993:106). No limite, a fala encerra a possibilidade de um consenso da inteligibilidade. Se na modernidade a ciência e a técnica tornaram-se a ideologia da dominação material, o espaço público, onde se formam as opiniões, é a arena por excelência onde se pode perceber a formação de um contra-discurso da dominação. Desta maneira, Habermas considera que o estado natural hobbesiano é a construção ideológica, pois desqualifica a linguagem comum, consenso sem o qual a prática cotidiana não poderia funcionar de maneira alguma. Nas condições atuais da modernidade, em torno das linguagens e dos processos de cognição pode proliferar a solidariedade social.

Em polêmica com Cornelius Castoriadis, Habermas aceita o pressuposto do sujeito enquanto instância do desejo e da liberdade, mas

rebate a concepção de que o inconsciente e o imaginário garantem emanções para a criação de outros mundos. Castoriadis considera que a domesticação do inconsciente e do imaginário, tarefa gigantesca, deve-se à "socialização perversa" que só a sociedade é capaz de empreender. O título do capítulo de *O discurso filosófico da modernidade* que trata da questão, "Uma outra saída da filosofia do sujeito: razão comunicativa versus razão centrada no sujeito", já indica a posição de Habermas. Em vez do paradigma da consciência, da auto-referência de um sujeito que conhece, Habermas defende o paradigma da relação intersubjetiva de indivíduos que, socializados pela comunicação, se reconhecem mutuamente. Esse reconhecimento leva ao entendimento descentrado do mundo e caracteriza a comunicação dialógica, que ultrapassa as opiniões limitadas subjetivamente em favor de um acordo racionalmente motivado. Assim se ampliam as "imagens do mundo" na medida em que se parte da idéia de que nenhum ator tem, de princípio, maior afinidade com a razão que os demais.

Segundo Habermas, a modernidade capitalista teria favorecido a alteração e o desenvolvimento do potencial comunicativo, para além da concepção de Marx da práxis social como mediadora das relações fundamentais do capitalismo. Marx não conferiu à língua a importância devida como fator de desvelamento e aprendizagem do mundo, o que transtorna a clássica relação entre base e superestrutura. Além disso, contra a idéia de Castoriadis da subjetividade isolada, movida pelo caldeirão do inconsciente e do imaginário que inclina a novas aspirações, Habermas postula a mediação da linguagem que impõe aos participantes da interação uma orientação para exigências de validação, tornando assim possível uma acumulação de saber que *transforma* o mundo (Habermas, 1990:307). Vê-se então que o papel criador do sujeito não se limita às determinações estruturais nem à antecedência da individualidade na constituição das relações sociais, das instituições e dos discursos. Com relação ao devir, o mal-estar do mundo moderno e a colonização do mundo da vida não resumem o avanço do processo de racionalização na medida em que no

convívio intramundano podem nascer consensos normativos que se antepõem a essa colonização.

Isso faz lembrar de *A grande transformação*, de Karl Polanyi, e seu questionamento sobre a separação da esfera econômica das demais esferas da vida social. Polanyi procurou desmontar o mito do "mercado auto-regulável" e considerava que as ilusões das teorias econômicas haviam ajudado a construir a realidade do liberalismo. Por quê aceitar a "invenção social" de que a vida deva ser administrada por emanações que provêm preponderantemente da esfera econômica? Não poderia a sociedade ser marcada por outros valores, em que as variadas vicissitudes humanas estivessem imiscuídas com as necessidades materiais e com o mundo da troca? Habermas persegue temas semelhantes, o que valoriza as antecipações de Polanyi, um autor que, por sinal, deveria ser colocado em plano mais destacado nas discussões atualmente em curso.

Habermas vê o estado de direito como configuração institucional que favorece a comunicação dialógica (fermento de emancipação) e cenários progressivos de democratização radical. Este processo alimenta-se da formação democrática da vontade que surge na arena em que o agir comunicativo mostra outra face da vida dos homens, em contraste com o agir estratégico e instrumental. Marx, por exemplo, não considerou o potencial de auto-transformação do capitalismo e a margem de movimento para as forças democráticas inseridas nas instituições do estado de direito. Não valorizou devidamente a "democracia burguesa", pois observava-a unidimensionalmente como a emanação política de uma ordem material regida instrumentalmente. Ao invés da "sociedade emancipada", idéia totalizadora, Habermas prefere lidar com a "intersubjetividade ílesa", que diz de condições simétricas de reconhecimento recíproco e livre de sujeitos que agem comunicativamente entre si (Habermas, 1993:106). Assim como concebeu a evolução das forças produtivas e das imagens do mundo em seu materialismo histórico "reconstruído", Habermas entende a emancipação como resultado da democratização progressiva e radical da sociedade e do

processo de comunicação intersubjetiva. A democratização radical não prescinde de consensos normativos alcançados na esfera da comunicação para a domesticação social e ecológica do capitalismo.

A partir dessa visão sobre a democracia, Habermas aponta "déficits normativos" que afetam as sociedades contemporâneas. Abre a reflexão para as iniciativas que interpelam o comando da administração do poder, a qual reproduz incessantemente a lógica da instrumentalização da vida e inibe as potências intelectuais e morais que os indivíduos são capazes de desenvolver no espaço público. Até-se, por exemplo, à reunificação da Alemanha, que foi comandada pelo governo da República Federal segundo princípios administrativos instrumentais e não teve uma dinâmica democrática própria. Os "custos" da reunificação, preocupação dos políticos de proa, tiraram do debate as conseqüências do conjunto de atos que traduziriam desejos normativamente compartilhados pelo povo dos dois lados da antiga fronteira. A busca de "bons resultados" da "integração institucional" não se dirigiu à constituição de uma nova nação pautada pela cidadania, ainda que desigualmente. Deu-se ênfase à criação forçada de um novo espaço monetário em detrimento de correntes de comunicação pública, do resgate da memória e da aproximação das diferenças. O sistema burocrático-autoritário do Leste interrompera a comunicação pública por décadas e a reunificação, orientada pela lógica instrumental, não sanou esses déficits normativos. A superação do passado não fez divisar o futuro.

Para Habermas, em lugar do destino assegurado da emancipação conta-se com as incertezas da busca da "intersubjetividade ileisa" e da radicalização institucional do estado de direito democrático: meios e condições para a invenção surgida de consensos racionais através da comunicação dialógica. Nessa perspectiva neo-iluminista, cenários futuros são vinculados à formação de um discurso da vontade e à moralidade universalista embebida em uma democracia participativa. Mas o chamamento à regeneração dos danos que a lógica instrumental impõe à racionalidade comunicativa do mundo da vida – a referência sempre ativada dos déficits

normativos – traz um sentido de "pureza" para o mundo dos discursos. A intersubjetividade ileza, sem mácula ("pano de fundo consensual" que aparece como condição de validade de realidades sem dominação ou repressão) necessita ser banhada nos panoramas institucionais, mais e menos democráticos, "impuros", para que se acompanhe o surgimento de projetos. Ou, dito de outra forma, sente-se falta de uma explicação mais detida sobre as relações entre o universo das interações e o poder.

### **O processo de subjetivação segundo Alain Touraine**

Para Alain Touraine, o objeto atual da sociologia é a tensão entre a Razão e o Sujeito, que assume também a forma do conflito entre o sujeito e os sistemas ou mesmo da oposição entre a liberdade e o poder. Face ao processo de racionalização, a subjetivação diz respeito ao processo de reconhecimento e de identidade dos indivíduos que, no limite, pode transformá-los em atores habilitados à contestação e à luta pela emancipação. Nesta visão, racionalização e subjetivação são partes complementares e contraditórias da modernidade.

A noção de sujeito para Touraine não se confunde com a de indivíduo ou de agente racional. A subjetivação, segundo Touraine, é a "penetração do Sujeito no indivíduo e, portanto, a transformação – parcial – do indivíduo em Sujeito" (Touraine, 1994:222). O sujeito é confluência e adição de conteúdos a partir da busca de realização do desejo e, portanto, mais do que contorno individual e perseguição de objetivos; diz respeito ao alargamento de limites que pode se traduzir tanto pela hiper-sensibilidade e pela loucura massacrada em uma dada época quanto por ações concatenadas e de sentido estratégico. É o processo do desejo alargando limites: liberdade e emoção antes não-imaginadas ampliando as possibilidades da vida.

O sujeito ambienta-se na criação, na produção de si e na atuação em direção à liberdade enquanto o indivíduo em si-mesmo ou o agente racional não têm necessariamente esse horizonte. A constituição do sujeito não se iguala aos padrões do individualismo, pois é vontade do indivíduo de ser

produtor e não somente consumidor de sua experiência individual e de seu meio-ambiente social (Touraine, 1994:245). Não há qualquer linearidade nesse processo sem centro, que abarca desde grandes lances históricos a desconfortos e urgências que se acumulam no cotidiano. Por isso Touraine acentua que a subjetivação carrega a exigência ou o apelo da liberdade. Na tentativa de ultrapassar a lógica da racionalidade – que em nome da eficiência, da técnica, da ciência e do saciamento das necessidades deu origem às mutilações atuais – incorpora a obra de Freud e estuda o sujeito associando-o às dimensões da afetividade, dos sentimentos, da criação e da liberdade.

O indivíduo, visto como si-mesmo, consome a sociedade ao invés de produzi-la. No jogo de forças que impera na modernidade avançada, a tensão entre racionalização e subjetivação traduz-se também pela oposição entre o indivíduo consumidor e o indivíduo produtor. O indivíduo consumidor responde ou assimila as demandas suscitadas pelos centros de poder no processo de racionalização, ao passo que o sujeito cria a própria vida, ultrapassa as barreiras do consumo e multiplica desejos não-programados. Em vista disso, Touraine considera que "o sujeito é a vontade de um indivíduo de agir e de ser reconhecido como ator", algo que não obedece a nenhum programa político específico. A reflexão do indivíduo sobre sua própria identidade estabelece um novo horizonte de demandas sociais, que não se limitam à maximização do interesse ou à racionalidade instrumental. Na acentuação das possibilidades do desejo, Touraine critica a definição do ator como indivíduo movido por móveis utilitários. A transformação do si-mesmo em sujeito implica o curso da lógica da liberdade, da livre produção de si e da dimensão ética que se opõem à lógica da dominação social.

O sujeito é sempre um ou mais indivíduos, indivíduos nem sempre são sujeitos. Esse terreno não é demarcado pelas apostas históricas de grandes agregados como as classes sociais. O processo de subjetivação envolve a des-razão, fervura das inquietações que podem gerar novas dimensões para a existência humana assim como a liberdade de ser e desejar que não se

resume às liberdades políticas. Não se trata, portanto, de "sujeitos históricos" no sentido clássico das filosofias da história, mas da adição ininterrupta de conteúdos e do rompimento, muitas vezes silencioso, de limites estabelecidos. Na cama, nos bares, nos escritórios ou nas redes de computadores nascem demandas e partilham-se desconfortos que podem, sabe-se lá a que tempo, virar política.

Touraine ressalta a dissociação profunda entre sistema e atores, entre o mundo técnico e econômico e o mundo da subjetividade. E também a separação entre a corrente civilizatória da racionalização e a busca da liberdade e da auto-realização no horizonte do indivíduo que produz a si mesmo e o mundo de que participa. Com isso, sugere que, para a tensão entre os processos de racionalização e de subjetivação, a conciliação possível se dá através de movimentos sociais de defesa pessoal e cultural do sujeito contra o poder. Esses movimentos expressam novas demandas, como a livre escolha de um estilo e de uma história de vida pessoais, que não são constituídas pelo consumo e pelo poder.

Há uma evidente afinidade metodológica entre a psicanálise e a localização da tensão entre racionalização e subjetivação, novo par conceitual que passa ao largo do binômio agente/estrutura. O modelo de Touraine amplia certas fundações da psicanálise para o tratamento das contra-forças à racionalização do mundo ("o drama da nossa modernidade é que ela se desenvolveu lutando contra a metade dela mesma"). Mas quais as especificações envolvidas nesse processo geral de resgate do desejo? Quais as situações intermediárias que organizam, rotinizam, seccionam ou amortecem esse embate? A ideia do processo de subjetivação como fonte dos movimentos sociais não recobre suficientemente o universo das interações, apesar de fornecer elementos sugestivos para a análise das formas de liberdade que pululam na modernidade, contraponto às concepções que focam a racionalidade estratégica e o individualismo racionalista. A derivação sociológica de seu modelo psicanalítico associa o funcionamento do inconsciente à busca da identidade que dá curso às forças

que deságuam na liberdade, síntese da longa luta entre a subjetivação e a racionalização da vida que constituiu o projeto da modernidade. A conciliação entre o apelo universalista da razão e a defesa das identidades como solução para a modernidade não chegam a encaminhar satisfatoriamente o problema.

Touraine desenvolve uma abordagem que é, por vezes, quase conclamativa. Ainda assim suas idéias alimentam a discussão da possibilidade de *se viver de outro modo*, a partir de fenômenos e condições que emergem na vida social contemporânea. A sua teoria do sujeito é uma crítica à idéia de "amanhãs radiosos" (Touraine, 1994:341), que supõe a correspondência e a realização das leis da história, com suas necessidades, regularidades e sujeito históricos. Assim Touraine junta-se a Giddens e Habermas, pois a passagem do indivíduo em si-mesmo para o sujeito contém os temas da auto-realização, da invenção da liberdade e suscita a reflexão sobre o descentramento da emancipação.

### **Mover-se na incompletude**

Projetos de justiça social que incluem redefinições do sujeito e dos atores sociais no plano das interações, da cognição e da ética estão relacionados à produção dos discursos na esfera pública, a novos limites para a subjetividade na modernidade avançada e à invenção democrática. Com isso lida-se com a politização ampliada da vida cotidiana. Assim, em vez de hierarquização piramidal, observa-se proliferação e disjunção na ação e na motivação para a mudança. As apreciações relativas à política da vida, aos movimentos pela subjetivação ou aos consensos progressivos e inteligentes fruto da comunicação dialógica mostram avanços sobre o campo de possibilidades aberto na modernidade avançada. São teorias que tateiam o espectro institucional em análises multidimensionais e buscam abarcar o vínculo entre as dimensões micro e macro na expressão das aspirações de outras formas de vida. E, assim, lidam com a emancipação como chance,



falibilidade e incompletude ao invés de plenitude e certezas como resultado inevitável de regularidades históricas.

Esse tipo de reflexão segue em direções diversas daquelas que lidam com a natureza dos fenômenos de agregação social ou das flutuações da institucionalidade segundo parâmetros de um suposto ator racional. Amartya Sen lembrava que o ponto de vista da maximização ou a assimilação de abordagens econômicas eminentemente ortodoxas no campo da teoria social ("lógica puramente econômica") não seriam suficientes para explicar as motivações humanas, pois além do egoísmo existe muito comportamento compromissado em variadas instâncias da vida social ou em planos éticos. O mundo está cheio de *rational fools*. Como antecipou Karl Polanyi, a existência de invenções "racionais" (como o mito do "mercado auto-regulável") que persuadem agentes a persegui-las nada diz de características unívocas da ação. É incompleta a imagem da sociedade de "indivíduos dotados de interesses ou preferências preexistentes coerentes, hierarquizadas, transitivas, isentas de ambigüidade e não passíveis de variações intersubjetivas" envolvendo "decisão deliberada, cálculo consciente, raciocínio racional e 'razão raciocinante'", como Calhoun (1991) discute com pertinência.

De outro lado, as frutíferas contribuições de Giddens, Habermas e Touraine exibem marcas de tarefas intelectuais a serem terminadas. O resgate individual e social possível a partir da "democratização do medo" – campo muito vasto que subentende desde o "projeto reflexivo do eu" às iniciativas supra-nacionais para neutralizar desastres nucleares ou danos irreversíveis ao planeta – deriva para a recomendação da via transformadora da "política da vida" convivendo com a administração perversa dos poderes. Para tanta "insegurança ontológica", o "projeto reflexivo de construção do eu", "abertura" para o outro e "cidadania reflexiva em um mundo globalizador" não parece uma aposta moderada demais?

Em Habermas observa-se a possibilidade da crítica – situação dialógica de procedimentos sociais de busca da verdade e de fixação de normas – ser

institucionalizada como instância de problematização permanente. A reflexão radical coletiva, democrática, e a renegociação política efetivadas em todos os níveis da sociedade ativariam potenciais de racionalidade comunicativa onde cada indivíduo poderia participar, cognitiva e praticamente, do processo de recuperação e descolonização do mundo vivido. Esses são os dotes da comunicação não-distorcida, "intersubjetividade ílesa", expressão desrecalcada da razão subjetiva, autônoma, que mora no mundo das interações, capaz de emancipar a humanidade. Em termos institucionais, Habermas localiza nichos de racionalidade emancipatória na moral, na ciência, no direito, na arte e nos procedimentos políticos das democracias parlamentares. Como processo, isso permitiria a "moralização" da política e a formação democrática da opinião e da vontade. Essa concepção promove uma certa absolutização do processo de crítica social através da crença de que essas garantias institucionais abrem flanco para picadas quase-mortais da comunicação dialógica nas repressões sociais. É uma perspectiva de implementação social da razão, dialógica, que exagera os atributos da crítica no desmantelamento dos poderes; a razão emancipatória e seu sabor de "política da transcendência" pode ser uma poderosa referência porém não cobre as enormes oscilações de processos sem garantias.

Alain Touraine vê no processo de subjetivação e nos movimentos sociais o resgate ampliado e emancipador da libido e do desejo que indivíduos vivenciam, em âmbito restrito, nos consultórios de psicanalistas. Porém a passagem do si-mesmo para o sujeito, ativação incessante das inflexões do simbólico, não abrange os mecanismos de barganha, disputa e desistência segundo as feições atuais da dinâmica social. Estes ficam obscurecidos frente ao "processo cultural geral", ou à oposição entre "Desejo" e "Repressão". A concepção da democracia aprofundada pela radicalização do processo de subjetivação carrega mais entusiasmo do que explicação.

Muitas pontes teóricas ainda estão por serem erguidas entre os processos de cognição e a constituição dos poderes nas sociedades

contemporâneas. As objeções acima não desmerecem a idéia de que a linguagem impulsiona os atores sociais em múltiplas direções, para além do mundo instrumental e do interesse. Eles lidam com condições novas para a invenção e podem caminhar na direção da liberdade, da autonomia e da auto-realização. Este trabalho quis ponderar acerca das limitações de modelos e de descobertas não-acessórias acerca de futuros possíveis para a sociedade ou de projetos que ganham vida em atores coletivos redimensionados em uma nova institucionalidade.

A teoria sociológica contemporânea não se agarra a esses temas como manobra moral ou como resto de transformação social garimpado das ilusões perdidas: resulta da reflexão acerca das condições sociais, configurações institucionais e engajamentos radicais pela alteração da vida na modernidade avançada. Desse ponto de vista o fracasso histórico do socialismo realmente existente não é o atestado de óbito da emancipação. Valoriza-se, a partir daí, novas radicalizações sem a arrogância e a pretensão de um olhar que acha que já viu tudo.

## **Referências bibliográficas**

BAUMAN, Zygmunt

1998 — *O mal-estar da pós-modernidade*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

CALHOUN, Craig Jackson e WACQUANT, J.D.

1991 — "Interesse, racionalidade e cultura", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, nº 16.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix

1997 — *Mil platôs*, Rio de Janeiro, Editora 34.

DERRIDA, Jacques

1994 — *Espectros de Marx*, Rio de Janeiro, Editora Relume-Dumará.

ELSTER, Jon

1992 — "Auto-realização no trabalho e na política: a concepção marxista da boa vida", *Lua Nova*, nº 25, São Paulo, Editora Marco Zero.

FRIDMAN, Luis Carlos

1986 — "História, caos e lei", série *Estudos* do IUPERJ, nº 53, Rio de Janeiro.

1989 — "A teoria social de Karl Polanyi em *A grande transformação*", *Revista Dados*, vol. 32, nº 2, Rio de Janeiro.

1993 — "Indivíduos, escolhas e comunismo", *Revista Archè*, das Faculdades Cândido Mendes, ano II, nº 4, Rio de Janeiro.

1993 — "Introdução" **in** *Socialismo/Émile Durkheim e Max Weber*, Luis Carlos Fridman (org.), Rio de Janeiro, Editora Relume-Dumará.

GIDDENS, Anthony

1989 — *A constituição da sociedade*, São Paulo, Livraria Martins Fontes.

1990 — *As conseqüências da modernidade*, São Paulo, Editora Unesp.

1993 — "Modernity, history, democracy", *Theory and Society*, nº 22.

1997 — "A vida em uma sociedade pós-tradicional", **in** *Modernização reflexiva*, Anthony Giddens, Ulrich Beck e Scott Lash, São Paulo, Editora Unesp.

1998 — *Política, sociologia e teoria social*, São Paulo, Editora Unesp.

HABERMAS, Jürgen

1980 — *Técnica e ciência enquanto "ideologia"*, col. Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural.

1983 — *Para a reconstrução do materialismo histórico*, São Paulo, Editora Brasiliense.

1984 — *Mudança estrutural da esfera pública*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

1990 — *O discurso filosófico da modernidade*, Lisboa, Publicações Dom Quixote.

1991 — "Que significa socialismo hoje?", *Novos Estudos Cebrap* nº 30, São Paulo.

1993 — *Passado como futuro*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

POLANYI, Karl

1980 — *A grande transformação*, Rio de Janeiro, Campus.

SEN, Amartya

1992 — "Comportamento econômico e sentimentos morais", *Lua Nova*, nº 25, São Paulo.

THOMPSON, E.P.

1981 — *A miséria da teoria*, Rio de Janeiro, Zahar Editores.

TOURAINÉ, Alain

1984 — *Le retour de l'acteur*, Paris, Fayard.

1994 — *Crítica da modernidade*, Petrópolis, Vozes.