

A INVENÇÃO DO INDIVÍDUO NA SOCIEDADE MODERNA: UM VIÉS HISTÓRICO-DIALÉTICO

Denise Assis Fleury Curado¹

RESUMO

O trabalho tem como objeto compreender o surgimento do indivíduo na sociedade moderna. Por entendermos que tanto o indivíduo quanto a sociedade são constitutivos de uma mesma realidade material e histórica, foram de fundamental importância as contribuições das ciências sociais, juntamente com algumas teorias que se aproximam de um viés histórico-dialético. Dessa forma, a apreensão do conceito de indivíduo e da forma como este se desenvolveu no decorrer da história foi crucial. De igual modo, a noção de hegemonia, apresentada em Gramsci (2001), foi essencial no estudo proposto, pois em muito contribuiu para elucidar e esclarecer as condições materiais e históricas do indivíduo da sociedade liberal. Ao final, as análises evidenciam um indivíduo forjado pelo liberalismo em consonância direta com o sistema do capital industrial, demonstrando que o indivíduo “livre”, “igual” e “particular” é uma ilusão, uma vez que a sua realização pressupõe uma realidade divergente da que está posta.

Palavras-chave: *Indivíduo; Sociedade; Modernidade; Liberalismo.*

¹ Mestre em Educação pela Universidade Federal de Goiás. Graduação em Pedagogia pela Universidade Federal de Goiás. Graduação em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás.

**THE INVENTION OF INDIVIDUAL ON THE MODERN SOCIETY:
A HISTORICAL-DIALECTICAL BIAS**

ABSTRACT

The aim of this work is to understand the emergence of the individual in modern society. Since we understand that both individual and society are made of the same material, historical reality, all the social science contributions on the perspective of dialectical-historical materialism are very important. In this way, the apprehension of the concept of individual and the form how it has developed in History was crucial. Similarly, the notion of hegemony, presented in Gramsci (2001), was essential for this study, since it has contributed to elucidate and clarify the material, historical conditions of the individual in the liberal society. In the end, the analyzes point out an individual wrought by liberalism in consonance with the system of the industrial capital, showing that the “free”, “equal” and “particular” individual is an illusion, since its accomplishment presupposes a different reality from what has been shown.

Keywords: *Individual; Society; Modernity; Liberalism.*

Por que foi que cegamos, não sei, talvez um dia se chegue a conhecer a razão, queres que te diga o que penso, diz, penso que não cegamos, penso que estamos cegos, cegos que veem, cegos que, vendo, não veem (Saramago, 1995, p. 310).

A ideia de indivíduo e de sociedade é relativamente nova, uma vez que surge juntamente com a emergência do mundo moderno. No entanto, o conceito de indivíduo tem um passado mais longo, que só ganhou forma, como a concebida na atualidade, com o advento da sociedade capitalista. Este texto pretende compreender como se deu o surgimento do indivíduo na sociedade moderna do capitalismo industrial, acompanhando a origem e os desdobramentos da noção de indivíduo no percurso da história. Para isso, o desenvolvimento do tema baseou-se nas ciências sociais, aproximando-se de estudos teóricos no campo histórico-dialético, por entender que esses contribuem, essencialmente, para o entendimento da modernidade, da sociedade e do sistema capitalista industrial onde se situa o indivíduo que se pretende explicitar.

A escolha do tema parte da hipótese de que há uma ideia amplamente difundida sobre o indivíduo e de que a ideia em si tem como suporte uma materialidade histórica e social. Williams (2009)² defende a concepção de que só é possível compreender um conceito quando se chega à consciência deste, e que o único caminho possível para se chegar a ter esta consciência é a história. Dessa forma é que se tentará buscar a origem do conceito de indivíduo, acompanhar as mutações da noção e da ideia de indivíduo na sua materialidade e perseguir seus desdobramentos, no intuito de apreender o surgimento desse mesmo indivíduo tal qual se dá para a sociedade moderna.

O termo indivíduo surge, primordialmente, como uma acepção lógica, sem nenhuma referência à pessoa humana, e é a tradução latina do termo *atomon*. Adorno e Horkheimer (1973) demonstram que, desde o seu aparecimento, o conceito de indivíduo designa algo concreto, fechado e autossuficiente. Numa citação de Boécio (1844-1855, p. 64) apud Adorno e Horkheimer (1973, p. 46), o indivíduo aparece nos seguintes

² Essa noção baseia-se na concepção de Raymond Williams em “Marxismo e literatura”, quando este examina a mutação conceitual de alguns termos, ocorrida sobretudo a partir do séc. XVIII. Embora a análise desse autor se debruce sobre a origem e o desenvolvimento do conceito de cultura, ele esclarece para a necessidade de se chegar a uma consciência do próprio conceito e defende que o caminho para se chegar a esta consciência deve ser histórico: “é impossível, portanto, realizar uma análise cultural séria sem chegarmos a uma consciência do próprio conceito: uma consciência que deve ser histórica...” (Williams, 2009, p. 9). A análise que o autor propõe é a de um movimento histórico a partir do qual os conceitos se desenvolvem, sendo, pois, uma análise contrária à ideia de um conceito estático e definido.

termos:

Individuum é aplicável de muitas maneiras: dá-se o nome de indivíduo àquele que não pode ser subdividido, de modo nenhum, como a Unidade ou o Espírito; chama-se indivíduo ao que, por sua solidez, não pode ser dividido, como o aço; e designa-se como indivíduo aquele cuja predicação própria não se identifica com outros semelhantes, como Sócrates.

É curioso notar que, de alguma forma, o significado desta palavra conserva a mencionada acepção até os dias de hoje, como consta no dicionário, algo que não admite divisão, indiviso. De acordo com os autores, o conceito que inicialmente explora o particular se converterá, sobretudo, durante a Idade Média, nos primórdios da grande escolástica, num princípio de individuação.

Outro pensador que contribuiu para a definição do conceito de “indivíduo” foi Leibniz, com a teoria sobre as mônadas. Estas equivalem, para a realidade metafísica, aos átomos para os fenômenos físicos. Para Leibniz (1906) apud Adorno e Horkheimer (1973), as mônadas são substâncias do ser que contêm propriedades eternas, indecompostas, com leis próprias, sem interação mútua, e cada uma refletindo o próprio universo. Segundo Adorno e Horkheimer (1973, p. 46), a teoria das mônadas ofereceu um modelo conceptual “para a visão individualista do homem concreto na sociedade burguesa”.

No desenvolvimento moderno, a noção de indivíduo moveu-se sob a influência de inúmeros elementos e, numa perspectiva crítica e perturbadora, sucederam as modificações no campo social, no campo histórico, nos modos de produção e nas relações que se estabeleciam entre as pessoas, que estavam dando conteúdo às novas ideias acerca do indivíduo. Numa palavra, a modernidade, como veremos com muitos autores, possibilitou um tipo de experiência vital, ao mesmo tempo promissora e ameaçadora. Ela representou um momento de crise e, em muitos autores, encontram-se semelhanças naquilo que eles referendam como experiência. É essencialmente na modernidade que tal experiência será perseguida por alguns autores, de maneira a apreender as mudanças bruscas e avassaladoras ocorridas nesse período.

Berman (2011, p. 24-25) assim definiu a modernidade:

Existe um tipo de experiência vital - experiência de tempo e espaço, de si mesmo e dos outros, das possibilidades e perigos da vida - que é compartilhada por homens e mulheres em todo o mundo hoje [...] o turbilhão da vida moderna tem sido alimentado por muitas fontes: grandes descobertas nas ciências físicas, com mudança da nossa imagem do universo e do lugar que ocupamos nele; a industrialização da produção, que transforma conhecimento científico em tecnologia, cria novos ambientes humanos e

destrói os antigos, acelera o próprio ritmo da vida, gera novas formas de poder corporativo e de luta de classes; descomunal explosão demográfica, que penaliza milhões de pessoas arrancadas de seu habitat ancestral...

De fato, ao observar a vasta literatura e as artes, estas estarão repletas de perplexidades e referências a um mundo e a um homem que ameaçam surgir numa nova configuração. Alguns estudiosos observam, sobretudo nas artes, um aprofundamento da experiência privada. Também, de forma significativa, se observa a influência do pensamento religioso, que contribui muito com o processo de subjetivação. Berman (2011) refere-se a esse momento como a primeira fase da história da modernidade, que se daria do início do século XVI até o fim do século XVIII, data aproximada da passagem do Renascimento para a Idade Moderna. A subjetividade nos termos acima é entendida como a experiência da vida privada. Figueiredo e Santi (2004) defendem a tese de que a experiência privada só foi possível mediante condições prévias. O surgimento da imprensa, por exemplo, teria possibilitado uma das experiências mais decisivas da modernidade: a leitura silenciosa. Não restam dúvidas de que, progressivamente, o trabalho intelectual foi sendo considerado um ato particular de cada um. Contudo, os autores defendem a condição de desamparo a que a falência do mundo medieval teria lançado o homem europeu. Foi devido a essa experiência de crise e à ruptura real produzida por novos modos de vida e de subsistência que se geraram as condições necessárias ao surgimento do indivíduo moderno. Em *A experiência burguesa da Rainha Vitória a Freud: A Educação dos Sentidos de Gay* (1988), é mostrado que é possível encontrar, em abundância, entre os membros da classe burguesa emergente do século XIX, escritos de diários acenando não só para o hábito como para a valorização da vida privada. O diário, como o próprio autor enfatizará, recebe atributos humanos como um “amigo íntimo,” “confidente leal” e “velho conhecido”. Gay (1988, p. 19) refere-se à experiência como sendo o encontro da mente com o mundo, do passado e do presente, na qual nem um nem outro jamais serão simples e transparentes, sendo que a experiência comprova “um tráfego ininterrupto entre o que o mundo impõe e o que a mente exige, recebe e formula”.

Ao movimento Renascentista foi acrescentado, sobretudo com o Iluminismo, o potencial da razão humana. O mundo foi sendo considerado menos sagrado e, cada vez mais, foi sendo concebido sob o domínio do uso da razão. O Iluminismo foi, antes de tudo, um movimento intelectual que tinha por objetivo primordial entender e organizar a

sociedade a partir da razão. O movimento fez de algumas das ideias gestadas no pensamento religioso e de alguns pressupostos de teorias filosóficas e contratualistas do século XII; como a “liberdade”, “igualdade” e “fraternidade”; seus ideários. A particularidade dessas ideias se encontrava no fato de estarem fora dos auspiciosos dogmas religiosos, que mais tarde ganhariam forma e força na Revolução Francesa.

A partir de Descartes, o conceito de autonomia do Eu passou a ser a grande mola propulsora na motivação para as reflexões filosóficas, redundando na primazia do “Eu Penso”. Não sem menos importância foi a figura de Francis Bacon, contemporâneo de Descartes, conhecido como o fundador do Empirismo. Este método concedia às experiências uma credibilidade maior do que a obtida pelo uso da pura intuição. Se por um lado a experiência privada se faz sentir nos primórdios do advento da modernidade, por outro lado a razão se ergue como o norte nos ditames deste movimento do “Eu sou” para o “Eu penso”. Figueiredo (2004) esclarece que essa crença absoluta e indubitável na razão foi criticada no interior do próprio movimento iluminista, que articulava tanto a valorização da experiência privada, na corrente empirista, quanto à razão, na corrente racionalista.

Contra o domínio da razão surgiu o Romantismo, um movimento artístico, político e filosófico das últimas décadas do século XVIII que perdurou por grande parte no século XIX. Esse movimento caracterizou-se como uma visão de mundo contrária ao Iluminismo, embora fossem mais amistosos com os empiristas. O que vale destacar no Romantismo é que a ideia do homem racional é contraposta à ideia do homem como um ser passional e sensível. Tratou-se, sobretudo, “de evidenciar a potência dos impulsos e forças da natureza, em muito superior à consciência...” (FIGUEIREDO; SANTI, 2004, p. 35). Embora esse movimento tome os mais diversos aspectos, ele pode representar uma crítica à modernidade, abalando seus preceitos, destronando a razão e acusando-a de ilusória. Nesse sentido, o indivíduo pôde ser concebido como um ser vulnerável ante forças superiores, obscuras e profundas, tendo sido esse, fundamentalmente, um momento substancial de crise do sujeito moderno, que o destituiu do seu lugar de “soberano”.

O que se observa até aqui é que a noção de indivíduo foi se evidenciando, no desenvolver da Idade Moderna, de forma muito mais complexa e ambígua do que se poderia supor nos primórdios desse período. Essa dinâmica conceitual que se representa como resultado de uma verdadeira Revolução Científica, não se constrói sem as

próprias modificações no âmbito social, político e econômico. É justo lembrar que todos esses movimentos ditaram tendências e provocaram pensadores a problematizarem questões. O conceito de indivíduo, mesmo com todos esses movimentos, conservou, na visão de alguns autores, o caráter abstrato, universalista e transcendente do sujeito metafísico.

Vale destacar que o Eu do cogito de Descartes possibilitou uma vasta tradição filosófica que foi explorada como sendo uma categoria abstrata e transcendente. Adorno e Horkheimer (1973) afirmam que, desde então, na filosofia, onde se problematizou o Eu, o homem aparece como sujeito autônomo, como sujeito moral, como sujeito absoluto, ou seja: como o sujeito da pura consciência. A crítica é no sentido de que a exploração deste sujeito e, subsequentemente, a própria concepção de sujeito manteve-se isolada, alheia à realidade, erguendo-se sob a égide de conceitos subjetivistas e, em última instância, idealistas. A denúncia encontra eco na medida em que o pensamento filosófico deu primazia ao indivíduo isolado e manteve-se alheio à investigação do indivíduo concreto, isto é, da sua realidade. Nessa perspectiva, o indivíduo só poderia ser compreendido na sua relação com a sociedade.

Muitos têm sido os problemas surgidos na compreensão e apreensão do indivíduo quando abstraído da sua realidade e analisado fora de suas determinações sociais. O indivíduo, numa acepção psicológica, não existe como tal, na sua forma pura, assim como não existe, numa acepção sociológica, uma sociedade pura, bem como não existe uma história pura. Adorno e Horkheimer (1973) esclarecem que a sociologia³ nasceu da intenção do homem de emancipar-se dos credos religiosos e da especulação metafísica, na qual o indivíduo e a sociedade estavam subtendidos. A sociologia é, pois, emblemática: é a primeira das ciências sociais a dar um enfoque rigoroso aos fatos e a declarar autonomia em relação a outras formas de conhecimento.

A origem do termo remonta a Augusto Comte, considerado o pai da sociologia. Inicialmente, Comte (1978) refere-se a essa nova ciência como o estudo da física social e, posteriormente, seu termo equivalente passa a ser sociologia. Seu objetivo era fazer da sociologia uma ciência nos moldes das ciências naturais, empíricas e matemáticas,

³ Segundo consta em Adorno e Horkheimer, *Temas Básicos da Sociologia*, 1973, o termo sociologia foi designado pela primeira vez por Augusto Comte (1798- 1857), em uma carta para Valet, em 1824. Porém, Comte só utilizou a palavra em suas obras destinadas ao público em 1838, no quarto volume de seu trabalho fundamental, o curso.

mediante uma rigorosa fidelidade aos fatos. Contudo, a sociologia é filha do positivismo e nasce afirmando-se como uma ciência positiva. Comte (1978, p. 9) assim se referia ao estudo da física social:

Já agora que o espírito humano fundou a física celeste; a física terrestre, quer mecânica, quer química; a física orgânica, seja vegetal, seja animal, resta-lhe, para terminar o sistema das ciências de observação, fundar a física social. Tal é hoje, em várias direções capitais, a maior e mais urgente necessidade de nossa inteligência. Tal é, ousado dizer, o primeiro objetivo deste curso, sua meta especial.

As ciências que lidam com o indivíduo e a sociedade surgem com o intuito claro de apreender fenômenos, e o método não pretendia ser outro senão o uso dos dados mensuráveis e fidedignos que se mostraram eficientes no campo da física e das ciências naturais. Embora a intenção parecesse válida, estas ciências não estavam imunes ao que pretendiam combater, ou seja: a arbitrariedade.

Como se verá nas críticas da atualidade, a sociologia se mostrará em seu projeto inicial como um “sociologismo”, reduzindo tudo que é humano ao social, afirmando o primado científico da sociologia sobre as demais disciplinas.

A sociedade moderna tem como pressuposto a existência de indivíduos isolados e dispersos e como fundamento pactos ou contratos realizados de forma voluntária pelos indivíduos. Sua origem remonta aos acontecimentos da Revolução Industrial, na ordem econômica; aos da Revolução Francesa, na ordem política, e aos da Revolução Científica, na ordem cultural. Não há como apreendê-la sem essas dimensões que a configuraram tal como se estabelece nos dias de hoje. Da mesma forma, não há como apreendê-la sem uma perspectiva dinâmica e histórica. Nos dizeres de Hobsbawm (2012), seria necessário observar que as forças econômicas e sociais, bem como as ferramentas políticas e intelectuais dessa transformação, já estavam preparadas em uma parte da Europa suficientemente grande para revolucionar o resto.

No âmbito industrial, o impacto da sociedade moderna foi intenso, rápido e profundo. O surgimento das máquinas representou formas novas de interação humana, nos modos de produção e de trabalho, instaurando classes sociais como a burguesia e o proletariado. Esta análise não se propõe, no momento, a aprofundar a instauração e os desdobramentos constitutivos do desenvolvimento industrial, mas convém lembrar que foram essas as condições essenciais e fundamentais ao desenvolvimento capitalista.

Chauí (2006, p. 31) esclarece que é importante assinalar o caráter político das ideias e imagens criadas pela Revolução Francesa e que “embora a Revolução Francesa

se represente a si mesma como um começo absoluto, as ideias que informam sua prática possuem um longo passado [...] que por seu turno, pressupõem a passagem da comunidade a sociedade”. O conceito de sociedade, todavia, possui um passado longo, mas este conceito só voltou a florescer com o advento da época burguesa. Quando se tornou visível o contraste entre as instituições feudais e absolutistas e a nova camada social que se formava e já dominava o processo material, a burguesia; o antagonismo foi então atualizado na forma da sociedade como se concebe hoje.

Em *A Era das Revoluções*, Hobsbawm (2012, p. 20) assim se refere:

A grande revolução de 1789-1848 foi o triunfo não da “indústria” como tal, mas da indústria capitalista; não da liberdade e da igualdade em geral, mas da classe média ou da sociedade “burguesa” liberal; não da “economia moderna” ou do “Estado moderno”, mas das economias e Estados em uma determinada região geográfica do mundo (parte da Europa e alguns trechos da América do Norte), cujo centro eram os Estados rivais e vizinhos da Grã-Bretanha e França. A transformação de 1789-1848 é essencialmente o levante gêmeo que se deu naqueles dois países e que dali se propagou por todo o mundo.

Compreender a ascensão do indivíduo na jovem sociedade burguesa é entender o surgimento do direito natural na afirmação de que por natureza todos os indivíduos são livres e iguais. Adorno e Horkheimer (1973, p. 32) afirmam, baseados na doutrina de Hobbes, que a sociedade baseia-se na propriedade privada e que cabe ao Estado a obrigação de assumir a tutela dessa propriedade. Segundo os autores, é praticamente impossível separar o conceito de sociedade, na polaridade dos elementos institucionais de um lado e naturais de outro lado. Isto significa dizer que só existe uma sociedade na medida em que “a convivência entre os homens é mediada, objetivada e institucionalizada”. Com efeito, pode-se compreender o indivíduo da sociedade burguesa como o indivíduo de direito, que se baseia na propriedade privada.

Torna-se digna de nota a semelhança e repercussão do pensamento religioso que ressurgiu sob novas formas no pensamento filosófico na ordem política. O dom natural da liberdade e igualdade não é um conceito novo, mas que veio se afirmando e sendo consolidado na dinâmica da própria história. Marx (2003, p. 19), em *A questão Judaica*, aponta para esta percepção e a coincidência destes fatos ao afirmar que,

[...] a história dissolveu-se na superstição ao longo de muito tempo; nós agora reduzimos a superstição à história. A questão da relação entre emancipação política e religião é para nós o problema da relação entre emancipação política e emancipação humana.

Trata-se de lembrar que a ascensão da nova classe burguesa ocorre sob o arauto

dos ideários da Revolução Francesa. As palavras de ordem liberdade, igualdade e fraternidade constituem-se como promessa na forma dos avanços científicos e tecnológicos. Gay (1988) recorda que o progresso não era apenas um mito para “as pessoas respeitáveis”, mas uma esperança pelo fim da escassez que havia dado origem aos conflitos sociais do passado. A crença no progresso, seja ela científica ou não, nas suas formas mais utópicas, era pautada na noção de que diante de tantos avanços poderia haver o suficiente para todos.

Definir a burguesia, como muitos historiadores já o demonstraram, não é tarefa simples. No entanto, conceber o surgimento da burguesia e sua ascensão social significa compreender o surgimento da própria sociedade nos moldes de uma classe dominante que detinha tanto o capital e seu desenvolvimento industrial quanto a cultura e a política nos seus discursos liberais. Rumo à esteira da história trata-se, aqui, de apreender seus desdobramentos, sobretudo no que concerne aos ideais liberais e suas peculiaridades nas nuances e formas em que se moverá e transparecerá a noção de indivíduo. No intuito de aprofundar a compreensão do indivíduo que surge no enalço das revoluções e se insurge no percurso da modernização, propomos adotar como referencial os desdobramentos do sistema mercantil.

Essa análise é, para Figueiredo (2004), plenamente justificável, já que adensa e universaliza as experiências que já vinham ocorrendo sob outras perspectivas. Além disso, o sistema mercantil, na atual sociedade, encontra-se amplamente desenvolvido. A esta reflexão, as contribuições de Marx (2012, p. 44) são essenciais:

A forma pela qual os homens produzem seus meios de vida depende, sobretudo, da natureza dos meios de vida já encontrados e que eles precisam reproduzir. Não se deve, porém, considerar tal modo de produção de um único ponto de vista, ou seja, a reprodução da existência física dos indivíduos. Trata-se muito mais de uma forma determinada de atividade dos indivíduos, de uma forma determinada de manifestar sua vida, um modo de vida determinado. Da maneira como os indivíduos manifestam sua vida, assim, são eles. O que eles são coincide, portanto, com sua produção, tanto com o que produzem como com o modo como produzem. O que os indivíduos são, por conseguinte, depende das condições materiais de sua produção.

Convém assinalar a carga de conflitos e transformações que a existência de um novo sistema social e econômico provocou. De outro modo, essa noção confere valor à materialidade dos fatos na configuração e formação do indivíduo. Até o momento, a proposta persegue a ideia de indivíduo e suas transformações no decorrer da história, transformações essas que numa perspectiva dialética adquirem conteúdo na própria

materialidade e vivência dos fatos.

Raymond Williams, em suas análises acerca das limitações conceituais que geram interpretações estáticas e mecanicistas provenientes da própria tradição marxista sobre base e superestrutura, examina o conceito de hegemonia desenvolvido por Gramsci (2001). Williams (2011, p. 51) enfatiza que este conceito é de uma rara profundidade, pois supõe a existência como algo vivido em tal modo que “constitui mesmo a substância e o limite do senso comum para muitas pessoas sob sua influência”.

A importância desse conceito é proporcional à compreensão do próprio desenvolvimento da noção de indivíduo. Chauí (2006) afirma que o conceito de hegemonia indaga sobre as relações de poder e a origem da subordinação e obediência voluntárias, ultrapassando o conceito de ideologia, pois envolve todo o processo “vivo como uma práxis”. A hegemonia, nesse caso, não constitui um sistema, mas um complexo de experiências, relações e atividades interiorizadas. De modo semelhante, Williams (2011) compartilha dessas reflexões, quando afirma que o conceito de hegemonia corresponde à realidade da experiência social de forma muito mais nítida do que qualquer noção derivada da fórmula de base e superestrutura.

O que deve ser ressaltado é que a ideologia perde seu poder e sua força, quando pensada sob a ótica da hegemonia, pois ela não explicita a experiência e seu processo de incorporação. Se a ideologia se apresentasse apenas como um conjunto abstrato e imposto de noções e ideias e se estas; bem como os pressupostos e hábitos sociais, políticos e culturais; fossem, apenas, resultado de manipulações específicas, de um tipo de formação que pode ser inculcado ou removido; então, nos dizeres de Williams (2011), seria muito mais fácil mover e alterar a sociedade do que, efetivamente, na prática, sempre o foi. Nessa perspectiva, a noção de hegemonia se apresenta como fundamental, pois possui a característica não só de superar conceitos estáticos como também a originalidade de explicitar e enfatizar o processo de dominação pelo qual a noção de indivíduo se mantém e se renova.

Gramsci (2001), em *Americanismo e Fordismo*, desenvolve e aprofunda o conceito de hegemonia e contribui, fundamentalmente, para o entendimento do indivíduo, ao introduzir a noção da formação de um “tipo novo de homem”. O aprofundamento deste “novo tipo” é possibilitado na medida em que se avança na leitura do texto. O elemento mais próximo para a sua compreensão é, pois, a noção do termo “psicofísico” utilizado por ele. Perseguir e explorar o que Gramsci (2001) suscita

com esse termo parece ser crucial e central ao entendimento do conceito de hegemonia e, conseqüentemente, da ideia de indivíduo na sociedade moderna.

Para Gramsci (2001, p. 241) “pode-se dizer, de modo genérico, que o americanismo e o fordismo resultam da necessidade imanente de chegar a organização de uma economia programática”. Isso resulta da necessidade e da lógica inerente ao próprio desenvolvimento do capital. As análises de Gramsci (2001) explicam os motivos pelos quais nos Estados Unidos e não na Europa o desenvolvimento do capital industrial triunfou de forma avassaladora e demonstrou a força inesgotável do seu movimento de expansão. O que vale para as reflexões do presente trabalho é destacar que o fordismo corresponde a um modelo de produção que nasce na fábrica e que se expande sob um caráter ideológico, político e cultural, determinando o americanismo. Dessa forma, o americanismo e o fordismo estabelecem uma relação mútua e são indissociáveis, sendo um condição do outro.

A hegemonia nasce da fábrica e necessita ser exercida, sendo que este exercício corresponderia a uma quantidade mínima de intermediários, intermediários tais que, no entendimento de Gramsci (2001), viriam dos profissionais políticos e da ideologia em suas mais variadas formas. A forma de vida estabelecida e exigida a partir de um modelo de fábrica exige modificações e adaptações, exige, por fim, um novo tipo de trabalhador e de homem. Contudo, este novo tipo de homem não se faz pronto e acabado, mas, numa concepção gramsciana, pode ser “gestado”. O que definiu a engenhosidade e a possibilidade de este modo industrial capitalista na América do Norte desempenhar a sua máxima concretização foi o fato de a população, seus costumes e hábitos encontrarem-se em um estado que ele define como estado “bruto”.

Este estado “bruto”, Gramsci (2001) define como um modo de ser e de viver que existia “naturalmente”, diferentemente de como ocorria na Europa, onde as bases e “camadas de chumbo” constituíam uma grande dificuldade. Na América do Norte, as condições estavam dadas e prontas, o que não significava dizer que esse processo de “americanismo e fordismo” não pudesse ser efetivado em outras sociedades, pois tanto podia que é a esta análise que Gramsci conduz quando busca compreender a ameaça e os avanços do capital industrial.

Na América não havia grandes tradições históricas e culturais e também havia uma inexistência das “sedimentações viscosamente parasitárias, legadas pelas fases históricas passadas” (GRAMSCI, 2001, p. 247). As referências a essas sedimentações

que o autor faz, dizem respeito a um grande número de pessoas que viviam do “patrimônio” dos “avós” e ao conglomerado de funcionários públicos que viviam à custa do orçamento estatal. Enfim, essa parcela da população europeia constituía um obstáculo, pois representava uma camada suficientemente forte e conservadora de elementos economicamente passivos.

Todavia, a esse projeto de expansão capitalista e industrial, correspondia também um novo projeto de homem. A pergunta seria: como erguer uma sociedade liberal nos moldes do capital industrial? Este novo “tipo de homem”, de acordo com a análise gramsciana, se fez dia a dia, com a introdução das fábricas, estabelecendo novas relações de produção e de trabalho e frisando modos de vida compatíveis. Desta forma ocorreu um processo de fusão e expansão e definiu-se a mútua relação entre fordismo e americanismo. Foi este processo de fusão que permitiu a efetivação de uma hegemonia. A este respeito o autor é esclarecedor:

Dados que existam essas condições preliminares, já racionalizadas pelo desenvolvimento histórico, foi relativamente fácil racionalizar a produção e o trabalho, combinando habilmente a força (destruição do sindicalismo operário de base territorial) com a persuasão (altos salários, diversos benefícios sociais, habilíssima propaganda ideológica e política) e conseguindo centrar a vida do país na produção. A hegemonia nasce da fábrica e necessita apenas, para ser exercida, de uma quantidade mínima de intermediários profissionais da política e da ideologia (GRAMSCI, 2001, p. 247-248).

Segue-se, portanto, que na América a racionalização da produção industrial e econômica determinou a necessidade de elaborar um novo “tipo de homem”, e é a esse “tipo” que o termo “psicofísico” pode ser valioso à compreensão do indivíduo. Gramsci (2001), especificamente nesse texto, refere-se ao termo “psicofísico”, quando fala da necessidade de adaptação do indivíduo à nova estrutura industrial. Ao que parece, com este termo, o autor concebe uma forma de adaptação física e psicológica, dinâmica e dialética, de tal modo que pensar nesses dois aspectos separadamente é não apreender o alcance das suas ideias e comprometer o conceito de hegemonia.

A adaptação “psicofísica”, nesses termos, corresponderia às formas de nutrição, habitação, de costumes, que, necessariamente, exigiriam ser adquiridos. Essa aquisição compõe características urbanas que, por seu turno, são transferidas ou absorvidas no decorrer da infância e da adolescência. Com esses novos hábitos, desenvolve-se as aptidões “psicofísicas” necessárias aos novos métodos de trabalho, modos de produção e de relações que, por sua vez, vão sendo absorvidas pela via da persuasão recíproca ou

da convicção individualmente proposta e aceita, ou seja, pela autoc coerção e/ou, pela autodisciplina. Gramsci (2001, p. 266) chama atenção para a estreita ligação entre a racionalização do trabalho e a moralidade sexual e destaca que “as investigações dos industriais sobre a vida íntima dos operários, os serviços de inspeção criados por algumas empresas para controlar a ‘moralidade’ dos operários são necessidades do novo método de trabalho”.

Contudo, ele alerta para o fato de que, para desenvolver, no seu grau máximo, esse novo trabalhador, tornou-se necessário quebrar “a velha conexão psicofísica do trabalho profissional qualificado” (GRAMSCI, 2001, p. 266). Essa velha conexão “psicofísica” a que Gramsci se refere, apenas anuncia a capacidade do capital industrial de se reinventar sob novas formas. Trata-se de uma peculiaridade inerente ao próprio desenvolvimento do capital industrial. Com isso, o autor prelude a originalidade da ordem do capital em se metamorfosear sob novas formas e alerta quanto à capacidade de se superar através da criação de um novo “nexo psicofísico”. Diante do exposto, duas proposições destacam-se: a primeira delas diz respeito às oscilações de um determinado modo de trabalho e de produção, repercutindo nos modos de ser dos indivíduos com novos “nexus psicofísicos”. Significa dizer que o capitalismo industrial tem o “dom” de se repor e refazer. A segunda delas é, no que diz respeito ao aspecto “psicofísico”, apontada para a dinâmica que este pressupõe. Esse termo indica um modo de entendimento em que há uma indissociabilidade entre corpo, mente e ambiente, e que tais aspectos materiais e históricos não podem ser negligenciados. Indica, ainda, na compreensão de Chauí (2006, p. 27), que não estamos diante de “uma substância material ou espiritual e sim perante práticas historicamente determinadas”. Assim, a sociedade capitalista reproduz-se, ainda que em outro plano, sob novas formas. Segundo Chauí (2006), uma análise materialista dialética mostra como a sociedade capitalista industrial percorre um caminho de mediações que lhe conferem novas determinações e permitem novas reposições.

O indivíduo, nessa perspectiva, é constitutivo da realidade social e material. Não há como pensar e conceber o indivíduo separado da sua materialidade. O aspecto “psicofísico”, apontado por Gramsci (2001), oferece a compreensão de um indivíduo determinado por condições físicas e psicológicas numa dimensão própria das suas atividades materiais. Em contrapartida, esse mesmo indivíduo não pode ser concebido como sendo, meramente, passivo (determinado), pois esse mesmo elemento aponta a

uma atividade complexa e a uma aderência ativa por parte do indivíduo. Nesse sentido, a ideia de um indivíduo “livre”, “igual” e “particular”, provoca, no mínimo, tensões e contradições quando confrontada com a realidade histórica e objetiva.

Williams (2011, p. 53) esclarece que é por esses motivos que o conceito de hegemonia não pode ser entendido no plano da mera opinião ou manipulação, e sim como um “conjunto de significados e valores que, do modo como são experimentados enquanto práticas aparecem confirmando-se mutuamente”. Dessa forma, a hegemonia constitui-se como um sentido de realidade para a maioria das pessoas numa mesma sociedade. Esse sentido, por tratar-se de algo vivido, torna-se quase absoluto, “uma visão de mundo” que, mediante as experiências, foi sendo incorporada. A hegemonia, portanto, não diz respeito, de modo nenhum, a um sistema estático.

A compreensão do processo de incorporação oferecida por Williams (2011) contribui para ampliar a compreensão das mediações no processo da adaptação “psicofísica” apontado em Gramsci (2001). Para Williams (2011) as instituições educacionais são as principais agências de transmissão de uma cultura dominante, só que este processo não se encerra nas escolas, continuando numa formação social muito mais ampla, na família, na organização do trabalho e na tradição seletiva, em um plano teórico e intelectual. Enfim, todos esses processos são forças envolvidas “no contínuo fazer e refazer de uma cultura dominante eficaz cuja realidade, como algo vivido e construído em nossa vida, delas depende” (WILLIAMS, 2011, p. 54). Resume-se, todavia, em um modo de vida amplamente organizado.

Convém destacar que o conceito de hegemonia confere valor à experiência, favorecendo e mantendo a interação e a tensão do indivíduo e da sociedade na sua dinâmica. A experiência, nos termos acima, encerra em si mesma um indivíduo antes de tudo social. A crença na independência radical do ser individual em relação ao todo nada mais é, para Adorno e Horkheimer (1973), do que uma mera aparência, nada mais é do que uma ilusão; não obstante a ideia do indivíduo “fechado sobre si mesmo”, “absoluto” e “autossuficiente” como as “mônades”, ser a condição primeira à existência e ao triunfo da sociedade nos termos liberais e capitalistas estabelecidos.

Chauí (2006) relembra que a história da sociedade moderna, que é uma sociedade capitalista, é a história da inclusão de tudo e de todos no mercado ou a redução de tudo e de todos à condição de mercadoria. Nessa perspectiva, a inclusão se atualiza por meio da separação, separação esta que pode ser visualizada entre

empregador e empregado, trabalhador e instrumento de trabalho, entre produção e consumo, entre ciência e religião, entre todas as esferas da vida social. É desconcertante observar que a separação e, conseqüentemente, o isolamento entre indivíduos, pela ideia do direito natural à liberdade, seja o suporte e a âncora da sociedade civil.

Quando o sistema mercantil se desenvolve na sociedade capitalista industrial, o indivíduo passa a ser “livre” para produzir e vender a sua força de trabalho a proprietários privados, mas esse mesmo “indivíduo livre é um desamparado” (FIGUEIREDO; SANTI, 2004, p. 43). A experiência privada deste indivíduo é a de que seu destino, ao menos “teoricamente”, depende dele. Predicativos como “determinação”, “capacidade”, “inteligência”, “força de vontade”, “esperteza”, “autossuficiência” não passam pelo reconhecimento de que dependem muito mais de condições favoráveis do que, propriamente, da sua pretensa “liberdade”.

E porque é assim, “a meritocracia” passa a ser a palavra de ordem, o guia e a medida precisa do indivíduo bem sucedido, creditando unicamente no indivíduo o valor do seu “sucesso”. O que a princípio aparenta ser uma consequência natural na verdade omite contradições. Em decorrência desse indivíduo “isolado” e “autossuficiente”, responsável por si mesmo, “livre” e “igual” nas suas escolhas; as tensões e conflitos se instauram. Decorre daí um individualismo exacerbado na sua própria constituição, no interior de uma família e no seio da sociedade.

As condições materiais e necessárias do indivíduo numa sociedade que pressupõe a divisão, o isolamento e “naturalmente” as diferenças, além das desigualdades, cujo poder econômico se mantém nos domínios de uma parcela proporcionalmente menor da população; não podem ser igualitárias. Sendo assim, o indivíduo não pode se considerar “livre” nas suas escolhas, mas refém das condições estruturais. O trabalhador como indivíduo “livre” oculta a contradição entre as determinações materialmente postas e engendradas. Assim, a experiência da liberdade e da igualdade é, em grande medida, ilusória.

O indivíduo que assim se reconhece, ou seja, na forma como a sociedade moderna exige, se afirma em aspirações que, por vezes, podem se mostrar idílicas para a grande maioria das pessoas, trava verdadeiras lutas de tudo contra todos e a qualquer “preço”. Por outro lado, o indivíduo que assim se reconhece, fecha-se em uma particularidade também ilusória, se considera os processos de incorporação e as adaptações “psicofísicas” ao qual está exposto. Segue-se, portanto, que, para a grande

maioria avassaladora, a “visão de mundo” resume-se em autoilusões. Reconhecer essa condição passa a ser o desafio de toda e qualquer ciência crítica que se reserva o compromisso de revelar realidades e forças ocultas. Ao passo que desmistificar, dentro de uma ordem liberal e capitalista, a crença no indivíduo “livre”, “igual” e “particular”, significa reconhecer a sua “invenção”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pensar o indivíduo da sociedade moderna é uma tarefa complexa que sugere a necessidade de aprofundamento e estudos constantes. A sociedade moderna, assentada na lógica do capital, percorre um caminho de mediações que permitem novas determinações e novas reposições. Nesse sentido convém assinalar que toda e qualquer abstração do indivíduo fora da sua realidade corre sérios riscos de perder de vista o que Mészáros (2007) considera como essencial. O essencial, na concepção de Mészáros (2007, p. 198), pressupõe romper com a lógica do capital “se quisermos contemplar a criação de uma alternativa educacional significativamente diferente”. Na perspectiva do autor, pode-se entender o capital como o sujeito da sociedade que determina parâmetros estruturais fundamentais que devem permanecer sempre incontestáveis e necessários no interesse pela sobrevivência continuada do sistema. Segundo Chauí (2006) a vertente das análises marxistas considera que os modos de produção capitalista constituem apenas um sujeito social: o capital.

Convém perguntar se, como sugere Chauí (2006), há lugar para outro sujeito social diferente daquele que os discursos liberais preconizam. Se há, como fazer? Que implicações isso traria para o indivíduo e para a sociedade? Assim, o tema proposto e seu estudo apontam para a busca contínua da resposta a essas questões. Importa lembrar que as vertentes teóricas aqui tratadas não esgotam as análises realizadas, mas contribuem, definitivamente, para o surgimento de discursos mais críticos acerca do indivíduo e da sociedade.

Tanto a sociologia quanto a psicologia, como referenciais teóricos, podem se beneficiar quando se comprometem na busca e elucidação dessas forças “invisíveis” que se constituem na formação da sociedade e do indivíduo, ainda mais quando consideram indivíduo e sociedade como constitutivos de uma mesma realidade econômica e social. Trata-se, talvez, de se perguntar, no sentido estrito do termo, seguindo os dizeres de

Figueiredo e Santi (2004), se realmente a psicologia pode ser uma ciência independente. E o mesmo podemos questionar acerca da sociologia. Não se trata, porém, de negar em cada ciência o seu objeto de estudo, mas, acima de tudo, de evitar rivalidades e os clássicos reducionismos.

Pelas leituras realizadas neste estudo, evidenciou-se um indivíduo que se assenta nas diferenças e desigualdades. Este mesmo indivíduo também se assenta, pela originalidade de persuasão do próprio sistema, na recusa imaginária de que a “mercadoria é a única medida de equivalência social e que o capital só pode totalizar-se fragmentando o social” (CHAUÍ, 2006, p. 46-47). Decorre, nesse percurso, em meio à ordem e progressos irrefreáveis, um sujeito fragmentado, cindido, isolado do outro e de si mesmo, num fechamento “absoluto”, sentido por muitos como uma forma individualista de ser.

Perseguir a ideia de indivíduo, como o proposto neste estudo, significa compreendê-lo em substância e conteúdo na sua vida concreta (WILLIAMS, 2009). Significa, ainda, acompanhar e elucidar as atividades reais do indivíduo na sua forma de produzir a própria vida e nas suas relações sociais. Convém observar a mútua reciprocidade entre as formas de produção e as relações sociais que se estabelecem. O indivíduo que se instaura na contradição, mas não se encerra em análises e conceitos estáticos, passa a ser apreendido num processo permanentemente dialético.

Pensar o indivíduo com e para esta sociedade é apreender tensões, conflitos e seus subsequentes sofrimentos e contradições, o que não significa condená-lo ao que está posto e, tampouco, conceber este mesmo indivíduo como determinado e subordinado à ordem vigente. A denúncia só faz sentido na medida em que repõe o lugar das atividades e da participação humana nas determinações históricas socialmente construídas. De igual modo, a desmistificação e as desilusões só têm valor na medida em que há esperança na capacidade humana de se renovar e se modificar. E porque é assim, justificam-se as lutas e a fé num projeto coletivo e social. Justifica-se o compromisso exaustivo de pensar outras políticas da subjetividade e compreender o indivíduo diferente do que está posto, tal qual a sociedade moderna e liberal o constitui, de modo que:

[...] nenhum modo de produção e, portanto, nenhuma sociedade dominante ou ordem da sociedade e, destarte, nenhuma cultura dominante pode esgotar toda a gama da prática humana, da energia humana e da intenção humana (essa gama não é o inventário de alguma “natureza humana” original, mas, ao

contrário, é aquela gama extraordinária de variações práticas e imaginadas pelas quais seres humanos se vêem como capazes) (WILLIAMS, 2011, p. 59).

Todavia, longe de esgotar o tema em questão e no intuito de ampliar os caminhos e as possibilidades que o estudo suscita, Williams (2011) nos alenta com a afirmativa citada acima, possibilitando reflexões para além do que está como dado, pronto e acabado.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. **Temas Básicos Da Sociologia**. São Paulo: Cultrix, 1973.

BERMAN, M. **Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

COMTE, A. **Curso De Filosofia Positiva**. Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

CHAUÍ, M. **Cidadania Cultural - O Direito à Cultura**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006.

FIGUEIREDO, L.; SANTI, P. **Psicologia: uma (nova) introdução**. 2. ed. São Paulo: EDUC, 2004.

GAY, P. **A experiência burguesa da Rainha Vitória a Freud**. A educação dos sentidos. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

GRAMSCI, A. **Cadernos do cárcere**. v. 4. Caderno 22. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

HOBBSAWM, E. **A era das revoluções**. São Paulo: Paz e Terra, 2012.

MARX, K.; ENGELS, F. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Martin Claret, 2012.

MARX, K. A questão Judaica. In: _____. **Manuscritos Econômicos Filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2003, p. 13-37.

MÉSZÁROS, I. A Educação Para Além Do Capital. In: _____. **O desafio e o fardo do tempo histórico**. O socialismo no século XXI. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 195-223.

SARAMAGO, J. **Ensaio sobre a cegueira**. 58. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SELL, C. Origens da sociologia. In: _____. **Sociologia clássica: Marx, Durkheim e Weber**. São Paulo: Vozes, 2010, p. 15-36.

WILLIAMS, R. Base e superestrutura na teoria da cultura marxista. In: _____. **Marxismo e literatura**. São Paulo: UNESP, 2011, p. 43-68.

_____. **Cultura e Materialismo**. São Paulo: UNESP, 2009.