

Murilo Canella

A influência de Georg Simmel no pensamento social de Ulrich
Beck: pela compreensão do conflito no individualismo e nos
processos de individualização



ARARAQUARA – S.P.
2016

Murilo Canella

A influência de Georg Simmel no pensamento social de Ulrich Beck:
pela compreensão do conflito no individualismo e nos processos de
individualização

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras (FCLAr – Unesp) para obtenção do título de mestre em Ciências Sociais.

Linha de pesquisa: Cultura, Democracia e Pensamento Social

Orientador: Prof. Dr. João Carlos Soares Zuin

Bolsa: CNPq

ARARAQUARA – S.P.
2016

Canella, Murilo

A influência de Georg Simmel no pensamento social de Ulrich
Beck: pela compreensão do conflito no individualismo e nos
processos de individualização / Murilo Canella – 2015
190 f.

Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade
Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Faculdade de
Ciências e Letras (Campus Araraquara)
Orientador: João Carlos Soares Zuin

1. Simmel, Georg. 2. Beck, Ulrich. 3. Modernidade.
4. Individualismo. 5. Conflito. I. Autor II. Título.

MURILO CANELLA

A influência de Georg Simmel no pensamento social de Ulrich Beck: pela compreensão do conflito no individualismo e nos processos de individualização

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras (FCLAr – Unesp) para obtenção do título de mestre em Ciências Sociais.

Data da defesa: 29/02/2016

MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:

Presidente e Orientador: Prof. Dr. João Carlos Soares Zuin
Universidade Estadual Júlio Mesquita Filho – Unesp (FCLAr, Campus Araraquara)

Membro Titular: Prof^ª. Dr^ª. Renata Medeiros Paoliello
Universidade Estadual Júlio Mesquita Filho – Unesp (FCLAr, Campus Araraquara)

Membro Titular: Prof. Dr. Michel Nicolau Netto
Universidade Estadual de Campinas – Unicamp

Membro suplente: Prof^ª. Dr^ª. Maria Aparecida Chaves Jardim
Universidade Estadual Júlio Mesquita Filho – Unesp (FCLAr, Campus Araraquara)

Membro suplente: Prof. Dr. Igor José de Renó Machado
Universidade Federal de São Carlos – UFSCar

Local: Universidade Estadual Paulista
Faculdade de Ciências e Letras
UNESP – Campus de Araraquara

Dedico este trabalho à memória de meu pai, Mauro Canella, e à vívida, essencial e indispensável presença física e espiritual de minha mãe, Rute da Silva Canella.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, ao professor Zuin pela sempre cuidadosa e precisa orientação profissional. Também agradeço pela natureza da orientação a mim dirigida, cuja substância foi e é a autonomia intelectual e o desenvolvimento idiossincrático do pensamento.

Agradeço – e a palavra *agradecer* torna-se insuficiente frente à carga de acréscimo de sentido que a ela é dada acerca desta pessoa – a minha mãe, Rute, por todo o apoio, carinho, zelo e amor sempre a mim dispensados.

Agradeço aos membros titulares de minha banca, professor Michel e professora Renata, pela disponibilidade e acessibilidade, pela cuidadosa leitura de meu texto e pelos precisos apontamentos que me foram essenciais.

Os agradecimentos institucionais possuem outra natureza, como as próprias instituições; são abstratos na medida em que são firmados laços de seu jugo todos os dias. Agradeço à instituição Unesp por todos os serviços a mim prestados desde 2008. Passando às frações institucionais, agradeço à Faculdade de Ciências e Letras (FCLAr), da calorosa Araraquara, cujo espaço físico, acrescido de sua bela e rica biblioteca, foram-me essenciais na formação. Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da mesma unidade pela oportunidade a mim oferecida e pelos serviços prestados.

E, por fim, agradeço aos meus poucos e verdadeiros amigos, cujos nomes não figurarão aqui pela estultice de listar em fragmentados nomes a inalcançável continuidade vital que nos transpassa.

Cuenta la historia que en aquel pasado
tiempo en que sucedieron tantas cosas
reales, imaginarias y dudosas,
un hombre concibió el desmesurado

proyecto de cifrar el universo
en un libro y con ímpetu infinito
erigió el alto y arduo manuscrito
y limó y declamó el último verso.

Gracias iba a rendir a la fortuna
cuando al azar los ojos vio un bruñido
disco en el aire y comprendió, aturdido,
que se había olvidado de la luna.

La historia que he narrado aunque fingida,
bien puede figurar el maleficio
de cuantos ejercemos el oficio
de cambiar en palabras nuestra vida.

Siempre se pierde lo esencial. Es una
ley de toda palabra sobre el numen. [...]
Jorge Luis Borges, *La luna*. (2008, p.224-225).

O Todo é impossível, e o conhecimento é uma forma de classificar
fragmentos.
Roberto Bolaño, *As agruras do verdadeiro tira* (2013, p.251).

Porque o humano é um ser partido e todo pensamento emite,
simultaneamente, o seu contrário. Talvez por isso seja tão difícil
trilhar o caminho reto.
Sérgio Sant'anna, *Uma breve história do espírito* (1997, p.506).

RESUMO

Este trabalho intenta demonstrar a influência contemporânea do pensamento de Georg Simmel na perspectiva teórica de Ulrich Beck. Como eixo de estruturação da temática nos moldes do presente estudo, bem como um eixo estruturante presente na obra de Simmel e de Beck, optou-se pelo conceito de *individualismo* e os *processos de individualização* dele decorrentes. Essa delimitação – visto que a teoria de ambos autores é vasta e abrange um domínio diverso de objetos – é tanto uma forma de estruturar, dentro da argumentação do estudo, um ponto comum na teoria de ambos autores, como também uma forma de contextualizar dois momentos distintos da modernidade, caracterizados por conflitos que, ao migrarem para outra arena histórica, no caso, da primeira para a segunda modernidade, determinam de forma conflituosa a gramática social. Como metodologia, adotam-se as proposições teóricas da sociologia do conhecimento, bem como da sociologia compreensiva, além do método relacional de Simmel, também presente em Beck, na busca da compreensão de dois momentos distintos da modernidade que guardam um nexos íntimo. Compreender o individualismo e os processos de individualização significa, na perspectiva de Simmel e de Beck, compreender uma forma social que, pela dupla condição de ente autodeterminado concomitantemente à sua inserção em cadeias de dependência social, torna-se um foco do conflito, pois a forma social do indivíduo encerra-se na dependência e na intersecção de círculos sociais cada vez mais vastos, nos quais o indivíduo, pela coerção de uma cultura objetiva que se expande em uma lógica autorreferencial, torna-se historicamente debilitado.

Palavras-chave: Georg Simmel. Ulrich Beck. Modernidade. Individualismo. Processos de individualização. Conflito.

RESUMEN

Este trabajo intenta demostrar la influencia contemporánea del pensamiento de Georg Simmel en la perspectiva teórica de Ulrich Beck. En cuanto eje de la estructuración del tema en los moldes del presente estudio, así como un eje estructural presente en la obra de Simmel y de Beck, se ha optado por el concepto de *individualismo* e los *procesos de individualización* de ello decurrente. Esa delimitación – haya visto que la teoría de ambos es vasta y abarca un sinnúmero de objetos – es tanto una forma de estructurar, en la argumentación del estudio, un común punto en la teoría de ambos autores, como también una forma de contextualizar dos distintos momentos de la modernidad, caracterizados, por su vez, por los conflictos que, al emigrar a otro escenario histórico, en el caso, de la primera a la segunda modernidad, determinan de forma conflictuosa a la gramática social. La metodología sigue las proposiciones teóricas de la sociología del conocimiento, así como las de la sociología comprensiva, más allá del método relacional de Simmel, también presente en Beck, en la búsqueda de la comprensión de dos distintos momentos de la modernidad, a la vez con un cercano nexo. Comprender lo individualismo y los procesos de individualización significa, en la perspectiva de Simmel y de Beck, comprender una forma social que, por su doble condición de ente autocentrado concomitantemente a su inserción en las cadenas de dependencia sociales, tornase un foco del conflicto, pues la forma social del individuo encerrase en la dependencia y en la intersección de los círculos sociales a la vez más vastos, en los cuales el individuo, por la coerción de una cultura objetiva que se expande en una lógica de autorreferencialidad, resulta históricamente débil.

Palabras-claves: Georg Simmel. Ulrich Beck. Modernidad. Individualismo. Procesos de individualización. Conflicto.

SUMÁRIO

1) Introdução	10
2) Georg Simmel e Ulrich Beck: por uma justificação da relação	21
2.1) O desafio de ser contemporâneo e a possível compreensão da realidade	33
2.2) A estruturação do conflito e a compreensão de uma sociologia reflexiva	41
3) Georg Simmel: a compreensão das relações e a substancialidade múltipla	69
3.1) As perspectivas do conhecimento, o relacionismo e a objetivação do conflito: a análise intermédia entre o elemento individual e o universal	69
3.2) O individualismo e a dualidade da natureza humana	80
3.2.1) O individualismo e suas formas históricas nos séculos XVIII e XIX	84
3.3) A estruturação das relações: a compreensão das dinâmicas estruturais e suas relações com a vida do indivíduo	90
3.3.1) O dinheiro na modernidade: a ambivalência da reificação das relações sociais e da emancipação da vida individual	90
3.3.2) Os processos de formação identitária: o indivíduo e a relação entre o <i>eu</i> e a sociedade	102
4) Ulrich Beck e a formalização de uma sociologia cosmopolita	111
4.1) A teoria da modernidade reflexiva: por um termo intermédio entre a dissolução das formas sociais de vida e a objetividade cega que engendra sua autodestruição	112
4.1.2) A reflexividade e suas relações nas modernidades: da sociedade tradicional à sociedade pós-tradicional, da sabedoria ao conhecimento diferenciado, da certeza ao risco	125
4.2) A globalização: a redefinição empírica e conceitual do globo	143
4.2.1) A globalização e seus contínuos processos: pressupostos cognitivos da modernidade simples em xeque na era global	144
4.3) O individualismo institucionalizado	154
5) Por uma relação entre Georg Simmel e Ulrich Beck: a modernidade dos estrangeiros ...	164
6) Considerações finais	183
Referências bibliográficas	186

1) Introdução

Este estudo intenta compreender a influência que o pensamento de Georg Simmel possui na contemporaneidade¹. Dessa definição derivam-se dois problemas: explicitar em *quê* ela consiste e apreender em *qual* área – tendo-se em vista a vasta miríade teórica da qual é composta o coetâneo pensamento social – do pensamento social ela se insere. De forma a estruturar a análise, o estudo versa sobre o conceito de *individualismo* e os processos de individualização dele decorrentes. Esse conceito, conjuntamente às dinâmicas por ele induzidas, revelam o objetivo maior do trabalho: mostrar como, em distintas épocas, separadas pela crescente quantitativa e qualitativa dos *conflitos*, o pensamento social categorizou (e categoriza) as ambivalências do tecido social em seus múltiplos sentidos.

Por *individualismo* compreende-se a conflituosa dualidade ascendente à unidade da natureza humana (SIMMEL, 1977, 2001, 2007) – portanto, trata-se de uma *possibilidade* de compreensão da centelha conflitiva da vida humana –, mais especificamente, trata-se das potencialidades e virtualidades envoltas na autodeterminação individual (enquanto uma perspectiva de análise particular) e na determinação social (uma perspectiva analítica universal). Os *processos de individualização* compreendem a prática e a ação social que envolvem, em graus distintos, mutáveis em consonância ao fluxo sócio-histórico, as *relações* entre a individualidade e a as formas objetivas da vida social, sempre tensionadas pelo conflito, que por sua vez emerge da natureza distinta e diferenciada dos polos constitutivos da vida, o universal e o particular. Os processos de individualização consistem, portanto, em práticas estruturalmente orientadas por instituições sociais que agem na determinação – nunca unilateral – das formas de vida individuais, como por exemplo a economia monetária, o sistema empregatício e o mercado de trabalho, o sistema educacional e a moda. Neste ínterim figura a compreensão da dinâmica desses processos sociais na estruturação da vida individual, por sua vez traduzida em sua inserção em cadeias de dependência no cosmos social.

A compreensão da obra de Simmel remete a um princípio de *relações* (KRACAUER, 2009; WAIZBORT, 2011; COHN, 2003) – perenes e efêmeras –: seu pensamento instituiu-se

¹ Tal influência é considerada no presente estudo tendo-se em vista o pensamento social de Ulrich Beck. Essa influência e delimitação de uma problemática que remete a pontos de contato e distanciamento entre dois autores, situados historicamente em distintas épocas, será deslindada e justificada nas páginas seguintes. Desse modo, a vital e maciça influência que o pensamento de Georg Simmel exerceu nas ciências sociais ao longo do século XX e XXI é, neste estudo, identificada ao pensamento social de Ulrich Beck – o que não implica o não reconhecimento dessa influência em outras áreas do pensamento. Essa delimitação caracteriza-se, por sua vez, enquanto um esforço unilateral do conhecimento – que, a partir de um objeto busca compreender as relações que unem a parte ao todo –, aliado à multiplicidade de autores que se enquadram nessa influência, o que não fará parte desta análise.

como substrato das questões que atravessaram o século XX, e ainda constituem uma diretriz – ainda que vacilante e dual, devido ao seu método de irradiação no mundo – à agenda do século XXI. Com Ulrich Beck se dá o mesmo: situa-se num viés compreensivo, no qual tenta dotar de sentido a realidade com seus díspares, paradoxais e ambivalentes conflitos. Com este estudo pretende-se conceber os pontos do pensamento de Georg Simmel que potencialmente ainda possuem capacidade explicativa – não isentos de críticas e revisões – na perspectiva teórica contemporânea, principalmente na abordagem de Ulrich Beck. A análise comparativa faz-se necessária, e dessa perspectiva deriva-se outra questão: compreender como, nas distintas épocas – na passagem do século XIX ao XX e na passagem do século XX ao XXI, compreendendo-se essas datas enquanto um contínuo fluxo – configuraram-se, em virtude da complexificação do tecido social, maneiras específicas de se apreender a realidade através da complexificação do trato conceitual.

A escolha de tal temática como objeto de estudo guarda duas proporções, envolvendo ambos os autores, embora em graus distintos: uma esfera de valoração subjetiva e outra esfera de valoração objetiva. Naquela encontram-se as preferências pessoais envoltas em um estilo literário refinado; em uma sensibilidade afinadíssima tanto na busca de um ente comum como na procura de unidades diferenciais; o trato conceitual orientado ao múltiplo, cuja finalidade encontra-se nos *processos* do conhecimento, nas distintas *perspectivas* tomadas em diferentes posições de *distanciamento* e *aproximação* em relação ao objeto; nas *relações*, tanto no plano epistemológico quanto no plano empírico, que o conhecimento e as formas sociais adquirem, caracterizando um tecido social orientado por múltiplos sentidos, inseridos em uma arena social *conflituosa*. A esfera da valoração objetiva é resultado de uma questão prática: conceber os pontos de maior relevância do pensamento sócio-filosófico de Simmel dentro do pensamento social de Beck. Neste ponto há também outra questão de ordem prática: as questões formuladas por Simmel, em grande parte por seu refinado estilo literário circular, digressivo e não linear, foram alvo de duras críticas, seja pela demasiada obscuridade, seja pelo relacionismo anulador de monoperspectivismos. Na temática proposta neste estudo, as premissas de Simmel encontram-se interiorizadas na perspectiva teórica de Beck. As questões que, devido ao grau de complexidade de suas próprias assertivas foram relegadas a uma obscura metafísica, são hoje uma formulação elementar do mundo social. A obra de Simmel remete a um princípio substancial orientado ao múltiplo, à dualidade conflitiva de uma ampla vida que encontra sua unidade nessa mesma dualidade ascendente à unidade. A multiplicidade de lugares espirituais configura em Simmel um mundo quase corpóreo: dessa multiplicidade, através de dualismos e conflitos inatos entre entes individuais e propriedades universais,

Simmel pode irradiar-se a qualquer posição ou objeto inserido na vida. Como parte dessa estratégia, delimita-se um conceito-chave a ser explorado: pelas distintas posições de distanciamento em relação a esse conceito, legitimadas pelas distintas perspectivas do conhecimento, erige-se a estruturação de uma série de *possibilidades* envoltas em tal conceito, caracterizadas pelos questionamentos sempre profícuos e pelas analogias, cuja finalidade é demonstrar a centelha substancial que rege os mais (aparentemente) distintos fenômenos. Entrevê-se nesse pensamento uma atitude espiritual na qual a totalidade do mundo reside justamente em sua multiplicidade. Pensar o mundo contemporâneo é, inexoravelmente, pensar através de uma substancialidade ontológica, epistemológica e gnosiológica orientada ao múltiplo. As questões formuladas por Simmel no início do século XX formam um eixo relacional cujas implicações ainda hoje podem ser sentidas – porém, com as devidas e necessárias revisões teóricas. A *globalização* – processo que talvez marque a maior diferença entre as épocas envoltas neste estudo² – marca uma era de incessantes neologismos de formas de vida sociais e individuais, de instituições e lógicas, de práticas e ideologias (BECK, 1999b; SASSEN, 2007, 2010, 2010b; TODOROV, 2012). A compreensão do mundo em Beck remete a um princípio de multiplicidade: compreender a emergência de novos atores sociais, a queda dos “sacros” nacionalismos – cognitivos e empíricos –, a emergência de novos valores, a expansão das formas culturais nutridas pelas “revoluções silenciosas” (BECK, 2012) etc. Pensar a contemporaneidade com o auxílio de Simmel não constitui um anacronismo completo; constitui uma tentativa de, através do refino que a realidade sócio-histórica lega ao tecido social, melhor captar as ambivalências e os conflitos gestados no seio da vida.

O conceito de individualismo e os processos de individualização, em Simmel e em Beck, fornecem uma base histórica da modernidade – pois pressupõem duas épocas distintas –, na medida em que também revelam o recorte epistemológico e metodológico desses dois autores com formas de análise monoperspectivistas, pautadas pela exclusão característica dos códigos binários exclusivos da primeira modernidade (eu/outro, amigo/inimigo, cidadão/estrangeiro, indivíduo/sociedade, nacional/internacional, global/local, dentro/fora, metrópole/periferia – todos estes enfrentamentos objetivos marcados por um imperativo de diferenciação e exclusão, o que no âmbito institucional da primeira modernidade é marcado por enunciações exclusivistas do tipo *ou este, ou aquele* (BECK, 2006)).

² Nesse ponto é necessária uma observação: tomar separadamente a época de vida de cada autor, bem como os fatos históricos pontuais, não remete a uma visão fragmentada da história. Remete, por outro lado, a um princípio que busca demonstrar na individualidade de cada fenômeno as ligações com o *espírito de época*, o qual, inexoravelmente, remete a uma dinâmica compreensão da história, separada das visões pontuais que rechaçam a contextualização.

É característica dessas duas matrizes de pensamento uma concepção *relacional* do conhecimento. Não só relacional no que tange às imbricações e conexões das manifestações fenomênicas dos objetos cognitivos, mas, sobretudo, em relação à abertura do léxico conceitual a diversas áreas do conhecimento. No presente estudo, as disciplinas agrupam-se por eixos temáticos que, além do trato conceitual característico de cada área, remetem a relações afins. Daí que à separação entre essas particularidades corresponde a contextualização comum. Portanto, a compreensão individual de cada disciplina do conhecimento humano segundo suas disposições idiossincráticas é apreendida em termos relacionais. A sociologia apresenta-se na compreensão do individualismo e dos processos de individualização, nos elementos de cisão, dissociação e nas formas de interação que o conflito inato do individualismo – e também, na perspectiva de Simmel, um conflito inato à vida – lega ao tecido social. A antropologia figura na compreensão da alteridade e seu trato na configuração de uma era com possibilidades abertas à globalidade e ao cosmopolitismo. A ciência política dá ensejo à compreensão institucional e subjetiva de novas formas de política na globalização, modernizando e complexificando antigos conflitos nacionais em uma arena global. A filosofia é a base substancial do individualismo – no sentido aqui exposto –, pois versa sobre as distintas partes de um eu reflexivo que experencia a conflituosa relação de seus componentes sociais e seus componentes individuais: um conflito dual que ascende à unidade, cuja substancialidade de sua manifestação atravessa distintas expressões do tecido social. A história figura enquanto parte importante da estrutura do trabalho, mas é necessária uma ressalva: a história alia-se à explanação sociológica (por exemplo, nas temáticas a serem aqui desenvolvidas com respeito ao nazismo e seus anos precedentes no segundo capítulo, ligados à época de vida de Simmel, e na sumária passagem pelo século XX, desaguando no que Beck conceitua como a modernidade reflexiva, presente no quarto capítulo), e daí advém uma nuance metodológica que deve ser claramente explicada. Procurou-se, enquanto perspectiva metodológica nesse contexto, analisar e interpretar a época concernente aos séculos XIX e XX, portanto, contexto do florescimento da vida de Simmel, segundo o arcabouço teórico explanatório geral de Simmel – nos termos do descompasso entre a cultura subjetiva e a cultura objetiva, nos processos de individualização e sua concomitante autonomia, liberdade e standardização individuais, na autonomização da economia do tecido social que é, em essência, um processo caro à cultura geral. Mas a essa perspectiva também se alia a análise crítica de Ulrich Beck, a qual confere à mesma época, a primeira modernidade, pontos chave que se ressignificam na passagem do século XX ao XXI. E, conseqüentemente, o período que envolve a segunda modernidade, ou modernidade reflexiva, é analisado e interpretado

segundo a teoria de Beck (e também de Giddens, cuja análise converge, até determinados limites, com o pensamento de Beck, fato que ilumina reciprocamente a obra de ambos os autores quando confrontadas as duas teorias). Neste contexto, segundo os objetivos do trabalho, a análise e interpretação da segunda modernidade segundo a teoria de Beck traz, em seu escopo, também orientações metodológicas simmelianas. De forma a não tornar a análise repetitiva, essas orientações serão apresentadas nos capítulos seguintes. Fora desse quadro delimitativo, a literatura, a arte e a religião expressam formas relacionais do pensamento tanto em Simmel quanto em Beck (BECK, 2011, 2009; SIMMEL, 2011b, 2007, 2003); são compreendidas, pela dualidade das perspectivas de análise, como efeito dos conflitos da esfera objetiva – portanto, de tensões derivadas da estrutura societária –, e também como princípio de ação no que tange à configuração da esfera individual em seus desígnios subjetivos.

Contudo, os contornos de cada disciplina não se resumem a esse esquematismo. Com ele pretende-se somente revelar o grau de relação e imbricação que essa problemática exige, contextualizando um quadro de pensamento complexo³. Esse é um esquematismo restrito às perspectivas adotadas no presente trabalho; as obras de Simmel e de Beck, e também as de outros autores utilizados, abordam e mobilizam uma vasta gama de conhecimentos – a história, a teoria literária, a literatura, a psicologia, a psicanálise, a biologia, a ecologia – os quais não se resumem a nenhuma cisão, mas atuam em uma complementaridade que tenta complexificar e minimizar a imperfeição das formas de se apreender a realidade expressas pelo conhecimento.

Por se tratar de autores distintos em também distintas épocas, a história é compreendida sob o prisma de *processos, fluxos e dinâmicas*⁴. A análise passa, portanto, por

³ Edgar Morin, interiorizando as premissas de Simmel, caracteriza o quadro do pensamento complexo: “Dito de outra forma, precisamos de uma *racionalidade complexa* que enfrente as contradições e a incerteza sem asfixiá-las ou desintegrá-las. Isso implica uma revolução epistemológica, uma revolução no conhecimento. Precisamos tentar repudiar a inteligência cega que nada vê além de fragmentos separados e que é incapaz de ligar as partes e o todo, o elemento e seu contexto; que é incapaz de conceber a era planetária e de apreender o problema ecológico. [...] Precisamos conceber uma realidade complexa, formada por um coquetel sempre variável de ordem, de desordem e de organização, mas também de desorganização no Universo, como o segundo princípio da termodinâmica. É preciso compreender que o universo é complexo e que, para nossa mente, incluirá sempre incerteza e contradição. [...] É preciso compreender que o imprevisível e o improvável acontecem com muita frequência. É necessário substituir o progresso determinista, o progresso necessário em tudo, ou seja, na concepção da vida, na concepção da história, na concepção do Universo.” (MORIN, 2011, p.42-43-44).

⁴ Como pontua Jürgen Habermas: “Os cortes do calendário encobrem sobretudo a continuidade das tendências de uma modernidade social que remontam no tempo e que também permanecerão intocadas pela passagem através do umbral para o século XXI.” (HABERMAS, 2001, p.53). Cortes que revelam um macro movimento trágico, uma espécie de atrofia da compreensão dinâmica da história: “[...] a separação disseminada entre o presente e os passados objetivados de forma museológica tomou conta da massa dos turistas da cultura.” (HABERMAS, 2001, p.58).

outros autores, cuja justificação teórica se dá pelas lacunas no quadro do pensamento dos autores citados – é, concomitantemente, uma forma de dar maior profundidade à análise, contextualizando outras visões, marcadas pela proximidade manifesta no esforço de compreender a realidade de forma relacional, com vistas aos movimentos individuais, globais e universais, mas de forma alguma totalizante no que diz respeito ao esvaziamento das possibilidades e virtualidades envoltas no objeto de estudo, e também um esforço construtivista pautado em perspectivas distintas do conhecimento. Pela natureza teórica do trabalho, há, no sentido de situar a análise sobre um caso concreto, a falta de localização unívoca de tais processos. Através dos processos da globalização conjuntamente à expansão planetária das instituições sociais ocidentais, a mescla, o intercâmbio e o conflito entre distintas culturas caracteriza uma realidade fática (GIDDENS, 1991, 2012; HALL, 2005) na qual há, concomitantemente, certo nivelamento das práticas e a ressignificação das localidades culturais, orientadas por *glocals* (BECK, 1999b) processos sócio-culturais que transcendem as autóctones fronteiras simbólicas e físicas em uma idiosincrasia local. Neste sentido delimitado, o individualismo é um foco do conflito que se reproduz em variadas partes do globo, cada uma, porém, marcada por caracteres individualizados ao longo da história. Contudo, o presente estudo pretende compreender a centelha conflitiva desse movimento que integra o indivíduo à sociedade e a sociedade ao indivíduo – as diferentes caracterizações processuais são consideradas, mas não são exploradas profundamente nessas páginas.

A metodologia da pesquisa concerne às proposições teóricas da sociologia do conhecimento e da sociologia compreensiva tanto na busca de sentido da atual fase da modernidade nas múltiplas interconexões dos seus característicos fatores, quanto na procura da compreensão dos nexos entre o pensamento e a realidade social. Ao analisar o fenômeno da individualização em duas fases da modernidade dentro da abordagem teórica de Simmel e de Beck, intenta-se estabelecer o sentido: 1) da análise do significado dos conceitos utilizados; 2) da estrutura do aparato categórico; 3) dos modelos dominantes de pensamento e 4) do nível de abstração e concretude das categorias e conceitos. Uma vez que são utilizados dois principais autores na construção dos argumentos, o enfoque metodológico de ambos é também uma prerrogativa que se alia às proposições metodológicas acima citadas. Tanto em Simmel quanto em Beck há um esforço em se apreender o *múltiplo*, porém a partir de um conceito-chave, um ponto de partida que permita ao sujeito imiscuir-se e se irradiar nas relações entre os mais variados objetos, alcançando a compreensão da individualidade e da universalidade – cognitiva e empírica. O conceito de individualismo é, neste estudo, o

conceito chave a partir do qual tecer-se-ão relações, tanto no âmbito e objetivos propostos do estudo quanto na estruturação da teoria de ambos autores. A partir dele, e de seu significado atribuído por Simmel e interiorizado por Beck, emerge uma compreensão voltada às dualidades conflituosas da natureza humana – ser, concomitantemente, um ser autodeterminado e um ente determinado, subordinado à coletividade. A partir dessa dualidade há o ensejo a compreender as formas que essa relação conflituosa adquire na vida moderna, bem como a compreensão das dinâmicas sociais suscitadas a partir daí, as quais envolvem agentes e estrutura em uma relação marcada pela desproporcionalidade de forças, entre uma cultura objetiva autorreferenciada e uma cultura subjetiva⁵ cindida, alheada em labirínticos meios. No que tange ao aspecto sociológico, há uma preocupação fundamental que guia a análise de ambos os autores: a preocupação em relação à manutenção da vida de um indivíduo debilitado, embora formal e juridicamente assegurado, frente às formas coercitivas de uma cultura objetiva (SIMMEL, 2004, 2006b, 2007, 2011c) que cada vez mais se desliga da dialética da vida – exemplificada por Simmel pela *cultura filosófica* –, autorregulada por processos autorreferenciais, alheados das relações entre *fins* e *meios*, os quais propiciam ao

⁵ É necessário esclarecer alguns pontos acerca do sentido da *cultura* em Simmel. A cultura é um complexo no qual *teoria* e *conceito* coexistem. Enquanto teoria aborda um complexo categorial orientado por processos e dinâmicas inter-relacionados entre si; enquanto conceito descreve normativamente os conflitos existentes entre *vida e forma* (nos quais imiscuem-se variados conflitos no tecido social). Henrique Pasti (2012, p.19-20), cujo trabalho nessa temática envolve uma delimitação temporal, de 1889 à 1911, das teorias da cultura em Simmel com seus subsequentes diferenciados tratamentos, concebe três estruturantes marcos conceituais. Num primeiro momento, a cultura em si não é o objeto central; ela está submetida à discussão acerca do papel do dinheiro na modernidade. Há o estudo dos efeitos psicológicos da difusão da economia monetária no tecido social; e desses efeitos deriva a discussão sobre o papel dos *meios* – uma vez que o dinheiro torna-se o *meio por excelência*, pois atua como mediador universal necessário à obtenção dos mais díspares fins. Nesse complexo ínterim social, os meios mobilizam-se pela translação ao redor de fins mais complexos: a cultura aparece aí tematizada como o *resultado* e o *aprofundamento* dessas séries teleológicas. Num segundo momento, corolário dessas séries teleológicas, Simmel concebe uma divisão categorial na unicidade cultural. A *cultura objetiva* compreende as variadas obras paridas pela alma em seu processo de objetivação: a primeira subjetividade encontra, pela carência de meios inerentes ao seu objetivo desenvolvimento, existência objetiva através da cristalização do fluxo anímico vital em *formas objetivas*. A *cultura subjetiva* consiste na alma singular, que se exterioriza, pela carência de meios e pelo ideal de cultivo em formações objetivas, para posteriormente *ressubjetivá-las*. Esse cultivo é ameaçado na modernidade, pois tanto as cadeias teleológicas quanto a cisão e a complementaridade entre as duas formas de cultura, interpõem labirínticos *meios*, nos quais objetiva-se uma dialética cultural sem síntese. E, no terceiro e último momento, caracteriza-se a *tragedia da cultura*: do processo mesmo de cultivo – da subjetividade objetivada à objetividade ressubjetivada – nascem forças protagonistas de um perpétuo desequilíbrio entre as esferas. Esse desequilíbrio é uma condição imanente, vista a distinção qualitativa e quantitativa imperante entre *vida e forma*, o que transforma a tragédia da cultura em uma cultura elementarmente trágica. Este é um movimento comum a todas as esferas da cultura – ou seja, a existência autônoma e/ou autorreferenciada das concreções objetivas, portanto, da cultura objetiva –; porém, na modernidade há um acirramento dessa separação por alguns fatores estruturais e cognitivos: o advento de uma economia monetizada, o aprofundamento e a radicalização da divisão do trabalho e recrudescimento da racionalidade calculista – fatores estes que atuam, segundo Simmel (1977), em uma complementaridade interacional, alheia a determinismos unilaterais. Com isso, a cultura surge como o aprofundamento das cadeias teleológicas de sentido, seguida da bipartição entre sua esfera objetiva e subjetiva para, posteriormente, concretizar-se na ideia de uma totalidade essencialmente trágica, atuante na conformação da vida, em sua natureza de fluxo contínuo e vital, dentro do universo objetivo da forma.

tecido social, através do potencial sociológico do conflito, uma determinada coesão – que não implica estrita harmonia. Surge um paradoxo primordial para se compreender a individualização a partir do século XX: à autonomia dos indivíduos segue-se uma rígida ordenação supraindividual. Portanto, o conflito entre as instâncias individuais e universais – tanto no plano empírico quanto no plano teórico – não significa a cisão do tecido social, mas representa, antes, e sob um determinado ponto de vista, uma forma elementar de sociação em contextos sociais com elevada complexidade relacional. Trata-se de uma ambivalência exemplificada por dinâmicas contrárias: às dinâmicas *centrífugas* que a individualização propicia – através da queda e da ressignificação das tradições, incrementada pela liberdade e, portanto, com a autonomia transformada em *condição social* – correspondem dinâmicas *centrípetas*, orientadas objetivamente por uma cultura objetiva nacionalista e beligerante – orientada pela concreção de um quadro político altamente coeso e universalizante, anulador de traços individuais.

O conflito existente entre subjetividade e objetividade, uma das pedras angulares da obra de Simmel, ganha na contemporaneidade outras conotações. Através do individualismo institucionalizado (BECK; BECK-GERNSHEIM, 2003, 2002), emergido no pós-Segunda Guerra Mundial, no contexto dos anos dourados do capitalismo no século XX (HOBSBAWM, 2013, 1995), estrutura-se um duplo movimento: ao serem institucionalizadas juridicamente as práticas (os direitos sociais e econômicos) que garantem a individualidade – portanto, uma ação estrutural que, além da possibilidade, *assegura e propicia* ao indivíduo o parcial controle individual e biográfico das contradições sistêmicas da modernidade –, as ações sociais individuais *podem* modificar a estrutura social. Claro está que os mecanismos e processos de cada nível – do estrutural ao individual e, posteriormente, do individual ao estrutural – guardam desproporções e especificidades. Há, portanto, enquanto uma preocupação metodológica de Beck, o intento de compreender as *relações* entre a *grande política* e a vida individual: compreender as formas de determinação individual na era dos *filhos da liberdade*, o que o insere em um campo epistemológico não preocupado unicamente com processos de produção social, mas orientado também ao consumo (subjetivo e objetivo) e à produção (também subjetiva e objetiva) dos agentes. Importa para Beck a compreensão dos mecanismos que tornam a globalização e a individualização processos co-dependentes – embora com proporção e peso distintos em cada perspectiva –, na medida em que na modernidade a política é introjetada na esfera íntima da vida individual de forma consciente e inconsciente, através da penetração de sistemas abstratos (GIDDENS, 1991, 2012) – que reconfiguram a questão da confiança envolta na legitimidade e na validade das instituições sociais, que por

sua vez traduz-se na segurança ontológica –, cujos imperativos, como a autonomia, a obrigatoriedade da eleição e o destino individual, transformam a vida do indivíduo num ancoradouro de questões globais, pinceladas pela idiossincrasia psicológica individual e por sua condição historicamente determinada. Em uma arena social global, marcada indissolúvelmente por conflitos inter, intra e transculturais, associados às ondas de expansão dos ideais do individualismo bem como à integração planetária que se dá pela ausência de uma solidariedade global, nada mais propício do que tentar apreender essa densa realidade através da multiplicidade pautada em distintas perspectivas.

Ao comparar dois distintos autores em distintas épocas, intenta-se compreender a crescente quantitativa e qualitativa das formas de conflito, sustentadas pelo refino empírico da vida sócio-histórica em seus neologismos. É razoável, portanto, esclarecer o que é essa análise e em que ela consiste. Trata-se de analisar o conceito de individualismo, compreendê-lo em suas idiossincrasias, e contrapô-lo às formas concretas da vida social à época de Simmel e de Beck. Não se trata, contudo, de uma análise comparativa restrita, preocupada exclusivamente com a reconstrução histórica de especificidades: trata-se de um estudo que visa compreender a temática do individualismo em ambos autores, reconhecendo as similaridades entre as teorias, bem como as críticas necessárias à teoria de Simmel face à complexidade coetânea e, através disso, construir uma perspectiva que demonstre os ecos – refinados e revistos – das temáticas simmelianas na contemporaneidade. Trata-se, portanto, da tentativa de construir um espírito de época⁶ – cujo substrato remete ao século XX –, ou seja, a compreensão substancial de problemas que atravessaram o século XX e, pelo caráter radical da modernidade reflexiva, esses mesmos problemas, na contemporaneidade, conformam um complexo amálgama entre os velhos problemas herdados da primeira modernidade juntamente à complexificação que estes assumiram ao migrarem para outra arena histórica, orientada por processos e dinâmicas outras.

O objetivo do trabalho – singular que remete ao plural – é compreender a influência de Simmel no pensamento de Beck. Porém, como tudo o que se relaciona a Simmel, erigem-se, como própria condição de realização do objetivo citado, outras questões estruturantes da análise e os objetivos acessórios. Os objetivos do trabalho – dentro desta perspectiva

⁶ Por espírito de época, ou espírito do tempo, não se depreende um princípio que paire estritamente autonomizado dos agentes individuais de ação. Trata-se de uma configuração que, a partir das manifestações individuais – e aqui alia-se o sentido da explicação de Simmel, principalmente no que tange ao individualismo, mas que se irradia em seu sistema teórico de apreensão da realidade, o qual depreende a vida como um polo intermédio entre as instâncias individuais e universais –, portanto, também sociais, objetiva-se, ainda coexistindo com as partes, mas em uma relação desproporcional, o que, nas palavras de Simmel, caracteriza a *tragédia da cultura* (SIMMEL, 1998).

relacional –, portanto, resumem-se a: 1) compreender e analisar o conceito de *individualismo* nas teorias de Simmel e de Beck, fornecendo as diretrizes de apreensão de suas inerentes dinâmicas, bem como a compreensão sociológica de dois distintos períodos históricos; 2) conceber as similaridades entre essas teorias (e também no que concerne ao trato conceitual), com o intento de demonstrar, através da comparação de alguns aspectos econômicos, políticos e sociais, a especificidade de cada tempo histórico, bem como o refino quantitativo e qualitativo que o conflito entre as diversas esferas adquire na sociedade contemporânea; 3) no plano conclusivo, como síntese das questões propostas ao longo do trabalho, bem como na união dos dois precedentes pontos, intenta-se, através da análise da tipologia do estrangeiro, reconhecer na contemporaneidade da modernidade reflexiva uma possível condição humana calcada nos princípios de sociação do estrangeiro, tanto no que tange ao universo psicológico dos indivíduos quanto na estruturação social. Mediante esses objetivos, alguns nexos causais que ligam o texto podem ser entrevistados – nexos estes que remetem à circularidade e à relação das questões acima propostas: contribuir para mostrar a importância do pensamento de Simmel e de Beck; compreender as formas de socialização e interação que o individualismo propicia; e, por fim, compreender a expressão da ambivalência no tipo social do estrangeiro.

De forma a dar cabo dessa introdução, cabe explicitar sumariamente o conteúdo dos capítulos seguintes. Quatro eixos temáticos os agrupam: 1) a explanação dos fatos (de orientação individual, por sua vez envoltos na determinação subjetiva dos parâmetros de escolha de tal tema, e também dentro do universo da justificação teórica, envolvendo uma tradição de pensamento e problemas de mesma substância, mas distintos no que tange ao desenvolvimento de suas formas históricas, revelando a peculiaridade de cada tempo) que permitem a aproximação de Simmel e de Beck; 2) a estruturação geral (e absolutamente incompleta) do pensamento de Simmel, acrescida de sua formulação acerca da teoria do conhecimento, do individualismo, da cultura filosófica e da dualidade e tensão existentes entre a cultura objetiva e a cultura subjetiva, o que para Simmel é o motor da modernidade em seu processo de intensa diferenciação; 3) a estruturação também geral do pensamento de Beck acerca da modernidade reflexiva, o que, por sua vez, envolve a delimitação de pontos de distinção entre as épocas que envolvem a modernidade simples e a modernidade reflexiva, os quais remetem ao individualismo e às formas de interação em uma sociedade que perdeu, enquanto agente político uno e soberano, parte do escopo de ação do Estado-nação; 4) e, sinteticamente, como ponto de síntese dos vários problemas propostos, e também como caminho futuro de investigação, a análise acerca da tipologia do estrangeiro presente no

pensamento de Simmel e de Beck, ilustrando os níveis de paradoxo, contradição e ambivalência que constituem a realidade social coetânea.

Uma última ressalva faz-se necessária em relação à estrutura do texto. Por expor distintas teorias e por relacionar, no intento de compreender o grau de imbricação entre o pensamento sociológico e a realidade histórica, distintas épocas – que, metodologicamente falando, implicam já uma interpretação, cuja substância é a relação do pensamento de Simmel e de Beck –, é corrente, também devido à estruturação dos capítulos, a repetição de alguns argumentos – que em sua maioria limitam-se à exposição das teorias de Simmel e Beck. A primeira parte do trabalho dedica-se à justificação, subjetiva e objetiva, da escolha de tal objeto de pesquisa; ele envolve, de forma panorâmica, a explanação dos principais conceitos e coerências das teorias de Simmel e de Beck. Pela segunda e terceira partes ocuparem-se individualmente de cada teoria, desenvolver-se-ão os primeiros conceitos de forma mais consistente. Na conclusão eles aparecem como consequência do trabalho. Em todos os casos, tentou-se minimizar a exatidão e o enfado envoltos na exposição de argumentos que, pela natureza prática do trabalho, conjuntamente à orientação teórica escolhida, operam de maneira circular.

2) Georg Simmel e Ulrich Beck: por uma justificação da relação

Não há fato, por humilde que seja, que não implique a história universal e sua infinita concatenação de causas e efeitos. (BORGES, 2009, p.163).

O lugar que uma época ocupa no processo histórico pode ser determinado de modo muito mais pertinente a partir da análise de suas discretas manifestações de superfície do que dos juízos da época sobre si mesma. Estes, enquanto expressão de tendências do tempo, não representam um testemunho conclusivo para a constituição conjunta da época. Aquelas, em razão de sua natureza inconsciente, garantem um acesso imediato ao conteúdo fundamental do existente. Inversamente, ao seu conhecimento está ligada sua interpretação. O conteúdo fundamental de uma época e os seus impulsos desprezados se iluminam reciprocamente. (KRACAUER, 2009, p.91).

Convém, em face da complexidade idiossincrática e das relações que o individualismo e os processos de individualização protagonizam, traçar de antemão o que não fará parte da presente investigação, com o intento de não produzir desvios e equívocos teóricos. À justificativa do individualismo como objeto de estudo não corresponde um exaustivo exame histórico acerca de sua gênese. É certo que tal compreensão figura na análise, porém depreendida enquanto uma realidade substancial, centelha de diversos processos integrados num meio social marcado por díspares e diversas dinâmicas sociais⁷. O sentido fundamental que a modernidade⁸ possui nesse estudo orienta-se segundo uma perspectiva múltipla, com desenvolvimentos institucionais e cognitivos diversos, desproporcionais em relação a suas potencialidades, virtualidades e, principalmente, face a contextos históricos distintos – contextos que, segundo a orientação teórica de Simmel e de Beck, apontam a uma sociologia

⁷ O individualismo é, numa perspectiva adotada por Beck (BECK; BECK-GERNSHEIM, 2003), um dos motores da modernidade que, por sua vez, não se restringe a rígidos esquematismos no que tange a sua gênese. A modernidade é compreendida como uma realidade processual, cujos fragmentos objetivados esparsamente no devir histórico formam uma conjunção, uma contínua relação entre diversas partes, marcadas indissolavelmente por processos contraditórios, paradoxais e ambivalentes.

⁸ É necessário neste ponto esclarecer as diferentes grafias que a *modernidade* assume no presente estudo. O conceito de modernidade é utilizado como o sentido de um período histórico – cuja data de gênese é de difícil delimitação, mas que melhor se caracteriza no seio societário a partir do século XVIII no contexto europeu – que remete à capacidade emancipatória do ser humano, ao potencial da ciência como conformadora do meio social em práticas laicas, e ao espaço da construção civil através da juridificação – pelo Estado – da vida individual. Também utilizar-se-ão os conceitos de *primeira modernidade* e *segunda modernidade*, protagonizados pela perspectiva de Ulrich Beck. Porém, é necessário manter uma distinção conceitual para não transpor, de forma irresponsável, a ótica de um autor ao outro. A modernidade é, portanto, um macro processo que engloba as duas partes seguintes, a primeira modernidade (período que se estende, aproximadamente, do século XVIII até meados do século XX) e a segunda modernidade (emergente a partir do último quarto do século XX); essa diferenciação é o símbolo de uma mudança cognitiva e teórica, símbolo da transposição de uma época a outra – transposição que não remete a uma cisão apocalíptica de eras, mas sim a uma complementaridade na qual o conceito de modernidade fornece o aparato conceitual mínimo às bases processuais do transcurso histórico.

de diagnóstico, marcada, em Simmel, por uma ferrenha e realista crítica cultural das *formas* modernas e, em Beck, ao analisar os processos da modernidade reflexiva, aponta à disseminação global das instituições sociais ocidentais enquanto um *fato*, fato este que remete à análise do que *é*, e se erige, em certo sentido, como crítica concernente à hegemonia e dominação das formas cognitivas e institucionais do ocidente –, marcados por dinâmicas sociais centrípetas e centrífugas, orientadas pelo jugo da ambivalência, do paradoxo e da contradição. Trata-se, *grosso modo*, de apreender a modernidade enquanto um processo ambivalente (ambivalência que implica, de antemão, a assunção da possibilidade de desenvolvimento de forças destrutivas no ato mesmo da criação humana, tomada em sentido genérico), contraditório e paradoxal (SIMMEL, 1977; WEBER, 2004, 2006; HABERMAS, 1989, 2012; BAUMAN, 2001, 1998; BECK, 2010). Deriva daí o fato de, por ser a análise orientada por uma lógica que reconhece a coexistência de sentidos ambivalentes, o individualismo e os processos de individualização serem tomados como uma manifestação legítima desse mundo relacional: eles revelam a substancialidade de uma questão que atravessa o tecido social com distintas significações e formas.

Os propósitos de tal empreita figuram no âmbito de se reconhecer no individualismo e nos processos de individualização uma realidade factual, situada além – mas também no seu ínterim – de abstrações filosóficas. Em Simmel concretiza-se um mundo – diga-se de passagem, *o mundo de Simmel*⁹ (KRACAUER, 2009, p.250) – sempre aberto a novas possibilidades, a novas forças anímicas de uma vida que sempre quer mais vida. Surgem daí os problemas de uma modernidade que remonta na história, num processo difuso, de difícil delimitação. Conjuntamente a essa dinâmica tensionada e conflituosa de processos teleológicos, entre a mediação da vida enquanto uma arena intermédia entre o polo individual e o polo universal, depreende-se o individualismo como uma *possibilidade* de vida, enquanto uma possível condição humana, não aplicável à totalidade do globo, mas restrita a espaços sociais nos quais a vida humana é, concomitantemente, subsumida à esfera social e autocondicionada pelo ente individual (trata-se, *grosso modo*, da civilização Ocidental;

⁹ A assertiva de Kracauer expõe um duplo viés de Simmel: o “mundo de Simmel” é constituído pela delimitação de um universo de polaridades que estrutura as condições do pensamento concomitantemente ao processo de determinação da gramática social. As dualidades concatenam-se através da interação, princípio este que rege domínios distintos da vida. Também esse particular mundo é caracterizado por uma concepção individual – pese a sorte teórica da qual o pensamento de Simmel se nutre – e marcada por intuições, justificadas pela forma ensaística e motivo de muitas críticas. Daí também deriva outra questão formal do “mundo de Simmel”: por ser um exímio escritor, o pensamento de Simmel, dissipado todo estranhamento que seu denso e circular texto incita, é dono de uma grande sedução – característica maléfica e benéfica: benéfica pela formalização e construção de suas ideias, maléfica pelas autorreferencialidades que daí podem emergir.

porém, mensurar e expor detalhadamente o quê dessa realidade fática, através da globalização, imiscui-se em outros mundos cognitivos não é o principal objetivo deste trabalho), relação esta marcada pelas desproporcionalidades de forças objetivadas individualmente no decurso histórico.

Neste ponto é plausível ancorar-se ao pensamento de Theodor Adorno¹⁰ acerca dos propósitos do ensaio enquanto forma do conhecimento – e neste quesito também se faz visível toda a contribuição de Simmel para a forma ensaística¹¹: o ensaio não requer uma rígida construção histórica de seu objeto, tampouco uma restrita ordenação lógica e unidimensional. Preocupa-se, por outro lado, com as virtualidades e possibilidades objetivas de compreensão e interpretação envoltas em determinado objeto imerso em um determinado momento histórico; possibilidades legitimadas por uma compreensão *fragmentada e relacional* do real, na qual os processos (aparentemente) mais díspares imiscuem-se numa teia de significados interacionados mutuamente. O ensaio preocupa-se com o exame de *formas* sociais, cujos desenvolvimentos, por estarem inseridos em um processo social conflituoso, ambivalente e paradoxal (na temática proposta, esse solo resume-se ao âmbito institucional da modernidade, cujas algumas de suas principais dinâmicas e manifestações fenomênicas podem ser delimitadas, segundo Simmel, a partir do século XVI¹²), exigem um esforço de compreensão

¹⁰ “O ensaio [...] não admite que seu âmbito de competência lhe seja prescrito. Em vez de alcançar algo cientificamente ou criar artisticamente alguma coisa, seus esforços ainda espelham a disponibilidade de quem, como uma criança, não tem vergonha de se entusiasmar com o que os outros já fizeram. O ensaio reflete o que é amado e odiado, em vez de conceber o espírito como uma criação a partir do nada, segundo o modelo de uma irrestrita moral do trabalho. Felicidade e jogo lhe são essenciais. Ele não começa com Adão e Eva, mas com aquilo sobre o que deseja falar; diz o que a respeito lhe ocorre e termina onde sente ter chegado ao fim, não onde nada mais resta a dizer: ocupa, desse modo, um lugar entre os despropósitos. Seus conceitos não são construídos a partir de um princípio primeiro, nem convergem para um fim último. Suas interpretações não são filologicamente rígidas e ponderadas, são por princípio superinterpretações, segundo o veredicto já automatizado daquele intelecto vigilante que se põe a serviço da estupidez como cão-de-guarda contra o espírito.” (ADORNO, 2003, p.16-17).

¹¹ Nesta temática, Leopoldo Waizbort (2011) concebe uma importante relação acerca dos conteúdos do pensamento de Simmel e de suas subsequentes críticas: criticar o elemento relativo, o substrato efêmero, o impulso de ir de um problema a outro sem se ater a duras e unidimensionais delimitações metodológicas, é propriamente uma crítica a Georg Simmel ou uma crítica ao ensaísmo? Depreende-se dessa assertiva a confluência do pensamento de Simmel no que tange à conjugação entre as *formas* e os *conteúdos* de seu pensamento. Max Bense pontua algumas questões acerca dessa tensão: “O ensaio é a forma da categoria crítica de nosso espírito. Pois quem critica precisa necessariamente *experimental*, precisa *criar* condições sob as quais um objeto pode tornar-se novamente visível, de um modo diferente do que é pensado por um autor; e sobretudo é preciso pôr à prova e experimentar os pontos fracos do objeto; exatamente este é o sentido das sutis variações experimentadas pelo objeto nas mãos de seu crítico.” (BENSE *apud* ADORNO, 2008, p.38, grifo nosso).

¹² Simmel identifica o período histórico do Renascimento como um ponto crucial do desenvolvimento do espírito moderno, impulsionado pela potencialidade do Homem enquanto um ser soberano. Como expressão da ideologia renascentista – e, nos âmbitos aqui propostos, pontos que coadunam o pensamento de Simmel – há uma compósita configuração de um espírito subjetivo de curiosidade, heresia, aventura, vontade e anseio pelo conhecimento próprio e pelo conhecimento do mundo em sua complexidade. Esse período simboliza o renascimento do homem na medida em que o universo torna-se uma medida mensurável e inteligível frente a

unilateral, cujo valor reside exatamente no melhor entendimento das relações subjacentes. Tal princípio de unilateralidade (no caso proposto, a escolha do conceito de individualismo e dos processos de individualização enquanto uma possibilidade de compreensão da modernidade, o que não implica a anulação de outras perspectivas, tanto institucionais como individuais, mas sim as legitima a partir de uma concepção relacional e interativa entre as diversas perspectivas do conhecimento) é tanto uma forma de melhor situar e orientar o problema dentro de suas idiosincrasias objetivas quanto uma forma de expressar o nível de imbricação e concatenação que a compreensão da compósita realidade moderna propicia ao tecido social.

Também não se pretende, pelo fato de a análise transitar ao redor de dois principais pensadores, um estudo sistemático de toda a obra de ambos os autores. Tal esforço é, por si só, hercúleo, uma vez que as obras de Simmel e de Beck versam sobre uma vasta miríade de temas – da asa xícara à moldura de um quadro, dos processos econômicos da globalização às implicações objetivas nas formas de vida individuais, para se ater a dois pontuais exemplos –; contudo, constituem-se como problemas *interligados* entre si. Através de um ponto de vista relacional, o conceito de individualismo e as dinâmicas dos processos de individualização podem ser, tanto em Simmel quanto em Beck, considerados eixos estruturantes de suas teorias – neste ponto, a questão eletiva no que tange à escolha valorativa e subjetiva de tal tema guarda proporções também na tradição de pensamento seguida por Simmel e por Beck, a qual figura na continuidade de temas amplamente debatidos por Simmel e interiorizados na perspectiva teórica de Beck.

Como característico de tudo o que se relaciona a Simmel, compreender sua influência e a continuidade (continuidade que deve ser apreendida segundo um sentido dinâmico, pois ela pressupõe duas épocas distintas, cujos nexos e relações se dão pela complexificação e pela mudança de arena histórica dos problemas advindos da primeira modernidade) de questões já percorridas por sua sensibilidade é também uma questão ambivalente:

aparente e hermética complexidade dos fenômenos da natureza. Alexander Koyré (1979, p.90-91) pontua essa magnitude através das perspectivas – a força cognitiva propulsora do telescópio e do microscópio – envoltas nas descobertas de Galileu Galilei: “Resumindo, montanhas na Lua, novos ‘planetas’ no céu, novas estrelas fixas em número tremendo, coisas que nenhum olho humano havia jamais visto e que nenhuma mente humana havia concebido anteriormente. E não só isto: além desses fatos novos, estarrecedores e inteiramente inesperados e imprevistos, havia ainda a descrição de uma invenção assombrosa, a do *perspicillum* [telescópio], um instrumento – o primeiro instrumento científico – que havia tornado todas essas descobertas possíveis e possibilitando a Galileu transcender a limitação imposta pela natureza – ou por Deus – aos sentidos e ao conhecimento humano.” Ora, tal qual Galileu outrora orientou-se pelo movimento cognitivo entre as microesferas da vida e suas macroesferas, Simmel nutre-se dessa oscilação de perspectivas para melhor apreender as formas de interação e socição. Na esteira das assertivas de Galileu, talvez o inaudito da compreensão de Simmel seja o papel crucial da interação enquanto princípio formal da socição, o que situa indivíduo e sociedade em um espaço de mútuas relações e co-determinações.

Sei que irei morrer sem herdeiros espirituais (e é bom que seja assim). Meu espólio é como uma herança em dinheiro vivo, que é dividida entre muitos herdeiros: cada um converte a sua parte em alguma aquisição de acordo com a *sua* natureza, de modo que não se pode enxergar a sua proveniência daquele espólio. (SIMMEL *apud* WAIZBORT, 2011, p.6, grifo do autor).

A compreensão, pelo próprio Simmel, de que o seu legado não poderia encontrar uma delimitada linha divisória, como os termos de uma herança ou um inventário, e de que também os restritos herdeiros espirituais aí não encontrariam morada, é uma dupla expressão. Primeiro, revela a substancialidade de sua obra, na qual não há uma rígida delimitação de um princípio formal que rege, de maneira unilateral, seu pensamento, moldando os conceitos funcionalmente por um único sentido. E, em segundo lugar, corolário dessa liberdade de pensamento, está o fato de a unidade da obra de Simmel residir exatamente em sua multiplicidade, na imersão em diversos domínios do tecido social, marcados por um turbilhão de individualidades passíveis e legítimas em relação ao exame científico. Contudo, no estudo proposto, essa multiplicidade de possíveis individualidades enquanto objetos de estudo não justificam uma desenfreada e irresponsável delimitação. O sentido da história, o individualismo e os processos de individualização revelam na obra de Simmel e de Beck tanto as aproximações teóricas quanto a estruturação individual dessas teorias. A preocupação dirige-se, aqui, à esfera de compreensão desse conceito e suas dinâmicas, orientadas por uma raiz análoga de análise – a influência do pensamento de Simmel deriva-se de um ponto real de interconexão, de uma problemática que, embora separada por radicais anos, encontra nesses dois autores um trato especial.

De uma forma geral, os níveis de preocupação da análise simmeliana orientam-se em três eixos (KRACAUER, 2009, p.244-245-246). Primeiramente, Simmel preocupa-se com as situações e formações sociais como uma *relação* dos homens entre si, portanto, trata-se de conceber a sociedade como uma *forma interacional*. Em segundo lugar, Simmel dirige a atenção a tudo o que se refere ao homem enquanto indivíduo singular – trata-se de uma consideração do homem como portador da cultura, como um ser espiritual maduro que age e julga em plena posse de suas energias psíquicas, ligado aos seus semelhantes pelo sentir e comum agir e por mútuas interações. E, por último, sua preocupação abarca a esfera dos valores objetivos e as criações dos homens dentro desse universo. Trata-se de um problema substancial de seu pensamento, o descompasso trágico e elementar existente entre a *vida* (compreendida como um fluxo contínuo e vital, alheio a qualquer ordenação artificial que a retire de sua forma fluida (SIMMEL, 2003)) e a *forma* (depreendida enquanto a cristalização

objetiva do fluxo vital e contínuo da vida que, por sua vez, atua fora do âmbito dialético entre a subjetividade e a objetividade, marcada pela autossuficiência objetiva das concreções espirituais (SIMMEL, 2001, 2003, 2007)). Erige-se uma preocupação metodológica primordial em conceber a compreensão entre os agentes da ação (indivíduos) enquanto uma perspectiva de análise particular e, na mesma medida, há o esforço de compreensão das unidades sintéticas entre essas partes, mais especificamente, o olhar de Simmel dirige-se também à coletividade e ao conteúdo supra-pessoal que se forma a partir dos indivíduos diferenciados. Conforma-se uma perspectiva de análise caracterizada por uma dual natureza que, por sua vez, não ascende à unidade; ascende, ao contrário, à legitimação de cada perspectiva, a particular e a universal, enquanto perspectivas distintas do pensamento, correspondentes a diferentes posições cognitivas em relação ao objeto (SIMMEL, 2006).

O conceito de individualismo é marcado por uma dupla perspectiva de análise e, na medida em que a duplicidade aponta para perspectivas distintas de apreensão da realidade, ele torna-se um conceito também descritivo. O individualismo em Simmel é um prisma de compreensão da realidade caracterizado por duas perspectivas distintas de antemão; reconhece a legitimidade da individualidade (que, por sua vez, remete a uma pressuposição irracional, uma vez que “a individualidade sempre possui algo de irracional, que se subtrai a todo princípio predeterminado” (SIMMEL, 2001, p.289)), na mesma proporção em que reconhece a legitimidade do cosmos social, marcado pelas mútuas interações sociais entre os agentes, cujas cristalizações tornam-se unidades de significado coletivas, ou simplesmente instituições sociais. Este, como tentar-se-á demonstrar a frente, é o princípio metodológico de Simmel: conceber perspectivas distintas e múltiplas de análise acerca de um determinado objeto, preenchendo-o com possibilidades relacionais objetivas. Portanto, o individualismo, bem como as dinâmicas dos processos de individualização, revelam um ponto da obra de Simmel no qual imiscuem-se os três níveis de argumentação acima expostos: o individualismo é, pela sua configuração eminentemente social, um conceito cujos componentes cognitivos orientam-se às formas de interação entre os indivíduos; ao passo em que também é uma perspectiva de análise particular, preocupada com o indivíduo em sua conflituosa singularidade; e, por último, remete à esfera das formações objetivas efetuadas pelos agentes num meio societário conflituoso, ambivalente e paradoxal. O eixo relacional reside no indivíduo enquanto portador da cultura: mediante relações difusas, interações sociais marcadas por distinções quantitativas e qualitativas, por concreções objetivas que melhor dêem coesão às partes, por labirintos teleológicos desligados de sua função de meio, entram em cena o dinheiro e sua ascensão deística na modernidade, a moda e sua

diferenciação coexistindo com o elemento comum, também distintivo – para pontuar apenas dois caros exemplos na obra de Simmel. Trata-se, em todos os níveis de argumentação, de uma extrema sensibilidade orientada ao elemento diferencial individual coexistindo concomitantemente com o elemento típico, com os traços essenciais e substancias das formas sociais, coexistência permeada perenemente pelo conflito.

Com Ulrich Beck a orientação metodológica se dá em outros termos – mas sua substancialidade alude aos moldes teóricos de Simmel. Os momentos de compreensão da modernidade em Beck são distintos, pois pressupõem a estruturação de uma teoria da segunda modernidade, portanto, trata-se de uma construção estrutural, que, por sua vez, encontra-se entrelaçada aos agentes por inúmeras relações, conceituais e empíricas. A teoria da modernidade reflexiva versa, para se ater a somente duas perspectivas principais, sobre uma macrovisão conjuntamente a uma microvisão. Enquanto teoria da estrutura social, busca compreender, no desenvolvimento da primeira modernidade, um processo contínuo, orientado pela ambivalência, pelo paradoxo e pela contradição, atributos esses devidos à vitória do projeto moderno ocidental – trata-se de uma perspectiva que relaciona a política, a economia e a cultura não mais ao jugo unívoco da soberania do Estado-nação, mas sim imiscui os âmbitos propostos em uma arena global, marcada por mudanças técnico-operacionais¹³ do Estado-nação, pela emergência de novas instituições sociais, de novos atores soberanos e formas sociais de intercâmbio (BECK, 2010, 2005, 1999, 1999b). Enquanto uma teoria da microvisão, preocupa-se, pelas próprias condições estruturais da modernidade, com o individualismo e com os processos de individualização enquanto estruturas de reprodução da vida social (BECK; BECK-GERNSHEIM, 2003). Em um sentido mais amplo, a dicotômica cisão entre microsociologia e macrosociologia perde relevância em Beck: conforma-se uma análise orientada por diversas perspectivas *indissolúveis* e intrinsecamente *relacionadas* entre si.

¹³ As mudanças dizem respeito às novas formas institucionais e organizacionais do capitalismo global que *modificam* o funcionamento do Estado, restringindo-lhe e ao mesmo tempo exigindo-lhe um trato diferenciado frente às novas dinâmicas que regem globalmente o mundo. Beck pontua: “[...] o Estado já não é o ator do sistema internacional, mas sim *um* ator *entre outros*. [...] O jogo do metapoder consiste, pois, em pensar, fazer e estudar o Estado como contingente e politicamente mutável. Coisa que suscita a seguinte pergunta: como é possível a transnacionalização dos Estados? A resposta não é que a globalização da economia dite a política da globalização, como se supõe majoritariamente; melhor, é que a política reaja aos desafios da globalização, e para isto dispõe de diversas opções estratégicas que se diferenciam entre si – e isto é central – segundo permaneçam *no* marco do antigo jogo de damas nacional *ou* rompam com ele. Aqui é válida a lei da decadência do poder do Estado nacional: *quem, no metajogo global, somente joga com as cartas nacionais, perde*. É necessário inverter a perspectiva, pois também é válida esta premissa: *o contrapoder dos Estados resulta da transnacionalização e da cosmopolitização dos mesmos*.” (BECK, 2004, p.33-34, grifo do autor).

É pertinente, com vistas a melhor compreender a estruturação da teoria de Beck, tecer alguns pontos chave que caracterizam a realidade processual da passagem da primeira modernidade à segunda modernidade. A primeira modernidade e suas sociedades são marcadas basicamente por seis principais pontos (CHRISTIANSEN; SØRENSEN, 2013, p.29-30-31-32):

1) A sociedade é compreendida como a sociedade do Estado-nação, na qual o Estado é o *container* das formas sociais de vida, delimitado por uma espacialidade restrita, situada no interior de fronteiras geográficas e culturais. A teoria do *container* social era, na visão de Beck (1999b), o modelo de estruturação social predominante na primeira modernidade. Configurava-se pelo protagonismo do Estado-nação tanto na política nacional, caracterizada pelo processo de nacionalização, quanto na política internacional, constituída pelos Estados em suas particularidades históricas e valorativas. Advém daí também a configuração do nacionalismo enquanto uma potência cultural, marcada pela gramática identitária dos códigos binários excludentes – nós/outro, nacional/internacional, amigo/inimigo, dentro/fora (BECK, 2006) –, o que, institucionalmente, configurou forças sociais e políticas num molde centrípeto, cujo raio de ação era conformar o indivíduo dentro de unidades de sentido coletivas – família, classe, partidos, sindicatos. Também se configura, corolário do nacionalismo enquanto conformador da esfera cultural, o *nacionalismo metodológico*, a forma cognitiva de apreensão da realidade moldada na experiência espaço-temporal do Estado-nação.

2) A estruturação do individualismo nesse contexto segue a agenda de um *individualismo programado*; os indivíduos são teoricamente livres e iguais, porém inseridos em e moldados por padrões de vida coletivos e pelas instituições sociais. Na primeira modernidade a vida individual desenvolve-se no seio de instituições sociais que podem ser concatenadas em duas perspectivas. Estruturalmente, desenvolve-se dentro de um Estado-nação, com fronteiras espaciais, simbólicas e culturais delimitadas. No plano de relações circunvizinhas à intimidade, a vida estrutura-se no âmbito da família, das instituições de ensino, do mercado de trabalho, marcado, à época, pelo modelo fabril. Portanto, esse é um movimento ambivalente: a essas forças de influência na vida individual configura-se, pelo papel deístico do dinheiro na modernidade (SIMMEL, 1977), uma liberdade de movimento inaudita ao indivíduo. Uma vez mais depreende-se o sentido do individualismo como um conflituoso ponto de intersecção entre a liberdade de ação do indivíduo e os limites dessa liberdade no espaço normativo e concêntrico (na primeira modernidade) das instituições sociais.

3) A sociedade é compreendida como a sociedade do pleno emprego. A participação na vida social se dá, eminentemente, pela integração econômica do mercado de trabalho – os sistemas de status, de consumo e de segurança social afloram da participação ativa na esfera econômica. O universo do pleno emprego estrutura uma sociedade na qual os direitos sociais e econômicos derivam da inserção da vida individual num cosmos de instituições sociais marcadas por um imperativo compulsório – o indivíduo é determinado a se integrar. Os direitos nascem da integração econômica, que por sua vez remete ao Estado-nação, ao nacionalismo, à política e à cultura nacionais (BECK, 2007).

4) Nesse meio social, a natureza é concebida como um ente separado da sociedade; a natureza é apreendida socialmente como uma fonte inesgotável de recursos – o que nada mais é que o pré-requisito da lógica da dinâmica industrial do desenvolvimento. Configura-se um dos paradigmas da era moderna: o anseio de que a ciência e a técnica tornariam o ser humano um ser demiúrgico, senhor da natureza.

5) Daí deriva que a esfera científica é definida por um conceito específico de racionalidade; o progresso é compreendido como um processo de desmistificação que pode desenvolver-se infinitamente – trata-se de um processo de modernização¹⁴ simples e linear, no qual os avanços históricos são considerados progressiva e linearmente. A míope fé no progresso coaduna com o descompasso entre a esfera da cultura objetiva e da cultura subjetiva: a teleologia envolta no progresso – desenvolver e aplicar infinitamente as potencialidades do homem, em relação a ele próprio e em relação aos fenômenos da natureza – faz do progresso o *fim* da ação, e não um *meio* à concreção de fins outros.

6) E, como estruturação desse sistema social, há o princípio da *diferenciação funcional*, cuja substância consiste na diferenciação entre o *social* e os *subsistemas societários* (economia, política, cultura e ciência) – o que, por sua vez, remete a uma compreensão fragmentada e hierárquica do tecido social. Em um processo que remete a meados do século XVIII (TODOROV, 2012; POLANYI, 1980) situa-se a autonomização da esfera econômica do tecido social, propiciada pela emergência histórica do indivíduo, bem como pela configuração de uma burguesia nacional e industrial orientada ideologicamente pela crença no progresso e na extração ilimitada de lucro.

¹⁴ Sobre o sentido da modernização, Beck expõe (2010, p.23): “*Modernização* significa o salto tecnológico de racionalização e transformação do trabalho e da organização, englobando para além disto muito mais: a mudança dos caracteres sociais e das biografias padrão, dos estilos e formas de vida, das estruturas de poder e controle, das formas políticas de opressão e participação, das concepções de realidade e das normas cognitivas. O arado, a locomotiva a vapor e o microchip são, na concepção sociocientífica da modernização, indicadores visíveis de um processo de alcance muito mais profundo, que abrange e reconfigura toda a trama social, no qual se alteram, em última instância, as *fontes de certeza* das quais se nutre a vida.”

Porém, no transcurso à modernidade reflexiva, ou segunda modernidade, ocorrem cinco principais pontos de mudanças: 1) o mundo configura-se globalmente – pela transcendência espacial, pela modernização dos processos de produção, pela revolução da comunicação, da eletrônica e da mecânica, todas essas esferas nutridas pela ciência e pela técnica –, sob o processo multidimensional da globalização, cujas manifestações dão novos significados aos conceitos e às instituições da primeira modernidade; 2) há uma intensificada e radicalizada individualização, propiciada em grande medida pela modernização do *Welfare State* e pelo incremento educacional, o que remete ao desmonte do esquematismo da sociedade industrial, baseada amplamente na divisão de trabalho entre os sexos, no seio familiar e no contexto de um universo coletivo de construção de sentido; 3) a global crise do meio ambiente; a natureza não mais é compreendida como um ente externo, fonte inesgotável de recursos – natureza e sociedade passam a ser compreendidas e consideradas como duas realidades aproximadas, como duas comunidades interconectadas; a natureza é colocada numa relação imediata com a sociedade; 4) a revolução de gênero, considerada concomitantemente enquanto autocrítica da modernidade e uma realidade factual que mina, silenciosamente, as bases da sociedade industrial; 5) as mudanças, propiciadas pela terceira revolução industrial, no mercado de trabalho, reconfiguram tanto as relações identitárias quanto as configurações espaço-temporais envoltas no universo do trabalho, flexibilizando e dando novo significado estrutural ao trabalho na era global¹⁵.

O principal sentido atribuído por Beck à modernidade reflexiva é compreender a reflexividade como *autoconfrontação*¹⁶: autoconfrontação dos êxitos da primeira modernidade que, na segunda metade do século XX, traduz-se em uma prática socialmente

¹⁵ A despadroneização da jornada e do local de trabalho consoma a transição de um sistema socioindustrial unificado de trabalho de jornada e lugar fixos (modo fabril) para um sistema pontuado por “riscos e descentralizado, de subempregos flexíveis e plurais, no qual *já não existirá o problema do desemprego (no sentido da falta de um posto de trabalho)*. Nesse sistema, o desemprego foi por assim dizer ‘integrado’ ao sistema empregatício sob a forma de modelos de subemprego e também, conseqüentemente, substituído por uma *generalização de incertezas ocupacionais*, distante do ‘velho’ sistema socioindustrial do pleno emprego unificado.” (BECK, 2010, p. 209, grifo do autor).

¹⁶ Sobre o sentido da reflexividade, Beck pontua: “Este conceito não implica (como pode sugerir o adjetivo ‘reflexivo’) *reflexão*, mas (antes) *autoconfrontação*. A transição do período industrial para o período de risco da modernidade ocorre de forma indesejada, despercebida e compulsiva no despertar do dinamismo autônomo da modernização, seguindo o padrão dos efeitos colaterais latentes. Pode-se virtualmente dizer que as constelações da sociedade industrial (o consenso para o progresso ou a abstração dos efeitos e dos riscos ecológicos) dominam o pensamento e a ação das pessoas e das instituições na sociedade industrial. A sociedade de risco não é uma opção que se pode escolher ou rejeitar no decorrer de disputas políticas. Ela surge na continuidade dos processos de modernização autônoma, que são cegos e surdos a seus próprios efeitos e ameaças. De maneira cumulativa e latente, estes últimos produzem ameaças que questionam e finalmente destroem as bases da sociedade industrial.” (BECK, 2012, p.17-18, grifo do autor).

construída, cuja realização deve ser compreendida segundo a lógica das *consequências* e dos *efeitos colaterais indesejados*, cindidos pela ambivalência e caracterizados pela indeterminabilidade no que tange à objetiva previsibilidade controlada de seus efeitos – trata-se do conceito de *risco* (BECK, 2010). A reflexividade nasce do autoenfrentamento, pelas próprias condições de desenvolvimento da primeira modernidade, de suas condições estruturais. Os riscos traduzem-se em um efeito colateral indesejado dos primevos êxitos da modernidade – o que revela uma profunda cisão epistemológica: o desenvolvimento e o progresso, se não analisados segundo uma razão ambivalente, tornam-se uma realidade autorreferencial desligada de seu papel relacional no tecido social. Os riscos surgem também da inadequação entre uma forma de observar o mundo pautada por uma lógica exclusiva, monológica e monoperspectivista, pois apontam à incapacidade de relacionar e contextualizar questões que remetem ao desenvolvimento desigual e desproporcional das forças, virtualidades e possibilidades envoltas em um determinado objeto. A ambivalência, o conflito, o paradoxo, as contradições e os neologismos que caracterizam emblematicamente as dinâmicas da modernidade reflexiva derivam da sobrevivência dos *princípios básicos* da primeira modernidade numa realidade institucional diversa, na qual as *instituições básicas* (tais como o Estado-nação, a família nuclear, o mercado de trabalho, o direito etc.) da primeira modernidade são obrigadas à mudança.

Daí deriva o método de Beck que, esquematicamente, remete a três níveis de compreensão. Primeiramente, separa a lógica institucional da primeira modernidade, orientada por uma razão monoperspectivista¹⁷, exclusiva e monológica, da lógica (em

¹⁷ Trata-se especificamente do *nacionalismo metodológico*: “O Estado funciona como criador, controlador e fiador da sociedade. As sociedades são pensadas como recipientes que surgem e existem no espaço de poder estatal. Tal concepção, que iguala sociedades a sociedades do Estado nacional, que as concebe como territorialmente delimitadas, está profundamente arraigada no entendimento da sociologia, em seus conceitos, em seus modos de ver, pode-se dizer: está incrustada na imaginação sociológica. *O Estado nacional se transformou na folie da percepção sociológica. Por isso se pode falar em nacionalismo metodológico. [...] Transposto para a sociologia, isso significa que a visão sociológica se orienta pelo Estado nacional, é uma forma da visão do Estado nacional que dirige esse olhar. [...] O nacionalismo metodológico passa a ser um quadro de relevância consideravelmente inquestionável. Pensa-se o espaço social ordenado e delimitado pelo Estado como espaço no qual se refletem ou se encontram todos os processos e condições essenciais e relevantes para o diagnóstico sociológico da sociedade. De modo que os sociólogos sempre analisaram sua sociedade, na melhor das hipóteses comparando-a com outras, para depois simplesmente tirar conclusões para a sociedade. [...] Na verdade, trata-se de uma espécie de imperialismo conceitual ocidental, já tantas vezes realçado e criticado e, sem dúvida, extraordinariamente questionável em termos metodológicos. Mas não se deve perder de vista quanto esse procedimento foi produtivo inicialmente. [...] Ao mesmo tempo, eles [os conceitos] dissimulam o imperialismo com o ‘racionalismo ocidental’ (Max Weber). Também transforma em tabu o significado que a exploração e a opressão coloniais tinham e têm para a consciência das nações. Essas humilhações seculares envenenam até hoje o tão urgentemente necessário diálogo entre o chamado centro e a chamada periferia. Para muitos espaços experimentais extra-europeus, a ‘globalização’ não faz senão edulcorar uma nova forma de exploração e de imperialismo, ou seja, a ditadura do mercado mundial.” (BECK, 2003, p.9-10, grifo nosso).*

perpétua construção) da segunda modernidade, orientada por dinâmicas multiperspectivistas, inclusivas e dialógicas. Corolário desse ponto, Beck detecta as especificidades do coetâneo tempo histórico, analisando, através de uma racionalidade aberta, as *novas* questões interpostas na arena social; questões que são o símbolo sintético dos antigos problemas herdados da primeira modernidade, cujas assertivas complexificaram-se mediante a transposição de problemas – já insolúveis a sua época – a outra arena histórica, calcada em *outras* bases econômicas, políticas e culturais, e também, pela natureza incessante da vida sócio-cultural, cuja gênese de novas formas sociais de existência nunca cessa, fazendo da destruição uma autodestruição criativa. Portanto, o *novo* é um amálgama entre o passado, o presente e o possível futuro). E, em último plano, Beck problematiza essa nova realidade com a luz de um possível sentido contemporâneo, marcado pelo desafio de compreender uma realidade de abissal complexidade através de ideias e questões provocadoras, atuantes na esteira de um construtivismo ativo.

Com vistas à teoria como um todo, Beck preocupa-se, concomitantemente, com as estruturas sociais (as temáticas envoltas no Estado e seu neologismo, na policêntrica configuração política da globalização, nas novas formas organizacionais de distribuição das riquezas e dos riscos) e os agentes (a geração dos *filhos da liberdade*, com uma moral de busca e experimentação) situados num espaço social inédito, marcado pela globalidade (compreendida no sentido de uma comunidade de destino irreversível (BECK, 1999b)), pela ressignificação das práticas sociais e pela constante mutação das formas sociais e culturais de existência.

Nessa teoria o individualismo é considerado como uma realidade *de jure* e *de facto*: de *jure* no que diz respeito às condições sistêmicas e estruturais da modernidade em relação à segurança do direito individual (o qual compreende os direitos humanos fundamentais, direitos sociais e econômicos), de *facto* no que tange à realidade empírica das situações institucionais e biográficas nas quais os direitos cardeais da modernidade dirigem-se mais aos indivíduos que à coletividade (BECK; BECK-GERNSHEIM, 2008). O individualismo é considerado sob uma ótica de compreensão que remete à *institucionalização* das práticas individualizantes no universo social, caracterizando um quadro no qual o individualismo passa a ser a estrutura de reprodução social¹⁸. Claro está que essa compreensão remete a uma

¹⁸ Essa estruturação remete a uma dinâmica regida pela inadequação entre os princípios da primeira modernidade, conjuntamente às instituições daí resultantes, e as instituições e os princípios da segunda modernidade: “O motor da individualização move-se a todo vapor e, por isto mesmo, não há maneira de saber como podem ser fundados novos e duradouros contextos de vida social, comparáveis com a estrutura de fundo das classes sociais. [...] As instituições sociais – partidos políticos, sindicatos, governos, serviços sociais etc. –

ideia interativa do individualismo; há individualismo onde os indivíduos, pelas garantias jurídicas modernas, portanto sociais, encontram-se capacitados para ordenar biograficamente as contradições sistêmicas da modernidade (BECK, 1999). Daí o *Welfare State* ser a condição estrutural desse individualismo orientado institucionalmente – e daí também deriva a *especificidade* dessa análise, uma vez que a prática e a análise do individualismo compreendido nesses termos remete a uma determinada e pontual estrutura social.

2.1) O desafio de ser contemporâneo e a possível compreensão da realidade

A fisionomia de um século é marcada pelas cesuras dos grandes eventos. (HABERMAS, 2001, p.58).

Um ponto, dentre os muitos que unem a teoria de Simmel à de Beck (e muitos pontos também as distanciam, como abordar-se-á a frente), é o complexo desafio de ser contemporâneo.

Em Simmel essa questão apresenta-se sinteticamente como um amálgama de variados fatos. Primeiramente, Simmel sempre foi, seja pela particularidade idiossincrática de seu pensamento, seja pela ascendência judaica, ou seja pelo fato de, ao final do século XIX, trajar calças curtas e utilizar a bicicleta como meio de transporte, um estrangeiro na academia alemã (COHN, 2003; VANDENBERGHE, 2009; RAMMSTEDT, 2015). Às “impurezas” de sua ascendência soma-se o rechaço purista em relação a um pensamento que encontra na multiplicidade dos fenômenos a unidade do todo, legitimando assim as distintas perspectivas de universalização e de particularização compreensiva dos objetos. Em segundo lugar, corolário desse rechaço, deriva-se o fato de Simmel ter publicado a maioria de seus trabalhos em revistas e jornais¹⁹ fora do âmbito estritamente acadêmico. Isso, por si, revela uma dupla

tornam-se cada vez mais os conservadores de uma realidade social que existe cada vez menos. Enquanto os modelos de trajetória da classe, da família, da profissão, da mulher e do homem perdem em conteúdo real e em capacidade de direcionar o futuro, nas ‘instituições tutelares’, eles são conservados e revalidados *contra* desenvolvimentos e tendências ‘desviantes’. [...] Uma sociedade situada *além* da sociedade industrial dissocia-se de uma sociedade industrial conservada nas instituições e que já não compreende o que acontece com o mundo.” (BECK, 2010, p.146, grifo do autor).

¹⁹ Lewis Coser demonstra, através dos meios de publicação dos trabalhos de Simmel, a sua emblemática situação de um “estrangeiro na academia”: “Até 1900, quando ainda parecia haver possibilidades de sua integração na Universidade de Berlim, na qual atuava sem fazer parte do quadro acadêmico, na precária condição de ‘livre-docente’, as duas categorias de publicações dividem-se exatamente pelo meio; após 1900, quando essas possibilidades se revelaram ilusórias apesar dos esforços de alguns poucos colegas, entre eles Weber, suas publicações acadêmicas reduziram-se a 28% do total, ficando os 72% restantes para revistas não acadêmicas. Para o conjunto de seus artigos publicados ao longo de sua vida (180 trabalhos), 36% seguem a vida acadêmica e 64% atingem um público mais amplo.” (COSER *apud* COHN, 2003, p.52).

orientação de seu pensamento: pensar o individualismo que, empiricamente, fortalecia-se enquanto uma *realidade* sócio-histórica, calcado num princípio interativo de compreensão, aliado à expansão da arena da história, com a subsequente *estruturação* de acolhimento dos novos atores e sujeitos sociais no espaço institucional do Estado, e, justamente por essa objetivação que coordena as ações sociais num espaço social delimitado, Simmel preocupa-se com a vida desse indivíduo que, acima da esfera do direito, passa a ser regida (no que tange à compreensão da perspectiva universal de análise) por forças objetivas que rechaçam e reconfiguram a individualidade, tentando dar à dinâmica *centrífuga* da modernidade – alimentada pela liberdade e pela igualdade formal dos indivíduos – tons de uma tradicional dinâmica *centrípetra* – orientada por práticas unilaterais no que tange à coesão das formações sociais (MOSSE, 2007).

A questão da contemporaneidade em Simmel reflete um duplo problema: a questão *formal* do conhecimento aliada ao desenvolvimento de poderosas e constritivas forças sociais objetivas (*forças políticas* no que tange ao acirramento das relações entre as *nações* dentro de um contexto imperialista (HOBSBAWM, 1995); *forças econômicas* exemplificadas pela autonomização da esfera econômica do tecido social, a qual passa a ser regida por processos autorreferenciais, desligados das relações interativas constitutivas do meio social (TODOROV, 2012; POLANYI, 1980); *forças sociais* que, juridicamente asseguradas, dão legalidade à vida individual na medida em que essa mesma vida guarda as *possibilidades* e *virtualidades* envoltas na configuração de *novas formas de vida*, individuais e coletivas), atuantes no âmbito de contenção das possíveis perspectivas de ação abertas à vida individual. Pode-se depreender e conjecturar a partir daí a preocupação de Simmel com a concreção de um quadro político totalitário, cuja principal ação é limitar e mesmo anular a espontaneidade da vida individual, limitando-a unidimensionalmente à sua imediata significação social, desligando-a da interação entre o ente autoconstruído da vida individual e sua subsequente determinação social²⁰. A contemporaneidade em Simmel torna-se um ciclo no qual, a partir de

²⁰ A compreensão de Simmel do nível individual e do nível social (duas perspectivas distintas e complementares de análise) pauta-se pela análise da vida individual em suas propriedades idiossincráticas e nas relações e interações entre os indivíduos, caracterizando as mútuas interações sociais. Simmel relativiza o princípio de sociabilidade na medida em que considera a vida individual um valor em si mesma, a qual *pode* desligar-se (o que não legitima uma vida autorreferencial) dos valores e representações sociais que daí possam advir. Trata-se de uma compreensão que se situa, tanto no nível social quanto no individual, além do altruísmo social e do egoísmo individual; o indivíduo possui sua legitimidade, tal qual a sociedade também a possui – trata-se de compreender as formas de cada ente no interior de um universo relacional, cindido pelo conflito. Simmel pontua essa diferença: “A divergência mais abrangente e profunda entre indivíduo e sociedade não me parece estar ligada a um só tema de interesse, e sim à forma geral da vida individual. A sociedade quer ser uma totalidade e uma unidade orgânica, de maneira que cada um de seus indivíduos seja apenas um membro dela; a sociedade demanda que o indivíduo empregue todas as suas forças a serviço da função especial que ele deve exercer como

qualquer ponto (dentre os acima destacados) pode-se chegar a uma compreensão dinâmica através das relações: a preocupação formal com o conhecimento revela o impasse formal da filosofia alemã no século XIX (SIMMEL, 2003), portanto, uma questão coetânea; a realidade empírica de sua época colocava-lhe o centro de gravidade (e essa é uma possibilidade de compreensão) na figura de um indivíduo que, embora formal e juridicamente legitimado, debilitava-se pelas concreções objetivas da história. Motivos estéticos e sociológicos imiscuem-se numa síntese que caracteriza a unidade entre *forma* e *conteúdo* do pensamento de Simmel.

A compreensão do individualismo remete a uma base epistemológica e gnosiológica de *relações* entre as distintas partes constitutivas de uma conflituosa unidade – o indivíduo – na medida em que revela a preocupação de Simmel com essa forma de vida sócio-histórica, debilitada pelas concreções objetivas da história (no caso, as forças objetivas do Estado e da esfera econômica). As perspectivas enquanto ferramentas de análise conceitual podem ser transpostas a outro plano. Pode-se também compreender, como uma legítima preocupação de Simmel, que à livre expansão da cultura objetiva não se lhe interpõe um correlato nas instâncias subjetivas – o que remete à ideia de Simmel de *cultura filosófica* (WAIZBORT, 2011), e a pré-condição elementar, mas trágica, da vida, o permanente descompasso entre *vida* e *forma*, entre *cultura objetiva* e *cultura subjetiva* –; o refino propiciado pelo incremento da cultura é acompanhado, de forma ambivalente e em graus distintos de desenvolvimento (o que se propugna com isso é apenas uma perspectiva de análise, portanto uma *possibilidade*), pela escassez de perspectivas na autocompreensão da vida pelos indivíduos. Emerge o problema da autocompreensão da vida social num ambiente social diferenciado, no qual as distintas perspectivas de percepção revelam o grau de complexidade que essa realidade protagoniza. E, contudo, a essa exigência ideal de autoesclarecimento, autocompreensão e autoconformação (o indivíduo em Simmel é portador desses atributos²¹) enquanto uma vertente de compreensão

seu integrante; desse modo, ele também se transforma até se tornar o veículo mais apropriado para essa função. Não há dúvida de que o impulso de unidade e totalidade que é característico do indivíduo se rebela contra esse papel. Ele quer ser pleno em si mesmo, e não somente ajudar a sociedade a se tornar plena; ele quer desenvolver a totalidade de suas capacidades, sem levar em consideração qualquer adiamento exigido pelo interesse da sociedade. [...] *O fato de que o indivíduo aspire a se tornar pleno em si mesmo é algo que não precisa de modo algum ser equiparado ao egoísmo, mas pode ser um ideal objetivo, no qual sua felicidade não é questionada a partir de seu sucesso e de seu interesse pessoal no sentido mais restrito, e sim a partir de um mundo suprapessoal, no qual a personalidade se realiza.*” (SIMMEL, 2006, p.84-85, grifo nosso).

²¹ Gabriel Cohn (2003, p.55-56) pontua a estruturação da vida em Simmel em torno do indivíduo: “Seu ponto de partida é a ideia de *vida*, como fluxo concreto de eventos dotado de caráter intrinsecamente criador, cujos portadores são sempre indivíduos (mas não subjetividades autônomas, posto que imbricados num transcurso que os ultrapassa), contraposta a qualquer concepção que separe os conteúdos normativos e a existência concreta. *O fundamental, para ele, é eliminar a ideia da separação entre um domínio dos valores e outro dos sujeitos para*

social calcada no polo individual, não lhe corresponde o correlato universal, capaz de dar síntese às grandes e centrífugas forças impessoais que configuram a vida na modernidade. Não se trata, da parte de Simmel, de uma visão hierárquica, ou a delimitação de um sentido a ser adotado na vida individual: Simmel atenta-se somente à imperiosa realidade de que, pelo cada vez maior grau de imbricação e complexidade interacional entre as partes do tecido social, o esforço de compreensão dessa realidade, e também a autocompreensão da vida nesse meio social conflituoso e complexo, torna-se uma operação individual, norteada por distintas perspectivas²². Considerando essa decomposição sob outro ângulo, entrevê-se um macromovimento da modernidade, caracterizado por Simmel como a emergência deíctica do dinheiro na modernidade (SIMMEL, 1977): o dinheiro, ao nivelar quantitativamente e qualitativamente todas, ou ao menos a maioria das coisas, desliga-se de seu papel de *meio* nas relações sociais para se transmutar em *fim*. As cadeias teleológicas de sentido, antes inseridas no centrípeto cosmos tradicional e orientadas por lineares e programadas escolhas, inserem-se em labirínticos meios – os indivíduos são levados de um *meio* a outro *meio*, caminho no qual a *finalidade* (no caso, a finalidade das assertivas individuais e biográficas, o que também se traduz no embotamento das objetividades históricas) cede lugar a labirínticos e fragmentados

os quais eles tem vigência; um programa, portanto, que o afasta de qualquer escola 'neokantiana' [...]. A própria vida, diz ele, deve encerrar em si a exigência ética, no seu próprio processo de desenvolvimento. Repele-se, pois, um confronto entre ser e dever, enfatizando-se a imanência do processo real, sempre individual, nas normas reguladoras da conduta. Subjacente a isso está a ideia do sujeito como unidade que se constitui na sua história de vida. Disso deriva a ideia de uma 'lei individual', que exprime essa imanência do decurso de fato da vida do sujeito nas suas decisões, cujo sentido é dado pela sua vida como um todo (pois se trata de decisões eminentemente responsáveis; cada ação singular, ao ser entendida como normativa, envolve a responsabilidade por toda a vida do sujeito, diz ele). Este é o ponto fundamental: o sentido de cada ação concebida como obrigatória não é dado por máximas de conduta externas à existência concreta, mas pela própria unidade do processo vital. [...] Simmel trata ambas essas dimensões no interior de uma unidade concebida simultaneamente como objetiva e, portanto, geral na medida em que deriva do próprio processo vital do qual o sujeito compartilha e não dos seus conteúdos, e individual, posto que se traduz em conteúdos que só fazem sentido e tem poder normativo numa manifestação real e, portanto, particular desse processo. Por essa via Simmel buscava dar bases sólidas para seus esforços para preservar a integridade do sujeito no interior de processos que o transcendem e o absorvem, como os de formação de grupos sociais.”

²² Georg Lukács pontua a estruturação da perda paulatina de perspectivas no universo social caracterizada pela perda da essência objetiva das determinações sociais. “Os homens da época imperialista perderam toda perspectiva, tanto no que se refere à sociedade, como de sua própria existência dentro dela. Esta ausência de perspectivas faz desaparecer na vida qualquer possível diferença entre o essencial e o aparente: a essência objetiva das determinações sociais resulta assim incognoscível. [...] Neste mundo de ruínas de uma essência que diminuiu de intensidade, neste lugar de expiação dos ideais caídos, o sujeito, tragicamente convertido em dono de si mesmo, pode atuar de acordo com sua arbitrariedade, pode organizar a vontade os elementos da realidade totalmente desconexos entre si em sua consciência, unindo-os ou separando-os ainda mais, criando ‘composições’ dadaístas ou super-realistas com a matéria fornecida por estes mesmos fragmentos isolados de realidade, carentes de todo possível sentido em seu isolamento. À perda de essência e perspectiva se deve a aparência de uma realidade destruída e o ilimitado domínio da subjetividade: uma subjetividade orgulhosa e, ao mesmo tempo, com má consciência, que não pode se libertar nunca do temor de um contato, por mais leve que ele seja, com a realidade objetiva, que fariam derrubar de imediato os castelos de naipes de seus pensamentos e vivências.” (LUKÁCS, 1969, p.120-121-122).

meios. As questões da contemporaneidade e da vida individual em Simmel figuram na compreensão de que o indivíduo é uma mistura de realidade e possibilidade, propiciada pela dilatação dos espaços de existência e ação sociais (da comunidade à sociedade, da família patriarcal à vida profissional na sociedade de mercado, do servo ao cidadão) que, conjuntamente ao movimento estrutural da legitimação da economia monetária, gerou o fenômeno da individualização e da diferenciação social. Trata-se de um momento histórico no qual o abandono do mundo fechado, concêntrico e hierárquico possibilitou a mobilidade e a alteridade das formas de existência e a intersecção das esferas sociais excêntricas – porém, um movimento ambivalente, pois a essa possibilidade dialógica de reconhecimento correspondem formas conflituosas de contato, contato entre comunidades de sentido distintas, contraditórias e por vezes irreconciliáveis. Daí que o indivíduo passa a ser a forma virtual de encontros e desencontros entre as esferas sociais e suas possíveis novas combinações, o que acentua a importância da experimentação, do risco e da aventura do indivíduo em efetuar autonomamente o percurso de ordenação da própria vida mediante escolhas e exclusões, inclusões e refutações, as quais geram combinações destinadas a sucessivas modificações e movimentações – conflituosas, por sua vez.

O desafio da contemporaneidade em Beck nasce com o intento de conformar a sociologia enquanto uma *ciência da realidade* (SØRENSEN; CHRISTIANSEN, 2013, p.2). Uma ciência que se norteia pela análise de fatos empíricos, mas tampouco abre mão das manifestações mais superficiais que, de modo quase inconsciente, revelam ligações com os variados princípios que regem o cosmos social contemporâneo. Esse impulso, como é o caso de Simmel, é a síntese de vários problemas. Primeiramente, reflete uma questão *formal* do conhecimento: pela configuração empírica da realidade – no caso, a configuração, em processo, de um mundo interconectado globalmente, no qual as categorias de diferenciação da primeira modernidade e seu critério unívoco de integração por exclusão (nós/outro, amigo/inimigo, nacional/internacional, local/global etc.) perdem solo empírico de existência, tornando-se um ponto de latência dos mais díspares neologismos (BECK, 2011, 2006, 2005). É tarefa da sociologia, bem como de todo o pensamento social, velar essa nova realidade com a luz de uma razão calcada em princípios de ambivalência, que não temam a contradição e o paradoxo (BECK, 2012); isso não significa retirar os princípios normativos de racionalidade da análise – trata-se, por outro lado, de compreendê-la como uma potência detentora de muitos sentidos, virtualidades e potencialidades. Trata-se, portanto, de uma racionalidade que reconhece as múltiplas dimensões do real e, dessa multiplicidade, deriva uma análise pautada em múltiplas perspectivas. Em segundo lugar, numa perspectiva que em muito corrobora das

anteriores assertivas, a teoria parte do exame da empiria: a teoria nasce frente aos tortuosos e ambivalentes movimentos da realidade – é uma estratégia do *topo* (BECK, 2011): chega-se, num duplo movimento, às questões normativas e filosóficas através das manifestações fenomênicas do tecido social. O *novo* é o principal objeto dessa análise; a especificidade inaudita do mundo que se configura cotidianamente requer uma sempre renovada capacidade de erigir novos conceitos, de retrabalhar as antigas categorias à luz da realidade coetânea – trata-se, em suma, de um pensamento, por sua lógica interna de autoconfrontação cognitiva e empírica, que se coloca a si mesmo à prova.

Em outro paralelo formal com Georg Simmel (aproximação, como comum no pensamento de ambos autores, ambivalente, pois individual e biograficamente, com vidas cindidas por épocas distintas, a vida de Beck distingue-se da vida de Simmel. Beck situa-se em outro contexto político e institucional, tanto no âmbito da política quanto no âmbito acadêmico, gozando de enorme prestígio e reconhecimento em vida, além de ter, politicamente, a vida consolidada no âmbito acadêmico), Beck é um exímio escritor, o que, paradoxalmente, tanto o aproxima quanto o distancia do grande público. Beck possui uma orientação que, caracterizada por uma densa teoria, composta de metáforas, analogias, comparações e digressões, traduz-se também em um estilo límpido de prosa, reservado em parte aos grandes jornais para os quais escreveu; Beck tece uma teoria que, pelo autoenfrentamento de suas assertivas, configura uma teoria crítica em relação a si mesma, na qual a busca por deslindar o mais objetivamente possível seus pontos dúbios torna-se a finalidade do conhecimento.

No que tange ao individualismo, a garantia da vida individual não é um abissal problema, tal qual em Simmel. Para Beck, a vida individual na modernidade reflexiva é tanto uma realidade institucional – assegurada juridicamente, seja pelas diversas e particulares constituições, seja pela universalidade dos direitos humanos²³ – quanto um fato empírico da vida social, caracterizado pela estruturação, em torno do individualismo, das unidades de reprodução da vida social no universo do *Welfare State*. Claro está que essas assertivas, considerando-se o contexto conflituoso do século XXI, são alvo de um imenso paradoxo: em um mundo que potencialmente e empiricamente configura-se de forma global, os mecanismos

²³ Neste ponto reside uma questão problemática: os direitos humanos impõem um padrão de legalidade universal de proteção aos direitos e à vida individual – que se traduz na legitimidade através do conceito de espécie humana – mesmo em contextos culturais nos quais a modernidade ocidental não encontra raízes consolidadas ou a ela é essencialmente contraposta. Com a expansão dos direitos humanos, o individualismo *tende* (palavra utilizada com cautela, no sentido de uma *possibilidade* cuja também possível realização traz em seu interior uma série de problemas) a ser uma realidade global, ainda que isso implique a unilateralidade do direito ocidental, a violentação dos ideais culturais locais e a implementação de um homem universal.

de exclusão e desigualdade sociais crescem de modo vertiginoso. Trata-se de uma abissal desproporcionalidade na distribuição dos riscos (cujas natureza diferencia-se da distribuição das riquezas (BECK, 2010)); uma distribuição que, face à grave crise econômica europeia – cujo jugo de ação estende-se a outras partes do globo – e seu trato austero, vai dos bancos, passando pela esfera estatal, aos pobres, desempregados e idosos – conforma-se uma estrutural social altamente desigual²⁴. Outro fato que o individualismo e os processos de individualização colocam em primeiro plano é que, através das práticas individualizantes – tanto estruturais e institucionais quanto biográficas – e seu subsequente resultado no que tange à individualização, ao esvaziamento e ao neologismo do caráter das classes sociais, os níveis de desigualdade social aumentam. Trata-se de um complexo quadro social no qual, às práticas da individualização e à complexificação dos padrões de definição das classes sociais correspondem movimentos estruturais legitimadores da desigualdade. Deriva daí que a vida individual, diferentemente do quadro institucional do *Welfare State* na segunda metade do século XX, encontra no século XXI um solo histórico cujas complexas dinâmicas remetem à sua debilidade. Os problemas estruturais, que em muito fogem do jugo da ação individual, são *sentidos e experimentados* de forma individual, desligados de sua constituição social. E as consequências biográficas – decorrentes de uma espécie de eletividade compulsiva e contínua situada num contexto caracterizado por sistêmicas crises – da eleição individual são encaradas como legítima consequência da liberdade, também individual.

Eis um paradoxo no que tange à esfera estrutural. Porém, como em Simmel, Beck atenta-se à percepção das formas mútuas de interação entre os indivíduos como uma força motriz da sociedade. Em uma arena social marcada pela fática realidade multicultural, portanto marcada pelo conflito, as ameaças à vida individual partem também das manifestações individuais propiciadas pelos mecanismos da *subpolítica* (BECK, 2012, p.34): a política é alvo de um neologismo, desligando-se do jugo unívoco da representação política através de partidos, classes e sindicatos. A subpolítica imiscui-se em um universo lúdico, norteado pelos *filhos da liberdade* (BECK, 1999), esses indivíduos imersos em uma arena de contínua ressignificação das práticas sociais. Diversos setores da sociedade civil fora da clássica representatividade coletiva da política passam a ter voz: “o político invade e irrompe além das responsabilidades e hierarquias formais.” (BECK, 2012, p.37). Com a complexificação e a mudança da natureza da ação social operada pelos processos de globalização, o centro político da sociedade industrial se esvazia, ao passo que o que a essa

²⁴<http://blogs.lse.ac.uk/europpblog/2013/03/25/five-minutes-with-ulrich-beck-germany-has-created-an-accidental-empire/>. Acessado em: 18 de fevereiro de 2015.

época era apolítico, torna-se, na modernidade reflexiva, um dos centros políticos – *subpolíticos*. A política imiscui-se em outros âmbitos de ação:

Assim, procuramos o político no lugar errado, nas tribunas erradas e nas páginas erradas dos jornais. Aquelas áreas de tomada de decisão que tem sido protegidas pelo político no capitalismo industrial – o setor privado, os negócios, a ciência, as cidades, a vida cotidiana etc. – são aprisionadas nas tempestades dos conflitos políticos da modernidade reflexiva. (BECK, 2012, p.37).

A subpolítica é a expressão da individualização, da complexificação do universo discursivo de um eu que não se resume apenas à integração passiva à ordem social. O incremento dos processos de individualização e as formas assumidas pelo individualismo complexificam a arena política e fazem despontar o renascimento do político fora dos limites da política desenvolvida na primeira modernidade.

Porém, a subpolítica é portada pelos filhos da liberdade; daí ela ser tanto a herdeira como a legítima representante da ambivalência. Numa sociedade complexa, atravessada por diversas vozes de um eu reflexivo, os valores tornam-se inapreensíveis em sua totalidade. Isso é tanto um prognóstico do novo quanto um embotamento das clássicas orientações políticas. “A subpolítica está sempre disponível para o lado oposto ou para o partido da oposição, com seus objetivos contrários.” (BECK, 2012, p.32). No âmbito interno da subpolítica está também o fenômeno do *privatismo político*: numa sociedade multivalorativa, marcada indelevelmente pela relativização individual de padrões e formas de conduta morais, a subpolítica é a expressão de *todos* os valores. Compreendem-se novas sínteses no engajamento político, marcadas pela relativização e pela múltipla coexistência de variados e contraditórios ideais políticos da velha esquerda e direita:

Surge um engajamento múltiplo contraditório, que mistura e combina os polos clássicos da política de forma que, se pensarmos nas coisas em relação à sua conclusão lógica, todo mundo pensa e age como um direitista ou um esquerdista, de maneira radical ou conservadora, democrática ou não democraticamente, ecológica e antiecológicamente, política e não politicamente, tudo ao mesmo tempo. Todos são pessimistas, pacifistas, idealistas e ativistas em aspectos parciais do seu ser. Entretanto, isso só significa que as clarezas atuais da política – direita e esquerda, conservador e socialista, retraimento e participação – não são mais corretas ou efetivas. (BECK, 2012, p.41).

Depreende-se que o fenômeno da subpolítica revela as *diversas* orientações valorativas de uma complexa, multifacetada e heterogênea sociedade. À poligamia política corresponde

uma poligamia identitária que mescla, amalgama e funde os mais recônditos cantos da cultura numa espécie de cultura da liberdade individualizada. Com isso, um dos pontos latentes de conflito no que tange às formas da vida individual emerge do não-reconhecimento de formas outras de vida²⁵ – o que, uma vez mais, revela a incompatibilidade dos *princípios* da primeira modernidade ao coexistirem com a realidade empírica das *instituições* da primeira modernidade, modificadas pelo transcurso à segunda modernidade. O individualismo pode ser compreendido, no século XXI, como uma forma de conflito que individualiza e moderniza, em favor de cada própria causa, as antigas contradições, ambivalências e paradoxos da primeira modernidade, unindo-os aos novos conflitos que emergem do novo solo histórico da modernidade reflexiva. A liberdade, unida à infinitude de possibilidades eletivas dos indivíduos, orientadas por múltiplos *meios*, coloca em cena um tecido social marcado pela multiplicidade de formas de vida, de instituições, de valores e de eleições, caracterizando um complexo quadro social, no qual a preocupação principal de Beck nasce a partir de como, através das interações sócio-individuais, originam-se as formas de *exclusão* e *conflito* em um mundo no qual a *exclusão* (depreendida enquanto um componente da racionalidade imperante, mais precisamente, a racionalidade simples da primeira modernidade, e também como um caráter definidor da identidade) perde solo empírico de existência (BECK, 2005).

Trata-se, portanto, de situar a análise do individualismo, tanto em Simmel quanto em Beck, sempre em ligação com o contexto do plural universo social. A questão que se erige a partir daí é a de pontuar quais os grandes conflitos – econômicos, políticos e culturais –, interrelacionados entre si, Simmel e Beck tiveram de enfrentar a sua época, vivenciando os limites intelectuais e as novas potências de seu tempo.

2.2) A estruturação do conflito e a compreensão de uma sociologia reflexiva

Em um contexto político e econômico, Simmel vivenciou, no interior dos processos de industrialização e de nacionalização das massas, a época do acirramento do imperialismo –

²⁵ Compreende-se com isso o duplo e ambivalente viés da “liberdade interiorizada”: “A ‘catástrofe’ é, portanto, que devemos *compreender, reconhecer e suportar* mais – e diferentes – tipos de liberdade que os previstos no manual da democracia, muito comentados e prometidos, mas nunca levados à prática. Ser filhos da liberdade significa, pois, que estamos vivendo sob as condições da democracia *interiorizada*, para a qual muitos dos conceitos e fórmulas da primeira modernidade tornaram-se inadequados.” (BECK, 2003, p.273, grifo nosso). Face a isso, o *privatismo político*, em um movimento ambivalente, esvazia o espaço público e, ao mesmo tempo, faz do impulso individual uma espécie de ascendência ao público. O público torna-se um espaço de variadas realizações individuais.

propiciado pelo domínio do nacionalismo agressivo –, bem como a concreção de novas forças políticas calcadas ideologicamente nesse nacionalismo. É oportuno apoiar-se em Georg Mosse (2007) neste ponto. Mosse sustenta que o desenvolvimento do nacionalismo alemão²⁶ foi um movimento contínuo, gestado a partir das guerras napoleônicas, desenvolvido ideológica e objetivamente durante o Segundo Reich de Bismarck, manipulado durante a República de Weimar e plenamente instaurado no Terceiro Reich. Trata-se de uma *nova política*, caracterizada como uma *religião secular*, um ente compósito de tradições cristãs e de ideários clássicos gregos. No cerne dessa nova política está a orientação a cooptar as dinâmicas modernas que, calcadas no raio de ação do Estado, transmutam-se – em oposição ao *centrípeto* cosmos tradicional – em forças *centrífugas*, reorientando-as através do neologismo da tradição. Nesse contexto, o Estado é compreendido enquanto um ente regulador que, através de sua laica ação, conforma o indivíduo, o grupo e a nação num universo valorativo afim centrípeto – o que se justifica pelo caráter valorativo centrífugo dos indivíduos, no qual as ações individuais, atomizadas pela economia de mercado, são incrementadas pelos processos de individualização e pela liberdade eletiva.

A primeira grande questão dessa nova política é a constituição de um *povo (Volk)* – face à tardia unificação alemã – calcado sobre as bases de um *estilo político*. O povo torna-se uma entidade coesionada por símbolos históricos e mitos, de origem germânica ou clássica, cuja justificação se dá pelo intento de dar ao mundo uma *renovada* plenitude e reintegrá-lo à ideia de uma *comunidade* em detrimento de uma nação fragmentada – fato que possui seu correlato na esfera econômica, através da urbanização e da industrialização desenvolvidas na modernização econômica engendrada pela burguesia industrial. Os mitos materializavam-se nos símbolos, propiciando ao povo a objetivação de um ideal comum no qual toda a comunidade possuía uma centelha de integração. Concretiza-se, através dessa integração, a formação de laços comuns em uma comunidade de espírito. Além dessa esfera mítica e simbólica, o estilo político remete a pressupostos artísticos²⁷, a uma estética essencial à conformação da unidade do simbolismo – a ação política passa a ser dramatizada. Como

²⁶ Toma-se o exemplo do nacionalismo alemão pois ele é tanto o contexto empírico e cognitivo das assertivas propostas, quanto uma forma de delimitar os desdobramentos institucionais da modernidade, captando suas ambivalentes dinâmicas.

²⁷ A assunção da ambivalência na modernidade, como explicitado páginas acima, pode ser captada na incorporação de pressupostos artísticos na manipulação política protagonizada por esse estilo político peculiar: é desagradável – tendo-se em vista uma certa posição moral e a própria sensibilidade artística, mas que se torna um duro exercício de compreensão pela sociologia e por todas as ciências sociais – reconhecer que certa concepção de arte, interpretada obsessivamente, à maneira de uma psicopatia, integrou a realização de uma das maiores desgraças e barbáries do mundo (europeu e civilizado): o holocausto.

principal componente dessa estética está o ideal de *beleza* como o ente unificador da política: a beleza é o símbolo da ordem e da hierarquia, na qual as partes coesionam-se para a harmonia do todo. Sob essa orientação, elimina-se o elemento meramente acidental da espontaneidade: por se tratar da conformação de uma comunidade de espírito, o homem mesmo universaliza-se, e cada elemento individual nada é senão uma fração deste homem universal. Esta universalidade do homem pauta-se na concepção de um mundo burguês intragável, corroído pela contínua mudança, pela erosão da tradição e pela relativização dos costumes – em suma, uma concepção que depreende a modernidade como um movimento unilateral orientado à dissolução das formas de vida tradicionais. O ideal de beleza objetivado nessa estética política possui um duplo sentido. Enquanto uma renovada atitude de instaurar a ordem e a hierarquia em um mundo orientado por dinâmicas contrárias ao seu jugo, a beleza propicia a *elevação* do indivíduo acima da banalidade turbulenta da vida cotidiana, permitindo-lhe a comunhão com bens (materiais e imateriais) comuns a toda nação. E também a beleza simboliza o *ideal funcional* da arte: sublinhar e acentuar a forma da *harmonia* e da *ordem*. Portanto, o determinante nesse novo estilo político foi uma *certa percepção* da beleza e da forma – percepção que remete aos ideais gregos enquanto concreção da harmonia e da ordem, conjuntamente a certos traços egípcios, no que tange a formas arquitetônicas, cuja funcionalidade residia no caráter visual da monumentalidade, aliada à simplicidade e à capacidade de albergar cada vez mais indivíduos em seus domínios. A concreção desses ideais de beleza revela aspectos da lógica institucional da primeira modernidade: ao ideal de beleza corresponde o ideal de pureza, no qual a *objetividade* manifesta e unidimensional da tradição reassume o papel conformador na vida do indivíduo. E essa conformação se dá pela objetivação de categorias sociais excludentes – *nós* e os *outros*, *amigo* e *inimigo*, *nacional* e *internacional* etc. – que, substancialmente, orientam-se na contramão da modernidade enquanto projeto institucional.

Ao ideal do novo estilo político corresponde uma preocupação orientada à *engenharia política*. O próprio termo revela um ponto nodal entre a ambivalência e a contradição: pela expansão da arena da história – portanto, pela concreção institucional da modernidade – com a emergência da forma histórica do indivíduo, engendraram-se forças políticas que, em seu domínio técnico e ideológico, tentaram restringir em um cosmos específico (no caso em questão, através da formação ideológica de uma *religião secular*, calcada nos mitos e nos símbolos, sustentada por monumentos públicos e festejos, justificados enquanto um suporte objetivo à manipulada subjetividade individual) a forma de vida do indivíduo, congelando as potencialidades e as virtualidades envoltas em sua livre eleição. A construção de monumentos

públicos revela essa orientação: dedicados à memória de heróis nacionais e a batalhas cruciais à conformação da história alemã, os monumentos revelam tanto a preocupação com a história como um suporte objetivo necessário à conformação e à objetivação da comunidade, quanto a concreção de um espaço físico comum, determinante às formas de solidariedade envoltas em uma afim comunidade de espírito. E, uma vez mais, a grandiosidade desses monumentos, muitas vezes atribuídas à megalomania (o que, também, *pode* possuir legitimidade na perspectiva individual de seus progenitores), nada mais é que a adequação à funcionalidade de conformar um número cada vez maior de indivíduos à ação política, cuja substancialidade passa a ser dramatizada, apartada da vida cotidiana e elevada à condição simbólica e mítica.

Essa nova política orienta-se por uma questão ambivalente: revela uma preocupação dual, quantitativa e qualitativa em relação aos indivíduos. Qualitativa no que tange à conformação de um quadro ideológico, conformador da vida individual em um cosmos valorativo específico, marcado pelo domínio identitário de categorias sociais excludentes. Quantitativa em relação à inserção cada vez maior de indivíduos no jugo da ação política. Porém, o paradoxo revela-se na inadequação entre as formas sociais envoltas em tal questão: a política, compreendida enquanto a força que organiza e dá coesão à vida civil, não se orienta por princípios racionais, mas sim pelo neologismo da tradição, cuja justificação se dá pelo caráter transgressor do fluxo da modernidade, instaurando um mundo coeso, harmonioso e livre do conflito. Há um ideal, em relação à estrutura dessa engenharia política, implícito: ela orienta-se segundo uma perspectiva de produção social que se desliga do pólo individual de existência – o indivíduo é compreendido enquanto uma parte passiva na conjunção de forças sociais. Portanto, a manipulação do indivíduo, compreendido como uma fração da universalidade comum do homem a que aspirava essa nova política, revela-se na conformação de uma unidade empírica e conceitual maior, as *massas*. Em uma época na qual o desenvolvimento das potencialidades da modernidade em relação à vida individual orientava-se concretamente pela universalização de um *tipo* humano e, conseqüentemente, ao fenômeno da massificação, a política converte-se em uma forma de *organizar* as massas em um universo afim de existência. O sentido próprio do povo (*Volk*) revela essa orientação: anular os traços idiossincráticos de cada individualidade, condensando-a em um universo supra individual, sustentado ideologicamente pela nova política.

O novo transcorrer do tempo na modernidade lega à experiência uma marca cada vez mais efêmera de sentidos. É exatamente a *contenção* e a *manutenção* de uma inata tranquilidade que buscou a nova forma política, protagonizada em grande parte pelo nazismo. A aceleração do tempo degenera, dizima o senso do belo, suas harmonias e estruturas. Apelar

à história era uma forma de organizar o tempo, de suportar sua velocidade. De maneira que a insistência na história não era somente necessária ao mito e ao símbolo, mas também atendia ao ideal funcional da ordem dentro de um fluxo temporal cada vez mais rápido. De forma sintética, e nas palavras de Mosse (2007, p.271, grifo nosso), a nova política representava “(...) o desejo de permanecer e de conseguir pontos de referência *fixos* em um mundo *cambiante*.”.

A análise de Mosse encontra-se num viés metodológico de apreensão relacional da realidade: à grande história política e econômica alia-se a perspectiva da análise histórico-cultural, na qual a maturação, a gênese e a objetivação de um quadro ideológico encontra-se em íntima ligação com as questões políticas e econômicas – a concepção objetiva do tecido social forma-se pela interação dos sub-sistemas sociais. Porém, Mosse pontua que essa nova política, caracterizada como uma religião secular, não é um fenômeno histórico passível de análise segundo as ferramentas conceituais da clássica teoria política, orientada racionalmente: é, em contrapartida, um fenômeno composto, cindido pela ambivalência e pelo paradoxo²⁸. O desenvolvimento do argumento central de Mosse revela essa orientação: o nascimento de uma forma política calcada em uma estética política, que, por sua vez, remete aos ideais de beleza da herança grega, e cujas consequências finais traduziram-se no Holocausto. O nacionalismo alemão reflete um sentido ambivalente e reflexivo da modernidade. Os efeitos (colaterais) da modernidade (no caso, efeitos colaterais somente na perspectiva tradicionalista e conservadora dos atores sociais que viabilizaram essa ação política, traduzidos sumariamente em: liberdade individual, liberdade de escolha, liberdade de imprensa, individualização, desintegração da comunidade, ritmo do tempo acelerado etc.) viabilizaram um *possível* sentido, cuja legitimação se dá pela concreção de ações potencialmente anti-modernas. Portanto, o nacionalismo alemão, nessa perspectiva, é o resultado de um conflito entre as partes constituintes da modernidade; um conflito que nasce da prematura reflexividade (compreendida também como autoconfrontação das formas sociais com seus *possíveis* sentidos) das assertivas modernas.

²⁸ Essa compreensão ambivalente é pontuada por Ian Kershaw nos seguintes termos: “No nazismo, temos um fenômeno difícil de submeter-se à análise racional. Sob um líder que falava em tom apocalíptico de poder ou destruição mundiais, e um regime fundado numa ideologia absolutamente repulsiva de ódio racial, um dos países mais cultural e economicamente avançados da Europa planejou a guerra, lançou uma conflagração mundial que matou cerca de 50 milhões de pessoas, e perpetrou atrocidades – culminando no assassinato mecanizado em massa de milhões de judeus – de uma natureza e escala que desafiam a imaginação. Diante de Auschwitz, os poderes de explicação do historiador parecem deveras insignificantes.” (KERSHAW *apud* HOBBS BAWM, 1995, p.113).

Ao argumento de Mosse pode-se acrescentar a perspectiva analítica de Fritz K. Ringer (2000). Em *O declínio dos mandarins alemães*, Ringer oferece-nos uma possível compreensão acerca da construção pública de um quadro empírico e ideológico da sociedade alemã efetuada pelos intelectuais acadêmicos – quadro cujas principais preocupações advêm da ascensão das massas e dos problemas sócio-políticos daí derivados. Esses intelectuais são identificados analiticamente sob a alcunha do tipo ideal do *mandarim*²⁹. Nessa perspectiva, a análise de Ringer coaduna e complementa – nos âmbitos aqui propostos – a análise de Mosse no que diz respeito à estruturação pública, protagonizada pelos intelectuais, de um universo afim de sentido de experiência de uma Alemanha em tardio processo de unificação política e em acelerado processo de modernização econômica ao final do século XIX e início do século XX.

A formação social desse corpo acadêmico altamente instruído, cuja identidade reside nas distinções educacionais, deu-se segundo seus próprios termos e ideais de educação. Por sua vez, o ideal de educação era compreendido segundo um duplo sentido: o primeiro, *bildung*, enquanto a formação a partir de uma individualidade, cujo significado ultrapassa a ideia instrumental de conhecimento e se relaciona com toda a existência, concatenando-se à universalidade do segundo sentido, ou seja, *kultur*, como um corpo processual de instituições, simbologias e ideologias comuns ao espírito e à nação alemãs, também significando a síntese de todas as realizações do homem civilizado na sociedade. Porém, sobretudo no século XIX, os intelectuais alemães detectaram uma antítese entre *civilisation* e *Kultur*. Partindo da distinção de Kant entre civilização e cultura – aquela enquanto o domínio das boas maneiras e das amenidades sociais, portanto um espaço superficial, esta como o espaço de conformação da arte, do saber e da moralidade – os intelectuais alemães, em contraposição à francófila e mundana carga semântica de *civilisation*, optaram pela cultura à civilização. Essa opção justifica-se na medida em que a sobrevivência semântica da *Kultur* (numa síntese em que um dos elementos é a individualidade protagonizada pelo conceito de *bildung*) foi aliada à e

²⁹ “O tipo ideal que proponho é o do ‘mandarim’. A palavra em si não é importante, embora pretenda evocar a elite tradicional dos funcionários letrados da China. Minha decisão de aplicar o termo à classe acadêmica alemã inspirou-se provavelmente no admirável retrato que Max Weber traçou dos literatos chineses. Para o cenário europeu, eu definiria ‘os mandarins’ simplesmente como a elite social e cultural que deve seu status muito mais às qualificações educacionais do que à riqueza ou aos direitos hereditários. O grupo constitui-se de médicos, advogados, clérigos, funcionários do governo, professores de escolas secundárias e professores universitários, todos eles com diplomas de curso superior, concedidos com base na conclusão de um currículo mínimo e na aprovação num conjunto convencional de exames. Os ‘intelectuais mandarins’, principalmente os professores universitários, preocupam-se com a dieta educacional da elite. Preservam os padrões de qualificação que permitem a afiliação ao grupo e agem como seus porta-vozes em questões culturais.” (RINGER, 2000, p.22, grifo nosso).

nutrida por uma realidade social: a existência da elite culta. A unidade da *Kultur* pode ser captada no excerto de Oswald Spengler:

Kultur: em particular o enobrecimento [*Veredelung*] do homem por meio do desenvolvimento de sua capacidade ética, artística e intelectual; também o resultado da atividade desses homens cultos, um estilo de vida característico, pessoal; os produtos de tal atividade (valores e objetos culturais). Assim, *Kultur* é o formar e o aperfeiçoamento do mundo à nossa volta e em nosso interior. [...] Principalmente na teoria alemã de cultura, distingue-se de civilização, e isso com intenções valorativas totalmente definidas. Segundo essa distinção, a civilização está para a cultura assim como o externo está para o interno, o construído artificialmente para o desenvolvido naturalmente, o mecânico para o orgânico, os “meios” para o “fim”. (SPENGLER *apud* RINGER, 2000, p.97-98).

Dessa forma, a antítese entre *civilisation* e *Kultur* opera-se à maneira de uma totalidade (*Kultur*) contraposta às amenidades, frivolidades e utilitarismos da civilização:

Zivilisation era identificada com os sinais “externos” de uma espécie limitada de educação. No começo, referia-se basicamente a questões de comportamento social. Sugeria polidez superficial, mas também implicava um tipo de conhecimento genericamente *prático* e *mundano*. Com o tempo, o termo “civilização” ampliou-se naturalmente para abarcar todos os resultados do progresso “externo” em economia, tecnologia e organização social, enquanto *Kultur* continuou a representar a condição “interior” e as realizações dos homens cultos. “Civilização” evocava as amenidades tangíveis da existência terrena; “cultura” sugeria preocupações espirituais. Em síntese, cultura refletia cultivo, enquanto civilização era “apenas” o produto da formação factual, racional e técnica do homem. Nesse sentido, “cultura” era o termo mais abrangente e fazia sentido discutir a relação histórica entre civilização e cultura. (RINGER, 2000, p.98, grifo nosso).

Ora, a noção de *Kultur* é basilar tanto ao desenvolvimento das formas institucionais e burocráticas da elite mandarim na administração pública, quanto à manutenção de um complexo normativo que definia as diretrizes de educação e cultura na medida em que eram constituídos pela elite culta. O contexto político possui aí um importante papel.

No plano político, é a transformação gradual de um Estado essencialmente feudal numa monarquia altamente burocrática que favorece o desenvolvimento de uma elite mandarim *forte* e *autoconsciente*. Quase todos os primeiros mandarins estão vinculados de uma forma ou de outra à administração pública. [...] Grande parte da história da elite é, portanto, a história da burocracia. Um governante que procura restringir o poder da aristocracia tradicional é obrigado a criar um sistema de governo mais ou menos racional, de modo a poder estender efetivamente seu controle a áreas que antes viviam sob um regime de privilégio consuetudinário. Assim, tem bons motivos para apoiar uma casta emergente de funcionários não-oriundos

da nobreza, cujos antecedentes burgueses, comprovada inteligência e formação completa podem transformá-los em aliados úteis contra a antiga nobreza. O monarca reformador deve apressar-se a associar-se aos mais cultos de seus súditos em proveito mútuo. Deve dar apoio financeiro às instituições de ensino superior e sanção oficial a um sistema cada vez mais completo e rigoroso de exames de admissão aos serviços públicos. O prestígio e a influência dos professores universitários, que controlam todo o esquema de padrões de qualificação, devem aumentar, assim como todos os que têm seus certificados de conclusão de curso superior. Aos poucos, uma elite mandarim reconhecida e bem definida chegará assim a assumir uma posição de real importância na vida de seu país. (RINGER, 2000, p.24, grifo do autor).

Nesse contexto é possível entrever o germen do contemporâneo capitalismo do conhecimento. A partir das ruínas de um sistema político face às vertiginosas transformações sociais, erige-se uma parcela culta da população cujos critérios de prestígio social e *status* econômico não derivam de seu nascimento, tampouco de um direito consuetudinário; originam-se, por outro lado, no ideal de instrução pela educação. Um ideal, diga-se de passagem, tão elevado – no sentido do indivíduo portar um modelo de *Kultur* que o desligue das exigências imediatas e utilitárias do cotidiano e o ligue diretamente ao transcendente e puro universo espiritual – que a própria vida é compreendida segundo os princípios de seu conteúdo cultural, de forma que a própria ação do Estado – conflagrando a gênese de uma noção abstrata de Estado situado acima do governante e dos governados – deriva sua legitimidade dos serviços dedicados à vida intelectual da nação³⁰.

À institucionalização e ao fortalecimento desse sistema de educação no século XIX soma-se sua crise no primeiro quartel do século XX, oriundo, em grande medida, da grave crise política e econômica enfrentada à época pela Alemanha. Na república de Weimar,

³⁰ Ideia exposta por Ringer nos seguintes termos: “[...] a doutrina do conteúdo cultural amplia a pretensão mais avançada da elite a uma liderança cultural mais abrangente. Afirma que o Estado deriva sua legitimidade não do direito divino, pois esse enfatizaria a vontade do príncipe, nem dos interesses dos súditos, pois esses sugeririam um processo eleitoral, mas exclusivamente dos serviços prestados à vida intelectual e espiritual da nação. Segue-se claramente que o governo deve dar ajuda material ao programa cultural e educacional da elite e deve fazê-lo sem exigir um retorno prático imediato. Toda a argumentação pode, na verdade, ser considerada uma extensão da ideia de que ensino equivale a “formação” espiritual. Em contraste com a teoria da legalidade, ela corresponde de forma particularmente direta aos desejos da ala intelectual da elite. O argumento faz-se acompanhar de uma defesa da liberdade de educação e do ensino, uma defesa cujo objetivo primordial é combater a interferência do governante em favor de uma educação mais restrita e mais útil. Segundo essa linha de raciocínio, o espírito somente floresce na liberdade; e suas realizações, embora não sejam perceptíveis de imediato, são, na verdade, o sangue vital da nação. Somente a educação ‘pura’ pode fazer emergir esses valores culturais que justificam a própria existência do governo. Dito de forma talvez um pouco menos polêmica, o Estado não existe nem para o governante nem para os governados como um todo; existe para os ‘homens de cultura’ e por meio deles e de seus ensinamentos.” (RINGER, 2000, p.27). Porém, como característico da modernidade enquanto projeto institucional, e também enquanto microesferas que irradiam-se e se adentram aos sistemas sociais temporal e espacialmente de formas distintas, configura-se a ambivalência: “[...] à medida que os mandarins adquirem mais poder, seus líderes intelectuais voltam-se contra a plataforma ideológica um tanto estreita da qual partiram e substituem-na por um ideal de ensino que possa funcionar como um substituto honorífico da nobreza de nascimento.” (RINGER, 2000, p.25).

associada ao sentimento geral de tolerância em detrimento à legitimidade civil ao novo regime político, concretiza-se uma delicada situação econômica, na qual amalgamam-se drasticamente os resquícios bélicos da Primeira Guerra Mundial – com a insipiente, mas que se tornaria catastrófica, inflação; também com as duras multas e sanções econômicas advindas do Tratado de Versalhes –, a configuração social da coetânea sociedade alemã, que remete aos fenômenos da individualização e da emergência das massas, e os conflitos derivados da emergência das formas industriais do capitalismo quando efetuadas de forma acelerada. Os problemas econômicos engendram um tecido social conflituoso, caracterizado pela emergência de novos atores sociais e, conseqüentemente, de valores distintos – e muitas vezes contrários –, objetivados, por exemplo, nos conflitos políticos relacionados entre a indústria e a agricultura, entre empregadores e trabalhadores e entre os próprios trabalhadores no que tange à concreção de um universo comum de sentido no seio da classe social. A sociedade se moderniza tecnicamente à medida em que seus conflitos elementares também se modernizam – modernização compreendida enquanto acréscimo de carga de conflito, pelas condições estruturais da modernidade, à sociedade, trazendo à luz novos significados sociais que incorporam novas práticas concomitantemente à (possível) desincorporação das mesmas.

Não se pretende aqui reconstruir os pormenores – múltiplos e ricos – da análise de Ringer. O propósito ao utilizar o pensamento de Ringer é o de demonstrar, além do enriquecimento da perspectiva defendida através da análise histórica acerca da influência dos intelectuais alemães na construção da esfera pública, como algumas das instituições – como a política centrada pelo Estado nação, a administração burocrática e a economia de mercado – e fenômenos modernos – como a individualização e a emergência das sociedades de massas – foram por eles percebidos como detentores de uma inaudita ambivalência a até então provinciana Alemanha – visto, no contexto europeu, seu tardio processo de unificação política acompanhada da também tardia, rápida e intensa industrialização. E nesta perspectiva soma-se o fato de a sociologia e a teoria social alemãs à época de Simmel – portanto, época coetânea de Max Weber e Ferdinand Tönnies – encontrarem-se em íntima ligação com a esfera mandarim. Simmel, ainda que afastado do quadro institucional da elite mandarim – visto sua “perpétua” condição de marginal na academia alemã; ao final da vida Simmel conseguiu integrar-se profissionalmente ao quadro acadêmico, porém, à retirada do adjetivo perpétuo somou-se à morte propiciada por um câncer no fígado em 1918 –, compartilhou, enquanto unidade de seu pensamento, várias questões cultivadas pela elite mandarim, a saber: a reflexão sistemática envolta nas formas e condições culturais da modernidade em contraposição às formas tradicionais de existência; os resultados, ambivalentes, do avanço das

forças modernas nos processos civis da vida política; a emergência de novos atores sociais, e os os conflitos daí advindos³¹. Porém, Simmel, tal qual Weber, compartilha somente a preocupação temática com os mandarins; metodologicamente, encontra-se afastado do pessimismo e da nostalgia romântica enquanto uma proustiana busca do tempo perdido. Sua sociologia atenta-se à análise das formas sociais em suas inúmeras e ambivalentes manifestações, fato que afasta os juízos e os alvites e abre espaço à compreensão e ao diagnóstico do que é.

A debilidade do indivíduo, acrescida da concreção de um quadro político totalitário, orientada até aqui pela perspectiva cultural e política, também encontra no plano econômico seu correlato. O nacionalismo alemão, orientado por uma mística obscura – e também orientado estrutural e intelectualmente pela esfera pública, composta por indivíduos ilustrados –, fruto de uma teosofia que enxergava na tipificação do homem ariano o modelo ideal de humanidade (MOSSE, 2007, p.252), caracteriza-se, enquanto resultado desse quadro ideológico, pela anulação das perspectivas distintas³² necessárias à compreensão imparcial do tecido social. Um problema econômico, como a grande depressão dos anos de 1930, portanto, um problema originado dos racionais e ambivalentes conflitos que a própria modernidade criou, pode ser facilmente manipulado pela ótica dessa nova política segundo um ponto de vista totalmente irracional e valorativamente orientado. A todo esse desenvolvimento histórico e ideológico do nacionalismo alemão somou-se, na primeira metade do século XX, uma grave crise econômica, período no qual, como é comum na história, a eficiência de respostas *imediatistas* e *radicais* é símbolo de êxito político.

O fascismo em sua versão alemã (nacional-socialismo) beneficiou-se tanto da tradição intelectual alemã, que (ao contrário da austríaca) se mostrara hostil às teorias neoclássicas de liberalismo econômico, transformadas em ortodoxia internacional desde a década de 1880, quanto de um governo implacável, decidido a livrar-se do desemprego a qualquer custo. Cuidou da Grande Depressão, deve-se dizer, rápida e de maneira mais bem-sucedida

³¹ Em suma, problemas que remetem à assunção básica da ambivalência como um dos motores da modernidade. A tríade do pensamento social alemão da qual nos fala Ringer na passagem do século XIX ao XX – Max Weber, Georg Simmel e Ferdinand Tönnies – colocou-se a dura tarefa de compreender racionalmente – com um duro preço a ser pago – as contradições sistêmicas da modernidade: “Propuseram-se encarar os fatos, aceitar que algumas facetas da vida moderna são inevitáveis ou mesmo desejáveis, procurando ao mesmo tempo abrandar seus aspectos mais acidentais e menos toleráveis. Essa atitude levou-os a controlar sua reação emocional ao novo ambiente, a manter um ideal heroico de clareza racional perante a tragédia. Preferiram a análise à hipocrisia e ao desespero destrutivo: tornaram-se científicos.” (RINGER, 2000, p.159).

³² Neste ponto é oportuno citar algumas palavras de Hitler: “Jamais se pode conseguir a nacionalização das massas pela ação de procedimentos incompletos ou pela simples observação de um chamado ponto de vista objetivo; essa nacionalização somente é possível pela obra de um critério *intolerante* e *fanaticamente parcial* em relação à finalidade perseguida.” (HITLER *apud* MOSSE, 2007, p.11).

que qualquer outro (os resultados do fascismo italiano são menos impressionantes). Contudo, esse não foi seu grande apelo numa Europa que perdera em grande parte o rumo. Mas, à medida que crescia a maré do fascismo com a Grande Depressão, tornava-se cada vez mais claro que na Era da Catástrofe não apenas a paz, a estabilidade social e a economia, como também as *instituições políticas e os valores intelectuais da sociedade liberal burguesa do século XIX entraram em decadência ou colapso*. (HOBSBAWM, 1995, p.112, grifo nosso).

O desenvolvimento da nova política, calcada em um estilo político específico, cujas disposições objetivaram-se no fascismo, é um eixo relacional cujas manifestações remetem à conflagração de novos conflitos no tecido social, emergidos a partir do século XIX. Juntamente ao nacionalismo agressivo, acrescido das formas sociais do imperialismo – formas, por sua vez, legitimadoras do imperativo da lógica dos códigos binários excludentes da primeira modernidade –, a economia, a partir do século XIX (POLANYI, 1980; TODOROV, 2012; SIMMEL, 1977), desliga-se de seu papel de *meio* nas relações sociais, alheando-se das relações e se autolegitimando enquanto uma esfera autônoma, portanto, um *fim*. Segue-se que a esse movimento correspondem os mais heterogêneos conflitos, envolvendo instituições e formas de vida individuais. Simmel faleceu em 1918, Beck nasceu em 1944 – nos propósitos deste estudo, aludir a essas pontuais datas não é somente uma forma de justificar a eleição dos dois autores; é uma forma de também mostrar um dos focos de mudança, que remete a um longo processo histórico, sem o qual não se pode compreender a radicalidade da modernidade reflexiva. Em 1918 encerra-se a Primeira Guerra Mundial – o fim, que remete a uma continuidade, da expressão dos choques do imperialismo e do nacionalismo –; em 1944 há a conturbada continuidade desse processo, resultando numa atroz objetividade que a memória, no século XXI, propõe-se esquecer, não pelo barbarismo de suas assertivas, mas pela renovada capacidade de volta – propiciada pela herança dos conflitos da primeira modernidade e complexificada pelo senso expansivo da vida sócio-histórica. São vinte e seis anos (entre 1918 e 1944) que revelam uma profunda mudança na própria condição humana e, talvez de forma maior, revelam a profunda mutabilidade da história.

A antropologia humana – compreendida como um conceito amplo, envolvendo a percepção e a experiência, com seus subsequentes afetos, de condições históricas pela subjetividade humana, e o modo pelo qual a espécie humana, em diversos contextos, reagiu e se conformou a essas objetivações – transmutou-se face ao terror, à instrumentalização da vida, à simplificação de sua única existência à consecução de um fim exaustivamente realizado – as cifras de milhões de vidas humanas encontram a póstuma unidade nesse fim. Também, com o início da era nuclear, primeiramente com a bomba atômica e com a

tecnologia bélica, posteriormente com as usinas nucleares e com uma vasta sorte de tecnologias (telecomunicações, medicina avançada etc.) que se nutrem de ondas eletromagnéticas, a condição biológica – uma das partes que constituem o todo maior da antropologia humana – do homem modifica-se. A condição biológica conecta-se ao entorno social que, por ser marcado por essas grandes forças da matéria que ignoram as fronteiras nacionais e as hierarquias sociais, transcende o raio de ação do indivíduo e coloca todos os indivíduos sob uma *condição coletiva de existência*. (BECK, 2003, p.347)).

Ao se excetuar da natureza e conformar a cultura (SIMMEL, 1998, 2004), o homem tornou-se a primeira espécie a transcender, por sua reflexiva ação, a seleção natural. Porém, uma vez excetuado desse milenar processo, através da reflexividade das práticas sociais, o homem teve – e tem – de lidar com dinâmicas até então ocultas. A radioatividade possui como característica elementar a total mobilidade em um mundo socialmente cindido por toda sorte de fronteiras. As duas bombas nucleares de Hiroshima e Nagasaki, os testes nucleares³³ promovidos pelas grandes potências bélicas (registrados em famosos filmes que não justificam esteticamente sua existência), a explosão da usina atômica de Chernobyl (Ucrânia, 1986) e, recentemente, a explosão do reator nuclear de Fukushima (Japão, 2011) – qualificada como a pior catástrofe nuclear da história humana de até então –, marcaram (e marcam, pois os exemplos dizem respeito somente à esfera “explosiva” da radioatividade, e a ela devem ser acrescidas as silenciosas ondas eletromagnéticas que conformam mutações genéticas ao seu bel prazer) uma realidade na qual, para além de qualquer forma de determinismo, a unidade básica da vida humana, os genes, deteriora-se frente às práticas socialmente construídas. Essa deterioração não diz respeito somente à espécie humana, mas principalmente às outras espécies, expulsas e dizimadas de seu habitat³⁴, o que, uma vez mais, evidencia nessa prática o total desconhecimento de seus desdobramentos futuros, envoltos em um turbilhão de

³³ É oportuno quantificar esses testes. A partir de 1945 realizaram-se aproximadamente 2069 testes nucleares, divididos na seguinte proporção no que tange às nações: em primeiro lugar, os Estados Unidos da América, com 1054 testes, divididos entre o Deserto de Nevada e o arquipélago das Ilhas Marshall; em segundo, a Rússia, com 715 testes na Sibéria; em terceiro, a França, com 210 testes; em quarto e quinto, respectivamente, Reino Unido e China, cada qual com 45 testes. Acesso: <http://noticias.r7.com/internacional/noticias/conheca-os-estragos-avassaladores-das-bombas-atomicas-em-hiroshima-e-nagasaki-20130803.html>. Acessado em: 19/03/2015. O sentido de se citar esses testes é expor a presença da reflexividade em tais práticas; esses testes, tomados estritamente em sua funcionalidade de deslindar objetivamente as prerrogativas científicas em sua execução, modificam as condições e estruturas biológicas da vida.

³⁴ Níveis de extinção cujo ritmo de desaparecimento de espécies é cem vezes maior desde o século XX, o que implica que, uma criança nascida hoje, e caso viva até os setenta anos, aproximadamente, essa mesma criança assistirá à extinção de mais quatrocentas espécies animais. Está em curso uma sexta grande extinção, cujas espécies extintas em cem anos demorariam, na natureza, dez mil anos a desaparecer. Fonte: http://elpais.com/elpais/2015/06/19/ciencia/1434727661_836295.html?id_externo_rsoc=FB_CM. Acessado em: 02/06/2015.

possibilidades distintas. Com isso, a antropologia humana é alvo de um neologismo orientado “de cima”: no início do século XX, como já explicitado, e sob um viés político, com a emergência de um quadro totalitário, orientado ideologicamente por uma engenharia política na qual os indivíduos conformavam uma massa politicamente organizada; a partir de meados do século XX, com o desenvolvimento da alta tecnologia e de seu potencial reflexivo de sua reflexividade, os *riscos* propiciam uma nova categoria de coletividade no tecido social, na qual os efeitos colaterais indesejados da modernidade possuem uma grande determinabilidade em relação às formas de vida individuais.

A questão crucial do século XX não se resume a sua brevidade ou a sua longevidade, mas sim a compreensão de suas inúmeras dinâmicas sociais, muitas vezes orientadas por sentidos paradoxais e ambivalentes. Finda a Segunda Guerra Mundial, iniciada a Guerra Fria, o projeto de reconstrução social da Europa desencadeou o que Hobsbawm (1995, p.253) chama de os “anos dourados do capitalismo”. Caracterizou-se como os vinte anos talvez mais extraordinários da espécie humana no que diz respeito às melhorias – tomando-se as perspectivas universal e particular como eixo de análise – de condições de existência³⁵. Começam a tomar contornos firmes os pilares da globalização pois, acima de seu potencial de interconexão global, a globalização é fruto da transposição de problemas de ordem técnica (HOBSBAWM, 2009, p.62). Na esfera econômica, esse processo caracteriza-se pela relativização territorial e pelo desmonte do processo de produção; o pacto existente entre produção econômica e território nacional cinde-se mediante a relativização de padrões fiscais, disponibilidade de mão-de-obra a baixo custo etc., marcados pelo espírito de rapina do fundamentalismo do mercado. A economia – que, por sua vez, no capitalismo do século XX, divide-se entre uma *economia real* e uma *economia especulativa* – autonomiza-se do tecido social na medida em que o seu papel de poder técnico-organizativo, portanto, seu papel de meio, alheia-se das relações estruturantes do universo social, e se cristaliza em uma hermética esfera de autorreferencialidade. Também configuram-se algumas mudanças operacionais do Estado, o que não implica sua derrocada: as mudanças aludem à fática realidade de que o Estado é somente mais um ator entre *outros* atores – a univocidade da ação determinativa do

³⁵ Como pontua Hobsbawm, e também na esteira da lógica ambivalente da modernidade, esses “anos dourados” constituíram uma pontual realidade no globo, ainda que, de forma global, mas não total, o surto econômico após 1950 tenha guardado proporções significativas em boa parte da Terra. “Hoje é evidente que a Era do Ouro pertenceu essencialmente aos países capitalistas desenvolvidos, que, por todas essas décadas, representaram cerca de três quartos da produção do mundo, e mais de 80% de suas exportações manufaturadas.” (HOBSBAWM, 1995, p.255).

Estado, como nos moldes da primeira modernidade enquanto o *container* das formas sociais, perde sua integral validade (BECK, 1999b).

Enquanto transcendência de entraves técnicos, a transnacionalização da economia³⁶ propiciou, através da relativização do espaço e do tempo, a produção em massa de bens e serviços antes restritos a uma minoria³⁷ – a diferença entre as gerações antes e após 1950 guardam desproporções profundas no que diz respeito ao acesso a bens e serviços. As revoluções do terreno tecnológico trazem consigo uma tripla significação no tecido social. Primeiro, elas propiciam uma enorme *transformação* da vida cotidiana dos indivíduos, traduzida na simplificação de tarefas – principalmente domésticas – antes dispendiosas; também se caracteriza pelo domínio técnico que, a passos largos, apresenta a *portabilidade* dos produtos como característica básica. Segundo, corolário dessa transformação cotidiana, está a concatenação de um ciclo: quanto mais complexa a tecnologia, mais complexa é a teia de conhecimentos nela envolta. A ciência assumiu um importantíssimo papel enquanto um ente de produção e reprodução econômica – claro está, trata-se de um processo que não nasce no século XX. Terceiro, no desenvolvimento da lógica econômica, “a grande característica da Era de Ouro era precisar cada vez mais de maciços investimentos e cada vez menos gente, a não ser como consumidores.” (HOBSBAWM, 1995, p.262). A divisão entre a economia do mundo real e a economia do mundo especulativo encontra aí um tensionado embate, no qual o pacto entre capital e trabalho perde sua antiga capacidade de estruturação econômica: as astronômicas cifras do capitalismo especulativo reproduzem-se independentemente dos indivíduos. Conforma-se uma ambivalente estrutura social, na qual uma pergunta faz-se

³⁶ A partir de 1950 há um acelerado movimento de transnacionalização da economia, pois o eixo produtor, antigamente situado univocamente em solo europeu, cede lugar à relativização e à divisão no setor de produção: a produção industrial sai dos países industrializados e instaura-se também no terceiro mundo. Forma-se uma nova divisão do trabalho, na qual os países recém industrializados vêm-se duplamente compostos: abastecem os mercados locais ao passo em que também se integram em um processo transnacional de manufaturas.

³⁷ Outro fato interpõe-se a essa “democratização” do consumo de bens e serviços: a natureza qualitativa de determinadas práticas, bem como o seu potencial de diferenciação no tecido social, *muda*. Com essa mudança não se pretende, no presente estudo, questionar ou mesmo comparar padrões de consumo relacionando-os à alta cultura ou à cultura popular; o que se intenta é somente mostrar outra perspectiva atrelada a essa prática social. Siegfried Kracauer cita o exemplo da viagem, a qual, seja pela dinâmica do tempo no século XX, seja pelos pacotes promocionais de altas temporadas, separa-se do *interesse* para repousar no *desligamento*: “Graças às vantagens da civilização, são praticamente ínfimas as partes da superfície terrestre que se podem chamar ainda de *terra incógnita*, os homens se sentem em casa por toda parte, em seu país ou em qualquer lugar – ou não se sentem em casa em lugar nenhum. Eis o porquê, em sentido estrito, da viagem estar tão *à la mode* atualmente, não serve mais para as pessoas fruírem a sensação de espaços estranhos – um hotel é igual ao outro e a natureza ao fundo é conhecida do leitor de revistas ilustradas – mas é empreendida para o seu próprio bem. A ênfase cai sobre o desligamento enquanto tal que a viagem oferece e não sobre o interesse que se procura neste ou noutro lugar; sua significação repousa no fato de permitir o consumo do *five o'clock-tea* num lugar casualmente menos habitual do que no espaço dos negócios cotidianos. Cada vez mais a viagem torna-se a ocasião incomparável para se estar em qualquer lugar, ou mesmo lá onde se está habitualmente; cumpre sua função decididamente como transformação espacial, como troca transitória de estadia.” (KRACAUER, 2009, p.82, grifo do autor).

latente: “O que acontece exatamente [...] quando, no curso do desenvolvimento histórico, a identidade mundana das classes sociais se decompõe *ao mesmo tempo* em que as desigualdades sociais se agravam?” (BECK, 2010, p.140, grifo do autor). Constrói-se no século XX uma era de mudanças e neologismos (expressos em termos quantitativos e qualitativos): do Estado, do trabalho, da economia, do mercado, da condição humana, da família, das relações de gênero, da tradição, da comunidade etc. E estas mudanças e neologismos são a expressão da mutabilidade da história, bem como do desenvolvimento de dinâmicas sociais contraditórias, ambivalentes e paradoxais.

Porém, ao analisar as dinâmicas sociais do século XX, seus vários sentidos emparelham-se num viés ambíguo. A concreção do quadro estrutural de reconstrução econômica no pós-guerra, associada à transnacionalização da economia, impulsionou uma das forças ocultas e indesejadas que, no século XXI, conformam o debate acerca do futuro da humanidade: a crise ecológica. Claro está que essa questão não nasce no século XX – ela é um ancoradouro dos séculos XVIII e XIX, herdeira das toneladas de carvão incineradas e jogadas na atmosfera ao bel prazer dos primeiros lucros capitalistas –; porém, ela radicaliza-se no final do século XX e se transforma em um dos centros políticos e econômicos no século XXI. Como pontua Beck (2010), a primeira modernidade foi institucionalmente marcada por uma lógica unidimensional e exclusiva. A natureza³⁸ foi encarada como uma fonte inesgotável de energia e, portanto, concebida como um ente *exterior* à sociedade, traduzida na *naturalização da sociedade*. Na modernidade reflexiva – cujas manifestações remetem à segunda metade do século XX – esse jugo é radicalmente modificado: a natureza é concebida como uma fonte de energia *finita*. E, de forma a inverter os imperativos, há a passagem a uma era da *socialização da natureza*³⁹.

³⁸ Neste ponto da análise de Beck torna-se latente um dos temas centrais de sua teoria: a problematização das certezas antropológicas e ideológicas que sustentaram a primeira modernidade. A saber, a fé no homem demiurgo capaz de separar-se da natureza e de dominá-la através da sua ação racional e sempre mais potente; a fé na ciência e no progresso como potencializadores de um desenvolvimento infinito, orientado por um desenvolvimento linear, gradual e progressivo; e, corolário dos precedentes pontos, a fé no Homem e na ciência como forças e potências ilimitadas.

³⁹ “Não se trata mais, portanto, ou não se trata mais exclusivamente de uma utilização econômica da natureza para libertar as pessoas de sujeições tradicionais, mas também e sobretudo de problemas decorrentes do próprio desenvolvimento técnico-econômico. O processo de modernização torna-se ‘*reflexivo*’, convertendo-se a si mesmo em tema e problema. Às questões do desenvolvimento e do emprego de tecnologias (no âmbito da natureza, da sociedade e da personalidade) sobrepõem-se questões do ‘manejo’ político e científico – administração, descoberta, integração, prevenção, acobertamento – dos riscos de tecnologias efetiva ou potencialmente empregáveis, tendo em vista horizontes de relevância a serem especificamente definidos. [...] No processo de modernização, cada vez mais forças *destrutivas* também acabam sendo desencadeadas, em tal medida que a imaginação humana fica desconcertada diante delas. Ambas as fontes alimentam uma crescente crítica da modernização, que, ruidosa e conflitivamente, define os rumos das discussões públicas.” (BECK, 2010, p.24-25, grifo do autor).

A oposição entre natureza e sociedade é uma construção do século XIX, que serve ao duplo propósito de controlar e ignorar a natureza. A natureza *foi* subjugada e explorada no final do século XX e, assim, transformada de fenômeno externo em *interno*, de fenômeno predeterminado em *fabricado*. Ao longo de sua transformação técnico-industrial e de sua comercialização global, a natureza foi absorvida pelo sistema industrial. Dessa forma, ela se converteu, ao mesmo tempo, em pré-requisito indispensável do modo de vida *no* sistema industrial. Dependência do consumo e do mercado agora também significam um novo tipo de dependência da “natureza”, e dessa dependência *imane*nte da “natureza” em relação ao sistema mercantil se converte, no e com o sistema mercantil, em lei do modo de vida na civilização industrial. (BECK, 2010, p.9, grifo do autor).

O ponto principal é que, por detrás da lógica da primeira modernidade, subestimada pelo unidimensional progresso, mascararam-se os potenciais efeitos destrutivos desse mesmo progresso. Na modernidade reflexiva esses efeitos assumem outro sentido: pela autoconfrontação dos problemas paridos na primeira modernidade, os efeitos colaterais destrutivos e inapreensíveis em sua totalidade pela ação humana transformam-se em uma perspectiva *publicamente reconhecida*.

No nascimento da modernidade reflexiva, a partir dos anos de 1960, portanto, na “era de ouro” do capitalismo, o imperativo da expansão econômica ilustra essa tensão. Um dos fatos elementares dessa expansão econômica encontra-se no baixo preço do petróleo, extraído e queimado à exaustão. “Um dos motivos pelos quais a Era de Ouro foi de ouro é que o preço do barril de petróleo saudita custava em média menos de dois dólares durante todo o período de 1950 a 1973, com isso tornando a energia ridiculamente barata, e barateando-a cada vez mais.” (HOBSBAWM, 1995, p.258). Porém, a essa barata fonte de energia correspondem outros efeitos:

[...] as emissões de dióxido de carbono que aqueciam a atmosfera quase triplicaram entre 1950 e 1973, quer dizer, a concentração desse gás na atmosfera aumentou quase 1% ao ano. [...] A produção de clorofluorcarbonos, produtos químicos que afetam a camada de ozônio, subiu quase verticalmente. No fim da guerra, mal eram usados, mas em 1974 mais de 300 mil toneladas de um composto e mais de 400 mil de outro eram liberadas na atmosfera todo ano. (HOBSBAWM, 1995, p.258).

No século XXI essa jornada consciente (e, por outra perspectiva, inconsciente) rumo ao progresso encontra barreiras. As tentativas de acordos transnacionais no que diz respeito às emissões de gases poluidores da atmosfera somente revela a complexidade de um mundo que se configura globalmente, num processo de multiplicidade sócio-cultural não totalmente

integrada: as restrições de emissão desses gases propostas pelas grandes potências (EUA, França, Alemanha, Inglaterra) em relação aos, por exemplo, países do BRICS (Brasil, Rússia, Índia, China e África do Sul), traduz-se em uma complexa teia de relações (BECK, 2011, p.118). Por parte do BRICS, acatar as restrições implica decréscimo econômico o que, por sua vez, implica um quadro de perpétua desigualdade, pois a modernidade alcançada pelos países ricos foi fruto direto de um processo cego aos potenciais de destruição ecológica. Por parte dos países ricos, essa restrição implica dependência econômica dos BRICS, traduzida parcialmente em exportação de “tecnologia verde”. À lógica exclusiva da primeira modernidade corresponde uma realidade factual na qual a possibilidade de ação orienta-se pela *cooperação* entre as distintas esferas sociais, por um processo dialógico que possa apreender (não de forma integral) o maior número de perspectivas em seu domínio.

Outro exemplo da reflexividade das práticas sociais encontra-se na energia atômica. Desenvolvida primeiramente como uma imensa potência bélica, encontrou posteriormente diversos usos civis – da energia elétrica à alta medicina. Contudo, o que entra em cena é uma questão mais profunda, amplamente debatida por Simmel (2007, 2006, 2003) e também por Beck (2010, 2005): os limites do conhecimento. A energia atômica, bem como todos os seus desdobramentos, exemplificam o fato de que, por detrás dos cálculos precisos da ciência, encontram-se outras variáveis de difícil determinação⁴⁰. Na perspectiva de Simmel, isso traduz-se no eterno descompasso imperante entre vida e forma – aquela apreendida enquanto um fluxo contínuo, inapreensível em sua totalidade, esta, enquanto a cristalização daquela em uma ordem lógica e racional, portanto artificial, do fluxo contínuo da vida. A energia atômica, para além do deblaterar em torno de sua segurança e insegurança, é o exemplo de uma prática na qual a perfeita determinabilidade de seus efeitos constitui um desafio à ciência. A questão é: existem os meios técnicos necessários ao controle dessa abissal potencialidade; mas, face a uma possível falha, o que fazer? Os efeitos da radiação são apreendidos pela ciência – contaminação dos mares, do solo, altos índices de câncer na espécie humana etc. –, porém seu total controle foge de qualquer instituição. Não se trata de desqualificar a ciência – perspectiva que revela uma cegueira histórica, pois seria inimaginável o século XXI sem o seu suporte, com todas suas descobertas no domínio da manutenção da vida –, mas sim atentar-se a seus limites num mundo em que cada vez menos os problemas derivam de fontes externas

⁴⁰ Anthony Giddens utiliza-se de um curioso e catastrófico excerto como epígrafe de sua obra *As consequências da Modernidade*: “Em março de 1986, um artigo de nove páginas sobre as instalações nucleares de Chernobyl apareceu numa edição em língua inglesa de *Vida Soviética*, sob o título de ‘Segurança total’. Apenas um mês depois, na semana de 26-27 de abril, o pior acidente nuclear do mundo – até então – ocorreu na usina.” (BELLINI *apud* GIDDENS, 1991, p.9).

ao homem – o próprio homem é quem constrói seus problemas. Trata-se, de forma mais profunda, de que “[...] o roteiro da modernidade tornou-se contingente, em relação a ideologias, políticas, instituições, expectativas de continuidade, e não em último lugar, em relação às perguntas: o que é ‘humano? O que é a humanidade?’” (BECK, 2011, p.154).

Ao se comparar distintas épocas sob o viés de também distintos autores, as especificidades históricas concatenam-se. Com Simmel depreende-se, já nos limites institucionais da primeira modernidade, a conformação de um indivíduo que se debilitava historicamente pela concreção de forças políticas e econômicas – estas exemplificadas pelo capitalismo industrial em fase de mutação e pelos laços do imperialismo; aquelas, em contrapartida, sustentadas por uma objetivação política que tentava, através da manipulação e da nacionalização, conformar as massas no interior da ação política, transmutando as dinâmicas centrífugas da modernidade em dinâmicas centrípetas, valorativamente orientadas. Uma das principais questões aí envolta é o paradigma do Estado-nação. A sociologia de Simmel configurou-se dentro do que Beck (2005) apreende como *nacionalismo metodológico*, ou seja, a pressuposição de que o Estado-nação é o *container* e ator soberano das formas sociais. Embora seu método permita a irradiação pelo tecido social, o nível de *diferenciação* que o Estado-nação apresenta como característica substantiva é essencial em Simmel, pois isso lhe permite transitar entre as unidades de sentido afins e diversas, permitindo-lhe o exame do que potencialmente une e cinde as práticas sociais através do conflito. Isso exemplifica-se, por exemplo, na caracterização de Simmel (2003, p.125) do individualismo alemão e do individualismo francês: através de singularidades objetivadas no decurso histórico, a centelha do individualismo (ser, em si, um mundo autocentrado e, concomitantemente, ser um ente subsumido à ordem social) concretiza-se diferentemente em cada meio social – no caso, em cada singular nação. Portanto, o Estado-nação é apreendido enquanto uma unidade diferencial de sentido.

Outro fator de vital importância, aliado ao anterior ponto, é a ascendência deística do dinheiro na modernidade. A análise que Simmel traça do processo de monetarização da cultura é, inexoravelmente, marcada pela ambivalência – fato evidenciado em sua compreensão dos mais variados problemas envoltos na cultura filosófica. E tal problema remete às bases da cultura filosófica, as quais envolvem todos os domínios da cultura: a saber, o processo que resulta na trágica dialética sem síntese – na autonomização das formas, caracterizada pelo descompasso entre cultura objetiva, sempre em ascensão, e cultura subjetiva, sobrepujada em detrimento ao material (SIMMEL, 1977, 1998, 2004, 2006, 2009, 2010).

O esforço de Simmel nessa problemática dirige-se à compreensão – que, por sua vez, remete ao universo filosófico, político, cultural, social e econômico – do processo que situa o dinheiro como meio de troca e valor *universal*, elevado, na modernidade, à potência suprema, mesmo ao deus da modernidade. O dinheiro erige-se na modernidade enquanto uma ambígua potencialidade: o deus e o diabo encontram-se em perfeita ligação, em positividade e negatividade. Simmel compreende as forças que envolvem tal processo, e nessa compreensão não fixa, à guisa de dogmatismos, nenhum polo em detrimento a outro. O que conclui é que a essência de tal problema é um movimento comum à cultura em geral, e não uma pura expressão da esfera econômica.

Ao se situar num relacionismo de difícil determinação, Simmel concebe o “espírito” moderno envolto num processo de intelectualização da vida que, conseqüentemente, resulta em um espírito calculador. Ao ideal da ciência moderna soma-se esta ideia: “[...] transformar o mundo num exemplo de cálculo, de fixar cada uma das suas partes em fórmulas matemáticas, corresponde à exatidão calculista da vida prática, nela introduzida pela economia monetária [...]” (SIMMEL, 2009, p.83). A partir daí estruturam-se dois processos concomitantes: o desenvolvimento filosófico e científico, pautado na centralidade do homem e na potencialidade da razão, sustentado, social e tecnicamente, por uma nova forma de vida social, a qual desfez os laços do período medievo para lhe opor uma forma de vida calcada na liberdade.

Na Idade Média o homem encontrava-se envolto num círculo restrito de relações, marcadas indissolúvelmente pela pertença, na qual a personalidade era um fator determinante; seja no seio familiar, numa congregação gremial, nas corporações ou no mercado econômico, as relações pautavam-se na unilateralidade da esfera objetiva de associação com o universo subjetivo do homem. De certa forma, as posses, o trabalho e as relações *eram* o homem por completo; sua identidade era o entorno social e as relações que daí emanavam. Na modernidade esse laço cindiu-se. Com a emergência da economia monetária houve a dissolução dos laços que mediavam a pura objetividade relacional e a subjetividade individual. Houve, através da extensão universal do dinheiro à totalidade das relações humanas, o afastamento, e mesmo a perda da identidade entre posse, trabalho e relações entre indivíduos. Onde antes emergia o sentimento e a personalidade, “agora”, na modernidade, entra em cena a impessoalidade e a perda crescente de laços pessoais. Encontra-se, nesse meio, a divisão social do trabalho como suporte e resultado de tal processo. O desenvolvimento dessa nova forma de vida encontra seu correlato na complexificação inaudita do tecido social: encontra-se, sob os indivíduos atomizados e cindidos em sua

subjetividade, uma ampla, densa e intrincada formação social que cria os mais variados graus de relações, concatenando o indivíduo num vasto complexo relacional – trata-se de uma individualização programada, inserida dentro de unidades de sentido coletivas. A economia monetária age na complexificação do tecido social na medida em que cria uma sólida teia de relações, na qual se constituem sociações de interesses afins e conflitantes – aumenta-se exponencialmente o número de (novas) relações entre os indivíduos.

Através da configuração dessa inaudita complexidade social, observa-se uma nova relação entre *liberdade* e *vinculação*. As relações no interior da comunidade medieva pressupunham a personalidade e, talvez de forma latente, também pressupunham as camadas mais originais e naturais do eu. Porém, no foco da ambivalência, esse eu era também restringido pelos laços sociais; ao passo que também nesse meio todas as potencialidades do eu não se desenvolviam plenamente – somente o essencial e necessário à coesão das limitadas esferas afetivas. No seio da sociedade moderna concretiza-se uma primordial ambivalência: devido ao caráter técnico e econômico da sociedade – enquanto princípios de organização –, permeada pela divisão do trabalho e pela individualização do tecido social, há a configuração de círculos sociais cada vez mais amplos, calcados no nivelamento do plano individual, e, na esteia oposta, depreende-se o intenso refúgio do indivíduo em sua unidade, na elaboração cada vez mais acentuada de seu elemento individual. Salta aos olhos a mudança do conceito social: na modernidade o social não remete a laços de afinidade, como estrito domínio da comunidade, mas sim a uma *nova* forma de relações que se define por contradições mútuas, relações de distanciamento espacial e aproximação social, de proximidade social e distanciamento espiritual, nas quais indivíduo e sociedade encontram-se em um perpétuo e latente conflito – levando o conceito de individualismo, no sentido aqui proposto, à sua radicalização.

Um elemento ambíguo na cultura baseada no dinheiro estrutura-se: ao se transformar o dinheiro como valor de troca universal, erige-se o conseqüente nivelamento de todos os domínios da vida perante seu jugo; e, nessa generalização, esvai-se a assertiva de que alguns objetos envoltos no tráfico monetário possuem valores que não são expressáveis pelo estrito lastro monetário, e nele não encontram seu termo correlato.

O dinheiro opera através do nivelamento de todos os valores ao *valor econômico*, e na mesma medida, a nivelção coloca o mais baixo e vulgar em pés de igualdade com o espiritualmente mais elevado – claro está que, a essa nivelção, correspondem outros mecanismos de diferenciação, tanto na esfera subjetiva quanto objetiva. O subjetivo é subjogado pelo valor objetivo do dinheiro. E, ao situar o foco no âmbito individual,

compreende-se a parte submersa do iceberg: o valor é um conceito relativo, cujo conteúdo é apreendido diferentemente por cada indivíduo. O nivelamento operado pela objetificação do subjetivo encontra raízes na vida do indivíduo, a qual, por sua vez, também se nivela ao mero e universal *quanto*. Esvazia-se o lado qualitativo dos objetos e da própria vida, pois nessa relação o dinheiro encontra sua natureza invertida: de simples *meio* para a obtenção de valores subjetivos duradouros ele passa a *fim* centrado em si mesmo. Como poética e metaforicamente tece Simmel, “[...] o dinheiro é justamente a ponte para valores definitivos, e numa ponte não é possível ter a sua morada.” (SIMMEL, 2009, p.53). A complexa cultura moderna não possui simples propósitos: seus propósitos são, ao contrário, um denso caminho a ser percorrido com afincos espiritual, e nesse meio, o dinheiro remete, inexoravelmente, a uma cadeia infinita de meios. Vivencia-se quimERICAMENTE o fim no centro do labiríntico meio. O dinheiro torna-se o meio fixo em torno do qual as mais variadas coisas orbitam; e nessa translação, todo o qualitativo, que dá cores à vida, reduz-se ao acinzentado tom do dinheiro. Simmel pontua que esse movimento de autonomização das formas, do obscurecimento dos fins pelos meios, do dualismo conflituoso entre sujeito e objeto e do constante descompasso entre a esfera espiritual e a esfera objetiva, é um movimento característico da cultura, e não pura exclusividade dos processos econômicos. Tal é a *tragédia da cultura* (SIMMEL, 1977, 1998, 2004, 2006b): nenhuma cultura é cultura por si só; ela tem de passar invariavelmente pelo ideal do cultivo espiritual subjetivo que, por sua vez, objetifica-se. A objetificação, ao transformar o espiritual em objeto, desliga o sujeito do objeto; este passa a existir regido por suas próprias leis. A dialética cultural é interrompida. Aqui, uma vez mais, entrevê-se perfeitamente o embate entre *vida e forma*: a natureza e a forma específica da vida constituem-se como um fluxo contínuo, no qual o momento presente é herdeiro de tudo quanto essa vida foi até o presente momento – é impossível operar, no conceito vitalista da vida, com a secção puramente objetiva; ela é um contínuo *fluir*. Ao passo que na forma impera a lógica objetiva do processo artificial do conhecimento, que retira o fenômeno de seu fluxo vital e o coloca numa ordem conceitual. Esse é, portanto, um embate insolúvel, uma vez que vida e forma possuem *naturezas constitutivas distintas*. De forma a dar outra ordem à disposição dos termos, pode-se dizer que esse descompasso não é a tragédia da cultura, mas sim que a cultura é, por essa contraditória constituição, primordial e essencialmente trágica.

Face a isso, em Simmel a cultura é uma estrutura que conforma o fluxo contínuo da vitalidade da vida em formas objetivas. E na temática do individualismo e dos processos de individualização essa substancialidade conflitiva e dual atravessa distintos domínios da vida –

ao descompasso perpétuo entre *cultura objetiva* e *cultura subjetiva* soma-se o central papel da racionalidade no espírito moderno. De meio, passa a ser fim, e os exemplos nesse quesito abundam. A divisão social do trabalho como o maior motor dessa cisão; o dinheiro e seu valor universal perante todos os outros valores que, embora não sejam qualitativamente redutíveis ao lastro monetário, sucumbem à sua influência e dominação; a *técnica da vida* presente nos grandes centros, atuando de forma a limitar os impulsos anímicos da vida humana, governando-os pelo princípio da inteligência. O ponto de maior mérito acerca desse processo é a percepção de Simmel de seu caráter ambivalente: a modernidade é, em sua aparente dissociação das formas tradicionais de vida, uma forma elementar de sociação, qualitativa e quantitativamente distinta das formas sociais da tradição.

Na perspectiva teórica de Ulrich Beck, tanto o cenário empírico quanto o contexto do pensamento é outro. Como teórico da modernidade reflexiva, Beck tenta compreender as novas formas sociais que se configuram num possível meio social global. A partir da segunda metade do século XX, com a intensificação dos processos de globalização e individualização, o tecido social torna-se outro. Não se trata apenas de mudanças estruturais, mas também, e principalmente, trata-se de profundas mudanças culturais. Enquanto mudanças estruturais, esquematicamente pode-se apreender (pontos que são enumerados tendo-se em vista os pontos estruturais adotados por Beck nas esferas política, econômica, social e cultural):

1) A mudança operacional do Estado-nação, isto é, sua forma histórica debilita-se enquanto detentora dos padrões de ação social no interior de uma determinada nação – na modernidade reflexiva, o Estado passa a ser *um* entre *outros* atores⁴¹. Isso não remete ao seu fim, mas somente à realocação e à redefinição das dinâmicas de poder na era global, a qual remete a uma era caracterizada pelo *globalismo*, compreendido como uma potência de ordem econômica que atua na interconexão do mundo (BECK, 1999b). Claro está que a globalização é um processo *multidimensional*, e que as diversas partes desse complexo processo não encontram um correlato como na esfera econômica:

A globalização não é o resultado de apenas uma ação, como ligar a luz ou dar partido no carro. Ela é um processo histórico que, embora tenha sido muito acelerado nos últimos dez anos, reflete uma transformação incessante. [...] Isso se deve sobretudo ao fato de que, sua essência é a expansão, num planeta que, por sua própria natureza, é marcado pela diversidade, em termos tanto geográficos e climáticos como históricos. [...] A globalização

⁴¹ Acerca das implicações da formação de uma rede transnacional de poder propiciada pela globalização, Beck (1999b, p.58, grifo do autor) pontua: “Sociedade mundial sem Estado mundial significa: uma sociedade que não está politicamente organizada e na qual novas oportunidades de poder e de intervenção surgem para os atores transnacionais, que não possuem a *legitimidade democrática*.”

não é um processo universal que atua da mesma forma em todos os campos da atividade humana. (HOBBSBA WM, 2009, p.61-62, grifo nosso).

2) Como suporte ao macro processo da globalização, a estruturação econômica do capitalismo se dá segundo um modelo de reprodução que independe parcialmente do trabalho humano – o pacto entre capital e trabalho, importantíssimo no que tange à legitimidade democrática bem como à estruturação do tecido social, cinde-se (BECK, 2007). A autonomização da esfera econômica do tecido social (que, por sua vez, remete ao século XVIII), sofre outra cisão durante o século XX: à autonomização soma-se a cisão entre uma *economia real* e uma *economia especulativa*, cuja essência aponta a processos autorreferenciais que garantem a reprodutibilidade econômica *sem* necessariamente passar pelo tecido social em suas inúmeras relações. As cifras astronômicas da economia especulativa (sustentadas por uma elite disseminada globalmente) desligam-se das obrigatoriedades no que tange ao vínculo espacial com os Estados: “Enquanto crescem as margens de lucro das empresas de atuação global, estas privam o caro Estado de postos de trabalho e do pagamento de impostos e deixam para ele os custos do desemprego e do avanço civilizatório.” (BECK, 1999b, p.117).

3) A individualização torna-se uma realidade *de jure* e *de facto*, uma vez que os direitos básicos da modernidade dirigem-se ao indivíduo. Também essa realidade assume um caráter ambivalente, pois o indivíduo encontra-se, concomitantemente, na posição (não escolhida) de estruturar sua vida perpetuamente enquanto uma *escolha individual*; porém, essa escolha se dá dentro de três instituições fundamentais – o *sistema de ensino* (compreendido enquanto a formação cultural e técnica necessária à integração social), o *mercado de trabalho* (depreendido como a esfera objetiva de inserção na vida social) e o *welfare state* (compreendido como o polo universal de estruturação civil que garante as condições de existência individual, contando para isso com um sofisticado sistema jurídico). A liberdade estrutura-se dentro de um universo institucional no qual os indivíduos não possuem o livre arbítrio no que tange à sua inserção – essa dual condição, a autossuficiência da escolha e a construção biográfica no interior de poderosas instituições sociais, é um processo *compulsório* na modernidade reflexiva. Os processos de individualização revelam um caráter duplo: à compulsória liberdade eletiva corresponde a estandardização social, pois a vida individual remete inexoravelmente ao cosmos social das instituições – observa-se a paridade com a teoria do individualismo de Simmel, para o qual o individualismo implica um perpétuo quadro de interações recíprocas.

4) Outro viés do contemporâneo processo de individualização é o desmonte do esquematismo da vida social da era industrial – o modelo das “bonecas russas”. Como salienta Beck (2010), o conceito de classe pressupõe renda, que pressupõe trabalho, que pressupõe família, que pressupõe divisão dos sexos, etc. No *Welfare State*, portanto na variante institucional do individualismo, o aperfeiçoamento e refino das condições de existência remetem à implosão (trata-se, antes, de uma complexificação dos entes capazes de qualificar as classes, como trabalho, renda, questões de gênero) das classes sociais (Clauss Offe (1984) e o marxismo analítico forneceram as bases de tal processo). “Regulada pelo Estado de bem-estar, a expansão do trabalho assalariado converte-se na *individualização* das classes sociais.” (BECK, 2010, p.122). Os contornos da sociedade de classes esvaem-se ainda mais, pois, pelas próprias pré-condições que asseguram o *Welfare State*, observa-se o desmonte objetivo e subjetivo do caráter das classes. Primeiro, com a expansão da educação o destino de classe é, em parte, abandonado: no lugar da linearidade da vida fabril abre-se um leque *eletivo* ao indivíduo. Segundo, tal suporte estatal conta com uma avançada juridificação do universo do trabalho. O caráter prático-objetivo das classes – conceber um universo afim de existência e assegurar, jurídica, econômica e politicamente a existência grupal e individual – e as determinações subjetivas que daí emanam – processos identitários e a intersubjetividade – perdem sua primeira validade no interior da sociedade de risco global. É claro que esse esvaziamento não remete ao fim apocalíptico das classes. A coletividade que representava na primeira modernidade o conceito de classe torna-se, na modernidade reflexiva, quantitativa e qualitativamente outra: frente aos potenciais riscos ecológicos, econômicos e políticos, sua experiência é uma *experiência coletiva*. Mediante isso Beck tece uma categoria que tenta abarcar essa multiplicidade conflitiva do risco que nos coloca sob um mesmo teto, as *situações coletivas de vida* (BECK, 2003, p.347). O outro lado da questão é que o desmanche das classes está diretamente relacionada ao universo do pleno emprego: e se pode conjecturar que, frente à ruptura dessa plenitude, o desemprego estrutural (BECK, 2007) *pode* trazer à luz *novas* formulações de classe – porém não mais nos moldes da primeira modernidade. O individualismo institucionalizado torna-se, mediante as sistêmicas crises da sociedade ocidental, um ponto problemático. Sua formulação diz respeito a uma época pretérita, ao pacto entre capital e trabalho, ao universo do pleno emprego. Contemporaneamente, o quadro é outro. Grande parte dos países europeus colhem os nefastos frutos da austera mão estatal – austeridade sustentada pela incongruência de “negócios” existentes entre a vida dos números capitalistas e a vida dos indivíduos, portadores e construtores da ordem social.

A essas mudanças estruturais correspondem, em um processo de mútua interação, mudanças culturais no meio social. Um dos pontos centrais dessa mudança é a transformação cultural propiciada pela individualização e por seus processos. É fato que o conceito de *liberdade* encerra dentro de si talvez a maior chave de compreensão da modernidade – a simples e a reflexiva. Além de todo o arsenal conceitual cunhado pelo pensamento social no que tange à delimitação do que é a modernidade, ela também significa *liberdade política*.

É possível dizer que Georg Simmel (2003) forneceu as bases de compreensão desse fenômeno na geração dos “pais” da liberdade. Simmel, ao tentar compreender os princípios do fenômeno moral e ético, chega a uma conclusão que é o ponto de partida dos *filhos da liberdade* (BECK, 1999): a ambivalência. Simmel rompe, de certa forma, com o imperativo categórico kantiano e concebe o *dever* tanto como uma disposição anímica de autocompreensão da consciência como um condição objetiva da vida. E seu conceito de vida opera numa concepção vitalista que engloba uma tripartição: 1) a vida *enquanto* vida, ou seja, em sua forma vital, é um contínuo fluxo, no qual cada presente momento é herdeiro do momento anterior; e entre eles não há uma cisão objetiva, senão que um fluxo inapreensível pelo intelecto em sua totalidade; 2) a vida concebe-se também enquanto uma concreção objetiva que, *grosso modo*, é a forma sob a qual se apreende a realidade (forma expressa pelo conhecimento): através dos *conceitos* faz-se descontínuo o fluxo contínuo da vida, separando-o espacial e temporalmente; esse processo guarda uma discrepância tanto qualitativa como quantitativa em relação à vitalidade da vida; 3) e, por último, a vida é também concebida enquanto *dever*, uma vez que a vida individual guarda uma compreensão de autossuficiência ao mesmo tempo em que está submetida à coletividade. Objetiva-se a cisão entre *dever* e *dever moral*: o dever é uma das formas de se conceber a vida, e daí compreende-se que o dever moral só se torna um dever moral enquanto tal na medida em que se encontra em concordância com a vida do indivíduo – compreendida no sentido vital. A partir daí Simmel opera outra estruturação na relação entre indivíduo e sociedade: as forças (coercitivas ou não) morais da sociedade somente serão morais se se adequarem à *lei individual* – ou seja, o conteúdo das forças objetivas que atravessam o fluxo contínuo da vida individual (esta considerada enquanto agente de construção social, autônoma, mas não autonomizada, visto que se integra em uma ordem objetiva suprapessoal) como condição cultural somente pode ser legítimo a partir de sua legitimação individual, em sua íntima conexão com a sequência ininterrupta de vivências, afetos e ações que configuram e definem, por sua vez, a vida individual. De um simples gosto da moda às objetivações impostas pelo Estado, somente o indivíduo pode concebê-las enquanto morais. Claro está que esta é uma proposição marcada

pela ambivalência, pois não se trata de relativizar ao extremo os parâmetros da moralidade, caindo numa espécie de “imoralidade institucionalizada”: as forças morais que perpassam o indivíduo possuem suas condições objetivas, as quais os indivíduos *têm* de se adaptar, pois essa é somente mais uma faceta da vida. O indivíduo é, concomitantemente, autodeterminado e determinado. Porém, talvez o que mais salta aos olhos é o papel crucial que Simmel impõe à vida individual (o polo particular, marcado pela ação do sujeito) pelo exercício da *liberdade* – o que, de certa forma, o faz entrever o individualismo como um possível princípio de reprodução da vida social (marcado pelo amálgama entre *individualismo quantitativo* e *individualismo qualitativo* (SIMMEL, 2006)).

Um século à frente o Ocidente colhe os frutos dessa liberdade, dessa *cultura da liberdade*, sustentada por uma espécie de *democracia interiorizada*, na mesma medida em que também atua o *privatismo político*. A lei individual, antes descrita normativamente, encontra contemporaneamente sua expressão como uma pré-condição. A análise de Beck encontra nesse movimento o potencial de ressignificação da ação social. A liberdade, enquanto realidade, é um fato; portanto, implica novos e livres valores – e tal configuração figura nas bases mesmas da modernidade. É constante o debate envolto no desmoronamento dos valores – políticos, morais, sociais, culturais – enquanto uma posição que desfragmenta e, de certa forma, instaura uma espécie de anomia. A raiz do problema é, contudo, mais profunda e remete a uma mudança estrutural propiciada pelos processos de individualização. Com o intenso dinamismo social do século XX, com a emergência da sociedade de risco global, intensificada e nutrida pela globalização, as instituições da primeira modernidade perderam sua base histórica⁴²; porém, mediante essa perda, ainda continuam a planejar e a implementar ações sob o esquematismo da sociedade industrial. Os padrões da sociedade industrial, nessa incompatibilidade econômica, política e cultural, não fornecem nortes seguros aos indivíduos, principalmente às gerações jovens: “Os adultos, e as instituições que estes dirigem, não possuem resposta para eles [os jovens] porque nunca viveram tais situações e não as consideram seriamente.” (BECK; BECK-GERNSHEIM, 2003, p.279). A esse cenário de

⁴² Beck caracteriza essa anacronia em termos de um vazio institucional que se erige em uma época na qual as instituições da primeira modernidade não mais funcionam efetivamente, mas as novas instituições tampouco podem oferecer diretrizes seguras às complexas questões coetâneas: “O vazio atual deve-se às instituições vitoriosas do Ocidente, como a OTAN, o livre mercado, o Estado de bem-estar, a democracia multipartidarista e a soberania nacional, que já não podem seguir como supostas instituições ao haverem perdido sua base histórica. O que é a OTAN sem seu anti-comunismo? O que é a economia do crescimento e a sociedade de consumo desde que se conhece sua destruição ecológica? O que é o Estado de bem-estar à vista da competência global da economia mundial e da erosão do velho modelo de relações trabalhistas? O que é a democracia multipartidarista sem seu entorno de consenso social e moral? O que é o Estado-nação imerso em uma rede de dependências econômicas, ecológicas e de política de seguridade globais?” (BECK, 2003, p.294).

incompreensão soma-se a multiplicidade – cujo sentido é a construção de novos valores – típica dos filhos da liberdade. Diferentemente de seus “pais”, contidos dentro da territorialidade do Estado nação, os filhos da liberdade encontram-se no terreno global, atravessados por experiências políticas, econômicas, sociais, culturais e simbólicas transnacionais, o que lhes fornece uma *possível* consciência cosmopolita (BECK; BECK-GERNSHEIM, 2008). “Os filhos da liberdade praticam uma moral de busca, de experimentação, que une coisas que parecem excluir-se mutuamente: o egoísmo e o altruísmo, a realização pessoal e a compaixão ativa, a realização pessoal como compaixão ativa.” (BECK; BECK-GERNSHEIM 2003, p.277). O potencial sociológico de tal mudança reside no fato de que “[...]o demonizado declínio dos valores *produz* as orientações e pré-requisitos capazes de colocar esta sociedade em disposição de dominar o futuro.” (BECK, 2003, p.279).

A revolução de gênero, filha diletta dos *filhos da liberdade*, possui um papel crucial na reestruturação do universo social no interior de uma sociedade valorativamente dinâmica. A integração da mulher no mercado de trabalho erode em grande medida as bases das instituições sociais que sustentaram a primeira modernidade – tais como *família, casamento, maternidade, divisão estamental do trabalho*. A revolução de gênero é uma revolução silenciosa que muda substancialmente algumas das sacras e até então incontestadas instituições da primeira modernidade. Trata-se de uma revolução na qual, através do fermento social da liberdade, o meio de socialização mais elementar, a família, sofre uma brusca mudança, propiciada pelos percalços da liberdade eletiva – no domínio individual – e pelos processos e dinâmicas estruturais, traduzidos em práticas transnacionais e globais. A esse elementar neologismo correspondem outros neologismos, que configuram um vasto quadro de relações que ressignificam as práticas e as instituições sociais. A principal questão é apreender a especificidade do *novo* e analisá-lo com ferramentas conceituais capazes de compreender as mútuas relações que se perpassam em uma sociedade norteada por dinâmicas *gloais* (BECK, 1999b).

(...) a equiparação entre homens e mulheres não será obtida nas estruturas institucionais que pressupõem a desigualdade entre homens e mulheres. Não podemos forçar as pessoas novas, “redondas”, a caberem nos caixotes antigos, “quadrados”, das noções de mercado de trabalho, sistema empregatício, habitação urbana, seguridade sexual etc. Se tentarmos por aí, não surpreenderá a ninguém que a relação privada entre os sexos se torne o cenário de conflitos que apenas deficitariamente poderão ser “resolvidos” por homens e mulheres nas provas de fogo da “troca de papéis” ou dos “papéis mistos”. (BECK, 2010, p. 167, grifo do autor).

Contemporaneamente, pensar o individualismo e os processos de individualização remete a uma análise dinâmica, pautada por perspectivas distintas. Pensar o indivíduo é pensar através do cosmos social, complexificado pelos multidimensionais processos da globalização. E também, pensar o individualismo é pensar sob o jugo da ambivalência: é pensar uma estrutura social que garante a liberdade individual ao mesmo tempo em que essa liberdade torna-se uma condição formal de existência que descarta o alvitre. Ser um indivíduo hoje é compreender uma situação de dependência: dependência do mercado de trabalho (que, pelas constantes revoluções na área da tecnologia e pelas crises do sistema econômico, inverte a lógica de *coesão*, adaptando-a a uma cambiante lógica de *expulsão programada* (BECK, 2007), dependência do sistema educacional (cuja autocompulsão biográfica individual torna-se, além do cultivo espiritual e da formação, um sistema autorreferencial de produtividade (BECK, 2011)), e dependência do Estado (uma dependência ambivalente, pois o século XXI reflete uma realidade na qual ser membro de uma nação outorga uma proteção social cada vez mais débil ao cidadão (SASSEN, 2007), debilidade derivada da interconexão transnacional propiciada pela globalização em seu domínio econômico). Face a isso, pensar a realidade coetânea com as ferramentas conceituais de Simmel não constitui um anacronismo; constitui, por sua vez, um eixo de análise que se enriquece com a detecção de novos problemas sócio-históricos. Pode-se dizer, aludindo ao aspecto substancial que a análise de Simmel neste estudo possui, que tanto sua sociologia quanto a sociologia de Beck são sociologias da crise. Mas este léxico pode ampliar-se: são *sociologias da crise* na medida em que expressam um quadro social cindido por forças sociais desproporcionais, pela individualização e pelos choques provenientes da excentricidade – no sentido de um movimento situado fora da rígida circunscrição normativa – dos círculos sociais; também, podem ser consideradas *sociologias críticas*, uma vez que se ocupam de uma profunda crítica cultural de seus tempos; e, por último, podem também ser *sociologias fundamentalmente críticas*, numa espécie de síntese das duas precedentes formas, pois tanto as condições do pensamento como as condições empíricas da realidade legam a esse viés de análise sociológica uma base reflexiva que, através da compreensão mesma dos problemas que daí emanam, problematiza os conflitos sociais através da assunção da ambivalência e do reconhecimento dos limites da razão.

3) Georg Simmel: a compreensão das relações e a substancialidade múltipla

O que me interessa é o mosaico em que o homem está encaixado, o jogo de relações, a figura a ser descoberta entre os arabescos do tapete. (CALVINO, 2006, p.224).

Pontuado o quadro geral do pensamento de Simmel, bem como delimitados os objetivos do trabalho no que tange ao seu próprio pensamento e ao pensamento de Ulrich Beck, cabe situar a análise sobre as individuais assertivas de Simmel. Face à complexa miríade da qual é formada seu pensamento – seja pelo seu método de irradiação no mundo, seja pela pluralidade de objetos aos quais dirige sua atenção, e, diga-se de passagem, tanto o método orientado ao múltiplo, quanto a pluralidade de objetos passíveis de serem conhecidos e compreendidos, são a expressão de um único ideal, reconhecer na multiplicidade a unidade do mundo (KRACAUER, 2009, p.252) –, convém começar pela estruturação de sua teoria do conhecimento. Esse ponto inicial não assume um caráter heurístico: assume, antes, o caráter de um ponto de incursão no pensamento de Simmel que se traduz na substancialidade – apreendida e conceitualizada de diversas formas ao longo de sua obra – do embate entre *vida* e *forma*.

3.1) As perspectivas do conhecimento, o relacionismo e a objetivação do conflito: a análise intermédia entre o elemento individual e o universal

Acaso uma coisa não está ligada a outra e pela outra? (GOETHE, 2009, p. 288).

Delimitar um ponto de partida e um ponto de síntese no pensamento de Simmel é sempre uma questão complexa. A complexidade erige-se frente à multiplicidade e à variedade dos possíveis pontos que, atuantes em uma espécie de autolegitimidade de suas partes constituintes, permitem-se a atribuição de chegada ou partida. Se se pensa o aparato categórico do qual a sociologia formal nutre-se, a metafísica e a teoria do conhecimento encontram-se interligadas. Na análise das formas sociais, a metafísica ilustra a substância de um processo universal que se realiza sob as mais variadas formas no tecido social – nasce daí a possibilidade de apreender o todo nas partes. A teoria do conhecimento caracteriza as formas e as categorias normativas do conhecimento, as quais se nutrem na concepção vitalista

da vida. Portanto, ao começar a análise sobre os conceitos específicos de Simmel, a metafísica social da qual ele se nutre, bem como a estruturação de sua teoria do conhecimento, revelam a substancialidade dual (cujas adjetivações podem ser *ontológica*, *epistemológica*, *gnosiológica* e *heurística*, e também, como uma *filosofia da vida*, deriva de um princípio cósmico de eterna interação entre dualidades) que rege sua obra.

O ponto central em torno das proposições essenciais da estrutura do pensamento de Simmel é o meta-conceito de interação (VANDENBERGHE, 2009, p.72). Nele imiscui-se a dinâmica processual dos polos constitutivos da existência (no caso, na existência anímica, subjetiva e objetiva), caracterizados pela dualidade e mutualidade da interação, o que, em termos últimos – pela própria estrutura dual das interações, bem como também pelo descompasso elementar existente entre vida e forma – instaura uma dialética cultural sem síntese. Deriva daí que a estrutura formal da existência é a realidade na qual os elementos procuram-se, completam-se e se repelem uns aos outros. E nesse movimento, tanto a dissociação dos elementos como a síntese dos mesmos em unidades de significado coletivas é uma *condição* e *possibilidade* da interação, o que implica afirmar que, mesmo nas potenciais situações nas quais a polaridade distinta dos elementos leva a autodestruição de ambos ou a destruição parcial de um termo, configura-se uma forma geral de interação que engloba os polos da vida em uma síntese maior. A centralidade da questão, portanto, dirige-se ao conceito de dualismo, encarado não somente como uma forma metodológica de se alcançar o parcial conhecimento da realidade, tampouco como uma forma epistemológica de estruturar as condições do conhecimento; essas duas instâncias amalgamam-se tornando o dualismo tanto a condição objetiva quanto cognoscitiva da interação, que por sua vez traduz-se na objetivação do dualismo manifesto nas variadas instâncias da vida humana.

Pela lógica formal do dualismo das estruturas da existência, a interação caracteriza-se como um processo no qual ambos elementos coexistem, tensionados ou não pelo conflito – há mesmo a pressuposição substancial de ambas partes, uma vez que, ao entrarem em relação, os elementos constituem uma rica rede de fluxos: a relação de A para com B traduz-se na relação de B para com A, na medida em que a própria relação legitima-se como um terceiro termo. Através dessas mútuas relações, o princípio de dualismo torna-se, através da concomitante interação dual de sua estrutura, um princípio de *determinação social*: as relações sociais são condicionadas por tendências opostas. De forma a exemplificar essa estrutura no quadro objetivo da sociedade, é oportuno enumerar algumas dessas dualidades determinantes: distinção/imitação; oposição/integração; resistência/submissão; diferenciação/expansão; distanciamento/intimidade. Essas estruturas duais e opostas traduzem-se num princípio de

determinação social ao mesmo tempo em que também são o resultado dos condicionamentos e interações sociais. Para Simmel, a realidade apresenta-se primariamente como um conjunto de interações entre distintas dualidades, princípio substancial da vida e do conhecimento, que também se traduz no processo de objetivação das formas sociais. O dualismo é, concomitantemente, causa e efeito das interações; *causa* pois a dualidade da interação é concebida como um princípio determinante do tecido social, *efeito* porque o próprio agente da ação, o Homem, produz e reproduz dentro de si a estrutura dual e conflituosa da natureza humana, isto é, ser, em si, um mundo autodeterminado, ao mesmo tempo em que também é determinado por tipos distintos de relações que não a sustentada com e por ele próprio. De forma sintética, a estrutura das polaridades envoltas no dualismo dos elementos determinantes da vida social, traduzida por sua vez na interação, concatena a gramática geral das formas sociais – as formas sociais são, portanto, sinteticamente determinadas por um princípio dual.

Como síntese desse princípio caracteriza-se o *dualismo heurístico*⁴³. O dualismo, por seu próprio significado, e também encarado como princípio substancial de determinação do mundo social, rechaça a simplificação na representação cognoscitiva do mundo: a complexidade do mundo não pode ser apreendida através de um único ponto de vista, ou deduzido de um princípio absoluto⁴⁴. A variedade de objetos, bem como a infinita gama de relações que esses objetos podem engendrar mutuamente, caracteriza um complexo quadro interacional no qual o conflito de oposição dos termos não pode ser superado por uma síntese dialética. Nessa perspectiva, o conflito é depreendido, além de seu papel estruturante e determinante em relação aos elementos da interação, como o descompasso primordial existente entre *vida e forma*. Portanto, Simmel utiliza-se de uma representação cognitiva do mundo através de perspectivas distintas que abarcam uma determinada compreensão em termos de *unidade* e de *pluralidade*, de *continuidade* e *descontinuidade*, de *particularidade* e

⁴³ A categoria *dualismo heurístico* é apropriada de Frédéric Vandenberghe (2009, p.73). Adota-se essa categoria no presente estudo tanto pelo poder de síntese de seus termos, que remetem à substancialidade dual do mundo (o mundo de Simmel), quanto pelo seu poder de irradiação no mundo – através da dualidade enquanto portadora da interação há a possibilidade de se compreender o mundo de forma relacional, uma vez que as mútuas relações colocam em pés de paridade os mais díspares conteúdos da vida humana.

⁴⁴ Neste ponto é oportuna uma digressão. Simmel não dá as costas aos princípios de determinação do mundo social. Ao rechaçar um único ponto de vista como determinante e ente substancial do mundo, Simmel somente opõe a esse modelo outro tipo de determinismo: a realidade é determinada de forma dual, pela polaridade dos elementos envoltos na interação, que por sua vez traduzem-se em elementos determinantes da gramática social. E justamente pela dualidade, a determinação no tecido social, por exemplo, é uma mútua co-determinação entre os diversos sub-sistemas sociais (economia, política, cultura, arte etc.): cada qual contribui com sua particularidade, uma vez que esses sub-sistemas, como comum a toda cultura, são o símbolo do embate entre vida e forma – os sub-sistemas tornam-se autorreferenciais, desligados da relação existente entre a esfera subjetiva e a esfera objetiva, congelados dentro de sua própria lógica, e também possuem suas orientações teleológicas mutadas; de *meios* passam a ser *fins*.

de *universalidade* – essa compreensão pauta-se em distintas posições cognitivas, tornando o método relacional o símbolo do afastamento concomitante à aproximação. A análise da *ponte* e da *porta* tecida por Simmel (2001, 2011) encaixa-se nessa temática como uma profícua analogia. A unidade de compreensão do mundo através de perspectivas de conhecimento distintas aproxima-se da dualidade expressa pela ponte e pela porta. A ponte protagoniza o impulso de uma consciência que busca ordenar teleologicamente a ação através da prévia eleição de dois pontos situados no espaço. Indica, primeiramente, uma delimitação objetiva, em detrimento à fluidez indiferenciada da totalidade da natureza. No segundo momento, ilustra a capacidade e a possibilidade de relação, o que objetiva a co-dependência dos termos envolvidos na interação, uma vez que a relação nasce primeiramente da separação e da diferenciação frente à totalidade indiferenciada – os dois processos revelam-se a face de uma mesma moeda. A porta é o símbolo da delimitação de uma cisão no interior da unidade contingencial do mundo: é o impulso que tenta, através da cristalização de um determinado sentido, separar a forma da fugacidade indiferenciada da natureza, como também separá-la da incomensurabilidade das formas sociais. A porta ilustra a capacidade de delimitação, de cisão no interior de um fluxo contínuo, a capacidade de opor um termo objetivo ao fluido e contingente fluxo da vida. Portanto, a ponte e a porta ilustram, em uma analogia que encontra em outros pontos da obra de Simmel outros correlatos, as possibilidades de uma forma cognitiva de se encarar o mundo na qual a separação e a relação são pressupostos co-dependentes.

Porque o homem é o ser que liga, que sempre deve separar e que sem separar não pode ligar; por isso devemos conceber a existência meramente indiferente de ambas orlas, acima de tudo espiritualmente, como uma separação, para as ligar por meio de uma ponte. E do mesmo modo o homem é o ser fronteiriço que não possui nenhuma fronteira. O encerramento de seu ser-em-casa por meio da porta significa certamente que separa uma parcela da unidade ininterrupta do ser natural. Mas assim como a delimitação informe se torna uma configuração, assim também sua delimitação encontra seu sentido e sua dignidade por vez primeira naquilo que a mobilidade da porta faz perceptível: na possibilidade de sair a cada instante desta delimitação até a liberdade. (SIMMEL, 2001, p.53).

Simmel (2003, p.33) apreende a vida num molde *vitalista*: a vida, compreendida em sentido totalizante e universal, é caracterizada como um contínuo fluxo de acontecimentos, no qual cada determinado instante carrega e herda a concatenação infinita de causas e efeitos no devir histórico – a epígrafe de Jorge Luis Borges, no capítulo anterior, justifica-se nesses termos. A vida é, portanto, *inapreensível* em sua totalidade, visto ser a totalidade o resultado

das inumeráveis e contingentes individualidades, caracterizadas pela concreção de uma ordem objetiva que melhor as coordene, e suas interações coletivas.

Mas Simmel não se resigna frente à inapreensível totalidade do real, e faz dessa complexa multiplicidade o ponto de partida da formalização do conhecimento. Primeiramente – e este é um ponto que perpassa toda a sua obra, como uma espécie de formulação metodológica essencial⁴⁵ – analisa e separa a *vida* das *formas*. A vida é um contínuo fluxo, as formas são o congelamento objetivo e a cristalização desse fluxo. Forma-se um universo conflituoso, pois vida e forma possuem *naturezas* distintas, e em suas relações esse descompasso primordial revela-se mediante as ambivalências e paradoxos de uma ação cognitiva que intenta dar unidade à inapreensível multiplicidade da totalidade:

Ocorre que entre o modo de ser da realidade e o modo de ser de nossos conceitos se interpõe uma discrepância em virtude da qual estes, por assim dizer, não podem dar alcance àquela. As determinações de uma coisa real guardam entre si uma continuidade, uma lenta fluência na transição de umas às outras, uma continuidade que a converte em inapreensível para a fixidez delimitativa de nossos conceitos e de sua ampliação em forma de leis naturais. O processo artificial, que constitui, apesar de tudo, uma ponte entre ambos planos, comporta não somente uma perca quantitativa, mas também uma alteração segundo o *tipo* e a *forma*. (SIMMEL, 2003, p.41-42, grifo nosso).

Nessa perspectiva, o conhecimento é um constructo artificial que tenta apreender, segundo sua natureza específica, a natureza da realidade com suas múltiplas determinações e objetos. O conteúdo do conceito universal que designa uma coisa – portanto, a forma do conhecimento expressa pelos complexos categoriais –, segundo sua própria lógica, inclui em seu âmbito somente *determinadas* partes e aspectos desta coisa. Incontáveis outras, situadas num todo relacional, as quais também são totalidades centradas em si mesmas, são rechaçadas do conteúdo universal do conceito. Da infinitesimal realidade empírica e seus fragmentos à configuração de estratos da vida indefiníveis e inexprimíveis por conceitos dá-se essa inadequação com respeito à forma conceitual. Mediante essa discrepância, outra questão se nos aparece; o conteúdo do conceito universal, compreendido em termos de uma

⁴⁵ Este princípio, embora apareça com roupagens distintas ao longo de sua obra, é o princípio da autonomização das formas em relação à vitalidade da vida – a dialética conflituosa e incompleta entre *cultura subjetiva* e *cultura objetiva*. O espírito subjetivo ganha concretude nas objetivações que dele emanam: porém, ao se objetivarem, os objetos passam a se autogovernar, regidos por suas leis internas, ou seja, pela pura objetividade do mundo (SIMMEL, 2006). O espírito subjetivo não encontra um termo correlato no objeto, anulando-se a ressubjetivação do primeiro objeto. Dá-se uma cisão: a dialética entre cultura subjetiva e cultura objetiva foge à síntese. A objetificação, supostamente um *meio* de realização do espírito subjetivo, torna-se um *fim*. Este é um movimento que perpassa toda a *cultura filosófica* (SIMMEL, 1977, 1998), uma espécie de princípio substancial a partir do qual Simmel compreende os mais variados fenômenos da vida.

simplificação objetiva da pluralidade vital e seu subsequente congelamento numa ordem lógica, vale para a totalidade da coisa, para a unidade na qual todas as determinações não afetadas pelo conceito quedam determinadas por ele. Simmel (2003, p.35) concebe a analogia do esqueleto humano: o conceito é um esquema ideal que, à maneira de um esqueleto, dá sustentação e forma a todos os componentes ou qualificações individuais, de maneira a lhes garantir uma unidade. O conceito não é somente o mínimo lógico da coisa necessário à sua legitimação universal, o que relaciona de maneira imediata e ontológica o fragmento vital de sentido ao conceito universal, mas também possui um sentido *funcional* de impor uma *forma* aos elementos e conteúdos restantes. Evidencia-se a duplicidade da natureza conceitual: ele secciona a realidade para lhe dar uma forma objetiva, num viés que determina a totalidade restante dos conteúdos que, num momento primevo, pareciam alheios ao conceito universal, impondo-lhes uma relação constitutiva de caráter normativo. Nas palavras de Simmel (2003, p.36), “o conceito é, pois, um universal na medida em que constitui a lei formal ou a lei de formação da coisa e impera sobre cada uma de suas realizações individuais, podendo estas [...] mostrar uma diversidade inabarcável.” E também:

O conteúdo do conceito universal que designa uma coisa concreta inclui unicamente certas partes, aspectos e determinações da coisa. Outras muitas, [...], por exemplo, o todo da configuração individual e tudo aquilo da coisa que ou não é subsumível em conceitos alheios, ou que não pode, em absoluto, ser expresso por conceitos, quedam totalmente fora do conteúdo daquele conceito. Mas o notável do caso é que, acima de tudo, o conceito vale para a totalidade da coisa, para sua unidade, inclusive todas aquelas determinações não afetadas pelo conceito. [...] O conceito não é somente o mínimo lógico da coisa enquanto conteúdo daqueles elementos que a coisa há de mostrar para que seja fixada com um determinado significado. Possui, assim mesmo, aquele sentido funcional de impor também uma forma aos elementos restantes, ou mais exatamente: a todos os elementos reais do ente, forma pela qual podem circular os variadíssimos componentes da existência. (SIMMEL, 2003, p.35).

A natureza conceitual é uma espécie de redução objetiva⁴⁶, a qual atua na delimitação de um conteúdo, retirando-o do fluxo da vida e lhe impondo uma ordenação objetiva, processo que, por sua vez, exclui todos os âmbitos da coisa que não constituam uma relação imediata e ontológica com o conteúdo universal expresso pelo conceito. Não se trata, contudo,

⁴⁶ É importante neste ponto atentar-se aos possíveis significados dessas assertivas: Simmel não pretende desqualificar ou reduzir o pensamento científico, orientado por princípios lógicos e racionais. Sua análise repousa em uma sensível crítica dos mecanismos cognitivos envolvidos no conflito entre vida e forma. A vida é um fluxo inapreensível; porém, o conhecimento que se faz dela, ainda que seccionado desse fluxo e conivente em relação à autonomização objetiva dos conteúdos vitais da vida, portanto, um processo de natureza qualitativa e quantitativa distinta da vida, é uma das formas de se apreender o mundo. O ponto central de Simmel é conceber que, pese toda a sorte de rigor e formalismos, o conhecimento é uma construção aproximativa da realidade.

de rechaçar ou desqualificar a imperfeita natureza do conhecimento, cujo fim é tentar unificar a inapreensível individualidade de todos os fenômenos constitutivos da vida em categorias e conceitos dispostos em termos de justificação discursiva na linguagem científica. Pois o contrário dessa ideia é em si também problemático: o intento de adequar a natureza conceitual à vital individualidade mediante a busca de uma lei universal válida para a plenitude de cada um dos componentes parciais da ação ou da coisa – que, por sua vez, também são uma totalidade –, resulta num trabalho hercúleo. Pois a densa e complexa cadeia relacional que perpassa a realidade, caracterizando-a, nutrindo-a e a definindo como tal, anula a sistematização lógico-racional fragmentária – processo imprescindível do conhecimento. O cerne da questão não é o alvitre unilateral entre esses dois pólos, pois entre a simplificação e a nivelção universal para com o individual e a incomensurabilidade dos eventos individuais, encontra-se, num âmbito mais profundo, a raiz do problema. Entre o modo de ser da *vida* e o modo de ser dos *conceitos* interpõe-se uma discrepância, tanto qualitativa quanto quantitativa.

Simmel propõe o problema sob outro viés: não se trata de conceber um ou outro polo, mas sim conceber a natureza interna de cada processo, no caso, entre a *vida* e a forma da *conceitualidade*. A natureza de ambos os reinos é distinta; a vida opera por fluxos, por pulsões vitais, por energias descontínuas, alheias à ordenação lógica, conceitual e temporal; a conceitualidade não opera senão por esse último modo, retirando os fenômenos de sua continuidade orgânica e os coordenando numa ordem lógica e racional. Erige-se o descompasso no qual a realidade é apreendida segundo um processo artificial – daí deriva a mudança qualitativa da vida ao se transmutar em conceitos. Cabe ressaltar o caráter compreensivo da investigação de Simmel: para além das reducionistas dicotomias emerge uma maneira de observar com raízes na ambivalência elementar dos fenômenos, em sua divergência de natureza vital e conceitual; na discrepância existente no princípio constitutivo de ambas as formas. A forma essencial do conceito e seu conteúdo específico são estranhos à forma da vida, que por sua vez *deve* moldar sua realidade à imagem daquela. E também, em outro aspecto de caráter compreensivo, Simmel detecta essa discrepância, mas não faz disso uma panaceia: compreende o caráter constitutivo de ambas categorias e lhes garante significados positivos e negativos, sem cair em obscuros dogmatismos que desqualificam o conceito, o conhecimento e a ciência. É possível, sim, conhecer o real, porém com uma ciência baseada em um princípio de conhecimento que reconheça de antemão sua possível falibilidade, reconhecendo que por detrás de uma determinação que se pretende totalizante, outras existem, com a mesma legitimidade e potencialidade de serem (re)conhecidas.

Simmel, nesse complexo contexto, formula um princípio de conhecimento calcado na multiplicidade dos fenômenos, e concebe um termo intermédio entre a incomensurável individualidade do real e sua totalizante apreensão universal através de também universais unidades conceituais. O conhecimento é compreendido segundo *perspectivas* distintas:

[...] o conhecimento precisa ser compreendido segundo um princípio estrutural totalmente diferente, segundo um princípio que, partindo do complexo de fenômenos que aparentemente constitui uma unidade, dele retire um grande número de variados objetos do conhecimento específicos – com especificidades que não impeçam o reconhecimento desses objetos de maneira *definitiva* e *unitária*. Quando vemos um objeto tridimensional que esteja a dois, cinco, dez metros distante, temos uma imagem diferente a cada vez, e, a cada vez, uma imagem que estará “correta” a seu modo e somente nesse modo, e é também no escopo desse modo que se cria margem para equívocos. [...] A imagem obtida a partir de uma distância, qualquer que seja ela, tem sua própria legitimidade e não pode ser substituída ou corrigida por outra de origem diversa. Ao nos aproximarmos de certa dimensão da existência humana, podemos ver precisamente como cada indivíduo se desvincula dos demais; assumindo um ponto de vista mais distanciado, percebemos o indivíduo enquanto tal desaparecer e, em seu lugar, se nos revelar a imagem de uma “sociedade” com suas formas e cores próprias, imagem que surge com a possibilidade de ser conhecida com maior ou menor precisão, mas que de modo algum terá menor valor que a imagem na qual as partes se separam uma das outras, ou ainda da imagem na qual serve apenas como estudo preliminar das “partes”. A diferença existente é somente aquela que se dá entre os diversos propósitos de conhecimento, os quais correspondem a diferentes posições de distanciamento. (SIMMEL, 2006, p.13-14, grifo nosso).

Com esse princípio de conhecimento Simmel propõe uma metodologia que se preocupa com a análise e a compreensão das microesferas da vida, mas não em uma compartimentalização desenfreada do conhecimento em esferas herméticas; ao contrário, propõe separar – visto que o contínuo fluxo da vida possui por atributo essencial a complexidade interacional de suas infinitas partes constitutivas – para poder melhor religar os conhecimentos. O propósito do conhecimento é, através das múltiplas perspectivas, conhecer o maior número de possibilidades e virtualidades de cada objeto (e nunca de forma a esgotá-lo integralmente, pois os fenômenos constituem-se por uma infinita variedade de elementos), para melhor *relacioná-lo* com outros objetos e, conseqüentemente, extrair dessas relações nexos que os liguem ao todo⁴⁷. Compreende-se a formação de um ínterim no qual o singular

⁴⁷ “[...] como ligado somente percebemos aquilo que primeiramente isolamos de algum modo; para estar umas junto das outras, as coisas devem estar primeiramente enfrentadas. [...] Em um sentido tanto imediato como simbólico, tanto corporal como espiritual, somos a cada instante aqueles que separam a união ou unem o cindido.” (SIMMEL, 2001, p.46). Simmel, a partir dessa visão que une para cindir, e cinde para unir, não propõe

está intimamente ligado ao universal e, de relação em relação, a totalidade do mundo não é senão a síntese dessas relações – o que, nas palavras de Leopoldo Waizbort (2011, p.75), caracteriza um *panteísmo estético*:

A essência da consideração e da apresentação estéticas repousa, para nós, no fato de que no singular se evidencia o tipo, no contingente a lei, no superficial e fugaz a essência e o significado das coisas. Essa redução àquilo que é significativo e eterno nelas parece não poder se subtrair a nenhum fenômeno. Também o que é mais baixo, em si o mais feio, deixa-se situar em uma relação de cores e formas, de sentimentos e vivências que lhe confere um significado interessante. No que é mais indiferente, que em seu fenômeno isolado nos é banal ou repugnante, nós só precisamos mergulhar profunda e afetuosamente o suficiente para sentir também isto como brilho e expressão da unidade última de todas as coisas, da qual brota sua beleza e sentido e para qual toda filosofia, todo momento de nossas elevações mais altas de sentimentos, toda religião lutam por símbolos. Quando nós pensamos esta possibilidade de aprofundamento estético até o fim, então não há mais nenhuma diferença nos valores de beleza das coisas. A visão de mundo torna-se um panteísmo estético, cada ponto abriga a possibilidade de redenção rumo a um significado estético absoluto, de cada um reluz, para o olhar suficientemente afiado, a beleza *completa*, o sentido *total* do todo *universal*. (SIMMEL *apud* WAIZBORT, 2011, p.75, grifo do autor).

Mediante a impossibilidade de conhecer completamente cada individual parte e configuração da realidade, torna-se digno conceber relações que, através de seus mútuos efeitos e determinações, lançem nova luz, por meio de uma visão mais complexa e sofisticada que alia múltiplos fatores, à compreensão do ente individual. Nessa perspectiva, princípios simétricos e princípios assimétricos amalgamam-se na concepção estética do conhecimento. A simetria pressupõe a interação, mediante algum ente normativo, do elemento isolado com os outros elementos e com o todo – o que dá ensejo à *contextualização*. A assimetria, por outro lado, caracteriza-se pelo direito individual de cada elemento, permitindo maior espaço às relações livres e difusas – a possibilidade de melhor se compreender a individualidade em seus intrínsecos mecanismos⁴⁸. O conhecimento em Simmel nutre-se da oscilação de perspectivas, da perseguição da *variedade* e da *variância* como símbolos da heterogeneidade da vitalidade da vida – a microanálise e a macroanálise sintetizam-se em uma distância

uma drástica ruptura epistemológica: propõe a complexificação da análise através de um quadro multiperspectivista e multidisciplinar.

⁴⁸ Simmel pontua esse significado nos seguintes termos: “A simetria significa no estético a dependência do elemento isolado de sua interação com todos os outros, mas ao mesmo tempo significa o estreitamento do círculo assim caracterizado; as configurações assimétricas, pelo contrário, conjuntamente ao direito mais individual de cada elemento, permitem mais espaço para relações livres e mais difusas.” (SIMMEL, 2001, p.336).

cognitiva intermédia em relação aos objetos, na qual a interpenetração de ambas esferas condensa uma visão inexoravelmente dual da compreensão das formas sociais.

A metáfora⁴⁹ caracteriza um ponto curioso na metodologia simmeliana. Ela reflete o impulso formal de compreender o mundo através de princípios duais, pois na medida em que comunica um significado através de uma subentendida comparação, também reflete o intento de compreender na parte (o objeto alvo da metáfora) as relações íntimas com a totalidade – a totalidade das relações, enquanto unidade do mundo. As metáforas imiscuem-se formalmente à lógica da dualidade da interação, na medida em que coadunam também a dualidade conflituosa da natureza do conhecimento, do embate entre a vitalidade da vida e a objetividade das formas. A metáfora assume um duplo papel. Primeiro, assume a função formal de comunicar um sentido afim entre fenômenos aproximáveis sob um determinado ponto de vista. Em segundo lugar, ilustra o impulso metodológico de demonstrar a relação intrínseca entre o todo e a parte, simbolizada pela ligação de um fenômeno isolado às manifestações substanciais e elementares da vida. Além desses aspectos de ordem metodológica da construção estrutural do pensamento de Simmel, outro determinante fato é o seu grande talento como escritor na construção textual, conjuntamente a sua formação amplamente influenciada pela literatura.

Caracterizada por essa oscilação entre polos distintos, porém complementares, entre a individualidade e a universalidade, a substancialidade da teoria do conhecimento de Simmel expande-se além do trato epistemológico: é, também, o pressuposto gnosiológico e ontológico de seu pensamento (SIMMEL, 2007). Neste ponto, Kracauer (2009, p.277) formula uma importante hipótese, a de que Simmel confunde o pensamento com os processos mesmos do seu pensamento, pois o ato do pensamento em Simmel se apoia em uma vivência de percepção realizável somente por seus próprios meios, fato este que ilumina boa parte da compreensão de sua obra. O argumento muitas vezes propugnado de que Simmel é um autor despreocupado em relação ao rigor metodológico cai por terra. A utilização da forma ensaística não significa ausência de rigor; significa, antes, a expressão de problemas que,

⁴⁹ Siegfried Kracauer formula importantes considerações acerca da metáfora na obra de Simmel: “A metáfora aproxima dois fenômenos, que conforme um ponto de vista, revelam o mesmo comportamento. A semelhança quer, por meio de uma imagem, exprimir de modo evidente o significado que um certo fenômeno possui para nós. [...] A analogia: uma relação entre objetos; a metáfora: a representação das relações entre sujeito e objeto. Na metáfora encontram-se milagrosamente em equilíbrio o fenômeno-base e o fenômeno que deve ilustrar o sentido. Mesmo este último é rico de significados, mas, justamente porque é posto em relação com outro fenômeno, resplandece no significado para iluminar a obscuridade do fenômeno de base. Dos dois fenômenos estreitamente ligados na metáfora até formar uma unidade de significado, um lança luz sobre o outro, e apenas a este outro. Ambos tendem a se fundir na semelhança; enquanto um espera que sua obscuridade receba luz, o outro deseja tornar-se portador de luz.” (KRACAUER, 2009, p.255-257).

devido à natureza conflituosa do conhecimento, do próprio homem e da sociedade, encontram-se numa arena intermédia entre os polos individual e universal, entre princípios estéticos de autodeterminação e submissão.

Daí a relevância em toda a sua obra do *conflito* (SIMMEL, 1955, 1983, 2010b): a realidade, em suas diversas manifestações, encontra-se tensionada entre o polo individual e o polo universal – polos que assumem diversas adjetivações, tais como indivíduo e sociedade, objetividade e subjetividade –, relação caracterizada pelo inerente conflito proveniente das naturezas distintas dos polos⁵⁰. Depreende-se dessa relação a relevância do *conflito* tanto para a vida individual quanto para a vida social. Contrariamente a uma superficial visão, o conflito pode ser considerado uma categoria sociológica positiva, mesmo que seus elementos levem à negatividade. É uma forma pura de sociação. Certo é que as causas do conflito são elementos dissociativos, porém “está destinado a resolver dualismos divergentes; é um modo de conseguir algum tipo de unidade, ainda que através da aniquilação de uma das partes conflitantes.” (SIMMEL, 1983, p.122). O conflito entranha-se na forma de vida do indivíduo e, por essa condição, remete ao cosmos social.

O significado sociológico do conflito caracteriza-se como uma unidade que, por sua vez, não habita um dos dicotômicos polos da positividade e da negatividade. Simmel propõe a ideia de que a forma de vida individual é disseminadora de diferenças de toda espécie – biológicas, fisiológicas, cognitivas, psicológicas, etc. Nesse contexto, a apreensão pautada por unidades diferenciais não busca a legitimação da diferença como um único princípio de determinação social, mas sim, à maneira de um diagnóstico, busca o *dado* da existência individual que, em sua estrita singularidade, remete ao social. Sob esse prisma, o conflito atua como uma forma de incremento à vida, como um cimento necessário ao aperfeiçoamento da mesma, pois do puro consenso não brota o seu refino – trate-se de um embate de forças que propicia o aparecimento do *novo*. Portanto, o conflito pode ser compreendido como “[...] uma totalidade que abrange tanto as relações estritamente unitárias quanto as relações duais.” (SIMMEL, 1983, p.125). O conflito é, mediante essa unidade, uma forma de apreender a vida em sua totalidade (visto que o conflito, como já apresentado, é uma forma, estruturante e estruturada, comum a diversas esferas da vida, à natureza do conhecimento, às idiossincrasias individuais, à estruturação social etc.) que, por sua vez, remete tanto ao lado positivo quanto

⁵⁰ O conflito torna-se, em Simmel, tanto o pressuposto *cognitivo* do pensamento, uma vez que a gramática social é determinada pela dual interação de elementos opostos, portanto conflitivos, quanto a arena de *causalidade* que emana da interação humana, das formas de sociação: “Assim como o universo precisa de ‘amor e ódio’, isto é, de forças de atração e de forças de repulsão, para que tenha uma forma qualquer, assim também a sociedade, para alcançar uma determinada configuração, precisa de quantidades proporcionais de harmonia e desarmonia, de associação e competição, de tendências favoráveis e desfavoráveis.” (SIMMEL, 1983, p.124).

ao lado negativo, e que, em sua pura expressão sociológica, não é nada senão uma forma específica de interação e sociação.

3.2) O individualismo e a dualidade da natureza humana

Um grupo de porcos-espinhos apinhou-se apertadamente em certo dia frio de inverno, de maneira a aproveitarem o calor uns dos outros e assim salvarem-se da morte por congelamento. Logo, porém, sentiram os espinhos uns dos outros, coisa que os levou a se separarem novamente. E depois, quando a necessidade de aquecimento os aproximou mais uma vez, o segundo mal surgiu novamente. Dessa maneira, foram impulsionados, para trás e para frente, de um problema para o outro, até descobrirem uma distância intermediária, na qual podiam mais toleravelmente coexistir. (SCHOPENHAUER *apud* FREUD, 1996, p.112).

Ao se debruçar sobre o individualismo, Simmel concebe como principal intento compreender o sentido da ideia de individualismo em seu desenvolvimento histórico, contrapondo-se à formalização rígida do conceito. Caracteriza-o segundo um mínimo conceitual, extraíndo-lhe a forma essencial que, mediante os movimentos da história e do espírito humano, moldam-lhe sob diversas formas, cada uma *filha e herdeira* de seu tempo. Essa forma expressa o individualismo segundo a dupla condição inerente ao indivíduo: ele é um mundo centrado em si, porém, é também parte do universo social. Estrutura-se um embate tensionado da natureza humana, cujo significado é:

[...] por uma parte, certa relação em respeito a um mundo – mais ou menos amplo –, uma relação prática ou ideal, de rejeição ou concordância, de dominação ou servidão, de indiferença ou paixão. Por outra, não obstante, indica que essa natureza constitui um mundo por si mesmo, centrado em si mesmo e, em certa medida, encerrado em si mesmo e autossuficiente. A existência terrena inscreve nessa duplicidade toda natureza espiritual que possa em geral ser qualificada de “una”: esta, segundo sua forma ou seu conteúdo, é algo por si mesma, uma unidade e tem uma realidade, um sentido ou uma meta que, em certa medida, repousam em si mesmos. Porém, simultaneamente, é parte de um ou de vários todos; está em relação com algo fora de si, uma totalidade abarcadora que a transpassa. *Sempre é membro e corpo, parte e todo, plenitude e necessidade de completude. Chamamos individualidade a forma na qual esse duplo significado da existência humana consegue, ou intenta, acender à unidade, algo que pode muito bem efetuar-se segundo uma ampla gama de graus e nuances.* A consciência pode inclinar-se em seu próprio ser, um ser que repousa em si mesmo e, por assim dizer, renunciar por completo a se comportar, da maneira que seja, face ao “mundo”. Ou bem pode o homem ver o sentido de seu ser individual na comparação com os outros, na supraordenação, na equiparação, na inserção ou no serviço a um todo abarcador. Por inefavelmente variada que

seja a proporção na qual ambos elementos do conceito possam combinar-se, esteja aquela proporção caracterizada pela sobredimensão de um deles ou pelo equilíbrio, em harmonia ou em conjunção tragicamente destruidora, essa indefinível determinação vital que chamamos individualidade implica sempre que uma criatura tem de vivenciar *conjuntamente* aos dois em uma unidade: a centralidade interna, o mundo de sua própria intimidade, o ser mesmo em sua autossuficiência, e a relação, positiva ou negativa, de apego ou de distanciamento em respeito a um todo ao que essa criatura pertence. (SIMMEL, 2003, p.126-127, grifo nosso).

Depreende-se a caracterização do individualismo como essa dupla condição da natureza humana. Há um posicionamento intelectual para além da dicotomia ou indivíduo, ou sociedade: compreende-se a *relação* aí existente, ora sobressaindo-se um, ora outro, ou na interpenetração de ambos em complexos fenômenos sociais, mutáveis em consonância ao fluxo histórico. Essa imagem relacional é o reflexo das distintas e legítimas perspectivas do conhecimento originadas a partir de pontos de vista distintos – no caso, uma perspectiva de análise particular, no polo individual, e uma perspectiva universal, no polo social, estrutural. A dualidade da natureza humana, no escopo teórico de Simmel, transpõe-se como matéria do individualismo, e lhe coloca numa autorrelação, na qual sua natureza constitutiva pode ser tanto um polo quanto outro. Os polos, a saber, são o do desenvolvimento unitário das potencialidades individuais, nascentes a partir de raízes próprias, e a configuração dessa individualidade num modo supraindividual, segundo um tipo, um modo de vida global. No que tange à forma, esses dois polos incutem ao conceito uma unicidade: a dual atitude espiritual de autodesenvolvimento e a determinação supraindividual encontram a união no conceito de individualismo.

O mundo subjetivo do indivíduo – sua gênese e desenvolvimento –, nesse pressuposto meio social, encontra-se num universo relacional. Não se nasce a partir de si mesmo, e tampouco se cultiva o espírito a partir da exterioridade pura e absoluta. Possuímos, de forma indemonstrável por meios estritamente científicos e objetivos, porém sentida incessantemente, uma singularidade, enriquecida pela interação com a vida subjetiva nos recônditos cantos da alma e, também, na objetividade do entorno social. E Simmel (2006, p.83) ressalta o também fragmentado caráter da constituição do eu: esse projeto do eu não é unívoco, sempre norteado a um movimento ascendente. É, em contraposição, fragmentado, pois cada um desses *eus* luta pela legitimidade e determinabilidade do verdadeiro eu, à medida que aí coincide a inserção numa relativização funcional com a sociedade – as partes da personalidade que não compõem o socialmente válido encontram-se em permanente tensão com as partes objetivadas no seio societário. Com isso, “o conflito entre a sociedade e o indivíduo prossegue no próprio

indivíduo como luta entre as partes de sua essência.” (SIMMEL, 2006, p.84). Certo está que essa dualidade entranha-se pelas questões concernentes aos conceitos de indivíduo, individualismo e processos de individualização. O que importa, à guisa de não cometer equívocos teóricos, é separá-las em suas diferentes formalizações no que tange aos conceitos acima citados e a configuração de problemas distintos, porém com uma mesma raiz. O indivíduo, em sua lenta e gradual autoconstituição e cisão de laços com a tradição (processo condicionado pela estrutura social e suas subseqüentes objetivações no que tange à concreção do Estado, ao direito civil, a economia monetária e ao mercado de trabalho etc.) encarou a desincorporação dos valores tradicionais para lhe opor outros. A concreção de um universo constituído por suas próprias forças, porém imerso em fontes de significado coletivos – como classe, família, Estado, associações, trabalho, papel dos sexos, divisão estamental do trabalho, sindicatos, movimentos artísticos, etc. A questão é que, em uma sociedade composta por indivíduos, a tensão e ambivalência de sua dupla condição evidencia-se em variados âmbitos dessa mesma sociedade, tornando-a um campo de batalha permeada pelo eterno conflito, no qual a paz é o sinônimo perpétuo da guerra⁵¹.

Compreende-se, portanto, como individualismo a dualidade tensionada que está na base própria do indivíduo, e que se constitui como sua condição e como sua tragédia: ser um mundo em si e para si, porém imerso num universo social cuja expansão e constrição é sentida a cada efêmero instante.

Detectada essa dicotomia essencial da natureza humana, Simmel lança luz sobre o aperfeiçoamento individual. Se tomado segundo uma ótica monoperspectivista, qualquer intento de refinamento das potencialidades individuais soa como um ato egoísta no universo social, o qual, por sua vez, requer a todo instante um desmesurado altruísmo racionalista por parte dos indivíduos. O problema é que essa exigência unilateral da sociedade é, também, um ato egoísta, pois viola a instância da vida individual em seu universo idiossincrático. O aperfeiçoamento individual tem de ser situado num patamar além desse mero reducionismo

⁵¹ Acerca desse grande (e insolúvel?) problema, Simmel pontua: “A divergência mais abrangente e profunda entre indivíduo e sociedade não me parece estar ligada a um só tema de interesse, e sim à forma geral da vida individual. A sociedade quer ser uma totalidade e uma unidade orgânica, de maneira que cada um de seus indivíduos seja apenas um membro dela; a sociedade demanda que o indivíduo empregue todas as suas forças a serviço da função especial que ele deve exercer como seu integrante; desse modo, ele também se transforma até se tornar o veículo apropriado para essa função. Não há dúvida de que o impulso de unidade e totalidade que é característico do indivíduo se rebela contra esse papel. Ele quer ser pleno em si mesmo, e não somente ajudar a sociedade a se tornar plena; ele quer desenvolver a totalidade de suas capacidades, sem levar em consideração qualquer adiamento exigido pelo interesse da sociedade. A contraposição entre o todo – que exige de seus elementos a unilateralidade das funções parciais – e a parte – que pretende ser ela mesma um todo – não se resolve a princípio: não se constrói uma casa a partir das casas, e sim a partir de pedras especialmente formadas; nenhuma árvore cresce a partir de árvores, e sim a partir de células diferentes.” (SIMMEL, 2006, p.84).

egoísta: tem de ser pensado segundo a “possibilidade de que a perfeição do indivíduo seja um valor objetivo e indiferente em relação ao significado que tenha para os outros, ou apenas numa relação casual com esse significado.” (SIMMEL, 2006, p.86). O valor que o indivíduo coloca a si mesmo é, também, um valor objetivo, independente do juízo social nele envolto. Reduzir a fonte de significado social à interação entre indivíduos é seccionar, violentar e subestimar a vida desse mesmo indivíduo. Talvez isso decorra do caráter histórico de tal recorte (como demonstrar-se-á detidamente a frente), e sua excessiva especialização, nivelção e embrutecimento subjetivo – uma das centrais preocupações de Simmel em relação ao indivíduo. Porém, com que direito pode-se anular um valor espiritual em relação a um valor objetivo? “[...] o fanatismo do artista faz com que ele se esqueça, na realização de sua obra, de qualquer consideração egoísta ou altruísta.” (SIMMEL, 2006, p.86-87). Esse mero – e também rico – exemplo ilustra-nos acerca do caráter objetivo presente na ação humana em seu aperfeiçoamento. Contra o egoísmo social, o indivíduo encontra-se no front de batalha. O aperfeiçoamento individual deve ser considerado um valor objetivo, caso contrário, o embrutecimento espiritual será um destino comum à espécie; porém, o indivíduo tem de se colocar incessantemente perante si mesmo, numa atitude extrema de responsabilidade e autoenfrentamento, capaz de rechaçar o nivelamento social em suas mais variadas formas e possibilidades – padrões de condutas, normas, modas –, e também possuir a suficiente ilustração de que esse enfrentamento é uma atitude na qual os elementos objetivos do entorno social – rejeitados ou não – encontram-se em contínua relação – e mesmo constituição – com seu ser mais íntimo⁵².

Portanto, o individualismo é, em Simmel, o contorno conceitual da dual constituição da vida humana: ser, em si, um mundo e, concomitantemente, ser parte de um mundo. Dualidade que, por sua vez, cambia-se e se combina de diversas maneiras no transcurso histórico, nutrida pela co-determinação entre as diversas esferas do tecido social.

⁵² Nesse ponto, em um texto cujo título é *Individualismo*, Simmel (2003, p.125) ilustra-nos com um exemplo retirado das dores de parto do indivíduo. Imersos no espírito da Renascença, em sua autoconstituição individual, cada homem desejava vestir-se de uma maneira exclusivamente pessoal, portanto, distinta e única. A costura personalizada encontrou aí sua expressão máxima enquanto a forma de um homem típico a si mesmo. Porém, relata-nos Simmel, ao analisar os bustos e pinturas da época, indiscutivelmente encontram-se *padrões, simetrias* e uma *igualdade de estilo*. Esse exemplo mostra-nos a condição da existência humana já explicitada: o individual em coexistência com o social. Mesmo nas profundas convicções que a individualidade da personalidade dita para si, encontra-se, em certa medida, pontos que remetem à coletividade. Isso não implica uma cega determinabilidade acima do indivíduo, mas sim a relação que se configura, quer queira-se quer não, entre o *ser específico* e o *tipo*. A autoperfeição, a identidade, a expressão de um estilo de vida e indumentária próprios mostram-nos a centelha vital que crepita em nós: a determinabilidade recíproca entre indivíduo e sociedade.

3.2.1) O individualismo e suas formas históricas nos séculos XVIII e XIX

O individualismo, pela sua caracterização dual, e também pela relatividade sócio-histórica de seus entes constitutivos (o ser conformado em si que, por sua vez, objetiva-se na forma histórica do indivíduo, e a sua concomitante inserção no cosmos social) encontra no decurso histórico distintas formulações. Uma vez mais entrevê-se a metodologia relacional de Simmel: o individualismo, ao se configurar historicamente, assume um caráter mutável em função das objetivações sociais, colocando em questão a determinação recíproca entre os subsistemas sociais. Trata-se de uma análise avessa a concepções monocausais; a causalidade de um fenômeno remete a um complexo no qual imiscuem-se heterogêneas formas sociais, individuais e supraindividuais, melhor compreendidas através de uma análise que reconheça na aparente unidade de um fenômeno relações com instâncias também aparentemente recônditas.

Nesse contexto, Simmel constrói um quadro tipológico do individualismo, separando-o em duas correntes distintas, uma específica do século XVIII, o *individualismo quantitativo*, e outra, característica do século XIX, o *individualismo qualitativo* (SIMMEL, 2006, 2003). Em sua construção Simmel utiliza-se da conceitualização das principais correntes filosóficas de tais séculos, relacionando-as aos aspectos e processos econômicos, políticos e culturais, estruturando uma dinâmica compreensão do individualismo.

O século XVIII foi amplamente marcado pelo ideário da *natureza* em suas diversas manifestações intelectuais e, corolário disso, o conhecimento orienta-se às ciências naturais. Essa inclinação evidencia-se pela busca de um conceito universal, uma lei geral e natural da qual toda manifestação individual seja seu epifenômeno. Simmel situa em Kant o mais elevado nível dessa discussão; o ser humano individual era a essência do ser humano universal, situado na mesma medida em todos os seres – trata-se do homem abstrato. Porém, esse ser geral foi obscurecido pelas transformações e desvios históricos⁵³ – e neste ponto

⁵³ Simmel caracteriza esse obscurecimento nos seguintes termos: “[...] a precariedade das formas de vida socialmente válidas no século XVIII – tais como os privilégios das castas superiores, o controle despótico de comércio e circulação, os resíduos ainda poderosos das constituições corporativas, a coação impaciente do clericalismo, as obrigações da gleba dos trabalhadores rurais, a ausência de participação política na vida do Estado e as restrições das leis municipais – parecia, à consciência dos indivíduos, uma repressão insuportável de suas energias em relação às forças produtivas materiais e espirituais da época. Da repressão que operava por meio de tais instituições, que perderam toda legitimidade essencial, surgiu o ideal da simples liberdade do indivíduo. Bastava que caíssem aquelas amarras que obrigavam as forças da personalidade a trilhar caminhos antinaturais para que todos os valores internos e externos, todas as capacidades previamente existentes até então refreadas política, religiosa e economicamente, se desenvolvessem e conduzissem a sociedade da irracionalidade histórica para a sociedade da racionalidade natural.” (SIMMEL, 2006, p.92).

reside a centralidade do conceito de liberdade nesse século. O sentido da individualidade reside na igualdade universal que, por sua vez, divide-se numa tríplice concepção: a igualdade perante a natureza, a igualdade perante a universalidade da razão e a igualdade da humanidade. A partir daí o homem constitui-se como ser autossuficiente, uma vez que, se o homem abstrato habita igualmente todos os homens, mediante a igualdade plena anula-se a necessidade de uma regulação exterior ao verdadeiro eu, universal e portador da objetividade – observa-se como expressão de tal ideal o autogoverno protagonizado pela liberdade positiva.

Liberdade torna-se no século XVIII a bandeira universal pela qual o indivíduo protege seus mais variados desconfortos e necessidades de autoafirmação em relação à sociedade. Ela se torna visível, seja na sua roupagem *econômica* nos fisiocratas – os quais homenageavam a livre concorrência dos interesses individuais como manifestação da ordem natural das coisas –, seja na sua conformação mais *sentimental* em Rousseau – para quem a origem de todo mal e deformação advém da violência praticada sobre o homem pela sociedade historicamente constituída –, seja na sua versão *política* na Revolução Francesa – que eleva a liberdade individual de tal modo como valor absoluto que nega aos trabalhadores a possibilidade de se unir para proteger seus interesses –, seja, finalmente, na sua sublimação filosófica com Kant e Fichte, os quais elevaram o *eu* como referência última do mundo possível de ser conhecido, e defenderam sua absoluta autonomia como valor absoluto da esfera moral. (SIMMEL, 1998, p.110, grifo nosso).

Somente a partir da liberdade esse ser social poderia trilhar o caminho necessário para chegar ao seu eu puro, afastado das deformações sociais e dos desvios históricos. Depreende-se a liberdade como pressuposto da ação individual na busca de um ideal comum: a igualdade do ser humano universal. Como pontua Simmel, “[...] a generalidade da natureza humana atenua e torna suportável o isolamento dos indivíduos.” (SIMMEL, 2006, p.98). No âmbito dessa generalidade, a variedade multifacetada das impressões sensíveis compõe-se em unidades, as quais, por sua vez, possuem por base um intelecto cuja essência é também uma unidade. O eu transforma-se em portador e construtor da objetividade. A natureza apresenta um duplo papel: ela “[...] não é somente aquilo que existe em si, o elemento substancial de todas as fugacidades e turbilhões da história, mas é o que deve ser, o ideal, com o qual a progressiva realização de todos os homens se relaciona.” (SIMMEL, 2006, p.100-101). A natureza e o homem natural são uma realidade, mas devem ser incansavelmente buscados⁵⁴.

⁵⁴ A ideia dessa continuidade expressa-se em: “No século XVIII esse sentimento tornou-se altamente poderoso: o eu que nós já somos é ainda algo a ser elaborado – porque ainda não somos pura e absolutamente isso, mas apenas por meio de encobrimentos e distorções de nossos destinos históricos-sociais. A normatização do eu se justifica eticamente porque o eu ideal é verdadeiro em um sentido mais elevado: é o eu humano em geral.

Porém, na visão crítica desse século, Simmel expõe algumas debilidades das quais padece esse ideário. A principal, a antinomia própria existente entre *igualdade e liberdade*. Empiricamente, essa relação resulta numa autocontradição: a capacidade de aperfeiçoamento individual dá às costas ao ideal de *plena* igualdade – o que porventura pode ser considerado o caráter trágico da vida individual. No que tange às desigualdades, reside outro problema do século XVIII: a crença de que mediante a supressão dos laços tradicionais o indivíduo, orientado pelo exame racional das possibilidades de ação, sustentadas através da plena liberdade e da responsabilidade eletiva, encontraria de prontidão a igualdade. No seio das unidades de sentido coletivas que sustentaram a tradição sublimaram-se diferenciações sociais que remetem ao mais íntimo da vida, de forma que sua manifestação encontra-se desligada do simples fato de as coletividades não mais as sustentarem – Simmel expõe nesta temática, de forma rudimentar, os mecanismos de ressubjetivação, pelos indivíduos, das objetivações históricas, exemplificando o descompasso, a autonomia e a autorreferencialidade das concreções objetivas do espírito em relação às subjetividades criadoras. Eliminadas as barreiras das diferenças externas, diferenças internas, sustentadas historicamente, tão logo emergiriam. Isso sustenta o raciocínio de Simmel ao conceber a vida segundo um princípio de unidades diferenciais. Novamente na problemática entre igualdade e liberdade, foi com o desenvolvimento do romantismo que a compreensão da natureza contraditória de tais conceitos tornou-se plena. Simmel utiliza-se de Goethe: “a igualdade exige a subordinação a uma norma universal, e a liberdade anseia pelo incondicionado; legisladores ou revolucionários que prometem ao mesmo tempo igualdade e liberdade são lunáticos ou charlatães.” (GOETHE *apud* SIMMEL, 2006, p.95). Daí compreende-se o apelo ao terceiro pilar, à fraternidade, para a efetiva concreção do ideal da Revolução Francesa: somente a partir de uma renúncia moral aos privilégios naturais seria possível restaurar e garantir a igualdade.

Desenvolvidas e universalizadas as potencialidades da liberdade e da igualdade, e sublimadas por toda uma corrente filosófica, no século XIX essa unidade encontra a expressão contrária e é cindida. Uma vez que os indivíduos fortificaram-se mediante a universalidade da igualdade, pautada na liberdade, surgiu-lhes a necessidade *interna* de diferenciação. Não se trata – mais – de encontrar o eu puro, mas sim o eu *específico*, que não se repete em nenhuma instância da natureza. Tem-se ainda a liberdade no panteão principal, porém seu complemento, a igualdade, distingue-se em duas correntes opostas, que nesse

Quando ele for alcançado, a verdadeira igualdade entre tudo o que o homem é também será atingida.” (SIMMEL, 2006, p.101).

século XIX encontraram expressão: o ideário da liberdade *sem* igualdade, e o da igualdade *sem* liberdade – a síntese é desfeita, e entra em cena uma oposição fundamental entre os dois ideais. Este é representado pelo socialismo; aquele, por indivíduos imersos na ordem social capitalista, marcada indelevelmente pela divisão social do trabalho.

Simmel situa o problema entre a liberdade e a igualdade no socialismo segundo a ótica da atrofia das potencialidades individuais. O socialismo, *grosso modo*, postula que há uma completa e complexa relação de dependência entre o status econômico e o status cultural, e, uma vez alcançada a equiparação econômica, conseguir-se-ia, na mesma medida, o balanceamento cultural. Simmel parte do pressuposto de que a vida social *exige*, por razões técnicas, a hierarquização sob a forma de ordenação, sobreordenação e subordinação (SIMMEL, 1983). Aqui vigora novamente o princípio formal do individualismo: a pertença grupal e a potencialidade de totalidade individual. “A socialização dos meios de produção pode, como sempre salientei, trazer à tona muitas diferenças individuais que no momento estão atrofiadas pela integração no nível de uma classe [...]” (SIMMEL, 2006, p.104). Esta estrutura pode, face a nivelção econômica de seus membros, fazer despontar diferenças individuais interiores que, por sua vez, podem também se efetuar no plano objetivo. As classes ou, mais acertadamente, as frações que compõem as classes – os indivíduos –, são multifacetadas, expressando o drama e a condição da vida social. Simmel não propugna um universo legitimado e cerrado em bases intransponíveis no nível da diferença, mas somente faz compreender que a diferença é uma unidade constitutiva da vida, sem com isso cair em dogmatismos que legitimem obscuras e irracionais condutas segregacionistas – há o esforço de compreender a realidade em torno das ambivalentes e conflituosas forças sociais.

No outro polo da questão, o da liberdade *sem* igualdade, Simmel compreende suas bases filosóficas no cerne do romantismo alemão. Ao ideal do século XVIII com sua igualdade universal, opõe-se o romantismo com a sensível percepção das diferenças e da individualidade como a condição humana por excelência. Configura-se a especificidade do indivíduo, e suas relações no entorno social são somente estágios de um caminho no qual se chega ao interior próprio. Do ideal romântico depreende-se que a vida pauta-se na *incomparabilidade*, no direito especial e único de existência, na contraposição qualitativa entre os indivíduos. A diferença é também uma exigência ética, e, nessa fragmentação da unidade suprapessoal da ética, “[...] o absoluto só vive na forma do individual, de que a individualidade não é uma limitação do infinito, e sim sua expressão e seu reflexo [...]” (SIMMEL, 2006, p.114). No plano artístico essa expressão pode ser apreendida em Goethe. Em sua obra evidencia-se a liberdade enquanto a peculiaridade da natureza humana e seu

clamor pelo eu, compositor de seu próprio destino, e, complementarmente, a ambivalência primordial que envolve o indivíduo: o embate tensionado entre a autodeterminação individual e a determinação social. À guisa de sumários exemplos, o jovem *Werther* e seu sofrimento íntimo, nas agruras do amor, e a decisão extrema e radical – e estritamente individual – do suicídio; *As afinidades eletivas* e a liberdade amorosa, atuando na responsabilidade individual perante os juízos sociais e o choque valorativo no tecido social; e, como ponto nodal, *Wilhelm Meister* e a formação individual segundo suas próprias forças, segundo o que suas convicções lhe ditam acerca da realidade e toda a responsabilidade necessária para vivenciar essa realidade. De forma a sintetizar e dar forma ao todo, a diferença torna-se a expressão da vida social. Porém, novamente configura-se uma tensão no seio da vida social: “[...] a especificidade dos indivíduos exige assim uma poderosa constituição política que lhes outorga um lugar, mas que, no mesmo movimento, se torna sua dona.” (SIMMEL, 2006, p.116). Configura-se uma correlação ambivalente por detrás desse liberalismo:

Por isso esse liberalismo (limitando sua liberdade ao sentido puramente interior) facilmente se converte em uma tendência antiliberal e forma assim a plena contrapartida do individualismo do século XVIII, que, a partir de seus indivíduos atomizados e por princípio definidos como indiferenciados, não chegou a formar uma ideia de totalidade entendida como organismo unificador de indivíduos diversos. O que mantinha juntos esses elementos livres e iguais era exclusivamente a *lei* situada acima de todos, e cuja função era restringir a liberdade de cada qual até onde pudesse coexistir com a liberdade do outro; uma lei cujas madrinhas eram a legalidade de uma natureza mecanicamente construída e a lei no sentido do direito romano. De ambos esses lados escapa desse individualismo a imagem concreta e social da vida, que não pode ser uma soma de indivíduos isolados e iguais, e sim algo que se erga sobre os efeitos recíprocos das partes componentes, elevando-se acima das mesmas como uma unidade que não se encontra *pro rata* nos indivíduos. (SIMMEL, 2006, p.116-117, grifo do autor).

A partir daí compreende-se outra dimensão de análise: encontram-se atrelados a esses processos de constituição e expressão do individualismo os processos de ordem econômica. Compreendeu-se, ainda que de forma sumária, a confluência de processos sociais, políticos, culturais e econômicos na constituição do indivíduo e, conseqüentemente, na problemática acerca do individualismo. Porém, Simmel não se atém a um determinismo fundamental; o plano econômico não determina, exclusiva e unilateralmente, a cultura. O que compreende, ao contrário, é o caráter constitutivo e interacional a partir das diversas áreas da vida humana que, por complexos e intrincados mecanismos, constituem a vida na medida em que são também construídos por ela. O sistema econômico impõe certas restrições à vida individual; e

a vida individual, ainda que por mecanismos diversos quanto à essência do econômico e com desproporcionais forças no que tange a sua paridade no tecido social, também pode imprimir seu ritmo enquanto um suspiro passível de reconhecimento. O século XVIII encontrou a expressão de seu individualismo na filosofia idealista que situava o homem num conceito sacro de humanidade, pautado na igualdade e na liberdade frente às desrazões históricas; junto dessa ideologia há de se salientar o ideário econômico do liberalismo e a livre concorrência como esferas constitutivas do mesmo processo. No século XIX, a diferenciação romântica a partir de dentro do indivíduo, portanto, mediante sua diferenciação qualitativa, encontra um possível correlato na divisão social do trabalho, a qual exige, em escala crescente, a individualização e a especialização das tarefas – claro está que a natureza de ambos os processos guardam profundas diferenças, porém salienta-se o princípio relacional que os rege e a intersecção das distintas esferas que compõem a sociedade. Como síntese, lê-se na equação de Simmel o balanço relacional entre os processos econômicos e sócio-culturais característicos dos séculos XVIII e XIX:

A doutrina da liberdade e da igualdade é o fundamento histórico-espiritual da livre concorrência; e a doutrina das diferentes personalidades é o fundamento da divisão do trabalho. O liberalismo do século XVIII põe o indivíduo sobre seus próprios pés, e ele deve progredir à medida que se sustenta. A teoria afirmou que a constituição natural das coisas cuidaria para que a livre concorrência entre os indivíduos levasse à harmonia de todos, que o todo se sairia melhor numa situação em que os indivíduos buscassem vantagens sem qualquer parcimônia; esta foi a metafísica com a qual o otimismo natural do século XVIII justificava a livre concorrência. Com o individualismo do ser outro, com o aprofundamento da individualidade que culminaria com a incomparabilidade tanto da essência quanto da realização para a qual o indivíduo tem vocação, se encontrou também a metafísica da divisão do trabalho. Os dois grandes princípios que atuam em conjunto na economia do século XIX, concorrência e divisão do trabalho, surgem então como projeções de aspectos filosóficos do indivíduo social; ou, ao contrário, como sublimação daquelas formas reais de produção econômicas; ou, o que talvez seja mais correto e mais pertinente no que diz respeito à possibilidade de fundamentar essa dupla direção das circunstâncias, elas surgem conjuntamente de uma dessas profundas mudanças da história que não podemos conhecer a partir de sua *essência* ou de seus motivos próprios, mas somente a partir de seus *fenômenos* – que, por sua vez, se dão na mistura com as províncias singulares da vida, *determinadas por seus conteúdos*. (SIMMEL, 2006, p.117-118, grifo nosso).

3.3) A estruturação das relações: a compreensão das dinâmicas estruturais e suas relações com a vida do indivíduo

Compreendidas as idiosincrasias do individualismo, cabe situar a análise – até o momento marcada amplamente pela filosofia – sob os processos empíricos que emanam da modernidade enquanto conformadores dos processos de individualização. Ressaltou-se até o presente momento o aparato categórico e conceitual envolto no individualismo e nos processos de individualização. Como salientado nas passagens acerca da teoria do conhecimento de Simmel, o intento dirige-se agora às relações entre indivíduo e sociedade, entre o todo e a parte, e, conseqüentemente, a análise dirige-se à compreensão das formas e instituições sociais que exercem influência sobre a vida individual.

3.3.1) O dinheiro na modernidade: a ambivalência da reificação das relações sociais e da emancipação da vida individual

As correntes da cultura moderna deságuam em duas direções aparentemente opostas: por um lado, no *nivelamento*, no *aplanamento*, no estabelecimento de círculos sociais cada vez mais *amplos* através da ligação, sob as mesmas condições, entre as pessoas mais afastadas; por outro, na elaboração do elemento mais individual, na *independência* da pessoa e na *autonomia* da sua formação. E ambas as direções são sustidas pela economia monetária que, por um lado, possibilita um interesse inteiramente comum e em toda a parte uniformemente ativo, meios de ligação e de comunicação e, por outro, faculta à personalidade a máxima reserva, individualização e liberdade. (SIMMEL, 2009, p.48, grifo nosso).

Como ponto estruturante da análise no presente tópico, bem como um central ponto desta temática na obra de Simmel, encontra-se o protagonismo do dinheiro na modernidade. Para tanto, a análise deter-se-á principalmente nas ideias presentes em *Filosofia do Dinheiro*⁵⁵, bem como na caracterização de alguns fatos empíricos atuantes na concatenação

⁵⁵ Utilizou-se diversas versões dessa obra para a elaboração deste subcapítulo (SIMMEL, 1977, 1998, 2004, 2009, 2010, 2011c). A variedade deriva da leitura em português (fragmentada, pois a obra em questão não foi publicada integralmente em língua portuguesa, vindo ao conhecimento do público através de alguns capítulos elementares, tais como *O dinheiro na cultura moderna*, *A divisão do trabalho como causa da diferenciação da cultura subjetiva e objetiva*, apresentados como ensaios autônomos publicados em esparsas coletâneas, além de outras coletâneas publicadas em Portugal) em inglês e em espanhol. Essas diferentes versões justificam-se pela inabilidade de leitura em língua alemã. Face a isso, optou-se, nas citações diretas, na medida do possível, pelas versões traduzidas para o português, cotejadas com as edições em inglês e espanhol. O mesmo vale para os outros textos de Simmel aqui utilizados.

entre teoria e práxis. A compreensão da emergência da economia monetária na modernidade apresenta vários âmbitos de compreensão. Dentro da teoria de Simmel, estrutura-se a possibilidade de compreensão de uma crítica da modernidade, conjuntamente à estruturação relacional do dinheiro com as diversas províncias da vida – a investigação dirige-se aos processos determinados, nunca de modo unilateral, pela economia monetária, daí resultando um complexo quadro social –, além da detecção substancial desse processo no interior da *cultura filosófica*, caracterizado como símbolo da tragédia da cultura, ou, se melhor se preferir, símbolo de uma cultura essencialmente trágica.

Na primeira parte de *Filosofia do Dinheiro* Simmel debruça-se sobre uma investigação analítica acerca da gênese teórica da unidade monetária⁵⁶. Simmel parte do pressuposto de que o valor é a objetificação do desejo envolto em determinada coisa. A *distância* entre o sujeito que deseja e o objeto desejado é o motivo da valoração, cuja objetificação tenta minimizar a distância entre sujeito e objeto. O valor torna-se, portanto, objetivo através da comparação e econômico através das trocas. A troca implica um sacrifício, que por sua vez é a condição do valor enquanto tal. Simmel compreende nessa relação o valor enquanto uma função da troca: o valor advém da troca, e não de uma valoração inerente dos objetos próprios – *o intercâmbio é a fonte do valor*. E, nessa cadeia de sentido, o dinheiro nada mais é senão a objetificação das relações de troca. Se o valor econômico dos objetos reside na reciprocidade que eles compartilham enquanto objetos intercambiáveis, então o dinheiro é a expressão dessa relação quando ela se torna autônoma.

O dinheiro é, portanto, o valor fixado como substância – e há aqui um importantíssimo fator na percepção de Simmel. Primariamente, o dinheiro expressa-se como uma substância concreta (sal, tabaco, couro, carne, algodão) e a troca reside em *tipos* distintos de produtos – nos quais caracteres quantitativos e qualitativos amalgamam-se em uma unidade. Gradualmente, pelo desenvolvimento do intelecto em abstrações, o dinheiro autonomiza-se e se livra das determinações quantitativas e qualitativas das trocas não monetárias e de sua substancialidade concreta, servindo como um meio (abstrato) equalizador das mais distintas coisas – inclusive aquelas que possuem seu valor além do lastro monetário⁵⁷. Ao abstrair e ao

⁵⁶ Em decorrência de sua longa extensão, e também pela análise teórico-filosófica acerca das gêneses do valor não se enquadrar inteiramente nos propósitos aqui estudados, analisar-se-á sumariamente suas proposições.

⁵⁷ Em um texto de juventude, Simmel nos oferece um belo e poético exemplo sobre a aura de destruição envolta no processo monetário, mais precisamente, no que ele envolve quando um impulso material é saciado: “O dinheiro, entre todas as coisas e tudo o que é de sua ordem, nada é para nós a não ser que o tenhamos. Mas no céu estão as estrelas e outros astros, e nos fazem felizes, ainda que não necessitemos cobijá-los, possuí-los. O que para seu desfrute devemos possuí-lo por completo terminamos por destruí-lo, mais rápido ou mais lentamente através da posse: a carne assada e o vinho, a vestimenta e tudo o que possuímos materialmente. Mas

objetificar todas as qualidades das coisas, o dinheiro representa seu valor como pura quantitatividade objetiva – indiferente aos valores próprios das coisas, que podem advir de outras fontes que não o lastro monetário, o dinheiro os transforma em meros símbolos. O signo do dinheiro, portanto, implica a perda das qualidades da individualidade.

Deriva daí a autonomização do dinheiro e a objetificação das relações sociais – movimentos de autonomização que se constituem enquanto fração da elementar e trágica condição da cultura, o descompasso entre a cultura objetiva e a cultura subjetiva; ou, se melhor se preferir, o descompasso entre *vida e forma*⁵⁸. Esse descompasso concretiza-se

Na medida em que alcançamos esta categoria do espírito objetivo como *representação histórica do conteúdo espiritual das coisas* – que é válido –, torna-se visível por que o processo cultural, que reconhecemos como um desenvolvimento subjetivo – a cultura das coisas como uma cultura do homem –, pode separar-se de seu conteúdo; esse conteúdo recebe, ao entrar naquela categoria, um outro *status*, e com isso é criado o fundamento para o fenômeno que se nos apresenta como desenvolvimento *diferenciado* da cultura objetiva e da cultura pessoal. Com a objetificação do espírito é alcançada a forma que permite uma *conservação e acumulação* do trabalho da consciência; ela é, dentre as categorias históricas da humanidade, a mais significativa e a mais preme em consequências, por ela tornar fato histórico o que é tão duvidoso como fato biológico: a *hereditariedade* de fatores adquiridos. Se a preeminência dos homens em relação aos animais se deve ao fato de ele ser herdeiro e não mero descendente, então a objetificação do espírito em palavras e obras, organizações e tradições constitui o sustentáculo dessa diferenciação, que confere ao homem um mundo, o seu mundo. (SIMMEL, 1998, p.50, grifo nosso).

as coisas espirituais e aquilo que tem seu valor na forma estão além da questão de ter ou não ter. [...] Esta é a imóvel linha divisória entre o plebeísmo e a aristocracia dos valores: que uns podemos ter, sem que nos façam felizes, e que outros nos fazem felizes, ainda que não o tenhamos.” (SIMMEL, 2007, p.41).

⁵⁸ Este princípio, formulado de diversas formas, como um princípio substancial, ao longo da obra de Simmel, pode ser apreendido no seguinte excerto: “Este ensaio [*O conceito e a tragédia da cultura*] partiu da profunda *estranheza* ou *inimizade* que existe entre o processo de vida e de criação da alma, por um lado, e seus conteúdos e produtos, por outro. Contraposto à vida vibrante e infatigável da alma criadora, que se desenvolve sem limites, está seu produto fixo, idealmente irremovível, que retroativamente fixa de um modo inquietante aquela vivacidade e a imobiliza; frequentemente é como se a mobilidade criadora da alma morresse em seu próprio produto. [...] Esta discrepância, que existe entre o *status* da vida interior e os seus conteúdos, torna-se, em certa medida, racionalizada e menos claramente perceptível pelo fato de o homem – por meio de sua produção teórica e prática – contrapor-se àqueles produtos e conteúdos (e os ver), como um universo do espírito objetivo, que é, em um sentido determinado, autônomo. A obra exterior ou imaterial na qual a vida interior se materializou é percebida como um valor especial; a vida, fluindo para dentro dela, pode se perder num beco sem saída ou a corrente da vida pode seguir seu fluxo, deixando para trás esta criação lançada fora deste fluxo. A riqueza humana específica é constituída justamente pelo fato de os produtos da vida objetiva pertencerem simultaneamente a uma ordem objetiva de valores, não fluida – a uma ordem de valores lógica ou moral, religiosa ou artística, técnica ou jurídica. Na medida em que estes produtos da vida objetiva se manifestam como portadores de tais valores, como membros de tais séries, eles são não apenas tirados – por meio de seus entrelaçamentos e sistematização recíprocos – do rígido isolamento com o qual eles se afastaram do ritmo do processo da vida, como também este próprio processo obtém com isso uma significação que não seria alcançada pela não-interrupção de seu simples curso. (SIMMEL, 1998, p.84-85, grifo nosso).

A autonomização diz respeito à inversão do papel do dinheiro nas cadeias teleológicas de sentido. A ação teleológica, cuja substância é a intervenção instrumental no mundo, caracterizada pela coordenação racional de meios e fins, é, na modernidade, com a ascensão do dinheiro, radicalmente modificada. O dinheiro, ao servir de meio universal à totalidade das coisas, tem sua adjetivação de *meio* transmutada em *fim*. As cadeias teleológicas de sentido mutam-se, e a perda de sentido e significado da vida – sentimentos característicos da vida moderna – deriva de uma cultura objetiva sustentada por um meio, transmutado em fim, cuja substancialidade resume-se à pura consideração quantitativa em detrimento aos caracteres qualitativos das coisas.

Na economia monetária, o aspecto qualitativo dos objetos perde relevância psicológica; a necessidade incessante de os aquilatar segundo o seu valor monetário faz surgir este, no fim de contas, como o único valor positivo, vive-se sempre mais de pressa, ignorando o significado específico das coisas, não expressável em termos econômicos, o qual, por assim dizer, se vinga com aqueles sentimentos sombrios, tipicamente modernos: de que o cerne e o sentido da vida nos escapam continuamente das mãos; que as satisfações definitivas se tornam cada vez mais raras; que, no fundo, todas as nossas canseiras e todas as nossas ocupações não valem a pena. [...] Esta sufocação dos fins pelos meios é um dos rasgos principais e um dos problemas basilares de toda a cultura superior. Pois esta última tem a sua essência no fato de que, diferentemente das condições de vida primitivas, *os propósitos dos homens já não são simples, próximos, alcançáveis com ações diretas, mas se tornam, a pouco e pouco, tão difíceis, complicados e remotos que, para a sua obtenção, se exige uma estrutura articulada de meios e aparelhos, um desvio indireto e muito gradual de passos preparatórios. Em condições culturais avançadas dificilmente o primeiro passo pode já levar à meta; e um único meio não chega, porque também ele é, quase sempre, inalcançável de modo direto; pelo contrário, uma pluralidade de meios, dos quais um é sempre esteio de outro, é que desagua finalmente na meta definitiva.* [...] Ao tornar-se cada vez mais a expressão e o equivalente absolutamente suficientes de todos os valores, o dinheiro eleva-se a uma altura de todo abstrata que supera a vasta e integral multiplicidade dos objetos, torna-se o centro em que as coisas mais antitéticas, estranhas e longínquas encontram o seu elemento comum e se tocam; o dinheiro garante assim também, de fato, a ascensão para lá do singular, aquela confiança na sua onipotência como a onipotência de um princípio supremo capaz, em cada momento, de nos fornecer esta coisa singular e humilde e de, por assim dizer, nela se poder transformar. (SIMMEL, 2009, p.50-51-53-54-57, grifo nosso).

Esse é o viés crítico que Simmel tece acerca do dinheiro, o deus da modernidade. Porém, a análise de Simmel norteia-se por outras perspectivas. A supressão da ordem feudal face à economia monetária capitalista rompeu as conexões pessoais existentes e caracterizadoras do comércio humano de até então. A relação entre comerciante e

consumidor, outrora o ponto central do comércio, sustentada por grupos, agremiações e outras coletividades afins, esvai-se na economia capitalista. Na Idade Média o homem encontrava-se imiscuído num círculo restrito de relações, marcadas pela pertença, na qual a personalidade era um fator chave; seja no seio familiar, numa congregação gremial, nas corporações ou no mercado econômico, as relações pautavam-se na unilateralidade da esfera objetiva de associação com o universo subjetivo do homem. De certa forma, as posses, o trabalho e as relações sociais caracterizavam os processos identitários do homem.

Na modernidade esse laço cindiu-se. Com a emergência da economia monetária concretizou-se a dissolução dos laços que mediavam a objetividade das relações sociais e a subjetividade individual. Houve, através da extensão universal do dinheiro à totalidade das relações humanas, o afastamento, e mesmo a perda da identidade entre posse, trabalho e relações entre indivíduos. Onde antes emergia o sentimento e a personalidade, agora, na modernidade, entra em cena a *impessoalidade*, a perda crescente de laços pessoais envoltos no tráfego mercantil.

A divisão social do trabalho caracteriza-se como um dos suportes de tal processo. Através de seu jugo e da parcialização da produção envolta num sistema essencialmente fabril, o indivíduo presencia a atrofia da totalidade de seu ser que, por sua vez, realiza-se em uma atividade segmentada, integrando-se enquanto uma parte no interior do que a objetividade sistêmica exige como disciplina. Cinde-se também, como elementar e trágico caráter da cultura, as relações entre a subjetividade do sujeito e a objetividade do objeto. O trabalhador, ao realizar parcialmente uma tarefa a ele alheia, não realiza o movimento envolto na relação entre a subjetividade e a objetividade. O motriz impulso subjetivo que dá à luz a determinado objeto não se resubjetiva em sua criação – o processo produtivo torna-se um *fim*, e não um *meio* à realização de coisas outras. A subordinação nesse processo é somente uma função da produção; e essa função é ofuscada pela concreção de experiências que tomam a subordinação como uma necessidade objetiva. A preocupação de Simmel nessa temática dirige-se ao fato de que à configuração da forma de vida social do indivíduo correspondem círculos de sociabilidade cada vez mais vastos, nos quais as suas intersecções crepitam como fontes de conflitos vários. Segue-se também, pela condição de indivíduo, que a inserção na vida social pressupõe a integração à esfera econômica que, à época de Simmel e em boa parte da modernidade, resumia-se ao espaço social das fábricas – um espaço que, devido à lógica da economia monetária, configura-se como um símbolo do embate no qual a objetividade das formas e instituições sociais conforma, restringe e, concomitantemente, sustenta e viabiliza as condições econômicas necessárias à manutenção da vida individual.

Nas palavras de Simmel, de forma a sintetizar e a relacionar as diversas temáticas envoltas na economia monetária – o descompasso entre a cultura objetiva e a cultura subjetiva, a divisão do trabalho, a mutação das cadeias teleológicas de sentido, a autonomização das formas sociais, a alienação no trabalho na qual se imiscui o trabalhador ao efetuar parciais tarefas desligadas da totalidade do processo produtivo etc. –, pode-se compreender que:

Querendo concentrar este fenômeno [*o descompasso entre a cultura subjetiva e a cultura objetiva*] e a força de sua aparição atual em um único conceito, este atenderá por: divisão do trabalho; e tanto em sua significação no âmbito da produção como no âmbito do consumo. Do ponto de vista do primeiro, já foi suficientemente acentuado como a conclusão do produto se realiza em detrimento ao desenvolvimento do produtor. A elevação da energia e da habilidade físico-psíquica, que comparece na atividade parcial, colabora na eliminação da personalidade total unitária que, nela, é de pouco proveito: a atividade especializada deixa-a mesmo frequentemente atrofiar-se, ao retirar dela uma quantidade de força imprescindível à configuração harmônica do eu; em outros casos, o desenvolvimento da atividade especializada implica um estrangulamento do núcleo da personalidade, ao constituir-se como uma província com autonomia ilimitada, cujos produtos não afluem ao centro. *A experiência parece mostrar que a totalidade interior do eu se produz essencialmente na atuação recíproca com a coerência e com o acabamento dos afazeres da vida. [...] Onde predomina a divisão do trabalho, tem-se como efeito uma incomensurabilidade da realização com o realizador.* Este não se vê mais no seu feito, que apresenta uma forma distinta daquela forma pessoal-anímica e aparece apenas como uma parcialidade de nossa essência toda unilateralmente desenvolvida. Parcialidade esta que é indiferente à totalidade unitária desta mesma essência. [...] Na medida em que adquirir, organizar e distribuir os meios de produção é agora função do capitalista, estes meios de produção passam a ter para o trabalhador uma objetividade completamente distinta daquela que eles tiveram para aqueles que trabalharam com material e ferramentas próprias. Esta diferenciação capitalista separa profundamente as condições subjetivas do trabalho das objetivas – separação para a qual não existia nenhuma motivação psicológica enquanto ambas ainda estavam reunidas em uma única mão. Na medida em que o próprio trabalho e seu objeto imediato pertencem a pessoas distintas, o caráter objetivo destes objetos é extraordinária e agudamente acentuado na consciência do trabalhador. E ainda mais agudamente acentuado na medida em que o trabalho e sua matéria constituem, por outro lado, novamente uma unidade; exatamente essa proximidade entre eles torna mais perceptível seus atuais caminhos opostos. E isto encontra sua continuação e seu par no fato de que, além dos meios de produção, também o próprio trabalho se *separa* do trabalhador: pois é este o significado da transformação da força de trabalho em mercadoria. Onde o trabalhador produz com material próprio, seu trabalho permanece no âmbito de sua personalidade, e somente a obra concluída desvincula-se dele por ocasião de sua venda. Na impossibilidade de aproveitar seu trabalho desta maneira, o trabalhador o coloca à disposição de um outro ao preço de mercado, separando-se assim dele a partir do instante em que este deixa sua fonte. O fato de o trabalho partilhar agora com todas

as demais mercadorias seu caráter, seu modo de valorização e seu desenvolvimento significa exatamente que, em relação ao próprio trabalhador, o trabalho tornou-se algo objetivo, não apenas algo que ele não é mais, mas, com efeito, algo que ele não tem mais, pois assim que uma quantidade potencial de trabalho é aplicada em uma atividade produtiva, ela não mais pertence ao trabalhador, cabendo-lhe apenas seu equivalente em dinheiro, enquanto o trabalho propriamente dito pertence a um outro, ou mais precisamente: a uma organização objetiva do trabalho. *O fato de o trabalho tornar-se mercadoria constitui apenas um lado do abrangente processo de diferenciação que separa da personalidade seus conteúdos específicos, para lhe antepô-los como objetos com determinação e movimento autônomos.* Finalmente o resultado deste destino dos meios de produção e das forças produtivas mostra-se em seu produto. O produto da época capitalista é um objeto autocentrado, com leis de movimento próprias, cujo caráter é estranho ao próprio sujeito produtor. Este fato adquire sua representação mais reveladora no momento em que o trabalhador tem a necessidade de comprar o produto de seu próprio trabalho, caso ele deseje tê-lo. (SIMMEL, 1998, p. 51-52-53-54-55, grifo nosso).

O desenvolvimento desse sistema econômico – que, por sua vez, desenvolve e potencializa novas formas de vida – encontra seu correlato na complexificação inaudita do tecido social. Encontra-se, sob os indivíduos, uma ampla, densa e intrincada formação social que cria os mais variados graus de relações, concatenando o indivíduo num vasto campo relacional. A economia monetária age na complexificação do tecido social na medida em que cria uma sólida teia de relações, na qual se constituem infinitas associações de interesses afins e conflitantes – aumenta-se exponencialmente o número de (novas) relações entre os indivíduos.

Essa complexidade social propicia uma nova relação entre *liberdade e vinculação*. As relações no interior da comunidade medievá pressupunham a personalidade e, de forma latente, também pressupunham as camadas mais originais e naturais do eu. Porém, esse eu era também restringido pelos laços sociais; ao passo que também nesse meio todas as instâncias do eu não se desenvolviam plenamente – somente o essencial e necessário à coesão das limitadas esferas afetivas. Frente à economia monetária e ao dinheiro, o indivíduo encontra-se potencialmente livre. A independência em relação à pessoa determinada concretiza-se; nessa perspectiva pode-se compreender a fonte empírica do individualismo, uma vez que essa independência não é um alvitre individual, mas sim a reprodução da lógica operante pela estrutura funcional – funcionalidade compreendida enquanto a estruturação e o modo de relação entre os sub-sistemas societários – da sociedade, portanto, um fato. Na sociedade moderna encontra-se essa primordial ambivalência: devido ao caráter técnico e econômico da estrutura que rege a sociedade, marcada pela divisão do trabalho e pela coexistência de indivíduos diferenciados, há a configuração de círculos sociais cada vez mais amplos,

calcados no nivelamento do plano individual, e, na esteira oposta, depreende-se o refúgio do indivíduo em sua unidade, na elaboração cada vez mais acentuada do elemento individual.

O caráter ambivalente envolto nesse processo é que, concomitantemente à reificação e à objetificação das relações pessoais pela economia monetária, erige-se a liberdade individual. A objetificação das relações configura-se mesmo como a condição elementar da liberdade individual. E o conceito de liberdade significa nessa problemática não a oposição à dependência em relação a outros indivíduos enquanto tal, mas sim a independência em relação a qualquer *indivíduo específico*. O indivíduo moderno encontra-se livre num meio social no qual, por ser totalmente dependente dos outros indivíduos – dependência objetivada pela formação de círculos sociais expansivos, colocando em questão a materialização de relações sociais complexas –, ele não depende de ninguém em particular. Daí que a objetificação das relações sociais, caracterizada pela cisão das tradicionais formas de sociabilidade no seio comunitário, conjuntamente a seus pressupostos de identidade, personalidade e afeto tomados enquanto caracteres imanes do tráfico mercantil e nas relações inter-pessoais, perdem a primeira relevância. Os indivíduos percebem-se a si mesmos como um *meio* adequado a funções, nas quais cada um, desempenhando suas específicas funções, integra uma rede intercalada em séries teleológicas. A objetificação das relações sociais conduz, portanto, a uma conexão social que não mais se dirige *através* do homem: ela é mediada pelas *funções* e pelas *coisas*.

O grande passo de Simmel talvez resida na compreensão dos processos de determinação social que, por sua vez, envolvem a objetivação e a ressubjetivação de formas e conteúdos sociais envoltos no sistema econômico monetário. Simmel compreende, através da formulação do descompasso entre a cultura objetiva e a cultura subjetiva, e da configuração tecnicista e racionalista da economia monetária, formas de interiorização (e, conseqüentemente, formas de relação) do todo nas partes – isto é, formas da esfera objetiva da vida que, em sua autonomização e operacionalidade autorreferencial, atuam à maneira de um imperativo social, no qual as partes, os indivíduos, não ficam *totalmente* determinados, mas envoltos irremediavelmente em um contexto sócio-histórico governado por tais forças.

[...] a economia monetária exige operações matemáticas contínuas no comportamento social do dia a dia. A vida de muitos homens é preenchida de tais operações, como taxar, estimar, calcular e reduzir valores qualitativos a valores quantitativos. Isso contribui para o *caráter* racional e calculador da época moderna em contraposição às épocas anteriores, que tinham um caráter mais impulsivo, mais emocional, mais dirigido ao todo. A *invasão* da estimação monetária tinha de implantar nos conteúdos de vida uma exatidão

e uma definição muito maiores, os quais ensinavam a definir e especificar cada valor até as suas diferenças mínimas quantitativas. [...] Podemos aprender da consideração do dinheiro [...] que a formação da vida econômica influencia, profundamente, a situação psíquica e cultural de uma época, mas esta formação recebe, por outro lado, o seu caráter das grandes correntes homogêneas da vida histórica, cujas forças e cujos motivos últimos são, todavia, segredos divinos. (SIMMEL, 1998, p.36-37-39-40, grifo nosso).

Essa formulação recebe a síntese no último capítulo de *Filosofia do Dinheiro*, intitulado *Estilo de vida*. Nessa categoria Simmel utiliza-se da significação semântica de estilo, tomado de empréstimo da história da arte e da filosofia, enquanto o “revestimento de um conteúdo (*exornatio*)” e, concomitantemente, como “a encarnação de um conteúdo (*incarnatio*)” (RAMMSTEDT, 2015, p.61). Isso se traduz na relação entre indivíduo e sociedade, na qual, através do descompasso entre a cultura objetiva e a cultura subjetiva, as formas sociais objetivas potencialmente oferecem o revestimento subjetivo ao indivíduo (não considerado como um movimento de determinação unilateral) na medida em que também atuam como mecanismos de constrição da vida individual, atuantes na ressubjetivação individual de formas sociais regidas pela normatividade da economia monetária. Portanto, os estilos de vida são a manifestação individual de um conteúdo social – e também individual, enquanto a centelha indemonstrável da individualidade – que, concomitantemente, determina alguns conteúdos dessa vida, ao passo em que também viabiliza um eixo idiossincrático de desenvolvimento individual.

O meio social no qual se dá a emergência e a legitimação da economia monetária é o meio urbano, o que revela um intenso processo no qual Simmel viu-se imerso – o fenômeno da urbanização. A urbanização talvez tenha sido o fenômeno empírico mais singular na vida de Simmel, pois isso o imiscui numa teia de significados na qual ele torna-se, concomitantemente, um sujeito cognoscente e um objeto situado num íterim de complexas relações. Tal inclinação pode ser percebida em seus comentários sobre a Berlim⁵⁹ que, frente a seus olhos, mudou-se rapidamente, nutrida por processos de ordem econômica, política e social:

O desenvolvimento de Berlim, de uma cidade grande para uma metrópole, por volta da virada do século e nos anos que se seguiram, coincide com o período de maior intensidade e alargamento do meu próprio

⁵⁹ Como símbolo do espírito moderno, bem como o resultado da co-determinação entre os sub-sistemas sociais, Berlim ilustra o complexo acelerado de mudanças sociais, no qual “transformou-se em metrópole apenas a partir da década de 1870: entre 1871 e 1895, sua população cresceu de 825 mil para 1,7 milhão de habitantes, a industrialização se propagou rapidamente e a oposição entre capital e trabalho tornou-se evidente.” (RAMMSTEDT, 2015, p.54).

desenvolvimento. [...] Talvez eu também tivesse realizado algo de valor em outra cidade, mas a obra específica que realizei aqui nestas décadas está indubitavelmente ligada ao meio berlinense. (SIMMEL *apud* WAIZBORT, 2011, p.307).

Acerca desta temática Simmel escreveu um célebre ensaio, *As grandes cidades e a vida do espírito*, no qual tece uma análise compreensiva das formas de sociabilidade envoltas nas metrópoles modernas. Como característico de seu pensamento, há uma oscilação nos níveis de compreensão claramente marcada por formas de sociabilidade em meios quantitativa e qualitativamente menos complexos – as pequenas cidades –, e em meios mais complexos – os das grandes cidades. Também, erige-se uma oposição no que diz respeito ao *espírito* envolto em tais cidades. As pequenas cidades compartilham um ideário tradicional, marcado pela identidade e pela personalidade enquanto caracteres imanentes nas relações sociais, nas quais os homens encontram-se em um universo marcado pelo hábito, pela constância e pela regularidade das relações sociais, reguladas, por sua vez, por dinâmicas centrípetas que anexam afetiva e socialmente os homens em uma unidade coletiva de sentido. As grandes cidades, por outro lado, caracterizam-se pela interiorização – cujo duplo movimento caracteriza-se também pela estruturação desse espírito em um meio social complexo – do “espírito” moderno, atuante na fugaz e efêmera percepção temporal, na objetificação das relações sociais, na emergência de um mercado impessoal, na configuração de novas e distintas formas de vida, e, pese a ambivalência da questão, na liberdade individual.

O cerne da questão uma vez mais se encontra no conflito do individualismo: “Os problemas mais profundos da vida moderna provêm da pretensão do indivíduo de resguardar a autonomia e a peculiaridade da sua existência em face das prepotências da sociedade, da *herança histórica*, da *cultura exterior* e da *técnica da vida* [...]” (SIMMEL, 2009, p.79, grifo nosso). Também, como destacado no excerto, o problema enraíza-se pelo descompasso entre a cultura subjetiva e a cultura objetiva, pela coerção objetiva das forças sociais e pela consequente adaptação da vida individual. As grandes cidades criam a condição psicológica da intensificação da vida nervosa enquanto uma mudança acelerada e ininterrupta das impressões exteriores e interiores. O indivíduo cria para si mesmo um mecanismo de proteção contra essas coações da vida exterior, o qual se realiza na esfera do intelecto – em contraposição às pequenas cidades, nas quais a ação dirige-se pelo sentimento. Há aqui um ponto de relações mútuas: a essa proteção intelectualista frente aos impulsos exteriores corresponde a legitimidade da economia monetária que, por sua vez, nutre-se do domínio do intelecto, da esfera quantitativa em detrimento à esfera qualitativa. Pois tanto o indivíduo

intelectualista como a forma social do mercado nas grandes cidades afasta a esfera da individualidade, justamente por ela não ser exaurida integralmente pelo exame racional.

Simmel fala-nos de uma técnica da vida envolta nas grandes cidades, nutrida pelo desenvolvimento e pela perpetuação da economia monetária. Ela pressupõe – mediante a complexidade que a economia monetária impõe ao tecido social, com a emergência da impessoalidade nas relações e com a conformação de círculos sociais com dinâmicas extensivas –, a coordenação das atividades e das relações mútuas em um esquema temporal fixo e supra-subjetivo no qual, uma vez mais, emerge o método de Simmel – ver na parte a essência da totalidade:

A técnica da vida na grande cidade não é concebível sem que todas as atividades e relações mútuas tenham sido coordenadas num esquema temporal fixo e supra-subjetivo. [...] Mas também aqui sobressai o que, em geral, pode ser a tarefa plena destas considerações: que, desde qualquer ponto na superfície da existência, por mais que ele pareça emergir apenas nesta e a partir desta, se pode enviar uma sonda para a profundidade da alma, que todas as exterioridades, mesmo as mais banais, estão conexas, no fim de contas, mediante traçados de direção, com as decisões últimas sobre o sentido e o estilo da vida. A pontualidade, a calculabilidade, a exatidão, que as complicações e as extensões da vida na grande cidade lhe impõem estão não só num vínculo estreito com o seu caráter intelectualista e econômico-monetário, mas devem igualmente colorir os conteúdos da vida e facilitar a exclusão dos traços essenciais, dos impulsos irracionais, instintivos e soberanos, que de per si pretendem determinar a forma da vida, em vez de a receberem de fora como uma forma universal e esquematicamente definida. (SIMMEL, 2009, p.83-84).

Característico do ânimo nas grandes cidades é o caráter *blasé*. Suas causas dividem-se em duas formas, uma individual e fisiológica, e outra de caráter estrutural. O caráter *blasé* é consequência direta dos diversos estímulos nervosos – a vida regulada artificialmente pelo cálculo, sentida e experienciada num universo de convergência de diversas formas de vida individuais e coletivas – nos quais o indivíduo encontra-se imerso no seio urbano. Caracteriza-se como a incapacidade de reagir a novos estímulos com uma energia que lhe seja adequada, além do mero entendimento intelectualista. A essa causa soma-se outra, proveniente da estrutura intelectualista da economia monetária. A essência do caráter *blasé* é o embotamento perante as *diferenças* das coisas – o significado e o valor diferentes das coisas são tomados como nulos, como uma massa indiferenciada na qual o intelecto debruça-se em suas possibilidades de sentido mais superficiais. Esse caráter anímico é a contrapartida subjetiva da economia monetária, o que, analiticamente, torna visível a introjeção de formas normativas de regulação da vida na forma de vida individual – o estrutural caráter

intelectualista é, através da objetivação das formas sociais permeadas pelo jugo da economia monetária, ressubjetivada nos indivíduos:

Esta disposição anímica é o reflexo subjetivo fiel da economia monetária, totalmente disseminada; na medida em que o dinheiro contrapesa uniformemente toda a pluralidade das coisas, exprime todas as distinções qualitativas entre elas mediante as diferenças do quanto; na medida em que o dinheiro, com sua ausência de cor e a sua indiferença, se eleva a denominador comum de todos os valores, torna-se o mais terrível nivelador, corrói irremediavelmente o cerne das coisas, a sua peculiaridade, o seu valor específico, a sua incomparabilidade. (SIMMEL, 2009, p.86).

Nutrido pela disposição individual numa espécie de autoproteção anímica individual, concomitantemente à estruturação de uma forma de vida pautada pela intelectualidade típica da economia monetária, o caráter *blasé* figura uma forma de sociabilidade na qual o indivíduo *blasé* interioriza a lógica estrutural, o que o coloca, segundo os polos constitutivos do individualismo, em uma relação desproporcional no que tange às forças determinantes no seio social.

A partir desta perspectiva, os habitantes das grandes cidades podem carregar uma marca distintiva nas relações pessoais. Em pequenas cidades, e mesmo no seio de pequenas comunidades, em decorrência de suas dinâmicas concêntricas, as quais propiciam uma unidade de sentido coletiva que anexa o homem a uma comunidade de destino, as relações dão-se de modo pessoal, nas quais os sentimentos e as camadas mais originais do “eu” são o pressuposto das formas de sociabilidade. Ora, nas grandes cidades, tão logo qualquer indivíduo tente um contato pessoal e colorido pelos sentimentos frente a qualquer possibilidade de sociação, emergiria uma exaustão anímica derivada da diferença quantitativa e qualitativa das relações sociais em relação às pequenas cidades. O comportamento social individual típico das metrópoles é o de *reserva*: reserva frente à totalidade das relações nas quais os indivíduos não mais se imiscuem com a personalidade e o sentimento enquanto pressupostos das formas de sociabilidade (como outrora o foi): relacionam-se, por outro lado, permeados pela *funcionalidade*, na qual a possibilidade de um contato pessoal é somente uma consequência da ação, e não sua causa. Daí que, acima do alvitre entre as formas de sociabilidade da tradição e da modernidade e, conseqüentemente, acima também dos valores traçados a respeito de tais formas, trata-se de compreender cada forma de sociabilidade em suas especificidades, o que leva à constatação de que, o que aparentemente constitui uma forma de dissociação nas grandes cidades não é nada senão sua mais elementar forma de sociação. O caráter compreensivo da ambivalência da sociabilidade que permeia as grandes

ciudades é também apreendido no fato de que, ao embotamento das relações pessoais permeadas pela lógica sistêmica e pelas formas de sociabilidade gestadas nesse meio, corresponde uma inaudita liberdade individual – e, como explicitado páginas acima, a objetificação das relações sociais torna-se a pré-condição dessa liberdade.

As grandes cidades representam uma arena de conflitos sociais na qual as duas formas de individualismo (o individualismo quantitativo do século XVIII e o individualismo qualitativo do século XIX) ascendem à unidade: uma unidade que acomode a universalidade da vida individual enquanto *de jure*, e que também propicie a diferenciação individual como *facto*.

A função das grandes cidades é prover o lugar para o conflito e para as tentativas de unificação das duas [*formas de individualismo*], na medida em que as suas condições peculiares se nos revelam como ocasiões e estímulos para o desenvolvimento de ambas. As grandes cidades adquirem assim um lugar absolutamente único, grávido de infinitos significados, no desfaldar da existência anímica; mostram-se como uma daquelas grandes formações históricas em que as correntes opostas que rodeiam a vida se juntam e se desdobram com os mesmos direitos. Mas, deste modo, sejam-nos simpáticos ou antipáticos os seus fenômenos singulares, elas saem inteiramente do âmbito frente ao qual nos convinha a atitude do juiz. Na medida em que tais potências se entranharam na raiz e na coroa de toda a vida histórica, da qual fazemos parte na existência fugidia de uma célula – a nossa tarefa não é acusar ou perdoar, mas tão-só compreender. (SIMMEL, 2009, p. 96-97).

A formação da identidade individual – frente à concreção de círculos sociais cada vez mais amplos, conjuntamente às dinâmicas centrífugas propiciadas pela objetivação da economia monetária que, concomitantemente, reificam as relações sociais e viabilizam a liberdade individual – nesse meio urbano remete às bases do individualismo – e isso será o tema do próximo subcapítulo.

3.3.2) Os processos de formação identitária: o indivíduo e a relação entre o *eu* e a sociedade

A formação da identidade individual encontra no individualismo tanto seu polo estruturante quanto a objetivação do conflito inato entre as formas empíricas e conceituais de indivíduo e sociedade. Em contraposição às formas de sociabilidade da tradição – marcadas pelos traços sentimentais e pessoais enquanto caracteres imanentes das relações sociais –, na modernidade, através da emergência da economia monetária e sua subsequente reificação das

relações sociais, acompanhada da configuração inaudita da liberdade individual, os processos identitários orientam-se por dinâmicas sociais também inauditas. Como marca do modo de produção capitalista, corolário da economia monetária, estruturam-se revoluções produtivas constantes, orientadas a uma contínua expansão, processo este que, ao tornar-se o principal fenômeno que estrutura a produção e a reprodução da vida social, transmuta-se em um *fim* autorreferenciado. E, como já demonstrado, a relação conflituosa entre cultura objetiva e cultura subjetiva faz-se uma vez mais sentir: à objetivação das forças econômicas no tecido social corresponde um movimento de ressubjetivação dessa lógica pelos indivíduos e, mesmo, a estruturação de um macro processo que detém a *possibilidade* de determinação da vida individual – determinação que se erige enquanto a formação de um aparato objetivo, do qual a vida individual se nutre, porém sem constituir um movimento de *unilateral* determinabilidade, pois a ação individual, ainda que com uma abissal desproporcionalidade de forças em relação à estrutura objetiva da sociedade, constitui um potencial polo ativo na produção social. A formação da identidade na modernidade remete, portanto, à estrutura dual da constituição individual.

Enquanto perspectiva de análise universal, erige-se o quadro estrutural da sociedade que, marcado pelos processos descritos nos parágrafos acima, atuam na concatenação de séries teleológicas nas quais o indivíduo se nutre – uma vez que a vida individual é compreendida em um sentido que a liga ao cosmos das relações sociais. Porém, ainda que essas séries teleológicas, pela mediação da economia monetária, transmutem-se em *fins*, objetificando as reificações sociais, configura-se a liberdade individual. Daí que a perspectiva de análise particular – no caso, as possibilidades de ação do indivíduo tomado em sua particularidade – encontra-se atrelada ao drama da liberdade de eleição e à configuração da responsabilidade – pessoal e social – decorrente dessa liberdade eletiva. A unidade cognitiva de algumas das fontes de significado coletivas que sustentaram a tradição, tais como a família e a igreja, perdem, face à complexificação do tecido social, delimitados por uma específica e expansiva lógica monetária, a capacidade de orientação à vida individual que outrora desempenharam. À guisa de exemplo, claro está que a instituição social da *família* não desaparece na modernidade, mas sim, perde seu unívoco caráter de estruturação da vida individual. A liberdade individual encontra aí um potencial papel de determinabilidade, mas a ela corresponde uma dinâmica social que se nutre da efemeridade e da constante mudança no seio social – fomentada por revoluções políticas, econômicas, sociais e culturais. A experiência sofre uma radical mudança: ela passa a ser vivenciada em contextos sociais

inauditos⁶⁰, pois é nutrida por processos sociais que relativizam e minam as bases valorativas precedentes, instaurando uma nova arena social na qual os antigos valores não possuem a capacidade normativa de direcionar a vida individual como outrora o tinham. Tampouco essa perda de validade valorativa integral significa o fim dos antigos valores: significa, antes, a mutabilidade da história e da sociedade, na qual os antigos valores (orientados por dinâmicas centrípetas) fundem-se às novas dinâmicas sociais (centrífugas), originando um complexo tecido social no qual o conflito entre essas partes constitutivas é parte determinante da gramática social⁶¹.

Simmel conceitualiza um importante fenômeno social que caracteriza culturalmente a questão identitária, a moda (SIMMEL, 1998, 2004, 2008). Ela se caracteriza pela substancial dualidade que marca outros domínios de sua obra⁶². No caso específico da moda, a dualidade representa a oscilação entre o impulso social de *diferenciação* concomitantemente à propensão social à *pertença*. A moda, perante isso,

[...] satisfaz, por um lado, a necessidade de apoio social, na medida em que é imitação; ela conduz o indivíduo às trilhas que todos seguem. Ela satisfaz, por outro lado, a necessidade da diferença, a tendência à diferenciação, à mudança, à distinção, e, na verdade, tanto o sentido da mudança de seu conteúdo, o qual confere um caráter peculiar à moda de hoje em contraposição à de ontem e à de amanhã, quanto no sentido de que modas são sempre modas de classe. (SIMMEL, 1998, p. 162).

⁶⁰ O inaudito nesta oração não significa, por sua vez, que o adjetivo seja uma característica da modernidade. Pelas rupturas e discontinuidades históricas que potencializam e estruturam novas formas de arranjos societários, o inaudito também se configurou, porém com uma mudança quantitativa e qualitativa elementar: na modernidade, essa configuração inaudita da realidade torna-se uma condição social, na qual a produção e a reprodução da vida social torna-se dependente de uma estrutura dinâmica e conflituosa, orientada pela expansão da cultura objetiva em uma arena social marcada pelo descompasso de forças com as instâncias da cultura subjetiva dos indivíduos. A experiência sofre, nesse sentido, uma mudança: as bases objetivas (economia, política, direito) e imateriais (ideologias, valores) da sociedade, antes de orientarem e conformarem a vida individual em um universo de sentido afim em um relativo período histórico, como outrora acontecia na tradição, são, elas mesmas, pela reflexividade e pelo autoenfrentamento das formas sociais de vida, o alvo de mudanças. Portanto, a vida individual possui como base de existência uma realidade dinâmica na qual as forças objetivas da sociedade encontram-se em um processo expansivo de novos sentidos.

⁶¹ Goethe, em *As afinidades eletivas*, em 1809, pontua essa mudança radical da experiência: “É uma pena que atualmente não se possa aprender mais nada para toda a vida! Nossos antepassados atinham-se aos ensinamentos recebidos em sua juventude; nós, porém, precisamos reaprender tudo a cada cinco anos, se não quisermos sair completamente da moda.” (GOETHE, 2008, p. 43).

⁶² Esse princípio, no caso da moda, resulta de uma condição natural e cósmica, de uma oscilação que perpassa distintos campos da natureza e da ação humana, um impulso e uma tendência da existência a se refugiar na particularidade e em modos típicos e globais: “O primeiro indício é brindado pelo fundamento fisiológico da nossa natureza: ela precisa tanto do movimento como do repouso, da produtividade como da receptividade. Retomando isto para a vida do espírito, seremos guiados, por um lado, pela tendência para o geral e, por outro, pela necessidade de captar o individual; aquela garante o repouso ao nosso espírito, a particularização permite-lhe mover-se de caso para caso. E não é diferente na vida do sentimento: procuramos tanto a dedicação serena aos homens e às coisas como a auto-afirmação enérgica perante ambos.” (SIMMEL, 2008, p. 12).

A constituição íntima da moda remete à duplicidade da natureza individual e, por tal condição, deriva sua existência da mútua coexistência dos polos – a individualidade compreendida em suas idiossincrasias e a pertença a processos de determinação sociais –; ao se anular um polo, inexiste moda. Pois ela possui um papel sociológico de ímpar importância: o pertencimento entre os que estão em pé de igualdade – fundando, de certa forma, um ideário comum, o qual livra o indivíduo da perpétua vigilância concernente a padrões e modos de vida globais e típicos –, num meio grupal comum, e, na mesma medida, atua no distanciamento em relação a outros grupos do tecido social – que, por sua vez, abundam no seio da diferenciada sociedade moderna. “A moda é uma forma peculiar dentre aquelas formas de vida, por meio das quais se procura produzir um compromisso entre a tendência para a *igualdade social* e a tendência para marcar a *distinção individual*.” (SIMMEL, 1998, p.163, grifo nosso). É, portanto, um fenômeno marcado pela ambiguidade da coexistência entre a coesão e o distanciamento. Seus padrões também são regidos pela ambiguidade e ambivalência: na medida em que seu domínio alarga-se, a universalização e a legitimação social de seus preceitos – outrora distintivos – resulta mesmo em sua supressão. Sua esfera de ação é sempre fragmentada, de forma que possui por sentimentos constitutivos o amálgama entre a aprovação e a inveja. Ao passo em que é aceita universalmente, a moda perde seu significado de fator individualizador – e, tão logo isso aconteça, há a necessidade interna de sua essência a se reproduzir em *outra* moda. A moda, com isso, transforma-se no campo dos indivíduos, “os quais não são autônomos no seu íntimo e no seu conteúdo pessoal, que necessitam da aprovação social, ao mesmo tempo que sua autoestima exige distinção, atenção e o sentimento de ser algo especial” (SIMMEL, 1998, p.165). É nessa fragilidade que se depreende o papel integrador que a moda efetua na vida do indivíduo; seus padrões sociais podem se internalizar nas camadas da alma, dando forma a uma *moda pessoal*. Nesse movimento a vida individual encontra, ao menos em suas concepções, uma forma de vida original, um estilo próprio, mas que, em sua essência, repete-se incessantemente na coletividade, carregando pequenas variações, transformando o típico numa ilusória individualidade.

Neste ponto reside outro traço da moda nas cidades modernas: os indivíduos são impelidos, a cada momento, ao contato com o diverso, com formas de vida em ebulição, cada qual dona de suas convicções, e que carregam na vestimenta ou no estilo próprio de sentir e vivenciar a vida a bandeira de *seu alvitre* individual. Isso também faz das grandes cidades, embora tenham encontrado seu alvorecer no interior do Estado-nação, o espaço por excelência

do *cosmopolitismo* – pois as caracterizações entre *dentro* e *fora*, entre *cidadão* e *estrangeiro* servem de incremento à vida que, por sua vez, aproveita-se dessa miscelânea parindo sempre novas formas não mais restritas a um único ideal territorial constitutivo – a vida social transforma-se *culturalmente*. Claro está que este espaço de sociabilidade configura-se por um fato objetivo e empírico do tecido social – a coexistência, dentro de um espaço territorial delimitado, de diversas formas de vida estruturadas por culturas, portanto, por visões de mundo distintas. Porém, o conflito que essas formas de vida protagonizam tornam problemática a concreção de um cosmopolitismo imperativo: essa possível realidade cosmopolita traduz-se em uma percepção ambivalente, paradoxal e conflituosa da sociedade, orientada estruturalmente pela lógica da economia monetária, objetivada, por sua vez, nos indivíduos, individualizando formas de vida em um contexto social heterogêneo.

Outro elemento chave na configuração identitária no interior da modernidade é a forma de sociabilidade protagonizada pelo *tipo*⁶³ social do *estrangeiro* (SIMMEL, 1983). Talvez nessa problemática resida o ponto nodal entre a vida marginal de Simmel e a vida da obra sócio-filosófica de Georg Simmel: devido à ascendência judaica, Simmel sentiu as agruras de possuir um “sangue misto” em uma terra de “pureza”. E a isso soma-se a figura do Simmel estrangeiro no interior do próprio pensamento, alguém que não possui a dependência de um vínculo profissional ditado pela cátedra acadêmica; esse estrangeiro é alguém que ousa, alguém que se aproxima concomitantemente à distanciação para compreender a vida. Sua análise acerca do estrangeiro pauta-se no duplo pilar da sociologia e da psicologia. A condição elementar do tipo social do estrangeiro é marcada indelevelmente pela ambivalência: ele é parte de um grupo, porém sem a ele de fato pertencer – é móvel, e ao mesmo tempo local.

A despeito de não estar organicamente anexado ao grupo, o estrangeiro ainda é um membro orgânico do mesmo. Sua vida regular inclui as condições comuns deste elemento. Apenas não sabemos como designar a unidade peculiar de sua posição, além de dizer que se compõe de certas medidas de *proximidade* e *distância*. Embora certas quantidades delas

⁶³ Essa tipologia é um recurso metodológico utilizado por Simmel. Corolário da complexificação e da expansão excêntrica dos círculos sociais, fomentando novas formas e estilos de vida, Simmel isola determinadas manifestações psicológicas – sempre nutridas pela e relacionadas com a estrutura social – que se universalizam na configuração típica. Uma vez mais, trata-se de uma estratégia metodológica que tenta apreender o todo na parte, no caso, uma forma de sociação específica, marcada por uma ambivalente idiosincrasia, que simboliza a realidade de uma sociedade que, factualmente, orienta-se pelo intercâmbio de bens materiais e simbólicos acima da fronteira nacional, e que, concomitantemente, gera, em decorrência desse intercâmbio, formas de resistência a esse fluxo. Essa explanação, considerada primeiramente em termos abstratos, ganhará concretude nas análises das formas que o conflito envolto no tipo social do estrangeiro assumirá nas assertivas de Beck na modernidade reflexiva.

caracterizem todas as relações, uma proporção especial e uma tensão recíproca produzem a relação formal particular com o “estrangeiro”. (SIMMEL, 1983, p. 188, grifo nosso).

Dessa forma, sua posição no interior de um determinado grupo é derivada de sua não-pertença, do fato de não estar inserido organicamente, ainda que sob outro viés esteja – em outras palavras, *ele está inserido na mesma medida em que não está, e essa é sua forma específica de interação e sociabilidade*. Essa forma ambivalente do ser do estrangeiro configura-se como uma forma específica de interação e sociação – assim como no interior das grandes cidades as relações sociais pautam-se por uma ação compósita entre a reserva e a pura intelectualidade. O distanciamento em que ele opera coordena e integra as relações que, ao primeiro olhar, figuram negativamente como dissociação das formas de sociabilidade. É um traço preponderante de sua condição o caráter intelectualista nas relações, uma vez que o estrangeiro apreende a objetividade da inteligência como pura liberdade de movimento. Estrutura-se um caráter ambíguo: sua distância em relação às relações sociais permeadas pelo sentimento, identidade e personalidade não significa uma irrestrita passividade; configura-se, através dessa distância, a possibilidade sempre renovada da liberdade, da configuração de novas formas de vida que unem, separam e diferenciam elementos diametralmente opostos, operando sínteses inauditas. Por essa condição, Simmel relaciona a figura do estrangeiro à funcionalidade protagonizada pelo comerciante – um agente que porta subjetivamente a lógica da economia monetária, remetendo, assim, às bases constitutivas do capitalismo, com os princípios de *mobilidade*, de *irrestrita intelectualidade* e padrões de *racionalidade*. No tipo social do estrangeiro, e em seu correlato funcional no seio social, o comerciante, mobilidade e intelectualidade somam-se e dão forma a infinitas combinações. Na esteira da grande mobilidade que o estrangeiro porta, dá-se o caráter afinitivo nas relações grupais; porém essa afinidade reside nas instâncias mais gerais e impessoais dos indivíduos figurados nas relações, em contraposição aos laços puros de coloração sentimental que caracterizam um determinado grupo. “[...] na medida em que são genéricos, os traços comuns acrescentam, ao calor da relação baseada neles, um elemento de frieza, um sentimento de contingência desta relação precisamente.” (SIMMEL, 1983, p.186).

Mediante as relações de distanciamento e proximidade – nas quais a unidade da relação reside na mútua proporção entre o distanciamento e a proximidade –, de calor humano e frieza, o estrangeiro não é concebido como um *indivíduo* pelo grupo com o qual ele se relaciona; é um estranho de tipo específico. Daí desprende-se uma das facetas ambivalentes da modernidade: apesar de se desenvolver em sólidas bases de intercâmbio – que por sua vez

possuem um correlato nas instâncias do espaço local, no contato com o *outro* –, apreende-se *também* a modernidade na expressão do Estado-nação e sua integridade cultural calcada na rígida delimitação do *nós* e do *outro*, do *cidadão* e do *estrangeiro*, do *amigo* e do *inimigo* – trata-se, portanto, de um imperativo que caracteriza a solidariedade social (nacional) em códigos identitários binários e *exclusivos*. Certo está que a vida moderna enriqueceu-se em grande escala pelo intercâmbio cultural, porém essa faceta choca-se com seu oposto, dando forma ao descompasso entre a configuração empírica da realidade – calcada no contato com o diverso e com o *outro* – e o quadro ideológico sob o qual funda-se um dos possíveis sentidos da modernidade – a concreção de Estados nacionais soberanos diferenciados, pautados pela delimitação espaço-cultural, na qual o Estado-nação torna-se o conteúdo determinante das formas sociais de vida. No interior das complexas e modernas sociedades ocidentais, os tipos de relações sociais protagonizadas pelo estrangeiro transmutam-se em uma forma específica de sociabilidade – que tem como uma das causas a formação de círculos sociais excêntricos, cujas intersecções objetificam o contato com formas de vida diversas – que se desliga da estrita funcionalidade do comerciante conceitualizada por Simmel, e se aproxima a uma técnica da vida, nutrida economicamente pela lógica da economia monetária, e culturalmente pela delimitação do Estado-nação enquanto conteúdo das formas sociais de vida.

A formação identitária na modernidade remete aos processos de individualização na medida em que a identidade não se resume ao unilateral alvitre entre a particularidade restrita do ser desenvolvida de forma autorreferenciada e a determinação unívoca da individualidade por forças supra-individuais. Reside, por outro lado, na *relação* existente entre a forma de vida individual e as objetivações sociais – relação, por sua vez, mutável no fluxo histórico. O indivíduo é considerado um polo ativo de ação concomitantemente à sua inserção em cadeias de sentido supra individuais, de forma que um indivíduo nunca é um ser moldado ao bel prazer de seus desígnios, tampouco um ser passivo frente às forças objetivas da sociedade. Entre esses dois fatos da vida social encontra-se a liberdade eletiva como o elemento que, ao relativizar essa relação, propicia ao indivíduo eleger, de acordo com suas disposições anímicas, diferentes caminhos propiciados pela pura objetividade da sociedade.

Os processos de formação da identidade remetem, portanto, à inserção da vida individual em uma série de relações que se traduzem na dependência das instituições sociais e de indivíduos *indeterminados* enquanto condição da vida social – instituições, por exemplo, como o sistema cultural, à época de Simmel restrito à nação, o sistema educacional, o mercado de trabalho etc. Encontra-se em questão a preocupação de Simmel com a forma social do indivíduo que, pelo elementar descompasso entre a cultura objetiva e a cultura

subjetiva, encontra-se debilitado pela concreção de dinâmicas que, justamente em sua vitória, ditam um jugo ambivalente: a liberdade individual configura-se concomitantemente à liberdade de eleição tomada enquanto um processo compulsório.

Portanto, em relação à questão identitária, tentou-se demonstrar sua ligação com o cerne da dualidade do individualismo, evidenciando uma análise de dupla perspectiva. O indivíduo é situado no interior de um quadro de dependências supra-individuais, exemplificado pela dependência objetiva imediata dos meios técnicos que regem a sociedade, além de uma relação e dependência culturais, que ligam o indivíduo tanto a instituições no período de sua vida coetânea – família, Estado, sistema educacional, instituições que também remetem a um passado longínquo em relação à vida de indivíduos determinados, porém salienta-se aqui a cadeia de *dependências* que caracterizam a vida individual – quanto instituições, do ponto de vista e de acordo com as *limitações* humanas, imemorais, como o quadro da cultura específica, ou o idioma, compreendido como um sistema que estrutura e dá forma aos códigos de comunicação da espécie. Porém, a inserção da vida individual nessas cadeias de dependência se dá pela liberdade eletiva tornada uma condição social: o indivíduo, limitado pelas concreções objetivas da sociedade, pode escolher – escolha também estruturada e moldada pela disposição histórica dos elementos objetivos da sociedade em relação àquela vida determinada – os meios de realização de sua vida.

E, como uma lição de Simmel, a compreensão pauta-se também pela delimitação de tipos sociais⁶⁴: as perspectivas de análise particular e universal encontram um ponto de síntese, pois universalizam-se no tipo os caracteres individuais e psicológicos – os quais, por

⁶⁴ Neste ponto é plausível citar Gabriel Cohn, o qual, em um capítulo de *Crítica e Resignação*, intitulado *Simmel e a depuração das formas*, pontua cinco pontos decisivos que estruturam o pensamento de Simmel, na medida em que também formam um eixo de paridade com a teoria de Max Weber – que, para Cohn, não existiria sem as precedentes assertivas de Simmel. Esse conjunto de proposições serve como um eixo estruturante ao próprio pensamento de Simmel – e também como roteiro ao que até este ponto foi discutido – como ilustra a formação metodológica dos *tipos*: “Há pelo menos cinco pontos [...] em que Simmel antecipa posições fundamentais de Weber. O primeiro diz respeito à disposição de Simmel de assumir o caráter plenamente fragmentário do conhecimento histórico-social, sem buscar apoio em quaisquer princípios totalizantes últimos; embora seja precisamente nesse ponto que a diferença mais profunda entre ambos também se manifesta, na insistência de Simmel em construir sua análise em termos da distinção entre as *formas* e essa noção de caráter irracionalista que é a *vida*, concebida como fluxo dos eventos. O segundo ponto é fundamental, e refere-se à explicitação da modalidade de abstração adequada para tratar de fenômenos que ocorrem como processos empiricamente fluidos de interações entre entidades individuais, na ausência de uma estrutura abrangente dada de ante-mão: os *tipos*, que Simmel deriva do seu tratamento das formas de interação. Não menos fundamental é o terceiro, relativo à presença em Simmel de um tema que se revelaria decisivo em Weber: o da *legalidade intrínseca* às diferentes esferas da vida, que em Weber assumiria a forma da legalidade intrínseca às diferentes linhas de ação. O quarto refere-se à postura básica do cientista diante da realidade a ser compreendida, que é a de poder assumir um *distanciamento* em relação a ela. [...] Finalmente, o quinto ponto decorre dos anteriores, e refere-se ao caráter intrinsecamente *unilateral* do conhecimento histórico-social, devido à presença simultânea de pontos de vista (ou “perspectivas”, se quisermos falar como Nietzsche, no qual Simmel muito se inspirou nesses pontos) inconciliáveis. (COHN, 2003, p.54-55).

sua vez, são uma *aproximação* da realidade individual, regida, concomitantemente, por princípios anímicos e sociais – conjuntamente às dinâmicas sociais – políticas, econômicas e culturais. No tipo social do estrangeiro a perspectiva de análise individual figura na forma específica de sociação que ele protagoniza: uma forma de sociação na qual a aproximação e a distância coexistem – ambas, aproximação e distância, simbolizam a reserva, a calculabilidade e intelecção, caracteres essenciais que são interiorizados na forma de vida individual. A funcionalidade do comércio a este tipo social atribuído por Simmel também simboliza um eixo relacional: a ela corresponde o princípio de mobilidade em um mundo marcado – utilizando a expressão de Ulrich Beck (2003) –, na primeira modernidade, pelo Estado-nação enquanto *container* social, ou seja, como conteúdo de determinação das formas de vida sociais. Enquanto perspectiva de análise universal, entrevê-se o problema do descompasso entre a cultura objetiva e a cultura subjetiva e, conseqüentemente, a desproporcional configuração de forças no que tange às possibilidades de determinação da vida individual pelas forças objetivas da cultura. A forma de sociabilidade protagonizada pelo estrangeiro pode ser compreendida (enquanto uma *possibilidade*) como um processo correlato a outros estratos da cultura: através do descompasso entre o processo de objetivação e ressubjetivação das primeiras formas objetivadas, concretiza-se uma forma de determinação e interiorização da lógica monetária na forma de vida individual. Esse processo intensifica-se pois o espaço social em que ele se desenrola é o das grandes cidades, o qual, por um lado, é determinado pela lógica do sistema produtivo e, por outro, é a estrutura elementar desse processo – forma-se um movimento de co-determinação.

O tipo social do estrangeiro é, de acordo com as premissas simmelianas, um fenômeno da vida social que ilustra e simboliza, pela mútua e concomitante consideração de suas assertivas consideradas em relação a sua individualidade e a suas disposições estruturais, um tipo social no qual conflui um conjunto de relações que permite nele entrever aspectos universais do complexo relacional que conforma a vida.

4) Ulrich Beck e a formalização de uma sociologia cosmopolita

Cabe agora, introduzido o tema geral do estudo, bem como desenvolvidas e analisadas algumas assertivas de Georg Simmel, expor o pensamento de Ulrich Beck em suas idiossincrasias e em seu contexto sócio-histórico. A análise deter-se-á sobre algumas questões que estruturam o pensamento de Beck, tanto em sua estrutura interna, quanto em relação ao individualismo e aos processos de individualização – questões que remetem à compreensão relacional de sua obra e da realidade. Os tópicos a serem explorados, de forma a demonstrar a unidade que se forma através da micro e da macrovisão, resumem-se a:

1) A estruturação da teoria da modernidade reflexiva enquanto um processo que cinde e caracteriza um intervalo entre eras (BECK, 2010, 2012);

2) A compreensão da globalização como um macro-processo que integra de forma desproporcional o mundo segundo um modelo de diversidade não totalmente integrada (BECK, 1999b, 2005b);

3) A compreensão do cosmopolitismo em duas instâncias, uma empírica e cotidiana, marcada pela presença material e simbólica de bens e ideais que circulam acima das fronteiras nacionais, e outra, de caráter normativo, da qual derivam os conflitos em uma era global, oriundos dos pontos de intersecção entre círculos sociais que, por sua vez, simbolizam, pela configuração cultural vária, um embate tensionado sobre a possibilidade do domínio do senso da história, questão na qual urge a problemática em torno do reconhecimento (BECK, 2005, 2006, 2007, 2011);

4) A compreensão do individualismo na teoria de Beck, orientado pelo dualismo, intersecção e conflito entre a autodeterminação individual e a inserção em cadeias de dependência social, e sua emergência, na modernidade reflexiva, como o motor de reprodução da ordem social, sustentado juridicamente pelo *welfare state* (BECK, 1999; BECK; BECK-GERNSHEIM, 2003, 2008).

Esse esquematismo é uma convenção adotada face à capacidade relacional protagonizada por essas temáticas – no plano cognitivo e no plano empírico –, o que implica no estudo que, se tomados independentemente um do outro, cada tópico dá ensejo à caracterização do outro. Portanto, a dinâmica formação desses processos encontra a unidade na concomitante compreensão pautada por uma perspectiva metodológica universal conjuntamente a uma perspectiva particular.

4.1) A teoria da modernidade reflexiva: por um termo intermédio entre a dissolução das formas sociais de vida e a objetividade cega que engendra sua autodestruição

Será que a modernidade – quando aplicada a si mesma – contém uma chave para seu autocontrole e sua autolimitação? (BECK, 2012, p. 16).

A tese elementar da modernidade reflexiva resume-se a: os tempos coetâneos, com suas complexas dinâmicas sociais paradoxais, ambivalentes e contraditórias, não representam o fim da história, orientado pela dissolução das narrativas sócio-históricas, mas sim uma *nova* fase da história, e da modernidade, decorrente da *vitória* do capitalismo ocidental. As narrativas sócio-históricas não se desintegraram qual o átomo dissecado pela ciência no início do século XX: elas tornaram-se imensamente mais complexas, ambivalentes, paradoxais e, talvez o mais fantástico, globais – descolaram-se territorial e espacialmente do Estado nação e mesclaram-se à instantaneidade da internet. E todos esses adjetivos derivam-se da vitória do projeto moderno. A reflexividade – compreendida por Beck como autoconfrontação – que as formas sociais de vida contemporaneamente enfrentam deriva da vitória do capitalismo, da instrumentalização da vida, da racionalização dos meios de produção, do ideal de humanidade ocidental disseminado aos quatro cantos da Terra. O autoenfrentamento desses êxitos conduz a um movimento obscuro e destrutivo: à expansão capitalista corresponde a precarização do trabalho e a parcial impotência do Estado; à sociedade de consumo estende-se o seu potencial destrutivo no âmbito ecológico; às descobertas da ciência correspondem processos de difícil determinabilidade, previsibilidade e completo controle dos possíveis (e desconhecidos) efeitos colaterais. Uma questão substancial erige-se frente à globalização e a sua lógica expansiva em um mundo naturalmente marcado pela escassez e finitude: através dos processos expansivos da globalização – tanto no que diz respeito a bens e pessoas, quanto em relação a ideologias e símbolos culturais –, coloca-se em xeque a simbiose histórica existente entre o capitalismo e a democracia no que tange a sua generalização em escala global, sem consumir, nesta expansão, as bases físicas, culturais e sociais do planeta. A globalização, pela sua interna lógica expansiva, torna-se um processo disseminador de conflitos e riscos. Em suma, a civilização ocidental coloca a si mesma em perigo. Os riscos (políticos, econômicos, sociais, culturais e ecológicos) provenientes da reflexividade das formas sociais possuem um potencial político ao encenar no presente a possível imagem de um futuro catastrófico.

Cabe, à guisa de não cometer equívocos teóricos, distinguir analiticamente algumas categorias e conceitos utilizados por Beck na construção de seu argumento. A *modernização*

reflexiva envolve um processo no qual a modernização – compreendida enquanto um salto tecnológico de racionalização e transformação do trabalho e da organização da vida, cujos constructos objetivos indicam um processo de alcance profundo, abrangendo e reconfigurando a trama social na qual se alteram as fontes de certeza das quais se nutre a vida (BECK, 2010, p.23) – é radicalizada pelo autoenfretamento de seus constructos objetivos e imateriais, portanto, um processo que colhe os nefastos efeitos (crise ecológica, crises econômicas sistêmicas, desigualdade social crescente em todo o globo etc.) originados em seu próprio ventre. A *modernidade reflexiva*, por sua vez, é o período histórico, nascente a partir dos anos de 1960, no qual se integram, de forma desproporcional no que tange a suas configurações individuais – pela derrota do comunismo, pela globalização e pela emergência de novos atores (privados) soberanos que não o Estado-nação – diversos processos, entre eles a modernização, em uma arena social inaudita. Ao tentar dar forma à teoria da modernidade reflexiva, intenta-se compreender, a partir da cisão, da contraposição e da relação entre o período histórico da *primeira modernidade* e o da *segunda modernidade*⁶⁵, as especificidades históricas de cada período no que concerne ao desenvolvimento do individualismo, dos processos de individualização e das instituições sociais envoltas em tais temáticas, cujo raio de ação passa por elementares mudanças.

A primeira modernidade, período histórico que abrange o século XVIII até meados do século XX, é um período sócio-histórico marcado, em relação a pontuais aspectos estruturais, econômicos, políticos, sociais e individuais, pelos seguintes termos:

1) A sociedade é territorial e espacialmente delimitada pelo Estado-nação; constituem-se sociedades marcadas pela particularidade de seus respectivos Estados, os quais conformam e simbolizam o conteúdo das formas sociais de vida no interior de seus domínios;

2) A vida social organiza-se através de padrões de vida coletivos organizados em macrogrupos ou classes – que se baseiam, por sua vez, enquanto relações internas e elementares entre os indivíduos, na divisão de gênero, na divisão entre trabalho masculino e feminino, uma divisão estamental entre os sexos – caracterizando um processo de individualização programática: o indivíduo liberta-se das predestinadas certezas tradicionais para adentrar num universo de sentido construído coletiva e individualmente;

3) A sociedade baseia-se economicamente no trabalho assalariado e no pleno emprego, caracterizando como protagonista o trabalho remunerado em relação ao *meio* necessário à

⁶⁵ É necessária outra ressalva: o léxico conceitual em relação à primeira modernidade também é compreendido, de acordo com o tipo de sociedade e modernização nela inclusos, sob as categorias de *sociedade industrial*, *modernização simples ou linear*, *modernidade simples*. Em relação à segunda modernidade, segue-se *sociedade de risco*, *modernização reflexiva* e *modernidade reflexiva* (BECK, 1999b, 2006, 2005, 2010).

integração individual e coletiva nos sistemas de *status* e de reconhecimento social – sistema de proteção estatal, previdência social, seguros etc.;

4) Configura-se um conceito específico de racionalidade, detentor do monopólio da verdade, nutrido pelo ideário do total controle instrumental da natureza, cuja substância remete à fé unidimensional na ciência e no progresso;

5) A lógica operacional dessas sociedades é a diferenciação funcional entre os subsistemas que integram o tecido social, nutrindo um movimento de crescente especialização.

Esses são os principais caracteres estruturais e individuais – na visão de Beck (2012, 2010, 2005) – que nutrem a primeira modernidade. Pode-se compreender a teoria de Beck a partir da delimitação de duas épocas distintas, a primeira e a segunda modernidades; porém, a história é compreendida como um fluxo e como um processo, cujo sentido é construído mediante as objetivações dos conflitos que por sua vez determinam a gramática social. Convencionalmente, a primeira modernidade tem seu final em meados do século XX, e a segunda modernidade aí tem seu início. Entretanto, não há meios de delimitar, univocamente, um ponto específico de gênese, morte e renascimento da narrativa moderna, uma vez que a própria modernidade é compreendida como um processo histórico cujas bases elementares remontam a esparsos fatos e ideias disseminados ao longo da história. A questão ainda mais se complexifica pelo fato de que, entre o suposto fenecimento da primeira modernidade e a suposta gênese da segunda modernidade interpõem-se processos que são, elementarmente, o resultado do desenvolvimento lógico e institucional da primeira modernidade, cujos insolúveis conflitos – tais como a autonomização da economia do tecido social, a autorreferencialidade da esfera econômica, a crescente desigualdade social acompanhada do esmorecimento do caráter mundano das classes sociais, concomitantemente também aos radicalizados processos de individualização – são transpostos, pelo inerente dinamismo das formas sociais que conformam a vida, a outra arena histórica, tecida pelo dinamismo próprio da sociedade industrial, tornando esses conflitos um ponto intermédio entre o passado e o futuro. Os grandes conflitos protagonizados na primeira modernidade – tais como a relação entre capital e trabalho, a relação entre a política pública e privada, a distribuição de renda, os níveis de desigualdade social, o sistema produtivo baseado no modo fabril etc. – migram, mediante a vitória do projeto moderno, a outra arena histórica, na qual os princípios básicos⁶⁶

⁶⁶ As *instituições* básicas da modernidade são constructos que operam os imperativos dados pelos *princípios* básicos da modernidade, cuja dinâmica e configuração interna mudam através da história. Como exemplo dessas formas institucionais, destacam-se o Estado-nação, a família nuclear, partidos políticos, classes etc. Os princípios

da primeira modernidade (como enumerado nos cinco precedentes pontos) coexistem, em *outra* arena histórica, com instituições, cuja gênese remete à primeira modernidade, mas que se complexificaram quantitativa e qualitativamente no decurso histórico, no qual suas configurações *não mais* condizem com as da primeira modernidade, mas *ainda não* se concretizaram mediante um princípio próprio da segunda modernidade.

Os processos sociais nos quais estruturam-se esses conflitos podem ser identificados, numa vertente política, econômica, social, ecológica e cultural, nos processos multidimensionais da globalização, na crise global do meio ambiente, na revolução de gênero, na terceira revolução industrial e nos processos radicalizados de industrialização, processos estes que guardam uma íntima relação entre si.

Estruturados por esses conflitos processuais, mas estruturantes de suas dinâmicas – o que dá ensejo à compreensão de uma *dupla hermenêutica* (GIDDENS, 1991) –, concretizam-se pontos que distinguem, pela complexificação da arena histórica, a segunda da primeira modernidade. Seguem enumerados:

1) Configura-se uma complexa sociedade cuja essência não mais se resume ao conteúdo do Estado-nação. Erige-se uma sociedade pós-nacional (cujo significado não reside na extinção do Estado, mas sim na emergência de uma realidade fática na qual o sistema operacional do Estado muda, concomitantemente à complexificação das dinâmicas sociais, que não mais se restringem a Estados nacionais isolados, mas sim a redes e fluxos transnacionais, aos quais juntam-se, além da esfera pública do Estado, atores privados, tornando o Estado *um* ator entre outros atores), na qual configura-se a redefinição do local/nacional: o local/nacional, para existir enquanto tal na modernidade reflexiva, tem de se inserir em redes econômicas transnacionais e globais;

2) Pelo inerente dinamismo da sociedade mundial de risco, dissolvem-se os contornos da comunidade e das instituições básicas da sociedade industrial – família nuclear, classe, vizinhanças, partidos –, acompanhada pela revolução de gênero, cuja essência mina as formas organizacionais de uma sociedade, cujo modelo remete à primeira modernidade, estamental;

3) Estrutura-se, face ao dinamismo propiciado pelas revoluções tecnológicas, ao aumento exponencial de mão-de-obra humana em um mundo cada vez menos dependente da adjetivação e da substância humana, e à independência espacial – no que tange à identidade,

básicos, por sua vez, são problemas cognitivo-normativos relacionados às necessidades mínimas do projeto da modernidade, que representam sua força motriz, tais como ideias e convicções sobre a ciência, a racionalidade, os princípios de cidadania, direitos humanos (direito de propriedade, liberdade da ciência e da pesquisa, liberdade de movimento, liberdade de expressão.). Portanto, os princípios básicos da modernidade são estruturas cognitivas que garantem sustentação às instituições sociais.

ligação e fidelidade dos processos produtivos a *um* determinado Estado-nação – dos processos produtivos, uma sociedade do pós-emprego, ou do pós-pleno-emprego, na qual fundem-se e se amalgamam, na configuração coetânea do trabalho, formas de ócio, regimes de trabalho reduzidos, contratos trabalhistas flexíveis (quando da sua existência), uma jornada pessoal baseada na execução de vários empregos, e o desemprego estrutural;

4) A natureza é compreendida como um fenômeno interno à sociedade e transitório no que diz respeito à finitude de suas fontes: a natureza torna-se uma natureza socializada, na qual a imbricação entre o natural e o social caracteriza uma realidade não mais transposta à cisão entre o natural e o social enquanto processos distintos e diferenciados, tal qual na primeira modernidade;

5) Como expressão da lógica ambivalente que caracteriza a modernidade reflexiva, o desencantamento científico e a crítica da racionalidade assumem importância em uma arena social na qual a ciência não mais é compreendida através de uma racionalidade simples, monoperspectivista e linear; ao contrário, pela complexidade das construções sociais e da própria vida, a ciência, para além do desenvolvimento construído ao longo dos séculos e pela estruturação social que ela propicia, é compreendida segundo um modelo ambivalente que substitui as concretas e lineares certezas da especialização por uma complexa, ambivalente e paradoxal perspectiva do todo, tecida acima – mas também em seu interior – das singularidades.

Como expressão do tipo de modernização envolta nessas duas fases distintas da modernidade observa-se a modernização simples e a modernização reflexiva, distintas pela heterogênea natureza da configuração do tecido social. Daí que

Se, no fundo, a modernização simples (ou ortodoxa) significa primeiro a desincorporação e, segundo, a reincorporação das formas sociais tradicionais pelas formas sociais industriais, então a modernização reflexiva significa primeiro a desincorporação e, segundo, a reincorporação das formas sociais industriais por outra modernidade. (BECK, 2012, p.13)

A modernização simples envolve a desincorporação das formas sociais tradicionais – nutridas, de acordo com Georg Simmel, na perspectiva aqui adotada, pela emergência do dinheiro e pelo advento da economia monetária – e, posteriormente, a reincorporação dessas formas pela forma social industrial a qual, no ambiente institucional da modernidade, insere a vida individual em um universo de construção de sentido coletivo – exemplificado pelas instituições sociais da família, das classes, dos partidos – permeado pela liberdade eletiva. A modernização reflexiva, por outro lado, implica a desincorporação das formas de vida

industriais – propiciada pelo dinamismo da sociedade mundial de risco –, seguida da reincorporação dessas formas no contexto social de *outra* modernidade. Portanto, as formas de vida industriais reincorporam-se a um sistema social no qual há o descompasso e a desproporcionalidade entre os princípios portados por essa forma de vida industrial (sociedade baseada na divisão de gêneros, no pleno emprego, no Estado-nação, na proteção social desse mesmo Estado, no conceito específico de racionalidade) e as instituições dessa nova modernidade (instituições herdeiras dos conflitos inconclusos da primeira modernidade que se complexificaram e migraram para outra arena histórica) que, por sua vez sofrem de um processo de esvaziamento dos antigos significados e, concomitantemente, da inflação conflituosa de novos e possíveis significados em uma arena global.

Em resumo, um mundo duplo está adquirindo vida, e uma parte dele não pode ser representada na outra: um mundo caótico de conflitos, jogos de poder, instrumentos e arenas que pertencem a duas épocas diferentes, aquela do “não ambíguo” e aquela da modernidade “ambivalente”. (BECK, 2012, p.35).

Esse viés faz da teoria da modernização reflexiva uma teoria autocrítica por princípio, pois o dinamismo das formas sociais de vida, bem como da história, aliado ao autoenfrentamento e à reflexividade das práticas sociais, conduz a um princípio conflituoso no qual há um elementar descompasso entre as possibilidades e virtualidades objetivas envolvidas na objetivação das formas de vida e as também possíveis configurações subjetivas. O senso dinâmico, expansivo e ambivalente da modernidade reflexiva se dá pois,

[...] no modelo da sociedade industrial, de formas diversas – como no esquema de “classes”, “família nuclear”, “trabalho assalariado”, na compreensão de “ciência”, “progresso”, “democracia” –, elementos constitutivos de uma *tradicionalidade industrial imanente* são incorporados, seus fundamentos fragilizados e suspensos pela reflexividade das modernizações. Por mais estranho que possa parecer: as irritações de época assim desencadeadas são em todos os sentidos resultados do *êxito* das modernizações, que atualmente já não ocorrem *nos*, e sim *contra* os trilhos e categorias da sociedade industrial. *Vivenciamos uma transformação dos fundamentos da transformação*. Para poder chegar a conceber isso é pressuposto que a imagem da sociedade industrial seja revista. Segundo seu plano geral, ela é uma sociedade *semimoderna*, cuja conjugada *contramodernidade* não é algo antigo ou tradicional, mas *constructo e produto socioindustriais*. A imagem estrutural da sociedade industrial se apoia em uma *contradição* entre o conteúdo *universal* da modernidade e a malha funcional de suas instituições, nas quais ela pode ser implementada somente de modo *particular-seletivo*. Isso quer dizer, porém: a sociedade industrial *se instabiliza em sua própria concretização*. A continuidade se torna “causa” da ruptura. As pessoas *se libertam* das formas de vida e

pressupostos da era socioindustrial da modernidade – semelhante ao que ocorrera na era da Reforma, quando elas foram “dispensadas” dos braços seculares da Igreja para abraçar a sociedade. As comoções assim desencadeadas compõem o outro lado da sociedade de risco. O sistema de coordenadas ao qual a vida e o pensamento estão sujeitos na modernidade industrial – os eixos da família e do emprego, a crença na ciência e no progresso – começa a cambalear, e surge um novo crepúsculo de oportunidades e riscos – precisamente os contornos da sociedade de risco. Oportunidades? Nela, inclusive os princípios da modernidade protestam contra sua redução socioindustrial. (BECK, 2010, p.17-18, grifo do autor).

Esse descompasso é símbolo das configurações do *risco*. Os riscos nascem do autoenfrentamento das formas sociais de vida e de seus correlatos institucionais da sociedade industrial – o que, uma vez mais, deriva da vitória do capitalismo ocidental. Como símbolo desse processo é oportuno citar a ciência e os princípios de racionalidade que guiaram a primeira modernidade. Ao separar o quadro institucional e a lógica operacional de duas épocas distintas, a primeira e a segunda modernidades, Beck colhe as especificidades históricas que o permitem compreender o desenvolvimento que as formas de vida e as instituições adquiriram no decorrer do fluxo histórico. Na primeira modernidade, a instituição ciência nutria-se de uma racionalidade progressiva e linear, a qual poderia levar o homem a um desenvolvimento infinito de suas potencialidades. A ciência, na primeira modernidade, é, portanto, institucionalizada, e junto disso, como um componente interno de suas assertivas, objetiva-se uma *dúvida metódica* (BECK, 2010, p.17). Também essa dúvida muta-se entre as distintas modernidades. Na primeira modernidade, a dúvida constituinte da ciência, ainda que oculta pelos ideais e princípios da modernidade simples, era limitada à dimensão exterior e aos objetos investigados, de forma que os fundamentos internos e os resultados do trabalho científico permaneciam ilesos contra o ceticismo que encontra na constituição mesma da ciência uma possível base de fundamentação. Na primeira modernidade o *desenvolvimento* é incorporado como princípio e ideal básico de um sistema fadado à contínua reprodução de suas bases materiais, enquanto a *dúvida* é um elemento da lógica formal que caracteriza a racionalidade na qual se pauta a ciência – dúvida considerada exteriormente, alheia às questões, por exemplo, relacionadas à crítica da ciência pelo seu ente constituinte. Na segunda modernidade o *status* da ciência sofre uma mudança. O desenvolvimento é apreendido como um conceito ambivalente, pois, através do autoenfrentamento das formas sociais de vida, cada qual nutrida pelo característico desenvolvimento de suas idiossincrasias, o próprio desenvolvimento passa a simbolizar um ponto de conflito na intersecção dos círculos das formas sociais de vida – *grosso modo*, o desenvolvimento, se considerado linear, progressiva e de forma monoperspectiva, pode engendrar, antes de um desenvolvimento institucional

pleno, a autodestruição das formas de vida. A dúvida abandona a exterioridade em relação aos objetos científicos e migra para o meta domínio da ciência enquanto uma preocupação epistemológica e metodológica, uma vez que as premissas cognitivas da ciência passam pelo crivo da dúvida, através do qual as disciplinas científicas lutam herculeamente pela justificação discursiva – em uma linguagem científica de natureza qualitativamente distinta da primeira modernidade – de suas assertivas.

Porém, faz-se necessária uma digressão. Na temática proposta neste estudo, tanto Simmel quanto Beck tecem críticas sobre a ciência. Simmel pressupõe um mundo complexo demais para ser enquadrado nos rígidos complexos categorias e nas unidades de sentido expressas pelo conceito. Beck pontua que a emergência dos riscos advém do autoenfrentamento das formas sociais de vida na medida em que a ciência não pode determinar de maneira unívoca as formas e o desenvolvimento que determinada ação social ou determinado experimento laboratorial podem adquirir quando situados fora de seu ambiente de gestação (no caso da ação social, o primevo ambiente resume-se ao quadro institucional do Estado-nação e à rede de serviços por ele ofertadas; no caso dos experimentos, ao ambiente estéril e hermeticamente fechado dos laboratórios corresponde um mundo no qual os riscos dão ensejo a uma nova e possível forma de categorizar coletivamente a vida além dos domínios das classes, dos partidos, da nação, das fronteiras, e das relativamente limitadas, quantitativamente, unidades de sentido coletivas, às *condições coletivas de existência* (BECK, 2003, p.347)). Porém, há de se ressaltar que essas críticas referem-se à compreensão, no caso de Simmel, dos pressupostos do conhecimento e às ambivalências que se erigem a partir da distinção entre *vida e forma*, o que nutre uma perspectiva cuja raiz encontra-se nas possíveis condições de apreensão do pensamento; logo, Simmel investiga a forma e os pressupostos do conhecimento expressos pela ciência, analisando suas idiossincrasias, suas potencialidades e suas debilidades, o que não implica a caracterização negativa da ciência, e sim uma meta investigação que propicie um maior entendimento da própria ciência. De Beck pode-se apreender que a ciência, face à complexidade do mundo – complexidade que ela, a ciência, concomitantemente erige e fornece as ferramentas conceituais para compreendê-la –, simbolizada pela complexidade natural dos mecanismos da vida, aliada à complexidade *socialmente construída*, não pode determinar de forma unívoca o conteúdo de determinada forma social ao longo de um período histórico no qual as condições físicas, cognitivas e sociais que garantem a vida não são compreendidas estritamente como entes conformadores da vida, mas antes, são essas condições estruturais mesmas que são redefinidas quando a modernidade é aplicada a ela

mesma. Portanto, não se trata de desqualificar a ciência, uma vez que primeira e a segunda modernidades encontram aí um paradigma, mas sim de compreender seus elementares mecanismos em um mundo no qual, tragicamente, não somente o “jogo” político muda – para aludir a Simmel, para o qual a sociabilidade pode ser encarada como uma forma lúdica de jogos (SIMMEL, 2006, p.63) –, mas também, e principalmente, as regras⁶⁷ desse jogo é que estão em xeque. A crítica da ciência leva, portanto, a uma outra visão de ciência, renovada por suas próprias dúvidas:

Como será possível uma ciência que leve a sério uma parte de suas próprias consequências e faça do destino das consequências que ela mesma produz o tema de sua própria lógica, de sua racionalidade interior? Como há de ser possível uma lógica de pesquisa [...] que já não se atenha unicamente à questão de como falsificar as teorias e os programas de pesquisa, e sim à de viabilizar uma lógica de desenvolvimento da pesquisa e da técnica que não delegue as consequências de suas ações, mas que se declare como sujeito e o controle dessas consequências – ou seja, que pelo menos faça da reflexão sobre essas consequências e, portanto, de sua previsão uma parte integrante de sua própria racionalidade? [...] Ainda não há resposta para isso, mas eu estou convencido de que as ciências precisam de um movimento e inclusive de uma divisão internos que absorvam mais a reflexividade da sociedade do risco na lógica da ação científica investigativa e técnica, que critiquem a programada indiferença para com as consequências da ação científica –

⁶⁷ A relação existente entre um jogo de regras, e um jogo no qual as regras mudam, é contextualizada no âmbito político, característico da segunda modernidade, por Beck como o *metajogo da política mundial*: “Metajogo significa: a antiga política mundial, que *aplica* regras, e a nova política mundial, que as *muda*, estão misturadas, são – pelo que diz respeito a atores, estratégias e alianças – absolutamente inseparáveis. Compreender que à meia luz da moribunda época nacional e a nascente época cosmopolita a atuação política obedece a dois roteiros completamente diferentes mas ao mesmo tempo imiscuídos, que na cena mundial, pois, e segundo a perspectiva que se adote, dois elencos de atores diferentes protagonizam obras distintas que ao imiscuírem-se provocam uma infinidade de paradoxos no drama político, compreender tudo isto, por muita que seja a precisão com que possa demonstrar-se, provoca confusão nas mentes e na realidade. Esta confusão de categorias, roteiros, obras e atores, este reescrever das obras teatrais da política mundial enquanto estão representando-se, são reais e caracterizam a essência do metajogo. [...] No âmbito da política mundial, ‘metajogo’ significa, pensando-o em termos gerais, ‘modernização reflexiva’. A ideia teórica comum é a *interferência de consequências acessórias*, que suprimem as instituições e fronteiras básicas da primeira modernidade forçando uma metapolítica que volte a estipular as regras fundamentais e o traçado plural das fronteiras da convivência. Portanto, o jogo de poder em torno das regras do poder também está dominado pelas consequências acessórias, já que, por exemplo, os atores econômicos mundiais atuam economicamente (não politicamente) mas superam a axiomática política do Estado nacional como consequência acessória de suas decisões inversoras transnacionais. [...] O metajogo que cambia as regras da política mundial significa uma segunda *Great Transformation* (Polanyi). Os Estados já não constituem a única arena de atuação coletiva no sentido de marcar o espaço e as regras de jogo da atuação política (incluídas as das irrenunciáveis instituições sociais onde se tomam e executam as decisões coletivas). Com o metajogo reflexivo, irrompe *na realidade* a pergunta de até que ponto os fundamentos *mesmos* do poder estatal se convertem em objeto de estratégias de poder políticas e econômicas a nível mundial. Mas isto significa que é a globalização e não “o Estado” quem define e transforma as arenas da atuação coletiva. Há um tema que resulta chave, uma transformação de *segunda ordem*: a Grande Transformação da ordem centrada no Estado *per se*. O cenário exclusivo no qual os Estados nacionais e o sistema das relações internacionais entre Estados determinavam o espaço de atuação política coletiva se rompe desde dentro e desde fora e é paulatinamente substituído por um jogo de metapoder mais complexo, supra-fronteiriço, transformador das regras de poder, paradoxal, incalculável, subpolítico e mundial cujo resultado está aberto.” (BECK, 2004, p.24-26-27, grifo do autor).

indiferença que a primeira modernidade proclamou como ética no postulado da liberdade de julgamento de valor – e que substituam a lógica e a ação investigativas por outro programa reflexivo. Para mim, essa seria uma peça importantíssima na construção do segundo Iluminismo. (BECK, 2003, p.208).

Retomando a argumentação, os riscos, justamente por nascerem do autoenfrentamento das formas sociais de vida modernas, bem como de suas instituições, são altamente dependentes dos constructos modernos, tais como a ciência e os meios de comunicação. O conceito risco deve, mediante isso, ser analiticamente diferenciado das situações de perigo existentes na natureza, pois é entre essa distinta configuração que se encontra sua elementar característica. A natureza produz perigos enquanto um encadeamento fluido e contínuo de fatos cuja causalidade é restrita à pura objetividade do meio natural. Os perigos – derivados de desastres ecológicos e de fenômenos da natureza, inseridos na unidade temporal de eras – na natureza provém de fontes internas à própria natureza. Os riscos, por sua vez, são constructos sociais, o que os distingue em pelo menos três pontos dos perigos naturais. Primeiramente, na primeira modernidade natureza e sociedade coexistiam como entes separados; a natureza era percebida como uma fonte inesgotável de recursos à espécie humana – portanto, com a intervenção técnica humana no meio natural, configuram-se potencialmente os riscos, mas estes não tomam conta do debate público, uma vez que, limitados pelo contexto da época, marcado pelos processos da modernização simples, são compreendidos por um olhar institucional míope aos seus possíveis efeitos colaterais. Segundo, no interior da primeira modernidade e da segunda modernidade, os perigos naturais (desastres ecológicos, mudanças climáticas) transformam-se em potenciais riscos na medida em que os fenômenos naturais sujeitam-se às interferências propiciadas pelo homem. O homem interfere, técnica e inconscientemente, no funcionamento da natureza (embora neste ponto divirjam as opiniões científicas acerca de quão profunda é essa intromissão da espécie humana no macro e imemorial processo do qual a natureza se nutre), o que torna o antes natural em uma natureza socializada pelo homem. Terceiro, na modernidade reflexiva, o *status* da relação existente entre natureza e sociedade modifica-se; há a naturalização da sociedade (sociedade naturalizada) – processo que remete ao século XVIII com a expansão da urbanização e o predomínio da forma de vida urbana, marcada pela sociabilidade conformada dentro dos limites da sociedade estatal – e a socialização da natureza (natureza socializada) – socialização que remete à interferência do homem nos macrofenômenos da natureza que, para além das discussões acerca do real impacto desse processo, caracteriza uma realidade fática. ´

Já está se tornando reconhecível que a natureza, a grande constante da época industrial, está perdendo seu caráter pré-ordenado, está se tornando um produto, a “natureza interna” integral e ajustável (neste sentido) da sociedade pós-industrial. A abstração da natureza conduz à sociedade industrial. A integração da natureza na sociedade vai além da sociedade industrial. A “natureza” torna-se um projeto social, uma utopia que deve ser reconstruída, ajustada e transformada. Renaturalização significa desnaturalização. Neste contexto, o apelo da modernidade para ajustar as coisas tem sido aperfeiçoado sob a bandeira da natureza. A natureza transforma-se em política. No caso extremo que já pode ser hoje observado, torna-se o campo de soluções da engenharia genética para os problemas sociais (ambiente, seguridade social e técnica, e assim por diante). Entretanto, isso significa que a sociedade e a natureza se fundem em uma “natureza social”, seja pelo fato de a natureza se tornar socializada ou de a sociedade se tornar naturalizada. Mas isso só significa que ambos os conceitos – natureza e sociedade – perdem e mudam seu significado. (BECK, 2012, p.50).

Daí que, no amálgama entre a *natureza socializada* e a *sociedade naturalizada*, os riscos caracterizam-se enquanto tais pois, como resultado da autoconfrontação das vitórias institucionais da primeira modernidade, os conflitos daí emergentes tornam-se parte estruturante do debate público, o que caracteriza a autoconsciência – individual e coletiva – do potencial destrutivo envolto em tais práticas.

A dependência dos riscos – compreendidos como práticas socialmente construídas – da ciência nascem, além da aludida impossibilidade de previsão e compreensão imparcial dos diversos âmbitos que formam a vida humana em sua relação com o meio natural e social, bem como o conhecimento que se faz dessa relação, também do *status* da factibilidade técnica da ciência no seio da modernidade reflexiva. Proliferam, face à pluralidade técnica que constitui a sociedade coetânea, opiniões peritas que se contradizem: os seguradores de voo contradizem os expertos em geoclimatologia, que por sua vez vociferam contra indústrias poluentes, que por sua vez conformam-se em grandes oligopólios, em forças econômicas transnacionais, que por sua vez configuram-se como atores políticos inconscientes, uma vez que o político ilustra um mero adjetivo funcional, e não um corpo substantivo de princípios de solidariedade social⁶⁸. Perante essa miscelânea conturbada de opiniões, cada qual erguendo sua bandeira com aspirações de legitimidade, a ciência protagoniza outro fato: a diferença entre questões de risco e questões de ordem.

⁶⁸ Beck pontua que a pluralidade de opiniões peritas instaura um ponto intermédio entre a incomensurabilidade científica e a histeria: “Os agentes reguladores, políticos e expertos oscilam entre o desconhecimento e a histeria, ou bem ocultam os riscos debaixo do tapete, ou os desenham com horripilantes pinceladas – e frequentemente fazem ambas as coisas, só que em momentos distintos e ante distintos auditórios.” (BECK, 2011, p.100).

O retorno da incerteza à sociedade significa aqui, antes de tudo, que um número cada vez maior de conflitos sociais não é mais tratado como problemas de ordem, mas como problemas de risco. Tais problemas de risco são caracterizados por não terem soluções ambíguas; ao contrário, são distinguidos por uma ambivalência fundamental, que pode em geral ser compreendida por cálculos de probabilidade, mas que não podem ser resolvidos dessa maneira. É sua ambivalência fundamental que distingue os problemas de risco dos problemas de ordem, que por definição estão voltados para a clareza e a faculdade de decisão. Em face da crescente ausência de clareza – e este é um desenvolvimento que vem se intensificando – desaparece quase obrigatoriamente a fé na factibilidade técnica da sociedade. (BONSS *apud* BECK, 2012, p.22).

Essas práticas conduzem à quebra do monopólio de racionalidade das ciências em relação aos riscos (porém, em um movimento ambivalente, pois a ciência é tanto o meio de manifestação dos riscos quanto o meio técnico capaz de equacionar suas prerrogativas e seus efeitos no tecido social), exemplificada nos seguintes termos:

A pretensão de racionalidade das ciências de determinar *objetivamente* o teor de risco do risco refuta-se a si mesma permanentemente: ela baseia-se, por um lado, num *castelo de cartas de conjecturas especulativas* e move-se unicamente no quadro de *asserções de probabilidade*, cujos prognósticos de segurança não podem, a bem da verdade, ser refutados sequer por acidentes *reais*. Por outro lado, é preciso ter assumido um ponto de vista *axiológico* para chegar a poder falar de riscos com alguma propriedade. Constatações de risco *baseiam-se* em *possibilidades* matemáticas e interesses sociais, mesmo e justamente quando se revestem de certeza técnica. Ao ocuparem-se com riscos civilizacionais, as ciências sempre acabaram por abandonar sua base de lógica experimental, contraindo um casamento polígamo com a economia, a política e a ética – ou mais precisamente: elas convivem numa espécie de “concubinato não declarado”. (BECK, 2010, p.35, grifo do autor).

Outro problema se nos aparece: os riscos têm sua gênese no triunfo de uma ordem instrumentalmente racional, cujo desenvolvimento institucional de suas assertivas gesta constructos, os riscos, que por sua vez não podem ser conceitualizados, experienciados e manejados socialmente de forma instrumentalmente racional. A manipulação dos riscos pela, por exemplo, matemática encontra legitimidade nas estatísticas viabilizáveis ou impeditivas envoltas em determinada prática e ação no tecido social. Porém, os riscos não podem por ela ser tratados de maneira unilateral, pois “os riscos são infinitamente reprodutíveis, pois se reproduzem juntamente com as decisões e os pontos de vista com que cada um pode e deve avaliar as decisões na sociedade pluralista.” (BECK, 2012, p.23). Também, as estatísticas oferecem um modelo exclusivo de alternativas, irrelevante quando se releva não o *caminho* a ser percorrido, mas sim o *porque* e quais as *consequências* deste caminho – à descrição matemática não corresponde o lado compreensivo e interpretativo que, de certa forma,

adjetiva a categoria do risco como pós-tradicional e, em certo sentido, pós-racional, no que tange ao conceito específico da racionalidade na primeira modernidade, a racionalidade instrumental.

Os meios de comunicação são as ferramentas pelas quais a percepção e a autoconsciência dos riscos abandonam a esfera privada e adentram na esfera pública. A construção midiática pode viabilizar, através da possível representação de uma também possível catástrofe futura, os meios de ação e a força política motriz capaz de impulsionar a sociedade na contenção de um futuro catastrófico gestado em seu interior próprio. O otimismo que pode suscitar esse despertar ou essa segunda ilustração figura como a base de um pensamento realista na medida em que à simbiose entre capitalismo e democracia (conjuntamente a seus inúmeros conflitos) e sua possível generalização em escala global corresponde o completo consumo e a exaustão das bases físicas do planeta. O otimismo transmuta-se numa concreta e decisiva questão: alterar as regras que comandam o jogo, construindo, de forma complexa e ambivalente uma nova modernidade, ou perecer pelas anacrônicas regras que comandam, feito zumbis, um mundo novo, inadequado aos apitos do passado?

A sociedade do risco também *pode* desencadear um processo de aprendizado, uma politização involuntária, coisa perfeitamente concebível como processo de aprendizado mundial, como cosmopolitização, e não é outra a esperança fundamental que me leva a seguir adiante com a teoria. Mas não se trata meramente de um pensamento eivado de esperança, não faltam indícios da realidade desse diagnóstico. [...] Primeiro, se afirmou uma consciência verdadeiramente global da crise ambiental, ou seja, que se aceitou a definição social de que o meio ambiente é um problema global. Em segundo lugar, a partir dessa dinâmica, surgiu um sistema de acordos, de conferências, assim como leis e iniciativas e, como dizem os ingleses, a *free governance*, quer dizer, acordos governamentais sem governo, mas com a participação de todos os governos possíveis. (BECK, 2003, p.200, grifo nosso).

4.1.2) A reflexividade e suas relações nas modernidades: da sociedade tradicional à sociedade pós-tradicional, da sabedoria ao conhecimento diferenciado, da certeza ao risco

É oportuno atentar-se mais sobre a teoria da modernidade reflexiva. Neste subcapítulo explicar-se-á, primeiramente, acerca da tradição, um termo caríssimo ao presente estudo, mas considerado até este ponto grosseira e sumariamente. Em segundo lugar, a análise dirigir-se-á a estruturação da modernidade reflexiva a partir de sua contrapartida em relação à tradição e à modernidade simplesmente moderna. É uma forma de elucidar alguns aspectos já enunciados conjuntamente ao intento de dar profundidade teórica aos processos constituintes da modernidade reflexiva. As discussões acerca da *tradição* e do *conhecimento* possuem por referência algumas discussões de Anthony Giddens (1991, 2012, 2014), cujo trabalho apresenta uma notável convergência com a obra de Ulrich Beck (convergência que possui um ponto culminante, no qual abre-se uma também notável divergência – que por sua vez será explorada adiante); assim também como considerações de Scott Lash (2012). Adota-se essa perspectiva e escolha teórica pelas análogas (até certo ponto) análises de Beck, Giddens e Lash que, em sua paridade, depreendem os mesmos problemas com um léxico conceitual distinto, mas de sentido comum – distinção que remete a um peso teórico interno distinto a conceitos comuns aos três autores. Na medida do possível tentou-se minimizar as repetições no tema, uma vez da sua presença já em outros capítulos, concernente ao presente estudo.

O sentido da tradição aqui considerado opõe-se à cisão dicotômica entre tradição e modernidade enquanto estruturação de dois distintos tempos históricos, no qual um é o pressuposto contrário do outro. A concepção nutre-se, por outro lado, de um movimento processual que envolve a passagem – passagem que alimenta em seu transcurso mesmo pontos que, excetuadas as formas de ruptura e neologismo social, aludem a uma seletiva continuidade das tradições, porém com um *status* diferente da época pré-moderna – da tradição à primeira modernidade, ou modernidade simples, e desta à segunda modernidade, ou modernidade reflexiva. Essa perspectiva toma em consideração a crucial colaboração entre a tradição e a modernidade nas primeiras fases do desenvolvimento social moderno, tal qual expressa nas *grandes tradições*, cujo principal fenômeno foi a racionalização das religiões através das escrituras – ao processo ritual oral, que perpetrou-se em comunidades locais, a essa mesma época, também como uma ferramenta de (re)contextualização comunitária oposta à influência simbólica da ordem centralizada, corresponde a racionalização das escrituras que, além de ordenar objetivamente seus preceitos e verdades em um esquema textual, oferece

uma maior vinculação entre a verdade formular da tradição e os seus adeptos, o que em certa medida minimiza a importância dos guardiães da sabedoria (WEBER, 1967, 2004).

De forma a compreender a estrutura da tradição, ela liga-se primordialmente a uma *verdade formular*⁶⁹, substância das práticas rituais e conteúdo normativo dos imperativos que conformam os vínculos morais no interior de uma dada unidade de sentido afim. Os rituais figuram como parte das estruturas societárias que garantem integridade (visto que a legitimidade ritual deriva da verdade formular) à tradição. Eles conectam a reconstrução contínua do passado com a ação prática; nesse medida, o ritual dá concretude à tradição, trazendo-a para a prática. Mas essa objetivação mantém um distanciamento não-contrário à aproximação; o princípio de interação entre as práticas rituais e o cotidiano é mediado pela aproximação ritualística – física e espiritual – entre a verdade formular, o guardião e seus crentes, por um lado, e, concomitantemente, por outro lado, pelo afastamento sistemático desse ritual da constância e simplicidade da vida cotidiana. Daí a importância dos *guardiães*⁷⁰ das tradições, pois eles detém o acesso à verdade formular e seu subsequente contato, mediado por sua figura, com a realidade dos homens comuns. Nas sociedades tradicionais a qualidade do guardião desliga-se da competência e liga-se ao *status*. Corolário dessas cadeias de mediação e comunicação da verdade formular, estrutura-se o conteúdo normativo ou moral que proporciona o caráter de vinculação às tradições:

Sua natureza moral está intimamente relacionada aos processos interpretativos por meio dos quais o passado e o presente são conectados. A tradição representa não apenas o que “é” feito em uma sociedade, mas o que “deve ser” feito. Isto não significa, é claro, que os componentes normativos da tradição sejam necessariamente enunciados. A maioria deles não o é: são interpretados nas atividades ou orientações dos guardiães. A tradição abarca o que faz, e pode ser inferida, porque seu caráter moral apresenta uma medida da segurança ontológica para aqueles que aderem a ela. Suas bases

⁶⁹ “A tradição envolve uma ‘verdade formular’, a que apenas *algumas* pessoas têm pleno acesso. A verdade formular não depende das propriedades referenciais da linguagem, mas do seu oposto; a linguagem ritual é performativa, e às vezes pode conter palavras ou práticas que os falantes ou os ouvintes mal conseguem compreender. O idioma ritual é um mecanismo da verdade em razão de – e não apesar de – sua natureza formular. A fala ritual é aquela da qual não faz sentido discordar nem contradizer – e por isso contém um meio poderoso de *redução da possibilidade de dissensão*. Isto certamente é fundamental para sua qualidade de ser irresistível. [...] A verdade formular é um atribuição de eficácia causal ao ritual; os critérios de verdade são aplicados aos acontecimentos provocados, não ao conteúdo proposicional dos enunciados.” (GIDDENS, 2012, p.102, grifo nosso).

⁷⁰ “A tradição é impensável sem guardiães, porque estes têm um acesso privilegiado à verdade; a verdade não pode ser demonstrada, salvo na medida em que se manifesta nas interpretações e práticas dos guardiães. O sacerdote, ou xamã, pode reivindicar ser não mais que o porta-voz dos deuses, mas suas ações *de facto* definem o que as tradições realmente são. As tradições seculares consideram seus guardiães como aquelas pessoas relacionadas ao sagrado; os líderes políticos falam a linguagem da tradição quando reivindicam o mesmo tipo de acesso à verdade formular.” (GIDDENS, 2012, p.124).

psíquicas são afetivas. Há, em geral, profundos investimentos emocionais na tradição, embora estes sejam mais indiretos que diretos; eles se originam dos *mecanismos de controle da ansiedade* proporcionados pelos modos tradicionais de ação e de crença. (GIDDENS, 2012, p.104, grifo nosso).

A centralidade da questão enunciada por Giddens dirige-se à compreensão das fontes de confiança, assim como a legalidade e a legitimidade dos padrões sociais estruturalmente impostos no sentido refletivo, ou seja, no sentido de a vida conformar-se por um modelo de duplicidade – a imagem social e sua introjeção nas partes –, o qual garante a coesão social. Segundo Giddens (1991, p.95; 2012, p.104), o *leitmotiv* da tradição reside em sua capacidade de fornecer, de forma coesa e relativamente perene através da contingência histórica, a *segurança ontológica* a seus adeptos. A segurança ontológica, ao se subordinar aos princípios normativos dos conteúdos morais que emanam das práticas ritualísticas e formulares da verdade tradicional, relaciona-se à manutenção da identidade. A tradição discrimina, *a priori*, entre o *iniciado* e o *outro*; portanto, o caráter identitário, bem como as bases cognitivas (identidade exclusiva) e físicas (centralidade da unidade espacial e suas fronteiras) necessárias a essa compreensão, dão-se segundo uma lógica exclusivista, que define a si própria em *contraposição* ao outro. De forma que

[...] a tradição é um meio de identidade. Seja pessoal ou coletiva, a identidade pressupõe *significado*; mas também pressupõe o processo constante de *recapitulação* e *reinterpretação* [...]. A identidade é a criação da constância através do tempo, a verdadeira união do passado com um futuro antecipado. Em todas as sociedades, a manutenção da identidade pessoal, e sua conexão com identidades sociais mais amplas, é um requisito primordial de segurança ontológica. Esta preocupação psicológica é uma das principais forças que permitem às tradições criarem ligações emocionais tão fortes por parte do “crente”. As ameaças à integridade das tradições são, muito frequentemente, se não universalmente, experimentadas como ameaças à integridade do eu. (GIDDENS, 2012, p.125, grifo nosso).

A segurança ontológica pode também ser compreendida a partir de outra perspectiva: da relação existente entre a tradição e o seu espaço físico. Ela exige – tal qual com o tempo, mantido em uma espécie de cápsula, isento parcialmente das contingências históricas, recombina os elementos do passado em uma idiossincrasia presente que remete a um futuro previsível – uma visão privilegiada sobre o espaço.

A tradição implica uma visão privilegiada do tempo; mas também tende a exigir o mesmo do espaço. É o espaço privilegiado que mantém as diferenças das crenças e práticas tradicionais. A tradição é sempre, em algum sentido, enraizada nos contextos da origem ou dos locais centrais. As

sociedades de caça e coleta podem não ter um local fixo de reunião, mas a área dentro da qual o grupo circula está, em geral, harmonizada com qualidades sagradas. No outro extremo, as “grandes tradições” criaram diásporas culturais que abarcam áreas muito extensas; o cristianismo pré-moderno ou o islamismo, por exemplo, cobriram enormes regiões geográficas. Mas essas diásporas permaneceram centralizadas, seja em um ponto isolado de origem – Roma, Meca – ou em uma série de locais sagrados. (GIDDENS, 2012, p. 126).

A partir deste quadro estrutural da tradição podem ser tecidas algumas considerações acerca da natureza de suas interações sociais e do tipo de vinculação que aí reside. No escopo dos arranjos societários pré-modernos, conjuntamente às prerrogativas normativas da tradição que uniam os homens em uma unidade coletiva de sentido afim, as formas de sociabilidade eram restringidas também pelas relações de parentesco enquanto um dispositivo de organização para estabilizar laços sociais através do tempo e do espaço (GIDDENS, 1991, p.104). A comunidade local estrutura-se, então, como um lugar, fornecendo um meio familiar capaz de albergar e legitimar uma unidade local. À concatenação dessa localidade corresponde uma forma de sociabilidade intracomunitária, caracterizada pelos laços consanguíneos conjuntamente à integração normativa da verdade formular e dos preceitos morais decorrentes da tradição. No âmbito extracomunitário erige-se uma forma de sociabilidade ambivalente: a comunidade é definida em oposição a outra comunidade, e nessa oposição estrutura-se uma sociabilidade contida, seletiva, e por vezes violenta – os estranhos, nos contextos pré-modernos, são os “outros”, separados cultural e fisicamente do “nós”⁷¹. Daí que “nas sociedades pré-modernas, a extensão da confiança para estranhos recentemente conhecidos em geral assume a forma de uma extensão do ‘familiar’, ou mediante encontros rituais ou pela descoberta de relações de parentesco.” (GIDDENS, 2012, p.128).

Segue-se uma importante ilação: a ligação entre tradição e autoridade. A autoridade, por sua vez, é compreendida segundo um duplo sentido, no qual significa a autoridade que um grupo ou uma pessoa possui sobre os outros, bem como a capacidade de formular normas de vinculação, e também significa um *ponto de referência* legítima ao conhecimento. A autoridade nas culturas tradicionais é monopólio dos guardiães. Portanto, envolve-se nesse meio a *sabedoria*, visto que a verdade formular tradicional somente é mundanamente acessível pela mediação do guardião, cujo *status* diferenciado permite esse imediato acesso. A

⁷¹ Claro está que a forma de sociabilidade envolta na figura dos estranhos, ou dos estrangeiros, no contexto pré-moderno, não se define unilateralmente: à violência e à intolerância também correspondem formas de intercâmbio e integração social, porém com um nível quantitativo e qualitativo menor se comparados, por exemplo, aos espaços sociais modernos – exemplos considerados no presente estudo, mas não tematizados individualmente.

sabedoria, contrariamente ao conhecimento científico, não é passível de justificação discursiva, tampouco aberta à contestação e à dúvida: ela expressa, antes, a relação excepcional entre a verdade formular e o guardião, que por sua vez, ao mediar e comunicar aos crentes uma verdade por ele interpretada e manipulada através de épocas e contextos específicos, garante a perpetuação da tradição, uma vez que, “[...] se é tradicional, uma crença ou prática tem uma integridade e continuidade que resiste ao contratempo da mudança.” (GIDDENS, 2012, p.99). A integridade e a continuidade manifestas na tradição podem ser compreendidas através da memória coletiva. A memória é um processo ativo, de natureza coletiva e individual, no qual imiscui-se a reconstrução ativa – através da mediação e da interpretação do guardião – do passado com base no presente. A tradição, portanto, é também um meio organizador da memória coletiva, cuja velada persistência deriva do processo contínuo de interpretação realizado objetivamente na detecção dos laços que ligam o presente ao passado – e vice versa⁷².

Face a esse sumário quadro estrutural da tradição, cabe traçar alguns contornos – também de forma sumária – da realidade processual de sua passagem à modernidade simples – que por sua vez não remete a um processo unívoco de exclusão, mas sim a uma parcial e seletiva continuidade da tradição em uma nova ordem social que muta o seu primevo *status*.

A emergência da modernidade encontra na dissolução das formas sociais tradicionais seu ponto elementar – dissolução que remete, em temáticas específicas, não à dicotomia, mas sim à complementaridade existente entre tradição e modernidade. Na perspectiva estrutural, a interação e a sociabilidade tradicionais foram solapadas pela reestruturação empírica inerente à sociedade. Um acelerado processo de urbanização (que, por sua vez, reconfigurou as relações sociais em um ambiente excetuado da natureza e socialmente construído) e a emergência da economia monetária (atuante na diferenciação social e na subsequente autonomia sistêmica da economia, na equiparação quantitativa dos mais díspares domínios da vida, e na emergência da liberdade individual concomitantemente à standardização das relações sociais, mediadas pela impessoalidade e pela funcionalidade) – para se atentar a somente dois processos, que por sua vez reconfiguram profundamente as formas de sociabilidade quando comparadas às formas tradicionais.

⁷² E, como forma de dar cabo à discussão, cabe uma última formulação da tradição, em um excerto sintético: “A tradição é um modo de integrar a monitoração da ação com a organização tempo-espacial da comunidade. Ela é uma maneira de lidar com o tempo e o espaço, que insere qualquer atividade ou experiência particular dentro da continuidade do passado, presente e futuro, sendo estes por sua vez estruturados por práticas sociais recorrentes. A tradição não é inteiramente estática, porque ela tem que ser reinventada a cada nova geração conforme esta assume sua herança cultural dos precedentes. A tradição não só resiste à mudança como pertence a um contexto no qual há, separados, poucos marcadores temporais e espaciais em cujos termos a mudança pode ter alguma forma significativa.” (GIDDENS, 1991, p.44).

A essa reconfiguração corresponde outra: à dissolução da comunidade, nutrida pela conformação e introjeção de instituições sociais no domínio cotidiano da vida – instituições que transmutam as formas de solidariedade social – transformando-a em uma sociedade, corresponde o enfraquecimento e a erosão da segurança ontológica e dos processos identitários tradicionais, comumente relacionados às diretrizes normativas e às prescrições morais, enquanto cimento da solidariedade social, derivadas da verdade formular. Neste sentido, a identidade é parcialmente rompida no modelo refletivo da tradição: a ação da histórica figura do indivíduo liberta-se *parcialmente* da estrutura, uma vez que, ao se excetuar das prescrições tradicionais, os indivíduos conformam-se, nutridos pela liberdade eletiva, no seio de estruturas e unidades coletivas de sentido afim, como a família, as classes, a vizinhança, o partido político, o sindicato, o Estado-nação etc. Porém, é necessário atentar-se a uma nuance:

[...] a *Gesellschaft* ou modernidade simples é moderna no sentido de que a individualização quebrou as antigas estruturas tradicionais – grupo familiar amplo, Igreja, comunidade da aldeia – da *Gemeinschaft*. Mas não é inteiramente moderna porque o processo de individualização foi parcial e um novo conjunto de estruturas *gesellschaftlich* – sindicatos, *welfare state*, burocracia de governo, regras básicas tayloristas formalizadas, a classe em si como uma estrutura – assumiu o lugar de estruturas tradicionais. A modernização plena só acontece quando uma maior individualização também liberta a ação até dessas estruturas sociais (simplesmente) modernas. É necessário chamar a atenção para a natureza bastante diferente das estruturas sociais tradicionais e das simplesmente modernas. Embora ambas pressuponham uma individualização não plenamente desenvolvida, o tipo de estruturas que elas pressupõem é bastante diferente. Ou seja, onde as sociedades tradicionais pressupõem estruturas *comunitárias*, as sociedades simplesmente modernas pressupõem estruturas *coletivas*. Estas estruturas coletivas pressupõem que os laços comunitários já estejam rompidos e que o “nós” tornou-se um conjunto de indivíduos abstratos e atomizados. Assim, a classe social, como Tönnies enfatizou, não era *gemeinschaftlich*, mas *gesellschaftlich*. Era uma coletividade que já pressupunha a anonimidade, já pressupunha a impessoalidade das relações sociais. Enquanto as comunidades supõem *significados* compartilhados, as coletividades supõem apenas *interesses* compartilhados. O próprio Marx não entendia a classe (em si) enfaticamente como uma questão de significados compartilhados. Na verdade, a formação de classes no capitalismo implicava que os trabalhadores fossem libertados do anterior *Gemeinschaften* camponês, como prestadores individualizados de força de trabalho, que só formariam uma coletividade se as condições comuns aos trabalhadores fossem entendidas como interesses compartilhados. [...] Não são apenas as estruturas de classe da modernidade simples que são abstratas e impessoais: igualmente abstratos e impessoais são, por exemplo, os fenômenos de nação e nacionalismo [...], enraizados na política atomizada, no espaço homogêneo abstrato e no tempo da narrativa. Na verdade, a noção de “sociedade” como um todo na modernidade é abstrata, caracterizada não somente pelos relacionamentos concretos e particulares da *Gemeinschaft*, mas por

relacionamentos abstratos, como impessoalidade, realização e universalismo [...]. (LASH, 2012, p.174-175, grifo do autor).

A individualização, enquanto fato estrutural determinante no processo sócio-cultural de erosão da tradição, é o meio de outra segurança ontológica que não àquela rígida e imutável da tradição. Contraposto à constância da vida tradicional, estruturada pela reelaboração e interpretação do presente à luz da imemorial verdade formular, estrutura-se um inaudito tecido social caracterizado pela complexidade interativa de suas partes, no qual à univocidade da estrutura comunitária tradicional, estruturam-se relações entre os diversos subsistemas sociais – processo caracterizado de diferentes formas ao longo da história intelectual da sociologia: no léxico de Durkheim (1978), da solidariedade orgânica à solidariedade mecânica; com Weber (2004, 2006), o domínio da racionalidade instrumental; com Simmel (2011c, 2010, 2009), a autonomização da economia do tecido social; com Luhmann (1998), da particularidade indiferenciada à totalidade dos sistemas diferenciados (para se ater a somente alguns exemplos).

A emergência desse aparato técnico-organizacional da sociedade moderna pode ser melhor conceituado utilizando a categoria de Giddens (1991, p.90), os *sistemas abstratos*, que por sua vez englobam os sistemas peritos e as fichas simbólicas. Os sistemas abstratos são sistemas de excelência técnica ou competência profissional que organizam grandes áreas do ambiente material e social em que se vive sob condições de modernidade – referem-se concomitantemente às práticas dos profissionais e de outros especialistas, possuem forte acento institucional e podem também se referir à especialização objetivada e manifesta em máquinas, como aviões e microchips, ou em sistemas objetivos outros, como a estrutura objetiva dos mecanismos monetários. São, portanto, sistemas que integram as ações e as relações sociais em um esquema espaço-temporal cindido, marcado pela descontinuidade social – oposta à continuidade da vida comunitária. Daí que a legitimação desses sistemas abstratos é estruturada por um duplo viés: legitimam-se por um dado estrutural, o da vitória da racionalidade instrumental no domínio público, conformando práticas sociais laicas. A segunda perspectiva aponta às bases dessa legitimação que, por sua vez, ligam-se às prerrogativas envoltas na *confiança*.

A questão emergente relaciona-se, na perspectiva de Giddens, e de certa forma também na de Beck, a como se mantém a ordem em um mundo no qual a confiança – em contraposição à mediação dos guardiães, somada à pessoalidade e a co-presença física nas relações comunitárias – dirige-se a sistemas peritos fornecedores de conhecimento –

conhecimento por sua vez potencialmente desconhecido em suas minúcias pela maioria dos indivíduos que deles se servem. Ora, a questão de Giddens e de Beck encontra um correlato na analogia que Simmel (1998) tece acerca do conhecimento na sociedade moderna. Devido ao descompasso entre a cultura subjetiva e a cultura objetiva – evidenciada, por exemplo, no fato de que os conteúdos objetivos da cultura avançam em uma velocidade vertiginosa, a partir da qual a agência individual pode, somente parcialmente, abarcar a multiplicidade desses mesmos conteúdos, que, por sua vez, deriva diretamente do acúmulo de conhecimento do próprio mundo social e natural –, o conhecimento é equivalente à disposição de muitos (para não dizer infinitos) cubos hermeticamente fechados horizontalmente dispostos. O intelecto humano, frente a essa imensidão de conteúdos infinitamente reproduzíveis, somente pode os percorrer panoramicamente, tendo às mãos todo tipo de conhecimento: porém, à extensão quantitativa ao número de conhecimentos possíveis – objetivados e institucionalizados no corpo de distintas disciplinas – corresponde o recrudescimento qualitativo concernente ao conhecimento profundo desses cubos; a análise detém-se sobre suas manifestações superficiais. A análise de Simmel aponta à ambivalência: a diferenciação do conhecimento aponta mesmo à impossibilidade de apreensão universal da totalidade dos fenômenos envoltos em determinado objeto. Essa inadequação busca ser compreendida e remediada na modernidade através da confiança nos sistemas peritos (Giddens) e nas instituições sociais (Beck). Dessa forma, na primeira modernidade a segurança ontológica deriva menos das fontes de significado coletivas – como classe e Estado-nação, ainda que essas categorias ofereçam um suporte mínimo de encaixe entre a narrativa biográfica e sua concatenação na malha funcional da estrutura social – do que dos sistemas abstratos. Neste ponto, tomando-se o quadro comparativo entre a tradição e a sociedade simplesmente moderna, a confiança distingue-se entre ambas, uma vez que naquela erige-se a crença, e nesta a confiança. A assunção de que a consideração individual não toma em conta alternativas – no caso, a estrutura comunitária e seus intocados veredictos – caracteriza a crença, ao passo que a confiança considera amplamente as alternativas e os concomitantes riscos delas decorrentes. Desta forma, “a natureza das instituições modernas está profundamente ligada ao mecanismo da confiança em sistemas abstratos.” (GIDDENS, 1991, p.87). A confiança remete, em relação aos elementos sociais estruturais de seu âmago, à consideração da *ausência* – visto o caráter impessoal da sociedade – ao longo do tempo e do espaço, e se vincula, enquanto substância da relação entre agente (indivíduo) e estrutura (sociedade), à contingência envolta na credibilidade face a possíveis e também contingentes resultados. “A confiança pode ser definida como a crença na credibilidade de uma pessoa ou

sistema, tendo em vista um dado conjunto de resultados ou eventos, em que essa crença expressa uma fé na probabilidade ou amor de um outro, ou na correção de princípios abstratos.” (GIDDENS, 1991, p.41).

Deriva daí o fato de, nas condições institucionais de modernidade, as instituições sociais modernas, bem como seus sistemas abstratos, introjetarem-se – de forma compulsória e não elegível pelo indivíduo – no âmago da vida individual, transformando a esfera particular da vida individual em um ancoradouro de universais questões da modernidade. Emerge, de forma embrionária na primeira modernidade, e de forma radical na modernidade reflexiva, uma política-vida (GIDDENS, 2014) e uma política interior global (BECK, 2011, 2014) na qual a individualidade relaciona-se com a totalidade em um feixe desproporcional de possibilidades de ação amalgamados conflituosamente no interior de uma totalidade, cuja unidade evidencia-se na diversidade sistemicamente não integrada. Confiança e relacionamento são sinônimos, na modernidade, de um intenso *trabalho socialmente construído*:

A confiança em pessoas não é enfocada por conexões personalizadas no interior da comunidade local e das redes de parentesco. A confiança pessoal torna-se um projeto, a ser “trabalhado” pelas partes envolvidas, e requer a *abertura do indivíduo para o outro*. Onde ela não pode ser controlada por códigos normativos fixos, a confiança tem que ser *ganha*, e o meio de fazê-la consiste em abertura e cordialidade demonstráveis. Nossa preocupação peculiar com “relacionamentos”, no sentido em que a palavra é agora tomada, é expressiva deste fenômeno. Relacionamentos são laços baseados em confiança onde a confiança não é pré-dada mas trabalhada, e onde o trabalho envolvido significa um *processo mútuo de auto-revelação*. (GIDDENS, 1991, p.123, grifo do autor).

As relações sociais na modernidade (cuja grafia engloba a primeira e a segunda modernidades) remetem à impessoalidade, nutrida em grande medida pela economia monetária e suas implicações sociais, bem como pela natureza complexa dos arranjos e relações sociais que emanam de um ambiente socialmente construído sobre princípios de diferenciação – impessoalidade também pode ser compreendida através da perspectiva de Simmel já exposta, concernente às grandes cidades e a suas formas específicas de interação, uma espécie de indiferença embotada do indivíduo *blasé*. Neste sentido, enquanto princípio de sociação em situações de modernidade conforma-se a *desatenção civil* (GOFFMAN, 1963). Essa desatenção demonstrada não é sinônimo de estrita indiferença – ela é, antes, uma *indiferença seletiva* e um *estranhamento polido* (GIDDENS, 1991, p.85) que remete à incapacidade individual de, afetiva e veladamente, interagir pessoalmente com indivíduos

que, estruturalmente, aparecem-lhe como *meio* de realização, permeado pela esfera *funcional*, de fins conscientes – de caráter prático e imediato – e de fins inconscientes – as longas cadeias de relação que se estruturam através das malhas funcionais da modernidade. Também, as disposições dos arranjos societários modernos conformam os indivíduos em associações distintas de *interesses*. Dessa forma, *a modernidade configurou amplas arenas de interação não-hostil com outros anônimos*.

Estruturado sumariamente o quadro de diferenciação social da modernidade simples, cabe traçar alguns pontos em relação à modernidade reflexiva. Sua chave teórico-conceitual é a *reflexividade*. Giddens a encara no sentido de uma reflexividade cognitiva, através da qual concatenam-se processos sociais símbolos da *hermenêutica dupla*⁷³. Desta forma, ação e estrutura encontram-se tão somente interconectadas por relações empíricas e cognitivas, nas quais o conhecimento pode objetivar-se enquanto causa dos processos de mudanças sociais. A reflexividade estrutura-se na hermenêutica através da mediação primeira dos agentes sociais – primeiro meio de interpretação social –, e, secundariamente, através dos sistemas especialistas. Na modernidade reflexiva, uma grande parcela da população possui acesso – enquanto agentes leigos – aos conceitos sociológicos como meio hermenêutico de reflexão no jugo das regras e nos recursos possíveis da estrutura social. Porém, a *autorreflexividade* – a auto-organização das narrativas de vida – ocorre por intermédio de sistemas abstratos. Daí a grande importância da confiança (como já salientado), pois ao ambiente institucional individualizado da modernidade reflexiva corresponde, enquanto princípio de identidade e segurança ontológica, a estruturação social da vida por intermédio de sistemas abstratos.

A convergência, da qual já se falou, entre a teoria de Beck e de Giddens encontra nesse ponto sua cisão. Para Beck, a reflexividade também parte da esfera cognitiva, porém com uma distinção fundamental: o *não conhecimento* é o meio da modernidade reflexiva. Segundo ele vivemos em uma era de *efeitos colaterais*, na qual, pela tese elementar da

⁷³ “O desenvolvimento do conhecimento sociológico é parasítico dos conceitos dos leigos agentes; por outro lado, noções cunhadas nas metalinguagens das ciências sociais retornam rotineiramente ao universo das ações onde foram inicialmente formuladas para descrevê-lo ou explicá-lo. Mas este conhecimento não leva de maneira direta a um mundo social transparente. *O conhecimento sociológico espirala dentro e fora do universo da vida social, reconstituindo tanto este universo como a si mesmo como uma parte integral deste processo.*” (GIDDENS, 1991, p.24, grifo do autor). A dupla hermenêutica também se relaciona à reflexividade institucional, explicitada nas palavras de Scott Lash (2012, p.300): “A noção de reflexividade institucional de Giddens envolve a transformação dos sistemas especialistas nas esferas públicas democraticamente dialógicas e políticas. Os atores sociais apropriam-se, então, na vida cotidiana, das verdades proposicionais deste conhecimento especializado democraticamente validado – que é global, ou seja, universal e válido em qualquer lugar. Seus preceitos agem efetivamente para desincorporar os significados tradicionais nas esferas mais imediatas da vida cotidiana, na comunidade local e nos mais íntimos dos ‘relacionamentos puros’ – seja amor, amizade ou relacionamento pais-filhos. Esta reflexividade institucional opera em distanciamento espaço-temporal, estendendo o conhecimento especializado dialógico através do tempo e do espaço.”

modernidade reflexiva, ou seja, “quanto mais as sociedades são modernizadas, mais os agentes (sujeitos) adquirem a capacidade de refletir sobre as condições sociais de sua existência e, assim, modificá-las” (BECK, 2012, p.259), o eixo da *consciência* desenvolve-se concomitantemente ao eixo da *inconsciência*. De forma que:

A premissa clássica da teoria da reflexão da modernidade pode ser simplificada até a tese inicialmente sustentada: quanto mais as sociedades são modernizadas, mais os agentes (sujeitos) adquirem a capacidade de refletir sobre as condições sociais da sua existência e, assim, modificá-las. Em contraste com isso, a tese fundamental da teoria da reflexividade da modernidade, grosseiramente simplificada, afirma o seguinte: quanto mais avança a modernização das sociedades modernas, mais ficam dissolvidas, consumidas, modificadas e ameaçadas as bases da sociedade industrial. O contraste está no fato de que isso pode muito bem ocorrer sem reflexão, ultrapassando o conhecimento e a consciência. [...] a reflexividade da modernidade pode conduzir à reflexão sobre a autodissolução e o autorrisco da sociedade industrial, mas isso não é necessário. (BECK, 2012, p.262-263).

Uma vez mais a questão remete à distinção entre reflexão (conhecimento) e reflexividade (autoconfrontação, autodissolução ou autorrisco não intencional). A reflexividade não significa, portanto, reflexão sobre a modernidade, a autorreferencialidade dos sistemas sociais na modernidade: a reflexividade implica um processo no qual “a modernização *reduz* a modernização, não intencional e não vista, e por isso também livre da reflexão, com a força da modernização autonomizada.” (BECK, 2012, p.262). O não conhecimento é o meio, na perspectiva de Beck, da modernidade reflexiva pois, à medida em que o processo de reflexão é, pelas disposições estruturais, estendido a uma ampla parcela de sujeitos (individuais e coletivos), o desenvolvimento das formas sociais daí advindas não depende *exclusivamente* do seu conhecimento – consciente por parte dos indivíduos –, pois a modernização mesma autonomiza-se. No âmago deste processo está a relativa independência que os processos da modernização tornada autônoma gozam em relação à reflexão efetuada pelos agentes. Essa compreensão de Beck é visivelmente marcada pela assunção da ambivalência, o que teoricamente o aproxima da compreensão dos processos – com suas causas estruturais e seus efeitos estruturais e individuais – envoltos na *mudança social*. A reflexividade, portanto, estrutura

[...] uma teoria da desincorporação e da reincorporação não intencional e latente da sociedade industrial, em virtude do sucesso da modernização ocidental. Em termos metodológicos, isto significa a autoaplicação da modernização à modernidade (industrial). Como um diagnóstico que

acompanha o tempo, isto significa que a reflexividade da modernidade produz não somente uma crise cultural de orientação, como alegam os comunitaristas, mas uma crise institucional fundamental e mais extensivamente profunda na sociedade industrial tardia. Todas as instituições fundamentais (como os partidos políticos e os sindicatos, mas também os princípios causais da responsabilidade na ciência e no direito, as fronteiras nacionais, a ética da responsabilidade individual, a ordem da família nuclear, e assim por diante) perdem suas bases e sua legitimação histórica. Por isso, a reflexividade da modernidade é equivalente ao prognóstico dos conflitos de valor de difícil resolução sobre os fundamentos do futuro. (BECK, 2012, p.265).

A mudança é uma preocupação fundamental na teoria de Beck – cuja natureza versa sobre a passagem processual de épocas. Sua análise atenta-se, concomitantemente, às formas de vida individualizadas na modernidade enquanto efeito de mudanças estruturais, na medida em que também analisa os *efeitos* dessas mudanças, na perspectiva do agente e da estrutura, e sua possível categorização conceitual, visto seu caráter historicamente inaudito. No que concerne ao *meio* dessa mudança estrutural, Beck o concebe nos processos de individualização emergentes a partir da primeira modernidade. Dessa forma, a individualização, sustentada estruturalmente no sentido do individualismo institucionalizado, transforma mesmo a individualização em motor do processo de reprodução social. Logo, Beck colhe a partir dessas causas os efeitos culturais daí advindos. Na modernidade reflexiva, enquanto resultado desse arranjo societário estrutural, e também enquanto condição de existência individual, a ação liberta-se da estrutura⁷⁴. A ação individual liberta-se das restrições estruturais, o que, por sua vez pode ser processualmente conceituado em dois pontos. Primeiro, na passagem da tradição à primeira modernidade, na qual formou-se historicamente o indivíduo, concomitantemente ao seu encerramento no interior de unidades de sentido afim (sentido relacional do individualismo defendido neste estudo), tais como a família, a classe, o partido, os sindicatos – algumas unidades que, por sua vez, pressupõem a concreção de um princípio de interação social calcado na impessoalidade, cuja solidariedade intra e transinstitucional se dá pela mediação dos *interesses* e dos *valores* – caracterizando

⁷⁴ “A tese da modernização reflexiva tem como suposição básica a *Freisetzung* ou *libertação progressiva* da ação em relação à estrutura. Para o crescimento econômico, isso talvez seja mais poderosamente evidenciado na mudança social na vida econômica e, em particular, no desenvolvimento de uma nova estrutura do que poderia ser chamado de ‘acumulação reflexiva’. Isso ocorre pela libertação da ação em relação à estrutura. Ou, então, a estrutura efetivamente obriga a ação a ser livre, no sentido de que a acumulação estrutural do capital só é possível conquanto a ação consiga se libertar das estruturas ‘fordistas’ limitadas por regras.” (LASH, 2012, p.181). E também em outro excerto pode-se ler uma oração lapidar: “[...] na modernização reflexiva, a mudança estrutural obriga a ação a se libertar da estrutura, obriga os indivíduos a se libertarem das expectativas normativas das instituições da modernidade simples e a se engajarem no monitoramento reflexivo dessas estruturas, assim como no autonomitoramento da construção de suas próprias identidades.” (LASH, 2012, p.296, grifo nosso).

um individualismo programado no interior de instituições sociais. Em segundo, na passagem da modernidade simplesmente moderna à modernidade reflexiva a ação liberta-se da estrutura no sentido de a individualização radicalizada minar as bases de sentido e mesmo ressignificar os padrões de sociabilidade e os imperativos normativos das instituições sociais – o eu, por sua vez não unívoco e indiviso, realiza-se em um ambiente reflexivo no qual a individualidade e suas manifestações desligam-se dos imperativos tradicionais e ligam-se, em uma cisão não elegível, e até mesmo inconsciente, aos imperativos institucionais da modernidade reflexiva e suas relações e arranjos societários.

Através dessa estrutura social individualizada, a reflexividade na segunda modernidade implica, na perspectiva de Beck (2010, p.168), uma crescente liberdade *entre* os sistemas abstratos – visto o caráter individual e especializado do conhecimento por eles criado, desenvolvido e mediado aos agentes – e uma também crescente liberdade (em contraposição a Giddens) dos agentes face aos sistemas abstratos, impulsionados pela crítica. Beck (2011, p.98) considera os sistemas abstratos um *obstáculo* à obtenção de segurança – a noção de segurança mercantiliza-se em um oceano de conhecimentos peritos (enquanto construções passíveis de legitimidade discursiva na esfera pública) que, para além de garantirem fontes de segurança coletiva e biográfica, contradizem-se em seus universos idiossincráticos de sentido – visto sua natureza. Eles são fruto de uma estrutura institucionalizada de conhecimentos que, ao fornecerem perícia institucionalizada aos possíveis agentes leigos que conformam suas práticas biográficas no interior desses sistemas, fornecem, por outro lado, considerado o caráter inconsciente e mesmo o não-conhecimento do duplo ambivalente constituinte da modernidade reflexiva, a proliferação amalgamada de possibilidades de ação, risco, histeria e mesmo irresponsabilidade – linhas de ação por sua vez individuais e coletivas. Ou seja, a fonte de segurança ontológica apreendida por Giddens nos sistemas abstratos é, para Beck, uma fonte reflexiva de ação que aponta à autonomização da modernização concomitantemente à participação ativa dos agentes na esfera crítica dos sistemas abstratos. Beck é um legítimo herdeiro de Simmel no que tange à assunção da ambivalência na análise social: os sistemas abstratos, à parte o teor de coesão e ordem que seus processos garantem ao tecido social, também são progenitores de risco – e a lógica dos riscos não aponta às questões de ordem, visto sua existência já fazer parte de um cálculo probabilístico, mas sim à objetivação de uma construção social ambivalente. Neste sentido, abre-se uma nova possibilidade ao papel social da confiança:

[...] na modernidade simples, a confiança é investida em sistemas abstratos e na especialização baseada apenas na afirmação de competência técnica. Os intelectuais não somente fabricam a especialização neste contexto, mas, como na função legitimadora de Beck, fabricam a verdade. Na modernidade tardia – cuja reflexividade institucional implica o filtro contínuo das teorias de especialistas, dos conceitos e achados para a população leiga –, a especialização é contestada por esta população e a confiança torna-se ativa. Ou seja, há o investimento da verdade à luz das alternativas. (LASH, 2012, p.304).

A confiança torna-se um meio reflexivo no qual os agentes, à luz das alternativas institucionais ofertadas, podem, de forma crítica e ativa, tanto acomodar suas expectativas e projetos biográficos no interior das ordenadas institucionalmente disponíveis, ou podem, à luz dessas mesmas alternativas, efetuar a crítica – tanto de forma cognitiva como experiencial – das instituições em seus universos comuns de significado. A lógica do *não-somente-mas-também* (BECK, 2014, 2009, 2006, 2005) pode ser aplicada à reflexividade institucional: devido ao seu caráter ambivalente, a noção de segurança relativiza-se, pois à oferta de perícia dos sistemas abstratos corresponde a não prescrição substancial da ação em contextos de risco – os sistemas abstratos são capazes de fornecer diretrizes à ação individual, cujo (se porventura vier a acontecer) resultado negativo é considerado um produto da incapacidade individual em manipular teleologicamente os meios institucionais disponíveis.

Da análise dos desdobramentos estruturais que propiciam a mudança e o neologismo institucional na modernidade reflexiva emerge a importância da *responsabilidade* no conjunto da obra de Beck. A responsabilidade envolve-se, na primeira modernidade, com o princípio de segurança. Na modernidade reflexiva, devido ao seu inerente dinamismo, o princípio de segurança relativiza-se, pois a responsabilidade pelos perigos socialmente criados vai na direção da imprevisibilidade espacial, temporal e social. Estrutura-se também, em decorrência da impossibilidade institucional de uma segurança social generalizada, uma espécie de irresponsabilidade organizada, na qual coalizões de empresas, de políticos e especialistas (alguns dos produtores dos perigos da sociedade contemporânea) constroem um conjunto articulado de discursos de *isenção* de tal responsabilidade. Ao agirem assim, transformam os perigos por eles criados em riscos relativizáveis quantitativa e qualitativamente. A construção institucional discursiva neste ponto é uma construção da *legitimação* da coalizão das empresas, dos políticos e dos especialistas⁷⁵ por um lado, e dos agentes leigos, por outro.

⁷⁵ Essas coalizões múltiplas estruturam o metajogo político da segunda modernidade que, em oposição ao jogo político da primeira modernidade, que *fornecia* as regras, *muda as próprias regras do jogo*. Em outras palavras, o maior nível de integração global hoje verificável se dá através da economia que, por sua vez, e devido a sua natureza, é uma esfera apolítica, no sentido de não garantir laços de solidariedade e interação sociais que não sua

Beck (1995, p.50) visa um princípio de legitimação dessas práticas baseado na *afirmação* da responsabilidade, não em sua isenção – daí o papel tão acentuado, pelas condições estruturais, na autoconsciência do indivíduo. Dessa forma, à impossibilidade de realização plena da segurança ontológica na modernidade reflexiva corresponde uma confiança ativa, construída socialmente em um intenso intercâmbio semântico e reflexivo entre agente e estrutura, emergente de um contexto social no qual as instituições tornaram-se reflexivas, portanto, abertas – de maneira não intencional – à crítica e à contestação. A legitimidade é uma questão de investimento de confiança nas instituições, por sua vez ligada a obrigações e responsabilidades – portanto, a reflexividade institucional implica a *afirmação dialógica da responsabilidade* através das instituições ou da confiança ativa mediada. Responsabilidade esta capaz de ressignificar alguns dos erodidos vínculos entre as instituições sociais⁷⁶ e os agentes.

Outro fenômeno decorrente dos processos de individualização tematizado por Beck é o neologismo e a ressignificação das tradições. A ação, uma vez liberta da estrutura tradicional, enquanto resultado de um processo estrutural, pressupõe a ressignificação da tradição. É preciso, portanto, revisar algumas nuances teóricas aqui discutidas a partir da perspectiva de Giddens – revisão condicionada pelo pensamento de Beck. A noção estática que Giddens faz da tradição em sua verdade formular e a determinação, a partir desta e da mediação guardiã, dos imperativos morais e das formas legítimas de sociabilidade apresentam

lógica objetiva e expansiva. Daí advém que as diretrizes (ditadas por pequenos grupos de uma elite global) da conexão econômica da globalização absorvem o universo da política, fazendo do mundo global uma sociedade mundial cujo sentido é de uma multiplicidade conflituosa não totalmente integrada – parcial integração que se dá pela soma de agentes outros (públicos e privados) aos clássicos atores da política internacional simplesmente moderna (Estado-nação), aqueles, por sua vez, carentes de legitimação democrática.

⁷⁶ Por exemplo, o vínculo social entre os agentes e a factibilidade técnica da ciência. A possível perda de confiança da factibilidade técnica da ciência é a manifestação da perda do monopólio da razão científica na modernidade reflexiva. Ela aponta a um duplo problema. Primeiramente, não se trata de contestar a natureza do conhecimento científico, uma vez de sua estruturação moderna, e daí derivada a manutenção da vida e a possibilidade de alargar os domínios da vida que hoje orientam estruturalmente as sociedades ocidentais (e parte do mundo oriental graças à expansão global das instituições sociais ocidentais). Trata-se de que à razão instrumental e monoperspectivista da primeira modernidade – cuja lógica, nas palavras de Giddens, assemelhava-se à da tradição no que diz respeito à legitimidade algo deísta dos enunciados científicos (GIDDENS, 2012, p.140) – corresponde, na modernidade reflexiva, uma racionalidade dialógica, herdeira, enquanto simpática à compreensão, da ambivalência. Segundo, a vida cotidiana é dependente, nos mais elementares domínios, dos conhecimentos provenientes dos sistemas abstratos – e de seus conflitos. A questão que se erige é que à produção, reprodução e extensão do conhecimento na modernidade corresponde-lhe a ausência (ou justo seu contrário, a abundância) de uma representação unívoca do mundo – cognitivo e empírico. Em outras palavras, “a falta de uma imagem unívoca para representar o mundo deriva diretamente do acúmulo de conhecimento do próprio mundo social e natural.” (GIDDENS, 2012, p.91). O cerne da questão encontra-se aí: o declínio da factibilidade técnica da razão na modernidade reflexiva deriva *justamente* do acúmulo de conhecimento gerado pelos sistemas abstratos, incapazes de fornecer uma unidade representativa do mundo – antes, sua legitimidade se dá nos termos de um conflito especializado envolto na legitimação discursiva de seus enunciados.

uma relatividade temporal quando pensadas no contexto da modernidade reflexiva. As sociedades modernas consideradas pós-tradicionais – prefixo que não aponta à destruição ou superação, através do esclarecimento, da tradição, mas sim à recontextualização de seus conteúdos em um mundo individualizado – elaboram um elemento ambíguo e preenche de sentidos. A secularização, compreendida como a base democrática necessária à conformação de um espaço público conformado em práticas juridicamente sancionadas, produz, mediante seu processar-se histórico, o *paradoxo da secularização*:

A secularização dá poder à religião e, ao mesmo tempo, o quita. E assim, destronada e expulsa do centro da sociedade, conseguiu duas coisas (que os pregadores e atores da salvação cristã jamais foram capazes de fazer por vontade própria): primeiro, encarregar à ciência ou ao Estado a “morte” da competência em matéria de racionalidade do conhecimento e do saber. Agora é a ciência que tem de anunciar e expor seus descobrimentos mundanos como verdades transcendentais, e a política é a esfera que deve santificar a transcendência da soberania do coletivo respectivo sob a forma da “Nação” ou do “Estado”. Segundo, se viu obrigada a *não ser nada mais do que* religião, isto é, a despertar, cultivar, exercitar, celebrar e refletir a inalienável espiritualidade da humanidade e a necessidade e consciência de transcendência da existência humana, e desta maneira fazê-las valer subjetiva e publicamente. Dito de outra forma: a secularização forçada da religião colocou os fundamentos da revitalização da religiosidade e da espiritualidade no século XXI. (BECK, 2009, p.35).

A análise de Beck dirige-se, neste excerto, à esfera da religiosidade cristã – portanto, Beck não tece uma teoria geral acerca dos mecanismos constritivos e sociais da tradição na modernidade reflexiva; apenas, detectada uma estrutura social individualizada, atenta-se aos novos sentidos e atores incorporados às práticas tradicionais, bem como os efeitos daí decorrentes. A análise aponta, portanto, à *mudança* interna, condicionada estruturalmente, da estrutura e da substância da tradição. À relação entre a verdade formular e as restrições normativas, de caráter moral e social, cuja síntese reside na crença comum enquanto segurança ontológica, corresponde, na modernidade reflexiva, outro princípio: a mudança da natureza da tradição⁷⁷.

⁷⁷ Giddens assevera uma convergência entre *tradição* e *natureza* enquanto conceitos regidos por uma lógica de exceção análoga: “Nas sociedades pré-modernas, a tradição proporcionou um horizonte de ação relativamente fixo. A tradição, como tem sido enfatizado, envolve processos ativos de reconstrução, particularmente quando filtrados por seus guardiães. É comum considerar-se a tradição como intrinsecamente conservadora, mas em vez disso podemos dizer que ela transforma muitas coisas externas em atividade humana. A verdade formular, associada à influência estabilizadora do ritual, interdita uma variedade indefinida de possibilidades. A tradição como natureza, a natureza como tradição: esta equivalência não é tão extrema quanto pode parecer. O que é ‘natural’ é o que permanece fora do escopo da intervenção humana.” (GIDDENS, 2012, p.119-120). Este excerto revela uma importante temática: a mudança de *status* tanto da natureza quanto da tradição na modernidade reflexiva (BECK, 2010). À paridade entre tradição e natureza concebida por Giddens corresponde, na

No caso específico de que nos fala Beck, as religiões de cunho monoteísta, a pergunta *o que é religião?* suscita uma maneira de entendê-las na qual se separa a comunidade de pertença, nos preceitos religiosos, daquelas a que não se pertence. O princípio identitário dessas religiões comumente é regido por binarismos excludentes, os quais definem a identidade por *oposição* ao outro. Porém, uma distinção opera-se nessa aparente unidade (SIMMEL, 2011b); entre a *religião substantiva* e seu correlato *adjetivo*.

Por isso é conveniente e necessário distinguir entre *religião* e *religioso*, entre *religião* como *substantivo* e *religião* como *adjetivo*. O substantivo “religião” dispõe o âmbito religioso segundo a lógica do ou-este-ou-aquele. O adjetivo “religioso”, ao contrário, o faz segundo a lógica do tanto-este-como-o-outro. Ser religioso não implica formar parte de um grupo ou organização determinados; melhor, indica uma determinada *atitude* concernente às questões existenciais do ser humano no mundo. O substantivo “religião” parte da imagem de uma série de esferas de ação (economia, ciência, política e também religião) separadas entre si por fronteiras claramente traçadas. O adjetivo “religioso”, por sua vez, leva em conta o quão apagado e carente de limites está o religioso com todos seus paradoxos e contradições, dando assim cabo no horizonte visual de uma alternativa sincrética ao substantivo monoteísta “religião”. (BECK, 2009, p.59, grifo do autor).

Essa diferença remete ao âmago da ressignificação das tradições na modernidade reflexiva. Seu caráter substantivo, incorporado naturalmente como uma segunda natureza – nas, por exemplo, comunidades pré-modernas –, isenta da aceitabilidade individual, guarda uma relação com as formas de interação de caráter urgente e apriorístico. A estrutura tradicional aprisiona a ação, que por sua vez é determinada pelo conteúdo da verdade formular conjuntamente às constrições morais dela advindas. A vinculação expressa nesse contexto é substancial e a natureza mesma do social deriva dos laços simbólicos da tradição. Portanto, a tradição substantiva não é um alvitre, e sim um destino. Em contraposição, a tradição adjetiva revela um duplo viés. Primeiramente, é fruto, enquanto adjetiva, de uma escolha individual – daí sua emergência na modernidade reflexiva. Em segundo lugar, ela representa uma relação, pois na medida em que as tradições “se abrem” (é necessário ter cautela acerca dessa liberdade: antes, as tradições abrem-se parcial e seletivamente), cria-se

modernidade reflexiva, uma cisão: a natureza é socializada (socialização da natureza), tornando inexistente o delineamento e a cisão entre o natural e o socializado – uma bactéria, situada em uma área “virgem” da floresta amazônica metaboliza elementos, por exemplo, provenientes de uma empresa transnacional localmente situada, cujas ações podem ser, a custo de algum esforço, adquiridas no mercado financeiro –; à medida em que também a tradição não mais pode se separar da vulgaridade cotidiana e dos temas do mundo, tragicamente mundanos; através da individualização, as tradições têm de ofertar publicamente seus sentidos a diferentes agentes situados em um tecido social valorativamente heterogêneo.

um espaço reflexivo e dialógico no qual, aos pressupostos internos e externos⁷⁸ de mudança, somam-se as representações na esfera pública dos conflitos daí advindos. Nesse sentido, as tradições, na modernidade reflexiva, lutam em uma arena de justificação discursiva – na qual também encontram-se os sistemas abstratos, acrescentando mais um elemento à possível carga de conflito daí advinda – em que, à possível capacidade dialógica envolta nesse processo, corresponde a parcial incomunicabilidade proveniente de mundos vitais opostos, regidos por gramáticas sócio-culturais distintas. Daí que as tradições religiosas não são *definitivamente* fixadas, monolíticas. As tradições religiosas são, antes, um conjunto de símbolos, mitos e rituais entrelaçados, e por sua vez diferentes e diferenciados entre si, que em espaços de tempo mais curtos ou mais largos mudam, seja por motivos externos ou internos. Dessa forma, “um universo social de reflexividade expandida é um universo marcado pela *redescoberta* da tradição tanto quanto da sua dissolução; e pela *destruição frequentemente excêntrica* daquilo que, durante algum tempo, pareceu serem tendências estabelecidas.” (GIDDENS, 2012, p.274, grifo nosso).

A reflexividade da segunda modernidade implica, portanto, a liberdade da ação da constrição estrutural tradicional, cujos efeitos são visíveis nas novas relações protagonizadas pelo conhecimento e pela vinculação entre sua produção, sua circulação e sua absorção reflexiva pelos indivíduos, bem como no neologismo manifesto nas tradições, tanto na natureza interna das mesmas, quanto externa, na qual envolvem-se processos sociais,

⁷⁸ As mudanças internas dizem respeito a, por exemplo, mudanças nas práticas rituais, como aconteceu com a Igreja católica em diversos estados do Brasil, entre eles Minas Gerais, a partir de meados dos anos de 1950, em que a missa, rezada em latim com o sacerdote de costas para os fiéis, passou a ser rezada em português, caracterizando uma prática mais aberta e direta – trata-se de uma mudança fundamental no que diz respeito à mediação, neste caso, entre deus e os fiéis: a palavra de deus, antes mediada por um idioma estrangeiro, passou a ser mediada pelo idioma nativo em uma prática mais palatável à humanidade dos fiéis. A linguagem antes performática dá lugar a uma linguagem referencial. As mudanças externas dizem respeito às mudanças estruturais da sociedade que afetam diretamente o âmago da tradição. Contemporaneamente essa mudança pode ser sentida, uma vez mais com a igreja católica, a partir do fenômeno da individualização. Através da individualização, o caráter substantivo da religião declina em relação ao seu elegível caráter adjetivo. Isso implica um possível aumento de indivíduos dispostos a *participarem* dessa comunidade afim de sentido; porém, com a ação liberta da estrutura, as idiosincrasias biográficas desses indivíduos certamente não coadunam, substancialmente, os pressupostos normativos da religião. Um exemplo disso são as declarações do Papa Francisco, Jorge Mario Bergoglio, acerca da aceitação dos homossexuais na comunidade cristã, as quais ditam que “Deus não tem medo das novidades” (El País, 19/10/2014), e que uma das tarefas primordiais da igreja é “aceitar novas formas de família” (El País, 05/10/2014), o que nos leva à frase lapidar de Bergoglio: “quem sou eu para julgar os gays?” (El País, 26/05/2014). As atitudes progressistas de Bergoglio – excetuada sua convicção em relação às penas aos sacerdotes pedófilos, fato que possivelmente liga-se à estrutura conservadora do alto clero do Vaticano – implicam a reinterpretação dos mores católicos à luz das mudanças estruturais da sociedade no século XXI. De certa forma, ainda que não lavradas oficialmente, essas declarações remetem a uma mudança substancial da igreja católica – analogamente aos temas em debate, e paradoxalmente também tabus, sobre o aborto, o uso de métodos contraceptivos, a inserção das mulheres no corpo profissional da igreja, o celibato sacerdotal etc. –, à possível reformulação de sua verdade formular face à estrutura social da modernidade reflexiva.

culturais, econômicos e políticos, possibilitando a emergência de novos atores protagonistas de outra vinculação que não a exclusiva vinculação substantiva. A reflexividade abre espaço para práticas dialógicas no nível individual, coletivo e institucional; porém, o diálogo não significa a extirpação do conflito – o diálogo na modernidade reflexiva pressupõe o “outro” incorporado ao “nós”, portanto, pressupõe um mundo vital de sentido contraposto a outro, relação que pode ser de diálogo, reserva, reconhecimento, compreensão mútua e assunção das diferenças ou simplesmente pode despontar em manifestações de violência simbólicas e materiais.

4.2) A globalização: a redefinição empírica e conceitual do globo

Na teoria de Beck a globalização assume dois diferenciados tratamentos. Primeiramente, Beck preocupa-se em compreendê-la formalmente como um processo, gestado na primeira modernidade, cuja concretude encontra-se na modernidade reflexiva – ou antes, pode-se dizer que a globalização é um dos elementares suportes da modernidade reflexiva –, o que, em relação a sua natureza interna, remete a um contínuo processo expansivo (em um mundo limitado marcado pela finitude e escassez de recursos), tanto em bases físicas (a relativa generalização a nível global de uma economia capitalista) quanto ideais (ideias, valores, símbolos culturais), no qual os conflitos da primeira modernidade, por suas complexas dinâmicas, migram, incólumes, a outra arena histórica, a da modernidade reflexiva, legando ao tecido social uma realidade na qual as forças sociais, incluindo atores sociais (sociedade e política) e observadores sociais (as ciências sociais), imiscuem-se em uma multiplicidade não integrada de um mundo sem (e com) fronteiras (BECK, 1999b). Em segundo lugar, Beck dirige sua atenção à objetivação de novos significados sociais emergentes da desproporcionalidade e da incomparabilidade, em relação ao aspecto técnico-operacional e ideológico envolto em duas distintas épocas da modernidade, existente entre as instituições da segunda modernidade e os respectivos ideais que as guiam – ideais estes presos à lógica da instrumental e monoperspectivista razão da primeira modernidade. Esse vazio aberto entre o desenvolvimento de uma nova arena histórica guiada, em partes, por uma anacrônica lógica, e a concreção de novas, diversas e conflituosas formas de vida, tanto individuais quanto coletivas, torna essas formas de vida sociais na modernidade reflexiva um ente compósito entre o velho e o novo, enfrentado pela reflexividade das práticas sociais. Aos antigos valores fixados sob novas e dinâmicas instituições, corresponde uma prática, concernente à

objetivação do *novo* em amplos domínios, de aventura, experimentação, ambivalência e risco (BECK, 2003, 2005, 2006, 2009, 2011, 2014; BECK; BECK-GERNSHEIM, 2001, 2008). Tentar-se-á no próximo subcapítulo equacionar esses dois níveis de argumentação.

4.2.1) A globalização e seus contínuos processos: pressupostos cognitivos da modernidade simples em xeque na era global

Para Beck, uma das visões predominantes, tanto institucional quanto sociologicamente, acerca da primeira modernidade é a teoria do Estado-nação enquanto conteúdo das formas sociais de vida – a teoria do *container social* (BECK, 1999b, 2003, 2005, 2006, 2012). Pressupõem-se uma íntima ligação, ou mesmo a determinabilidade, das formas sociais de vida pelo Estado-nação, determinado espacial, territorial e culturalmente como o conteúdo de tais formas. Essa visão concretiza-se na primeira modernidade pelo fato dela ter sido o solo histórico da objetivação do Estado-nação como unidade política (embora outras manifestações da vida não encontrem aí uma plena unidade, mas antes um foco de conflito, como pressupõem as questões culturais – cujas divergências acerca das visões de mundo portadas pelos agentes não encontram na unidade política representada pelo Estado a neutralização dos conflitos; antes, os potencializa, caracterizando unidades de sentido diferenciais no interior de uma determinada cultura nacional instituída – e econômicas – nutridas em ampla medida pelo contato diverso e transcontinental com outras formas de vida, contato mediado pelas possibilidades, e pelas determinações daí decorrentes, envoltas em uma vertente monoperspectivista e instrumental da razão) conformadora das formas de vida social pela centralidade de uma estrutural ação política.

Por ser a sociologia uma ciência eminentemente moderna, forma-se uma relação complexa – pois não há aí uma lógica ligação entre os dois fatos, mas somente uma inferência e relação históricas – na qual as categorias com as quais o Estado define-se – como, por exemplo, através de códigos binários excludentes *eu/outro*, *nacional/internacional*, *amigo/inimigo*, *cidadão/estrangeiro*, códigos definidores, por exclusão, da identidade nacional, cuja autodefinição remete à construção de limites sistêmicos – tornam-se, em uma determinada congruência, as categorias com as quais a sociologia define seu escopo de ação. Portanto, as categorias com as quais o Estado representa a si próprio transformam-se nas categorias das ciências sociais – as definições de realidade oferecidas pelas ciências sociais confirmam as definições burocráticas, compreendidas enquanto a realidade objetivada do

Estado que visa conformar, através da perspectiva nacional, os atores sociais em seu domínio. Segue-se que a sociedade moderna define-se territorialmente⁷⁹; e, metodologicamente falando, na medida em que esse olhar nacional determina as perspectivas de observação científica, concretiza-se o *nacionalismo metodológico*, categoria na qual interioriza-se a premissa de que tanto a sociedade moderna quanto a política moderna existem somente no âmbito organizacional do Estado-nação.

A sociedade equipara-se a uma sociedade nacional, territorial e estatalmente organizada e rodeada por fronteiras. Quando os atores sociais compartilham esta fé, falo então de “olhar nacional”; e quando este determina as perspectivas de observação científica, então falo de “nacionalismo metodológico”. Esta diferenciação entre as perspectivas da ocupação social e as perspectivas da observação sociológica é muito importante, pois não existe uma ilação lógica entre ambas coisas, mas somente uma dedução histórica. O auge da sociologia coincidiu com o auge do Estado nacional, da política internacional e do nacionalismo. Somente a partir desta coincidência e relação históricas se produz a axiomática do nacionalismo metodológico, segundo a qual a nação, o Estado e a sociedade são as formas sociais e políticas “naturais” do mundo moderno. (BECK, 2005, p.39).

Forma-se a partir daí uma perspectiva de apreensão da realidade que naturaliza a forma objetiva do Estado, definido pelo olhar nacional, enquanto a forma institucional que viabiliza e determina as formas de vida e os tipos de relações sociais no interior das sociedades nacionais, inferidas como o modelo formal e representadas como a sociedade. Tomam forma a cultura nacional, baseada nos símbolos, mitos e memória nacionais; a política nacional, caracterizada como a objetivação institucional das formas legais que viabilizam, garantem e determinam as formas sociais de vida num contexto territorial determinado; e a economia nacional, norteadas por processos produtivos portados por indústrias nacionais – embora o tráfego econômico internacional estivesse aqui – durante boa parte do século XX – em questão, ele se caracterizava pela relação entre distintos Estados nacionais, nos quais os nexos dos processos produtivos ligavam-se à territorialidade da nação. Por essa lógica de inferências ilustrativas de uma relação histórica entre a forma do Estado-nação e as formas sociais conformadas em seu domínio, Beck identifica e compreende a lógica operacional dos imperativos sociais do Estado-nação, como também do nacionalismo metodológico, em

⁷⁹ Acerca dessa definição territorial, Beck pontua (2005, p.42): “[...] existem tantas sociedades nacionais quanto Estados nacionais e quanto sociologias nacionais. O nacionalismo metodológico implica a pluralidade de sociedades. Impõe uma compreensão *territorial* da sociedade que se apoia em fronteiras estatalmente construídas e controladas. Este ‘modelo do contêiner’ de sociedades reciprocamente delimitadas confirma-se e se renova mediante o *princípio de determinação recíproca entre o Estado e a sociedade*: o Estado nacional territorial é, por sua vez, quem cria e garante os direitos de cada cidadão, e os cidadãos organizam-se, por sua vez, com a ajuda dos partidos políticos nacionais, para influir em e legitimar as distintas atividades.”

termos de *ou este ou o outro* (BECK, 2005, p.14): a definição da identidade opera através de uma lógica de contraposição a outras formas de vida – uma lógica sintética cuja operacionalidade dá-se de forma antitética. Necessita, primeiramente, cindir, para, posteriormente, unir. Trata-se de uma lógica baseada no princípio ontológico de diferenciação:

O pensamento funciona com categorias do tipo “ou este ou o outro” não somente na sociologia clássica, mas também na sociobiologia e nas categorias sobre agressões e conflitos de caráter etnológico. O modo da diferença excludente considera-se um princípio necessário desde o ponto de vista antropológico, biológico, sociológico e lógico, ao exigir, além de todo falso idealismo, a diferenciação dos grupos de todo tipo: etnias, nações, religiões, classes, famílias etc. [...] Deste modo, no núcleo mesmo das ciências sociais está se legitimando o seguinte princípio: o próprio deve separar-se mediante fronteiras do alheio para que sejam possíveis a identidade, a política, a sociedade, a comunidade e a democracia. Isto poderia se chamar a teoria do “ou este ou o outro” territorial da identidade, teoria que supõe um espaço criado com barreiras (mentais) como condição para que se possa formar a consciência de si e a integração social. (BECK, 2005, p.14).

Os princípios de diferenciação concretizam a oposição fundamental existente entre o espaço nacional e o espaço internacional, entre a cidadania e a ilegalidade, entre a política nacional e a política internacional, dualismos que, pelo conflito de suas combinações e interações, determinam parte da gramática social.

Mas, sobretudo com o advento da globalização a partir de meados do século XX, marcada pela autonomia espacial em relação aos processos de produção econômicos – a esfera econômica erige-se como uma força capaz de conectar os domínios e territórios mais díspares da Terra –, e pela abissal revolução dos transportes, das telecomunicações e da ciência, essa axiomática do Estado-nação perde, em partes, as bases empíricas de existência. O processo que marca de forma simbólica essa erosão – comparada à primeira potência do Estado na primeira modernidade – do Estado-nação é a independência territorial que o processo produtivo assume. As indústrias não mais se atêm, univocamente, a um território; pelas revoluções enumeradas, bem como pela procura do capital por cifras cada vez mais rentáveis, desligadas de laços de solidariedade e seguridade social garantidos pela juridificação do trabalho, as mesmas indústrias – ou conglomerados – têm o globo a sua mão, tornando a dimensão espacial um ente relativo, elegível pelos menores custos envoltos no processo produtivo – resumíveis ao baixo custo da mão-de-obra, ao nível de juridificação dos contratos trabalhistas e na seguridade social, à isenção fiscal por parte dos Estados etc. Os

processos produtivos, por outra perspectiva, não se desligam do espaço e do Estado enquanto tais; antes, apontam a uma *nova* definição do espaço e do Estado (SASSEN, 2010, 2010b). O cerne da questão é a relatividade e o tipo distinto de relação protagonizada por eles, corolário dos processos de autonomização e autorreferencialidade da esfera econômica, quando, pela emergência de imperiosas forças econômicas privadas, o Estado-nação torna-se *um* ator entre *outros* atores. Nessa conflituosa relação, o Estado-nação – considerando-se sua operacionalidade técnica – não tem de abrigar no jugo de sua ação somente atores, processos e dinâmicas políticas, econômicas e culturais nacionais, mas também grandes forças econômicas, políticas e culturais transnacionais e globais ilustrando o divórcio histórico entre os processos produtivos e a territorialidade nacional. O acolhimento cada vez maior de atores sociais no domínio do Estado-nação, concomitantemente à sua inserção em cadeias econômicas e políticas de dependência globais, reestrutura o seu aparato técnico-operacional, concretizando uma desproporcionalidade entre as possibilidades reais de ação do Estado e os limites da expansiva lógica econômica – o Estado tem de lidar com variáveis outras que não as previstas no manual do nacionalismo. As grandes indústrias e os grandes conglomerados, ao desligarem-se o máximo possível – no caso, o mínimo possível em relação à juridificação das condições trabalhistas – das garantias de seguridade social legitimadas pelo Estado, privam-no, muitas vezes pela evasão tributária em paraísos fiscais, de importantes cifras, destinadas à, por exemplo, garantia de direitos sociais e trabalhistas quando do desemprego, de caráter estrutural, propiciado em partes pela migração descompromissada e rapinadora desses conglomerados a outros espaços economicamente produtivos e rentáveis. Este é o caráter técnico e econômico que perpassa o domínio do Estado-nação quando se relativiza sua delimitada territorialidade na globalidade e, tragicamente, ele é inserido em uma rede de conexões globais, nutrida e garantida pelas relações econômicas, o que torna, na globalidade, o princípio de integração e solidariedade global dependente da apolítica esfera econômica. Mas também há outro fator, simultaneamente econômico, político, cultural e ambiental, o risco.

A emergência da sociedade mundial de risco possui seu princípio elementar na reflexividade forçosamente adquirida pelas formas de vida social quando estas avançam no solo histórico da modernidade reflexiva. O gérmen dessa mudança encontra-se no fato de que, pela vitória da modernidade ocidental e suas instituições, a modernidade torna-se um problema para ela mesma. Na primeira modernidade, as potenciais fontes dos riscos já existiam e coexistiam com o princípio de uma racionalidade monoperspectivista, orientada ao progresso contínuo e à dominação dos recursos naturais. A partir de meados do século XX, a

emergência da modernidade reflexiva coloca em xeque essas proposições: os riscos, cuja existência não era publicamente reconhecida na primeira modernidade, abandonam o segundo plano e adentram o debate público – sustentados pelos meios de comunicação e pela tecnologia de ponta, e caracterizados como efeitos colaterais do processo mesmo de modernização quando aplicado à própria modernidade – enquanto possível autoconsciência de uma sociedade ameaçada por suas próprias criações, ameaça na qual encontra-se a viabilidade futura da vida. Os riscos possuem a característica de serem constructos sociais e cognitivos, e daí deriva o fato de se manifestarem em diversas áreas que compõem o tecido social, tais como a economia, a política, a cultura e o meio ambiente. No âmbito aqui proposto, a mudança de contexto global que restringe e modifica as agendas de operacionalidade do Estado, os riscos derivados da crise ambiental, assim como os processos econômicos que se desligam da pertença unívoca a um determinado território e nação, possuem o potencial de diluir e refundar novas fronteiras que não a do Estado-nação. Os riscos ecológicos, sustentados já pela realidade fática do aquecimento global, da poluição dos mares e solos, pelo desmatamento acelerado em todo o globo, são os efeitos colaterais do modo de produção ocidental, os quais representam um perigo silencioso e “invisível” reproduzível acima das fronteiras nacionais, instaurando uma nova classe de generalização conceitual e empírica, algo como uma situação coletiva de existência, situação na qual a diferenciação e o isolamento dentro de unidades geográficas torna-se cada vez mais irreal em um mundo, potencialmente, configurado globalmente.

A partir desse quadro Beck detecta a formação de uma realidade cotidiana orientada pelo *cosmopolitismo*, indicado, de maneira esquemática, nos seguintes termos indicativos – provenientes da economia, da cultura, da política e do meio ambiente:

Indicador: bens culturais, quer dizer, importação e exportação de bens culturais: transnacionalização da produção literária, desenvolvimento das importações e exportações de jornais, de filmes nacionais ou estrangeiros no cinema, na televisão, e as correspondentes transmissões radiofônicas etc. Indicador: dupla nacionalidade; bases jurídicas e práxis administrativa no tratamento dos emigrantes e solicitantes de asilo; como se definem estatisticamente os “estrangeiros” e como são tratados pela opinião pública e pelas instâncias cotidianas (administração, etc.)? Indicador: intensidades políticas; em que medida estão representados e presentes os distintos grupos étnicos nos centros de poder nacionais: partidos, parlamentos, governos, sindicatos? Indicador: a língua; quem a fala, como a fala e quantas línguas fala? [...] Indicador: mobilidade; movimento migratório permanente, desenvolvimento da imigração, da emigração laboral; movimento migratório temporal, número de estudantes estrangeiros. Indicador: correntes de comunicação; desenvolvimentos dos intercâmbios epistolares internacionais e nacionais, das chamadas telefônicas internacionais e nacionais, da

circulação de dados pela Internet, etc. Indicador: viagens; desenvolvimento do tráfego aéreo internacional de pessoas, do turismo internacional. Indicador: atividade por parte de iniciativas e organizações transnacionais; participação provisional ou duradoura em ações de Greenpeace, Anistia Internacional, etc.; em escala internacional, participação em coletas de firmas, boicote de compras, etc. Indicador: criminalidade; desenvolvimento da criminalidade internacional (organizada), dos atentados com intencionalidade política, ou também atos violentos de estrangeiros ou de grupos estrangeiros. Indicador: formas de vida transnacionais; comunidades diaspóricas e suas redes e estruturas de decisão privadas e públicas além das fronteiras; número e tipo de matrimônios transnacionais, nascimento de filhos transnacionais, etc. Indicador: correspondências transnacionais; por exemplo, quando se informa uma guerra pela televisão; em que medida se produz aqui um intercâmbio de perspectivas? Indicador: identidades nacionais; como se comportam a cifra e classe de identidades nacionais com respeito à identidade cidadã? Suprime a cosmopolitização a identidade nacional? Ou existe também algo assim como uma nação cosmopolita, e como chamar a isto? Indicador: crises ecológicas; desenvolvimento dos problemas na camada de ozônio, do clima no planeta, dos recursos de pesca a nível mundial, da contaminação atmosférica e aquática transfronteiriças, evolução das posturas com relação às crises mundiais, leis meio ambientais, jurisdição sobre o meio ambiente, eco-mercados, empregos ecológicos, locais, nacionais, globais, etc. (BECK, 2005, p.130-131).

A partir deste quadro empírico, muitas vezes sentido inconscientemente, de forma banal e cotidiana, Beck postula uma hipótese e uma possibilidade de reestruturação das formas de percepção, empíricas e cognitivas, dessa realidade, concomitantemente configurada de forma relacional num amálgama entre as categorias de local, nacional, transnacional e global: hipótese e possibilidade traduzidas no *ponto de vista cosmopolita*. Para um mundo empiricamente sustentado pela possibilidade de uma configuração cosmopolita – a qual, antes de extirpar o conflito das manifestações e dos choques entre as diversas formas de vida num tecido social global, os potencializa –, torna-se necessário um ponto de vista cosmopolita que é, concomitantemente, o resultado e a condição da reestruturação conceitual da percepção. Dessa forma,

O que quer dizer, pois, o “ponto de vista cosmopolita”? Quer dizer sentido do mundo, sentido da ausência de fronteiras. Quer dizer um olhar *cotidiano*, historicamente desperto e *reflexivo*, um olhar *dialógico às ambivalências* que existem no entorno caracterizado pelas diferenciações em processo de desaparecimento e as contradições culturais. Não somente nos mostra os “desarraigamentos”, mas também as possibilidades de conformar a própria vida e a convivência na mescla cultural. É ao mesmo tempo um olhar *ascético*, sem *ilusões* e *crítico* consigo mesmo. [...] O cosmopolitismo não é tampouco um suplemento que deve substituir o nacionalismo e o provincianismo, e isto não porque a ideia dos direitos humanos e da democracia precise de um solo nacional. O olhar cosmopolita quer dizer: em um mundo de crises globais e de perigos derivados da civilização, perdem

sua obrigatoriedade as velhas diferenciações entre dentro e fora, nacional e internacional, nós e os outros, sendo preciso um novo realismo, de caráter cosmopolita, para poder sobreviver. (BECK, 2005, p. 12-24-25, grifo nosso).

Contraposta à lógica da primeira modernidade, a lógica cosmopolita constitui-se como uma potência dialógica, orientada pelo imperativo de uma diferenciação inclusiva. O gérmen dessa diferenciação reside na compreensão da globalidade⁸⁰ como uma força que suprime e entremescla novamente as diferenciações através de uma fática realidade global e cosmopolita. A determinação da identidade – ao contrário da determinação identitária na primeira modernidade, cuja exclusão do imperativo *ou este ou aquele* é o pressuposto da comunhão em unidades de significado coletivas, tais como etnia, nação, religião, classes, família etc. – na segunda modernidade orienta-se por um imperativo cosmopolita do tipo *não só, mas também*, o qual cinde, pela parcial obsolescência histórica e empírica de algumas das categorias basilares de diferenciação social da primeira modernidade, a unidade da *separação* e o reconhecimento enquanto a possibilidade e pressuposto ontológico da *realização* da identidade, da política, da sociedade e da cultura. Da emergência desse novo solo histórico com seus múltiplos significados, o transnacional e o cosmopolita podem ser encarados como parte integral de uma redefinição do nacional e do local, configurados, respectivamente, enquanto uma relação dialógica, ambivalente e paradoxal, na qual:

⁸⁰ Cabe, à guisa de não cometer equívocos teóricos, manter a diferenciação conceitual – embora essa diferenciação diga respeito a aspectos formais, pois empiricamente elas confluem em um macro processo – entre *globalismo*, *globalidade* e *globalização*: “*Globalismo* designa a concepção de que o mercado mundial bane ou substitui, ele mesmo, a ação política; trata-se portanto da ideologia do império do mercado mundial, da ideologia do neoliberalismo. O procedimento é monocausal, restrito ao aspecto econômico, e reduz a pluridimensionalidade da globalização a uma única dimensão – a econômica –, que, por sua vez, ainda é pensada de forma linear e deixa todas as outras dimensões – relativas à ecologia, à cultura, à política e à sociedade civil – sob o domínio subordinador do mercado mundial. Evidentemente não se deve, por este fato, negar ou minimizar o papel central da globalização também como opção e percepção de atores empresariais. A essência do globalismo consiste muito mais no fato de que aqui se liquida uma distinção fundamental em relação à primeira modernidade: a distinção entre economia e política. A tarefa primordial da política – que consiste na delimitação e no estabelecimento de condições para os espaços jurídicos, sociais e ecológicos, dos quais a atuação da economia depende para ser socializada e tornar-se legítima – se perde de vista ou é derribada. [...] *Globalidade* significa: *Já vivemos há tempos em uma sociedade mundial*, ao menos no sentido de que a ideia de espaços isolados se tornou fictícia. Nenhum país, nenhum grupo pode se isolar dos outros. Desta maneira se entrecrocaram as diversas formas econômicas, culturais e políticas, e tudo aquilo que parecia ser evidente, mesmo dentro do modelo ocidental, carece de uma nova legitimação. [...] ‘Mundial’, na expressão ‘sociedade mundial’, designa então *diferença*, *diversidade*, e ‘sociedade’ designa *não-integração*, de tal forma que se pode compreender a sociedade mundial como *diversidade sem unidade*. [...] *Globalização* significa, diante deste quadro, os *processos*, em cujo andamento os Estados nacionais veem a sua soberania, sua identidade, suas redes de comunicação, suas chances de poder e suas orientações sofrerem a interferência cruzada de atores transnacionais. Uma marca distintiva essencial entre a primeira e a segunda modernidade é a *irreversibilidade do surgimento da globalização*. E isto quer dizer: há convivência entre as lógicas particulares da globalização da ecologia, da cultura, da economia e da sociedade civil, que não podem ser reproduzidas nem reduzidas umas às outras e que devem ser todas consideradas uma a uma e em suas relações de interdependência.” (BECK, 1999b, p.27-28-29-30, grifo do autor).

Pela primeira vez na história humana, como *consequência* de importantes transformações políticas e tecnológicas, existe a possibilidade de que surja um espaço de experiências simultâneas para uma civilização global caracterizada por sucessos globais cotidianos, a colaboração global e uma empatia também global. [...] A causa é que estamos presenciando o surgimento da possibilidade de um horizonte de percepção e experiência de um mundo único, no qual se perpetuam as diferenças entre as culturas e aumentam as interdependências. [...] Deste ponto de vista histórico, não é que esteja surgindo uma espécie de civilização humana unitária e igual para todos e global em seu alcance, senão que está surgindo uma enorme variedade de mundos vitais opostos. (PERLMUTTER *apud* BECK, 2005, p.15-16, grifo nosso).

É necessário estruturar um quadro de diferenciação face à complexidade dessa discussão. Primeiro, a globalização distingue-se da cosmopolitização, pois aquela designa um macro processo estruturado pelo globalismo (a ideologia do mercado global, sustentada pelas virtudes – autodestrutivas – do crescimento neoliberal e a utilidade de mover sem obstáculos o capital, os produtos e os homens – neste ponto com barreiras – acima das fronteiras nacionais) e pela globalidade (a realidade fática e irreversível de um mundo no qual configuram-se, também irreversivelmente, cadeias de interdependência – política, econômica e cultural – acima das fronteiras nacionais), enquanto esta caracteriza um processo multidimensional que modificou de maneira irreversível a natureza histórica dos mundos sociais. “Assim entendida, a cosmopolitização supõe o surgimento de múltiplas lealdades, assim como o aumento de múltiplas formas de vida transnacionais, a ascensão de atores políticos não estatais e o auge de movimentos de protestos globais contra o globalismo e em favor de uma globalização *diferente*.” (BECK, 2005, p.19, grifo do autor). E também, em outra caracterização:

O conceito de “cosmopolitização” deve fazer-nos ver que “tornar-se cosmopolita” na realidade se impõe também, ou inclusive melhor, como uma eleição *forçada* ou como uma *sequela* de decisões inconscientes: a decisão de ser, ou de seguir sendo, um “estrangeiro”, um “forasteiro”, em muitas vezes não se dá de maneira voluntária, mas sim como consequência das circunstâncias, da necessidade de fugir da perseguição política ou do intento de escapar da fome. [...] Neste sentido, a “cosmopolitização” significa cosmopolitismos latentes, cosmopolitismos *inconscientes* ou cosmopolitismos *passivos* que conformam a realidade qual sequelas do comércio internacional ou dos perigos globais (catástrofes climáticas, terrorismo, crises financeiras). Minha existência, meu corpo, minha “própria vida” convertem-se em parte de outro mundo, de outras culturas, de histórias e riscos globalmente interdependentes, sem que eu o saiba nem queira me expressar. (BECK, 2005, p.32, grifo do autor).

Portanto, a cosmopolitização é tanto o prognóstico da emergência de um processo global quanto a condição empírica necessária ao processo de redefinição – através da reflexividade – dos conceitos com os quais a sociedade autocompreende-se.

E dessa primeira distinção advém outra, entre cosmopolitização e ponto de vista cosmopolita. A cosmopolitização da realidade remete a um processo no qual a mescla de culturas é um dado antigo da história universal, sustentado principalmente, através da análise da modernidade, pela esfera do mercado que, por sua vez, pressupõe o contato e a mescla cultural – mescla traduzida, em certos casos, em práticas forçadas. De forma que o *novo* não é a obrigatoriedade da mescla, mas sim sua percepção, sua autoconsciência, sua imposição política, sua reflexão e seu reconhecimento público mundial, o que faz do ponto de vista cosmopolita o conceito e tema chave da segunda modernidade.

E, por último, há de se distinguir o cosmopolitismo fático do cosmopolitismo normativo, filosófico. Aquele, tal qual o globalismo, ilustra, pela internacionalização dos processos produtivos, pelos intercâmbios culturais e pelas novas generalizações e agrupamentos coletivos de sentido propiciados pelos riscos, uma interconectada e irreversível realidade, ao passo que o cosmopolitismo filosófico e normativo erige-se como uma formalização – a partir dos tortuosos movimentos da realidade provenientes dos choques entre os ideais da primeira modernidade e as instituições da segunda modernidade⁸¹ - objetiva das manifestações ambivalentes que as formas sociais protagonizam, bem como o delineamento de hipóteses, caminhos e estratégias envoltos na complexa compreensão da realidade global.

⁸¹ Como expressão do cosmopolitismo fático, Beck formaliza a categoria de *política interior global*, a qual simboliza a relação entre a estrutura social e os agentes da ação, bem como a internalização e a determinação da vida individual pelas grandes questões que norteiam a política mundial (é uma estratégia metodológica semelhante a de Simmel, a de enxergar o todo nas partes), o que também ilustra a diferenciação entre o cosmopolitismo fático de uma realidade e as questões normativas que daí se derivam: “Política interior global aponta a uma fase de transição entre o *já não* e o *ainda não*. As antigas instituições nacional-internacionais já não funcionam; as novas instituições – por exemplo, o G-8 ou o G-20 – ainda não foram formalmente implementadas, pois suas decisões não são vinculantes. [...] Não existe um ‘Estado mundial’, e nenhuma organização internacional é capaz de regular os riscos e os fluxos de capital a nível mundial de modo sequer distintamente aproximado à eficiência característica do Estado de bem-estar da época dos Estados nacionais na Europa continental após a Segunda Guerra Mundial. O terreno da política mundial está definido pelo campo de tensões que formam políticas nacionais coordenadas, acordos bilaterais e multilaterais, instituições inter, trans e supranacionais, consórcios internacionais, fundações privadas e redes de sociedade civil. Pese o rápido incremento dos atores globais, cresce o mal-estar pelas vacilantes reações à crise financeira, a ameaça de quebra estatal de alguns países da União Europeia, as dificuldades que atravessa o euro e, sobretudo, pelos decepcionantes resultados da Conferência do Clima de Copenhague; um mal-estar provocado, entre outras coisas, pelo fato de que as instituições revelam-se incapazes de superar os desafios para os quais foram criadas. Pode superar a pobreza o Banco Mundial? Pode a Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura (FAO) salvar uma crise de alimentação global? Pode a Organização Mundial do Comércio (OMC) regular o comércio global? Tudo parece indicar que estas instituições não são capazes de superar os riscos e as crises globais, nem sequer parcialmente. Observam-se similares linhas de evolução e decepções a nível nacional no que se refere às instituições democráticas e ao sistema de seguridade social, e também à instituição da família.” (BECK, 2011, p.141-142, grifo do autor).

Desse quadro empírico do cosmopolitismo, Beck propõe, através de uma meta perspectiva reflexiva que visa, além de tentar compreender a abissal complexidade da sociedade de risco, lançar nova luz sobre os conceitos com os quais as próprias ciências sociais autocompreendem-se. Toma corpo, em contraposição à perspectiva nacionalista da primeira modernidade, orientada pelo *nacionalismo metodológico*, o *cosmopolitismo metodológico*. Enquanto ferramenta metodológica, visa

[...] distinguir sistematicamente entre a perspectiva do ator social e a perspectiva do observador sociológico; substituir a oposição entre nacional, “correntes”, “redes” e “scapes” por uma tipologia do “não só, mas também” (o transnacional, translocal, global-local, global-nacional, etc.); e perguntar pela congruência, ou incongruência, das perspectivas de ator e observador e, deste modo, colocar de manifesto e (com respeito à compreensão de conceitos e teorias sociológicas como conflito, integração, domínio, desigualdade ou Estado) analisar, de um lado, discrepantes espaços de opção para atores e instituições sociais e políticas e, do outro, acessos e perspectivas de índole sociológica. (BECK, 2005, p.115).

Ao distinguir sistematicamente entre a perspectiva do *ator social* (sociedade e política) e do *observador sociológico* (ciências sociais), as ampliações de opção abertas mediante a cosmopolitização pressupõem ambas perspectivas, o que dá ensejo a uma *política das perspectivas* (BECK, 2005, p.116), na qual os parâmetros relacionais não se configuram mediante os códigos binários excludentes da primeira modernidade e de seu dinamismo marcado pela oposição entre nacional e internacional, mas antes nos planos transnacional, translocal e global-local. O cosmopolitismo metodológico utiliza-se das multiperspectivas que, em seu âmbito relacional, superam e diluem fronteiras dos atores sociais através de um olhar distinto; reconhece, portanto, outros marcos que não os fundados sob o Estado-nação como conteúdo único das formas de vida social. Uma distinção fundamental opera-se nessa problemática, o que torna o cosmopolitismo metodológico uma estratégia que combina, de forma ambivalente e em diversos níveis, a generalização conceitual à consideração de dinâmicas particulares, objetivando uma análise pautada na correlação de distintas perspectivas:

Se fosse o caso de conceituar, caberia estabelecer uma diferença entre *universalismo* e *globalidade*. Universalismo é a transposição *desta* sociedade para *a* sociedade; globalidade, por sua vez, exprime a experiência que surge quando sociólogos de todos os países e de todos os mundos analisam suas sociedades em busca de conceitos universais e confrontam essas interpretações contraditórias. Então fica bem claro que já não existe nenhum

ponto de vista privilegiado a partir do qual se possa investigar a sociedade. (BECK, 2003, p.11).

4.3) O individualismo institucionalizado

A temática do individualismo em Beck apresenta um duplo viés. Por um lado, o individualismo e os processos de individualização são compreendidos enquanto o resultado de uma mudança estrutural – emergente a partir dos anos de 1960 –, norteadas principalmente pelos processos da globalização econômica e pela juridificação da vida individual operada pelas práticas institucionais do Estado de direito. Por outro lado, enquanto um viés cultural desse processo, corolário dessa primeira mudança estrutural, opera-se, pelo incremento inaudito da liberdade considerada como uma realidade que se autoconfronta, uma dinâmica social de destradicionalização da vida, na qual as instituições sociais como a família, as classes e os partidos não mais possuem o poder de ordenar em uma unidade coletiva de sentido a vida individual em uma ação contínua e expansiva – a ação liberta-se da estrutura. Como pontua Beck, em um excerto que ilustra sinteticamente a passagem da primeira à segunda modernidade:

A sociedade moderna vive, assim como dos recursos naturais que ela consumiu e destruiu, de recursos morais que ela, igualmente, é incapaz de restituir. Por isso se descompõe o transcendente biótipo de valores com os quais a comunidade, a solidariedade, a justiça e, em último termo, também a democracia fincam raízes. (BECK, 1999, p.7).

No primeiro viés, pode-se compreender a mudança programática e estrutural do individualismo se comparada à agenda da primeira modernidade (BECK; BECK-GERNSHEIM, 2002; SØRENSEN; CHRISTIANSEN, 2013). A primeira modernidade caracteriza-se pela lógica programática linear da sociedade industrial na qual as unidades de sentido coletivas estruturadas pelas instituições sociais (formadas igualmente por indivíduos) conformam a vida do indivíduo. O individualismo, portanto, assume uma forma linear, permeada pela liberdade eletiva enquanto o elemento intermédio que nutre o conflito e a relação entre o indivíduo e a sociedade. Em um prefácio a Ulrich Beck, Scott Lash (BECK; BECK-GERNSHEIM, 2002, p.8) pontua, em um viés que opõe as mudanças fundamentais da segunda modernidade em relação à primeira modernidade:

Na primeira modernidade, ou modernidade da estrutura, a sociedade está concebida como um sistema linear. O sistema social de Talcott Parsons é um desses sistemas lineares. Os sistemas lineares possuem pontos de equilíbrio separados, e somente forças externas podem perturbar este equilíbrio e conduzir a uma mudança de sistema. A individualização reflexiva da segunda modernidade pressupõe a existência de sistemas não-lineares; o desequilíbrio do sistema e o câmbio são induzidos internamente mediante círculos de retroalimentação. São sistemas abertos. Ocorre que o círculo de retroalimentação, isto é, a propriedade que define os sistemas não-lineares, atravessa o indivíduo. Agora, a individualização é ao mesmo tempo desestabilização do sistema. Os sistemas complexos não se reproduzem simplesmente; mudam. O indivíduo é o ponto de trânsito para as consequências não desejadas que conduzem ao desequilíbrio do sistema. [...] Uma não-linearidade que rompe com o individualismo linear (por sua vez possessivo e ético-moral) da modernidade simples.

Impera nessa linearidade do individualismo na primeira modernidade também a lógica institucional da ciência com sua orientação instrumental. O indivíduo na primeira modernidade é gerido por dinâmicas refletivas – no sentido da produção e da reprodução da vida individual ser gerida através de imagens e modelos biográficos gestados no interior de unidades coletivas de sentido –, mas uma refletividade não restrita à determinabilidade plena da vida individual, pois esta nutre-se e se legitima através da liberdade eletiva. Essa refletividade implica que o objeto é subsumido ao tema do conhecimento: a refletividade pressupõe o conhecimento convincente e a certeza, caracterizando um dualismo e uma atitude científica na qual o sujeito está em um âmbito, e o objeto do conhecimento, em outro – o senso instrumental da natureza na primeira modernidade, advindo da separação entre natureza e sociedade, também deriva daí. O desenvolvimento dessa lógica conduz à separação dos efeitos colaterais da ação dos agentes dos próprios agentes, desenvolvimento que se autonomiza pela monoperspectiva ideologia do progresso.

Na segunda modernidade, o individualismo torna-se não-linear, de forma que essa mudança é estruturada pelo recuo das instituições clássicas da primeira modernidade (como as classes, a família, o Estado-nação, o pleno-emprego etc.) frente às novas dinâmicas – cujas adjetivações podem ser centrífugas, exclusivas, ambivalentes e paradoxais – da modernidade reflexiva. O sentido da não-linearidade tem de ser cuidadosamente traçado. A não-linearidade do individualismo deriva do fato de a vida individual inserir-se em um cosmos de relações e dependências sociais cujas prescrições de validade, sentido e direcionamento não mais encontram, de forma duradoura e irrevogável, nas instituições sociais cardeais da primeira modernidade fórmulas historicamente seguras. Também, a não-linearidade indica o processo de esvaziamento concomitante ao processo inflacionário de novas significações das

instituições sociais através do dinamismo cultural a que é submetida a sociedade na modernidade reflexiva. Isso implica a emergência de novos significados que, antes de indicarem a famigerada queda dos antigos valores, indicam a capacidade sempre renovada da vida em se auto-reinventar. A não-linearidade aqui distingue-se da não intervenção e do papel de determinabilidade institucional: na modernidade reflexiva, ser um indivíduo significa, de forma radical, ser e viver socialmente, pois na medida em que ser um indivíduo torna-se uma realidade de jure, sustentada constitucionalmente, a realidade de facto dita um imperativo de *tornar-se* um indivíduo adentrando às instituições (mutadas em relação à primeira modernidade) da família, do sistema educacional, do mercado de trabalho e da proteção social do Estado. Portanto, a não-linearidade reside na reestruturação e nos possíveis novos significados que as instituições clássicas da primeira modernidade adquirem na modernidade reflexiva, tornando o individualismo e os processos de individualização uma realidade experienciada individualmente – face ao esvaziamento e à falta de coordenadas seguras à vida individual pelas formas institucionais da sociedade industrial. Daí uma mudança fundamental: as instituições que na primeira modernidade produziam e reproduziam a vida individual são transgredidas, de forma que o indivíduo na modernidade reflexiva, relacionado com instituições fragmentadas, passou do *status* de refletivo – cujo reflexo é compreendido enquanto a conformação da vida individual no íterim de unidades coletivas de sentido – para o de reflexão – no sentido de um autoenfrentamento contínuo de suas eleições.

Na teoria da modernidade reflexiva, Beck concebe o sentido do individualismo no viés de um *individualismo institucionalizado*, situado como uma prática institucionalmente sustentada na medida em que à condição social (não eletiva) de ser indivíduo soma-se à auto-compulsão de construção dessa individualidade no seio de algumas instituições sociais chave, como o sistema educacional, o mercado de trabalho e a proteção social do Estado.

[...] o conceito de “individualização” é abordado com o sentido sociológico do individualismo institucionalizado. As instituições cardeais da sociedade moderna – os direitos civis, políticos e sociais básicos, mas também o emprego remunerado e a formação e mobilidade que este acarreta – estão orientadas ao indivíduo e não ao grupo. Na medida em que os direitos básicos se internalizam e todo mundo quer – ou deve – estar economicamente ativo para poder ganhar o sustento, a espiral da individualização destrói os fundamentos existentes da coexistência social. Assim – por uma simples definição – “individualização” significa “*disembedding without reembedding*” (desincrustar sem reincrustar). (BECK; BECK-GERNSHEIM, 2002, p.21-22).

O quadro de construção do *Welfare State*, por sua vez restrito à realidade dos países europeus extremamente desenvolvidos no pós-Segunda Guerra mundial, concretiza a individualização como a estrutura social da segunda modernidade, na qual a individualização torna-se a unidade de reprodução da vida social. A forma pela qual o individualismo institucionalizado opera (pelas demandas de educação, pela sofisticada juridificação do universo do trabalho, bem como à seguridade e assistência social propiciada pelo Estado) cria uma dinâmica, pelos processos de individualização, que minam as bases institucionais da primeira modernidade. Assim, as altas demandas de educação implementam uma realidade na qual a educação assume um papel diferencial, inclusivo em relação à auto legitimidade da vida individual enquanto tal e à inserção no cosmos social, e exclusivo no que diz respeito à disputa e à concorrência das competências individuais em uma economia de livre mercado. Essa mesma demanda e acúmulo de educação e conhecimento, aliada à juridificação do universo do trabalho, contribui para o desmonte do esquematismo de sentido valorativo comum das classes sociais, concomitantemente à reprodução de uma ordem social⁸² caracterizada por uma abissal desigualdade econômica. Ao destino comum e afim que representava o primeiro esquematismo de classes da sociedade industrial corresponde, na modernidade reflexiva, um destino elegível pelo indivíduo num mundo em que a fragmentação e a ressignificação das instituições sociais colocam o indivíduo sobre seus próprios pés, quer a favor, quer contra a sua vontade.

Porém, como resultado de um arranjo societário que coloca o indivíduo sob sua própria tutela (ou seja, o indivíduo tem de, individualmente, planejar e calcular os meios estratégicos que viabilizem o sucesso de uma vida situada num tempo histórico no qual previsões a longo prazo são tanto incertas quanto impossíveis, e também, no caso de “fracasso” social, ele deve aceitar e combinar individualmente problemas de ordem estrutural, o que implica uma nova mediação entre indivíduo e sociedade: problemas estruturais são *sentidos* pela experiência de forma individual⁸³) forma-se um embate entre a individualidade

⁸² Na complexa dinâmica social da sociedade de risco, o poder e a desigualdade atuam menos pela exploração e mais pela exclusão, na qual a exploração se dá através de normas reguladoras, e a exclusão se dá mediante normas constitutivas; daí uma possível conjectura de que as instituições chave na segunda modernidade talvez sejam aquelas que regulem a *exclusão* das formas sociais de vida de um cosmos social cada vez mais inóspito à humanidade do homem.

⁸³ “Um dos traços mais decisivos dos processos de individualização é, pois, que estes não somente permitem, mas também exigem uma ativa contribuição por parte dos indivíduos. A medida que se amplia a gama de opções e que aumenta a necessidade de decidir entre elas, aumenta a necessidade de ações realizadas individualmente, de ajustes, coordenação e integração. Para não fracassar, os indivíduos devem ser capazes de planificar a longo prazo, de adaptar-se às mudanças, de organizar, improvisar, fixar metas, reconhecer os obstáculos, aceitar as derrotas e intentar novas saídas. Necessitam iniciativa, tenacidade, flexibilidade e paciência ante os fracassos.”

do indivíduo – compreendida como a unidade idiossincrática elementar, cuja natureza é um amálgama de indemonstráveis, pela objetividade científica, traços do eu, concomitantemente à inserção em cadeias sociais de dependência – e a relativização funcional a qual sujeita-se a sua forma de vida social.

A necessidade compulsiva de viver a própria vida e a possibilidade de fazê-la emergem quando uma sociedade está altamente diferenciada. Na medida em que essa sociedade divide-se em esferas funcionais separadas que não são intercambiáveis nem enxertáveis umas nas outras, os indivíduos integram-se à sociedade somente parcialmente como contribuintes, condutores, estudantes, consumidores, votantes, pacientes, produtores, pais, mães, irmãs, pedestres etc. Ao mudar constantemente entre lógicas de ação diferentes, e em parte incompatíveis, veem-se forçados a fazer cargo do que está em perigo de se rachar: suas próprias vidas. *A sociedade moderna não os integra como pessoas completas em seus sistemas funcionais, senão que, antes melhor, baseia-se no fato de que os indivíduos não estão integrados, somente parcial e temporalmente ocupados em seu deambular por diferentes mundos funcionais. A forma social de nossa própria vida é inicialmente um espaço vazio, que uma sociedade cada vez mais diferenciada vai abrindo.* (BECK; BECK-GERNSHEIM, 2002, p.23, grifo nosso).

Os indivíduos convertem-se em atores, construtores, jogadores e cenógrafos de suas próprias biografias e identidades e também de seus vínculos e redes sociais. Em uma era de eleições, tudo tem de ser escolhido, até deus (BECK, 2009). Dessa compulsão à eletividade deriva o fato de a vida individual depender, mais do que nunca, de instituições sociais. Ao substituírem as tradições vinculantes, as diretrizes institucionais aparecem em cena para organizar a vida dos indivíduos. Porém, em grande medida, essas instituições, ao migrarem da primeira à segunda modernidade, perderam suas bases de legitimação histórica, concretizando a inadequação entre os ideais da segunda modernidade e as instituições da primeira modernidade que, à maneira de zumbis, não oferecem respostas e diretrizes vitais aos indivíduos, mas que tampouco desaparecem; antes, ganham novos significados. Desse vazio de sentido institucional, aliado à lógica econômica que faz do indivíduo o único dono de sua vida, e aliado à liberdade eletiva, emergem formas de vida pautadas pela liberdade – propiciada e limitada pelas instituições sociais –, as quais integram, em uma curiosa categoria de Beck, os *filhos da liberdade*.

(BECK; BECK-GERNSHEIM, 2002, p.4). O curioso desse excerto reside na *paciência*, ao seu final, em caso de fracasso; percebe-se o descompasso entre a lógica e as exigências estruturais, as quais processam-se num ritmo inapreensível pela vida individual, e as possibilidades de ação da vida individual, limitadas frente às instituições sociais dadas de antemão, mas integradas à vida individual por eleições igualmente individuais. A paciência, ditada de um ponto de vista racional, que os indivíduos devem possuir vai na contra corrente de um mundo acometido pelas grandes doenças da alma.

Cabe, portanto, pontuar algumas características dessa geração de filhos da liberdade que, além de remeter ao parentesco entre eras, coloca como expressão de sentido a metáfora da paternidade em íntima relação com o sentido da reflexividade: a era dos pais da liberdade, marcadamente no século XIX – a eleição intelectual de Beck dirige-se a Tocqueville e Nietzsche, e fugindo à essa eleição de Beck, Georg Simmel pode também ser perfeitamente qualificado como um dos pais da liberdade –, ao pensar a liberdade como um dos fundamentos da modernidade, semeou os substratos da liberdade colhidos contemporaneamente. O sentido da reflexividade é o de que os filhos da liberdade tem de colher e enfrentar os frutos da liberdade. Beck pontua:

A uma pergunta complexa deve-se intentar responder de maneira simples e compreensível. A pergunta dita: o que é a modernidade? A resposta é: não somente “racionalidade orientada a um fim” (Max Weber), “exploração de capital” (Karl Marx), “diferenciação funcional” (Talcott Parsons, Niklas Luhmann), mas também, como complemento e em conflito com ele, *liberdade política, citizenship, sociedade civil*. O *point* dessa resposta é que o sentido, a moral e justiça não são magnitudes dadas de antemão à sociedade moderna e, de certo modo, extraterritoriais. Pelo contrário, a modernidade conta em si mesma com uma fonte de sentido autônoma ativa, muito antiga e, por sua vez, de uma grande atualidade: a liberdade política. Esta liberdade – e isto também é importante – não se esgota pelo uso ativo, mas, pelo contrário, brota com maior vigor e dinamismo. Modernidade significa, pois, que um mundo de seguridade tradicional rui e em seu lugar aparece – se tudo corre bem – a cultura democrática de um individualismo para todos, juridicamente sancionado. (BECK, 1999, p.9).

Na perspectiva de Beck, a liberdade, quando exercida política e ativamente – o que, nos propósitos dessa discussão, pode ser generalizado aos países extremamente desenvolvidos da Europa nos quais imperou o *welfare state* –, funda uma cultura da liberdade interiorizada, cuja inaudita presença no seio social remete a problemas que não possuem sua resolução prescrita nos “manuais” da democracia. Reside aí a reflexividade: a liberdade, quando conformada e objetivada na forma de um regime político democrático, o qual, por sua vez, além de garantir direitos, também exige uma compulsão ativa dos indivíduos, transforma-se em um cimento social conflitivo, pois à crescente individualização, corresponde o aumento dos círculos sociais, nos quais, pela liberdade de eleição individual, bem como pela compulsão à liberdade eletiva estrutural da modernidade reflexiva, as zonas de intersecção desses círculos formam unidades de conflito em uma sociedade orientada multivaloriativamente. Portanto, o “perigo da nova diversidade não reside na suposta complexidade que se tece, mas sim na incapacidade dos partidos políticos, dos sindicatos, da

igreja, das associações etc., para manejar a crescente diversidade” de um mundo globalmente interconectado. (BECK, 1999, p.16). Uma vez mais se dá a inadequação entre as instituições da primeira modernidade, que ao migrarem à modernidade reflexiva, orientadas histórica e idealmente por outras dinâmicas que não os ideais da primeira modernidade, e o desenvolvimento das objetivações dessas instituições, os quais, por não estarem prescritos em nenhum manual, tampouco no exame científico, tornam-se insolúveis pelas primeiras instituições.

Os filhos da liberdade, pela falta de orientações institucionais, exercem uma moral de busca e experimentalismo, da qual emergem novos significados não previstos pela modernidade simples. Dessa forma,

[...] enquanto no antigo sistema de valores o *eu* devia ser sempre subordinado às pautas do *nós* (esboçadas igualmente por indivíduos), no contexto das novas orientações surge, entre outras coisas, uma espécie de *individualismo altruísta*. Aquilo que parece exclusão – pensar em si mesmo e assistir aos demais – revela-se como uma conexão interna, de conteúdo: *quem vive para si, tem que viver socialmente*. (BECK, 1999, p.19, grifo do autor).

Operam-se novas sínteses de significado que emergem da queda das instituições da primeira modernidade, do vazio institucional proveniente das complexas dinâmicas estruturais que inviabilizam a prescrição normativa duradoura à vida individual, e da moral de busca e experimentação dos filhos da liberdade. Isso aponta a uma mudança da natureza dos vínculos sociais e da solidariedade em uma era global na qual a relação entre os indivíduos é marcadamente mediada por meios técnicos (telecomunicações). Os imperativos morais – propugnados por unidades coletivas de sentido – e a esfera do dever relativizam-se em um arranjo societário marcado pela coexistência, propiciada pelos processos da globalização, de diversas visões de mundo, as quais estruturam-se em torno do dever e dos valores provenientes da esfera econômica, que, por sua vez, é uma das principais potências de integração a nível global na globalização. Essa ideia pode melhor ser apreendida no excerto de Heiner Keupp:

A crescente individualização não desmonta de forma global os vínculos de solidariedade, mas cria, por sua vez, um novo tipo de solidariedade. Esta se produz de forma voluntária e não tanto pelo sentido do dever. E leva menos o estigma de um *pathos* assistencial moralmente sobrealimentado. O preço de uma maior autodeterminação e de uma diversidade de oportunidades parece ser a perda de orientação. Conduz a uma demanda de redes sociais

vinculantes, que produzem pertença e sentido da vida. (KEUPP *apud* BECK, 1999, p.19).

Portanto, a individualização enquanto forma social e enquanto unidade de reprodução da vida social funda, acima da dissolução dos valores, novas formas de sociabilidade calcadas em relações prescindíveis do rigor normativo tradicional, e que, *grosso modo*, tornam-se também uma questão de escolha individual.

A liberdade exercida ativamente remete a outra fundamental questão da modernidade reflexiva: as questões de gênero e seu potencial de mudança. A emancipação feminina, cujas maiores manifestações emergem a partir da segunda metade do século XX, é uma revolução silenciosa que altera, ao menos, dois pontos fundamentais, amalgamados entre si, tendo-se em vista o viés cultural aqui abordado: a configuração da família, a maternidade e o mercado de trabalho⁸⁴. A emancipação feminina desliga a individualidade da mulher do caráter estamental ao qual ela estava ligada nas instituições da primeira modernidade, exemplificado pela divisão estamental no trabalho, pela maternidade e pelo casamento naturalizados. À medida que a mulher se insere, através dos processos de individualização, na espiral da formação individual, do sistema educacional, do mercado de trabalho e da concreção de uma carreira profissional, o “naturalizado” – pelas convenções sociais e pela natureza estamental da sociedade na primeira modernidade – destino doméstico torna-se uma questão eletiva (BECK; BECK-GERNSHEIM, 2001). Porém, a emancipação feminina é um tema no qual, através das perspectivas analíticas de Simmel e de Beck, pode-se entrever em sua manifestação isolada um feixe conflituoso e ambivalente de questões que a relaciona com a totalidade da sociedade

⁸⁴ Beck pontua essa vinculação e sua subsequente relativização como o desacoplamento e a diferenciação dos elementos da vida e do comportamento na família e no casamento: “Ainda nos anos sessenta, família, casamento e profissão como eixo dos planos e situações de vida e de biografias geravam ainda uma vinculação de amplo alcance. No meio-tempo, abriram-se possibilidades e obrigações eletivas sob todos os pontos de referência. Já não é evidente se duas pessoas se casarão, quando se casarão, se viverão juntas e não se casarão, se se casarão e não viverão juntas, se terão ou criarão filhos dentro ou fora da família, com a pessoa junto a quem se vive ou com a pessoa a quem se ama, mas que vive com outra pessoa, antes ou depois de fazer carreira, ou mesmo durante. Tampouco é claro como isso tudo pode ser combinado, a curto ou longo prazo, ou mesmo temporariamente, com as obrigações ou ambições de manutenção, carreira e profissão de todos os envolvidos. Todas as planificações e acordos dessa natureza são por princípio revogáveis e, portanto, nos encargos mais ou menos desiguais que acarretam, dependentes de legitimação. Isto pode ser compreendido como *desacoplamento e diferenciação* dos elementos da vida e do comportamento (anteriormente) congregados na família e no casamento. Consequentemente, torna-se cada vez mais difícil integrar conceito e realidade. A unidade e a constância dos conceitos – família, casamento, paternidade, mãe, pai etc. – mascaram e ocultam a *crescente diversidade* das posições e situações que se encontram por trás deles (por exemplo, pais divorciados, pais de filhos únicos, pais solteiros, pais que nunca se casaram, pais estrangeiros, padrastos, pais desempregados, donos de casa, pais que vivem em moradias comunitárias, pais de fim de semana, pais casados com mulheres que trabalham etc.).” (BECK, 2010, p.151-152).

em duas perspectivas. Primeiramente, simboliza uma contradição⁸⁵ elementar no seio da própria modernidade⁸⁶, uma vez que ao discurso de igualdade entre os homens corresponde uma cisão de gênero estruturante de algumas instituições como a família, o casamento e o mercado de trabalho. Em segundo lugar, simboliza a correlação entre dinâmicas sociais estruturais (a compulsão à eleição da biografia enquanto um processo contínuo na vida) e a modificação, pela agência individual – a qual também é considerada nos termos da instável e cambiante relação do individualismo entre os impulsos de autodeterminação concomitantemente à inserção da vida individual em cadeias de dependência – das instituições sociais.

O individualismo em Beck possui sentido análogo ao de Simmel, porém problematizado empiricamente sob outro viés, enquanto uma prática institucionalmente estruturada, transformando o individualismo no motor de reprodução social. As consequências sócio-culturais de tal processo são, por um lado, o aumento dos círculos sociais

⁸⁵ Essa contradição assume, para Beck, um papel fundamental na determinação institucional da modernidade, pois: “A atribuição de caracteres de gênero é *basilar* para a sociedade industrial, e não uma relíquia tradicional de fácil renúncia. Sem a distinção dos papéis de mulheres e homens, não haveria família nuclear. Sem família nuclear, não haveria sociedade industrial em seu esquematismo de vida e trabalho. A imagem da sociedade industrial baseia-se numa mercantilização incompleta (ou, mais precisamente, *cortada pela metade*) da capacidade humana para o trabalho. Industrialização plena, mercantilização plena e família, com suas formas e atribuições tradicionais, excluem-se mutuamente. Por um lado, o trabalho remunerado pressupõe o trabalho doméstico, a produção mediada pelo mercado exige as formas e atribuições da família nuclear. A sociedade industrial refere-se, nessa medida, às posições desiguais de homens e mulheres. Por outro lado, essas posições desiguais estão em contradição com os princípios da modernidade e, na continuidade dos processos de modernização, tornam-se problemáticas e conflitivas. Mas no curso da equiparação *efetiva* de homens e mulheres, os fundamentos da família (casamento, sexualidade, paternidade etc.) são colocados em questão. Quer dizer, na fase de modernização posterior à Segunda Guerra Mundial, realização e supressão da sociedade de mercado coincidem. O universalismo do mercado tampouco conhece seus tabus próprios e autoimpostos, e compromete a integração das mulheres no ‘destino estamental’ industrialmente produzido da vinculação ao trabalho doméstico e do sustento conjugal. Com isto, tanto a sintonia biográfica de produção e reprodução quanto as normas e a divisão de trabalho na família tornam-se frágeis, as lacunas na segurança social das mulheres, visíveis, e por aí afora. Nos conflitos que hoje em dia se desencadeiam entre homens e mulheres, numa sociedade industrial que, na modernização e na individualização de fundo, anula simultaneamente os fundamentos modernos e estamentais de sua vida em comum, é necessário portanto que as contradições, tornadas pessoais, sejam reguladas.” (BECK, 2010, p.161).

⁸⁶ A contradição presente nas questões de gênero é explorada por Beck nos seguintes termos: “Os confrontos de classe surgidos com o sistema industrial são, por assim dizer, ‘imanentemente modernos’, baseados no próprio modo de produção industrial. Os confrontos entre os sexos, no entanto, não se curvam *nem* ao esquema dos modernos confrontos de classe, *nem tampouco* constituem um mero resquício tradicional. São algo distinto. São, assim como os confrontos entre capital e trabalho, *produto e fundamento* do sistema industrial, pois que trabalho remunerado *pressupõe* trabalho doméstico e as esferas e formas de produção e família foram separadas e *criadas* no século XIX. Ao mesmo tempo, as posições assim surgidas de homens e mulheres sustentam-se em *atribuições* de nascença. Nessa medida, são um híbrido bizarro: ‘*estamentos modernos*’. Com eles estabelece-se na modernidade uma hierarquia *socioindustrial* estamental. Seu potencial explosivo e sua lógica conflitiva são extraídos da *contradição* entre modernidade e antimodernidade na sociedade industrial. Assim, as atribuições e confrontos estamentais de gênero não surgem como os confrontos de classe, na fase inicial da modernização industrial, mas em sua fase *tardia*, num momento, portanto, em que as classes sociais já foram destradicionalizadas e a modernidade já não se detém diante dos portões e formas da família, do casamento, da paternidade e do trabalho doméstico.” (BECK, 2010, p.164).

propiciados pela liberdade eletiva tornada condição social (concomitantemente às constrações institucionais) e, por outro lado, a emergência de novos valores e significados sociais que, antes de simbolizarem a queda dos valores e a falência das instituições da primeira modernidade, significam o conflituoso parto do *novo*, tão caro à sociedade coetânea. Portanto, a variante institucional do individualismo pressupõe a concreção de relações sociais em seu domínio elementar, tanto no que concerne às dependências institucionais protagonizadas por essa prática, tanto no que se relaciona as suas consequências sócio-culturais, cuja substância remete à ressignificação das formas institucionais.

5) Por uma relação entre Georg Simmel e Ulrich Beck: a modernidade dos estrangeiros

Pontuadas as idiosincrasias teóricas acerca do individualismo e dos processos de individualização em Georg Simmel e Ulrich Beck, cabe, à guisa de conclusão, expor os principais pontos que unem – união que remete às especificidades históricas, concatenando um quadro de diferenciação tanto entre as obras quanto em relação às épocas de vida de Simmel e de Beck – ambas as teorias. De forma a estruturar a exposição, os pontos em comum resumem-se a: o sentido relacional do conhecimento, o sentido da história, o sentido do individualismo e a análise do tipo social do estrangeiro.

A preocupação de Simmel em relação às formas cognitivas objetivas com as quais se apreende a realidade é vital em sua teoria, fato que ilumina seu viés metodológico⁸⁷. A oposição entre vida e forma assume em sua teoria do conhecimento uma primeira configuração, pois a vida é categorizada como um movimento contínuo, alheio às formalizações lógicas e às rupturas que fazem do seu ciclo contínuo uma representação fragmentada, ordenada espacial e temporalmente; ao passo que a forma opera senão por essas últimas categorizações, tornando descontínuo o naturalmente contínuo. A forma do conhecimento reside aí, e, para Simmel, a questão não se resume a uma peroração em relação à impossibilidade do conhecimento ou à imperfeita forma de sua lógica. Trata-se, antes, de reconhecer a complexidade integrante do processo mesmo do conhecimento que, por sua vez, deve ser encarado segundo um princípio de perspectivas diversas, legitimadoras de diferentes posições cognitivas acerca de determinado objeto, contextualizando uma visão relacional do conhecimento. O mundo e seus conteúdos são, em sua infinita variabilidade, inapreensíveis pelo conhecimento em sua totalidade; porém, frente à inapreensão cognitiva de todas os objetos, e mesmo de todas as virtualidades e possibilidades que configuram *um* dado objeto, o conhecimento pode fornecer uma construção cognitiva enriquecida pela legitimidade de múltiplas perspectivas, cada uma correta a sua maneira – o que também cria margem para equívocos, quando não se considera o *sentido relacional* em primeiro plano –, de forma a conformar, através das relações, um mundo de relações no qual a unidade mesma do mundo reside em sua multiplicidade – por sua vez, relacional.

Em Beck o sentido relacional do conhecimento é de vital importância ao seu projeto teórico da modernização reflexiva, principalmente no que tange à categoria do

⁸⁷ O *expressionismo sociológico* frisado por David Frisby (2103) possui este sentido análogo: o intento de formalizar, filosófica e sociologicamente, a constrição do mundo da vida pelas forças objetivas da cultura em seu viés autorreferenciado.

cosmopolitismo metodológico, pois o foco de atenção dirige-se a uma ciência da realidade (reflexiva) cujo objeto principal é o globo, orientado, por sua vez, por dinâmicas globais, as quais pressupõem a revisão e a redefinição de categorias como *local, nacional, internacional, transnacional etc.* Não se trata da completa desintegração de tais categorias, pois o conceito de globalidade depende tanto destas quanto estas da globalidade; trata-se de uma percepção que, situada acima das limitações cognitivas do *nacionalismo metodológico*, contextualiza os primeiros marcos sob o signo e as relações da globalidade – tomada enquanto a realidade irreversível na qual o mundo torna-se uma experiência coletiva, construída ativamente no momento mesmo de cada ação, individual e coletiva. Portanto, trata-se de uma compreensão pautada por perspectivas distintas, sustentadas pelo cosmopolitismo metodológico, o qual separa a perspectiva do ator social da perspectiva do observador social, voltada a uma visão global que busca, através da consideração sistemática das singularidades históricas, reconhecer nexos que liguem a individualidade dos fenômenos à totalidade conformadora das relações sociais. O simples e elementar dado biológico da respiração torna-se, na modernidade reflexiva, um ato político – no sentido da concreção de relações complexas que fogem amplamente do domínio individual. Respirar ar puro torna-se um ato dependente de cadeias de acordos políticos transnacionais, sanções econômicas ao desenvolvimento industrial de países inteiros, acordos multilaterais de emissão de carbono etc. Também, as distintas perspectivas de análise tornam-se necessárias em uma época na qual o Estado-nação perde o protagonismo na determinação das formas sociais de vida, transformando-se em *um* ator, entre outros. *Grosso modo*, Beck tenta apreender cognitivamente as complexas relações que configuram empiricamente o mundo na modernidade reflexiva.

Em ambos os autores aqui tratados depreende-se a percepção – nutrida pelo sentido relacional do conhecimento – da ausência de um sentido imanente na história. A compreensão da *cultura filosófica* de Simmel situa os indivíduos num contexto social cambiante, no qual o descompasso entre *vida e forma* não é somente a tragédia da cultura, mas sim sua elementar pré-condição. A história configura-se mediante um descompasso; e a parte dessa história que mais nos interessa, a história moderna, é o puro exemplo de uma construção contraditória, paradoxal, contingente e ambivalente. A história em Simmel pode ser compreendida como o resultado objetivo do conflito envolto nos princípios antitéticos que, através de sua mútua, contingente e conflituosa interação, determinam a gramática social.

Simmel ressalta-nos o puro caráter objetivo das coisas; porém, esse caráter objetivo não significa um sentido imanente estendido a todas as concreções do espírito. Como seu pensamento assume uma forma relacional no contexto de um *panteísmo estético*

(WAIZBORT, 2011), a determinabilidade no conjunto da sociedade é uma determinação multiperspectivista – economia, política e cultura se co-determinam –, embora entre essas esferas haja uma desproporcionalidade, propiciada em grande parte pela autonomização da esfera econômica do tecido social e pela homogeneização das qualidades das coisas operada pela economia monetária. O caráter objetivo das coisas é, em última instância, uma abstração por meio da qual o processo artificial do conhecimento faz inteligível o contínuo e contingente fluxo da vida. Mediante isso, o sentido da história é *construído*, e não dado de antemão.

Em Beck essa orientação pode ser apreendida tanto na esfera sociológica quanto na esfera cultural. O próprio movimento processual que deságua na modernidade reflexiva revela essa mutabilidade: a questão da “latência e da imanência da mudança social” (BECK, 2012, p.14). A mudança de eras sem o clássico estardalhaço político-revolucionário contradiz o próprio entendimento que a sociologia – de ordem marxista e funcionalista – teceu acerca dessa ocidental sociedade, uma vez que as contradições do sistema produtivo, objetivadas em conflitos sociais, são, na modernidade reflexiva, em contraposição à primeira modernidade, um dado elementar sobre o qual a vida transcorre, e não o estágio final de um processo revitalizante da sociedade. A perspectiva cultural fornece maiores bases a essa proposição. A crise dos valores na qual a contemporânea sociedade vê-se imersa não é nada senão a emergência de *novos* valores que, se tomados historicamente num sentido linear e monoperspectivista, soam contraditórios e mesmo irracionais. Novas sínteses operam-se: unem-se valores aparentemente contrários em novas formas e estilos de vida. Portanto, uma vez mais, o sentido histórico é construído mediante a mutabilidade, a contingência e a ambivalência da vida social. Soma-se a isso o sentido reflexivo da modernidade coetânea, cujo motor é a reflexividade cognitiva que, por sua vez, e enquanto *meio* dessa época, opera também (embora a tese elementar da modernidade reflexiva postule a relação direta entre o nível de modernização e a autoconsciência individual acerca dessa realidade social) pelo não-conhecimento dos efeitos colaterais indesejados provenientes da vitória da modernização ocidental – símbolo, por sua vez, da assunção da ambivalência na construção teórica. O fator de incomparabilidade valorativa reside na incapacidade das instituições sociais ao lidarem com essa mudança, heterogeneidade e diversidade que as formas sociais de vida assumem, caracterizando um vazio institucional no que tange à orientação da vida individual.

Esse fenômeno é uma das causas da crise que perpassa o âmbito institucional e mesmo científico da sociedade contemporânea. A lógica institucional, e parte da lógica científica, ainda seguem atuando segundo os modelos tipológico-institucionais da primeira modernidade.

Ou seja, a essência desse período histórico – seus ideais – ainda guarda raízes explicativas na contemporaneidade. Claro está que o conhecimento é um movimento contínuo, no qual a *crítica* não significa o absoluto descarte do precedente pensamento, mas sim seu refino e complexificação. O que Beck (2003, 2005, 2012) diz acerca dessa incomparabilidade é que, mediante as incessantes tensões e processos da vida sócio-histórica, as bases históricas de uma determinada época encontram-se em discordância *quantitativa* e *qualitativa* com as bases históricas da época anterior, e mesmo posterior – a história é compreendida enquanto um fluxo, por isso altamente mutável. Como fluxo, pode-se compreender e tecer pontos de *continuidade*, ou mesmo compreender o gérmen de um problema contemporâneo nas estantes do passado; porém, sem nunca rechaçar mudanças estruturais e individuais de natureza quantitativa e qualitativa nos fenômenos sócio-históricos. A pressuposição da dinâmica histórica serve de base a uma epistemologia atenta à caracterização dos contingentes movimentos que integram tanto a empiria quanto as *relações* conceituais do conhecimento.

Por fim, chega-se ao ponto em que confluem as maiores similaridades entre Simmel e Beck, o individualismo. Em Simmel o conceito de individualismo expressa uma relação na qual a duplicidade da natureza humana acende à conflituosa unidade, por sua vez variável em consonância ao fluxo histórico, o qual pode determinar, de forma dinâmica, através da equação interna do individualismo, as formas de vida individuais. O individualismo revela o trato de Simmel acerca da forma de vida do indivíduo em um contexto social marcado pelo descompasso entre a cultura objetiva (conceito amplo que engloba o processo de criação de constructos objetivos pela subjetividade humana) e a cultura subjetiva (esfera na qual reside a individualidade singular da alma humana que, por sua vez, concretiza-se na objetivação de algo e, posteriormente, na ressubjetivação dessa objetividade, dando forma a uma dialética cultural). Tal descompasso, por outro lado, emerge da pré-condição trágica da cultura em Simmel pois, ao tornar, através do cultivo da subjetividade, objetivo um determinado impulso subjetivo, esse processo mesmo desliga a primeira subjetividade de seu correlato objetivo, o qual se alheia dessa dinâmica e se transmuda sob a égide de processos autorreferenciais. Empiricamente, esse quadro pode ser entrevisto na concreção de uma rígida ordem política, sustentada ideologicamente por uma classe social altamente instruída, que visava conformar em seu seio, sob a orientação de dinâmicas centrípetas, cujo *leitmotiv* era restaurar a ordem, a constância e a beleza em um mundo deformado pela contínua profanação moderna, um número crescente de indivíduos – que, por sua vez, estavam imersos em um contexto de modernidade regido por centrífugas dinâmicas.

Deriva desse embate a compreensão das relações que sustentam o individualismo, tanto em relação a sua dualidade própria, quanto na estruturação das relações entre os fenômenos e instituições sociais com suas subseqüentes funcionalidades de diferenciação e aceite social, nas quais a forma sociológica do conflito ganha contorno. A compreensão dessas relações remete ao sentido da *pressuposição* de relações sociais pelo individualismo. Se se toma a análise em termos comparativos, o característico das relações pessoais na modernidade é, em contraposição aos laços pessoais da época pré-moderna, cuja identidade era um pressuposto imanente das relações, elas caracterizarem-se pela mediação dos indivíduos considerados enquanto coisas e segundo seu correspondente funcional na sociedade. Através dessa mudança quantitativa e qualitativa na natureza das relações pessoais concretiza-se a independência em relação à pessoa determinada e, na mesma medida, emerge a dependência da vida individual de um sem número de indivíduos indeterminados, imiscuídos em uma rede de relações sustentadas por círculos sociais cada vez mais amplos – sustentados, por sua vez, por distintos estilos de vida. As formas de conflito, além de derivarem do estilo político já aludido, também derivam das esferas de intersecção desses círculos sociais, sustentados valorativamente por caracteres diversos, nos quais o conflito pode ser compreendido (1) no interior próprio das instituições e círculos sociais como um conflito interno, de onde supostamente brota uma unidade afim de sentido capaz de fornecer diretrizes à vida individual e (2) na área de intersecção de suas manifestações, o que caracteriza um conflito inter, intra e trans-institucional, por sua vez traduzido também em um conflito individual.

Na estruturação do conflito envolto nas formas de vida individuais, nos processos de individualização e nas instituições sociais, a problemática envolta no estrangeiro erige-se enquanto um complexo categorial no qual é possível distinguir três níveis de argumentação.

Primeiramente, o tipo social do estrangeiro erige-se conceitualmente como efeito de uma estratégia metodológica de Simmel, ou seja, ver o todo nas partes – a tipologia enquanto a construção cognitiva de um quadro ideal no qual concatenam-se singularidades históricas e aspectos individuais da ação. É, nessa medida, uma análise sociológica que se preocupa amplamente com os princípios estruturais dos processos de determinação da gramática social concomitantemente à consideração dos *efeitos* psicológicos que deles emanam – causas e efeitos que podem ser observados a partir de variados objetos situados no tecido social. Logo, esse princípio de compreensão revela a análise sócio-psicológica atrelada ao princípio estrutural que, neste caso, é determinante em relação ao estrangeiro. Essa determinação revela um dos limites temporais do pensamento de Simmel – limites que, à parte sua sofisticada

visão, concretizam-se como a objetivação do espírito de época. O tipo social do estrangeiro compreendido enquanto uma forma de vida com um característico princípio de interação encontra na *diferença* entre as unidades coletivas de sentido outro princípio de determinação social. A unidade territorial do Estado-nação, bem como suas fronteiras físicas e culturais, erigem-se como entes diferenciadores, cuja diferenciação remete a outras dicotomias conflitivas, que por sua vez também determinam ações e formas de vida no tecido social.

Também, pelos limites institucionais e cognitivos, bem como pelo limite dos processos de individualização à sua época, Simmel atribuiu ao tipo social do estrangeiro a funcionalidade da esfera do comércio⁸⁸ pois, através da economia monetária, objetivam-se no estrangeiro caracteres do lastro monetário, como a impessoalidade e a calculabilidade. Caracteres, por sua vez, cuja determinação é dupla: emergem como a objetivação de componentes estruturados pela economia monetária concomitantemente à estruturação desses mesmos componentes como uma forma de sociação específica e (em partes muito importantes) indispensável à configuração técnica da sociedade. Em uma época norteadas por redes de comércio nacionais e transnacionais, as relações econômicas davam-se no marco simbólico-territorial do Estado-nação. O estrangeiro, identificado à figura do comerciante – uma vez que o comércio viabiliza combinações ilimitadas em que a inteligência encontra renovados meios de expansão e territórios –, simboliza um micro-agente no qual, não de forma unilateral, a lógica econômica – conformada pela objetividade – conforma uma forma de vida definida conceitual e empiricamente através de imperativos exclusivos.

Em uma segunda perspectiva de análise, o estrangeiro – analisado até este ponto sob a ótica de um complexo categorial – é atravessado por um conjunto de relações sociais cuja substancialidade remete a um *princípio de interação* específico:

Se viajar é a liberação de qualquer ponto definido no espaço, e é assim a oposição conceitual à fixação nesse ponto, a forma sociológica do “estrangeiro” apresenta, por assim dizer, a unificação dessas duas características. Todavia, este fenômeno também revela que as relações espaciais são, de um lado, apenas a condição, e do outro, o símbolo, de relações humanas. É desse modo que se discute o estrangeiro aqui e não no sentido em que muitas vezes no passado se tocou neste assunto, considerando o viajante que chega hoje e parte amanhã, porém mais no

⁸⁸ “Através da história da economia, o estrangeiro aparece em toda parte como comerciante, ou todo comerciante como estrangeiro. Se uma economia é essencialmente autossuficiente, ou seus produtos são trocados dentro de um grupo espacialmente reduzido, então não há necessidade de intermediários: um comerciante só é requerido por produtos procedentes de fora do grupo. Na medida em que os membros não deixam seu círculo com a finalidade de comprar essas mercadorias – e neste caso, estes membros são os mercadores ‘estrangeiros’ naquele território exterior – o comerciante *tem de* ser um estrangeiro, já que ninguém mais tem chance de viver disso.” (SIMMEL, 1983, p.183, grifo do autor).

sentido de uma pessoa que chega hoje e amanhã fica. Este é, por assim dizer, o viajante potencial: embora não tenha partido, ainda não superou completamente a liberdade de ir e vir. Fixou-se em um grupo espacial particular, ou em um grupo cujos limites são semelhantes aos limites espaciais. Mas *sua posição no grupo é determinada, essencialmente, pelo fato de não ter pertencido a ele desde o começo, pelo fato de ter introduzido qualidades que não se originaram nem poderiam se originar no próprio grupo.* (SIMMEL, 1983, p.182, grifo nosso).

Dessa forma, a identidade de um indivíduo estrangeiro é proveniente, primeiramente, de uma cisão e, posteriormente, da contraposição do *nós/eu* ao *outro*. Portanto, o estrangeiro, enquanto um agente definido pela ambivalente posição de não-pertença parcialmente integrada em um meio social que não o seu de origem, remete a um princípio específico de interação no qual se harmoniza a distância e a proximidade em uma unidade ambivalente. De forma que:

O estrangeiro está *próximo* na medida em que sentimos traços *comuns* de natureza social, nacional, ocupacional, ou genericamente humana, entre ele e nós. Está *distante* na medida em que estes traços comuns se estendem para além dele ou para além de nós, e nos ligam apenas porque ligam muitíssimas pessoas. (SIMMEL, 1983, p.186, grifo do autor).

Neste específico tipo de interação a ambivalência estrutura outra tensão. Enquanto possibilidade, a universalização dos traços comuns à espécie humana, além de viabilizar a igualdade de jure e de facto, também produz o distanciamento. O estrangeiro, enquanto um outro que *permanece* em um lugar outro, é uma fração dessa igualdade; e, tão logo a sensibilidade dos outros indivíduos, por sua vez também estrangeiros, o apreenda sob esse signo, cessa, de determinada forma, a curiosidade museológica ou filantrópica envolta em sua aura, passando a ser somente um entre outros milhares de indivíduos anônimos.

A este fato corresponde o recrudescimento da humanidade envolta no estrangeiro. A objetificação das relações humanas, acompanhada da objetificação e da coisificação do próprio trabalho e dos trabalhadores não é, para Simmel, um fenômeno característico da esfera econômica; é, antes, a pré-condição da realização da cultura, uma vez que esta pressupõe um ideal de cultivo não alcançável de forma interna – o cultivo somente efetiva-se mediante a diferenciação entre a subjetividade e a objetividade, originando esferas culturais distintas, e, posteriormente, mediante o descompasso e existência independente e autorreferenciada dos constructos objetivos. As reações sensíveis frente ao estrangeiro derivam de um dado elementar: “[...] os estrangeiros não são realmente concebidos como indivíduos, mas como estranhos de um tipo particular: o elemento de distância não é menos

geral em relação a eles que o elemento de proximidade.” (SIMMEL, 1983, p.187). O recrudescimento ocorre em dois níveis. Primeiro, a condição de indivíduo do estrangeiro é contestada; segundo, sua individualidade é *reduzida* aos traços genéricos da espécie humana. Nesta perspectiva, como expressão da ambivalência, a generalidade que, ao garantir concomitantemente a igualdade entre os indivíduos autóctones e os estrangeiros dá ensejo à dupla consideração de reconhecimento e indiferença, pode também, através da consideração do comum, ressaltar os aspectos não-comuns da forma de vida do estrangeiro. Porém, essas considerações desligam-se da individualidade do indivíduo estrangeiro e de sua idiossincrasia biográfica, situando-o como uma fração típica de um referencial abstrato determinado cultural e territorialmente.

Os processos e as sínteses identitárias envoltas na figura do estrangeiro são inúmeros, de forma que, por exemplo, ao adentrar em alguma unidade coletiva de sentido distinta da sua, estrutura-se a possibilidade de uma experiência que potencialmente pode mudar qualitativamente tanto a vida individual do indivíduo estrangeiro e de seus parceiros também estrangeiros, quanto as formas coletivas de vida – estrutura-se uma relação entre termos na qual, além dos mútuos efeitos entre os agentes, a própria relação erige-se como um terceiro termo. Nesta perspectiva – como comum na filosofia da vida de Simmel – o estrangeiro é um inovador (HELLE, 2014, p.99) de tipo específico, pois sua própria identidade relaciona-se com a experimentação em ambientes sociais inauditos – experiência que remete tanto ao sentido da concatenação biográfica a nível individual, coletivo e institucional perpassada em um ambiente social inaudito, quanto ao sentido de uma construção ativa que se erige no momento mesmo da ação, cujo desenvolvimento pode seguir distintos caminhos. Enquanto inovador, simboliza uma forma de vida, sustentada material e subjetivamente por disposições outras que não as provincianas formas de vida de seu momentâneo ou duradouro paradeiro – e a partir daí outra característica do estrangeiro se nos aparece: a extensão de seus laços sociais é proporcional à ambígua temporalidade da qual se nutre. A inovação objetiva-se no estrangeiro não somente como um fato empírico inferido das relações sociais que se concatenam a partir de sua singularidade; objetiva-se também enquanto uma potência subjetiva aos que se encontram ao seu redor, envolvendo em sua presença física a *imaginação* de um universo idiossincrático – individual e coletivo – distinto. A forma específica de interação do estrangeiro é, em partes, determinada pela estrutura técnico-operacional da economia monetária⁸⁹, ao passo em que também as possibilidades e potencialidades de seu

⁸⁹ Estrutura regida, por sua vez, pela objetividade. No caso do estrangeiro, a objetividade é concomitantemente causa e efeito de sua condição social: “A objetividade do estrangeiro é outra expressão desta constelação. O

contato social e os efeitos daí provenientes configuram-se como princípios constituintes de sua forma de interação.

Uma terceira e última perspectiva pode ser traçada em relação à dimensão empírica do estrangeiro na modernidade. O primeiro ponto de argumentação diz respeito à configuração estrutural, na modernidade, de amplas zonas de convívio não hostil entre indivíduos desconhecidos – um dado elementar que, potencialmente, configura uma sociedade, por maior que seja sua coesão e justamente *por essa* coesão, como uma sociedade moderna de estrangeiros. O estrangeiro – considerado nesta análise primeiramente como um princípio categorial que, enquanto conceito, busca um foco de compreensão nas manifestações ambivalentes das polaridades determinantes da gramática social; corolário disso, também considerado como um princípio de interação específico que restringe e viabiliza diversos tipos de relações sociais (da amizade à repulsa, da curiosidade filantrópica à adesão cultural, por sua vez seletiva, etc.) – é uma categoria na qual uma ampla gama de atores sociais podem ser enquadrados. O princípio de interação protagonizado pelo estrangeiro remete a uma sociedade tecnicamente diferenciada, que por sua vez remete a uma malha funcional também diferenciada. À diferenciação de caráter técnico corresponde a configuração societária multivalorativa – realidade intensificada e radicalizada pelos processos de individualização. De forma que, se considerarmos o sentido substancial e lapidar do estrangeiro em Simmel – o estrangeiro não é aquele “que chega hoje e parte amanhã”, mas sim aquele “que chega hoje e amanhã fica” (SIMMEL, 1983, p.182) –, há uma base empírica para enquadrar diversas formas de vida como formas de vida estrangeiras que, devido à invasão de domicílio da política na modernidade concernente à vida individual, introjetam nos mundos vitais – com sua aparente autossuficiência – mundos vitais outros, por vezes irreconciliáveis, por vezes abertos a um parcial diálogo, e por vezes (tragicamente o mais comum) abertos a toda sorte de violência. À medida que os processos de individualização minam – e reinventam – as fontes

estrangeiro não está submetido a componentes nem a tendências *peculiares* do grupo e, em consequência disso, *aproxima-se* com a atitude específica de ‘objetividade’. Mas objetividade não envolve simplesmente passividade e afastamento; é uma estrutura particular composta de *distância* e *proximidade*, *indiferença* e *envolvimento*. [...] Objetividade não significa de maneira alguma não-participação (que geralmente exclui tanto a interação subjetiva quanto a objetiva), mas um tipo específico e positivo de participação [...]. A objetividade também pode ser definida como liberdade: o indivíduo objetivo não está amarrado a nenhum compromisso que poderia prejudicar sua percepção, entendimento e avaliação do que é dado. Todavia, a liberdade que permite ao estrangeiro se entender e ter experiências até mesmo com suas relações mais íntimas a partir de uma perspectiva distanciada, contém muitas possibilidades perigosas. Nas insurreições de todos os tipos, a facção atacada tem reivindicado, desde o começo dos tempos, que a provocação veio de fora, por meio de emissários e instigadores. Na medida em que seja verdade, isto é um exagero do papel específico do estrangeiro: ele é mais livre, prática e teoricamente, examina as condições com menos preconceito; seus critérios para isso são mais gerais e mais objetivamente ideais; não está amarrado à sua ação pelo hábito, pela piedade ou por precedente.” (SIMMEL, 1983, p.184-185, grifo nosso).

coletivas de sentido, configura-se uma sociedade culturalmente individualizada, mobilizada pelo crivo da eleição compulsiva. Esta eleição, por sua vez sustentada por uma rede de instituições sociais imersas em uma malha funcional diferenciada, objetiva, já na modernidade do século XX, uma sociedade de estrangeiros autóctones. O princípio de sociação característico do estrangeiro prescinde, nestes termos, da separação fronteira que opõe o “nós” ao “outro”. Através dos processos de diferenciação social, sustentados substancialmente pela economia monetária, o “nós” é composto por uma legião estrangeira a si própria, pese a diversa sorte de referenciais de orientação existencial e cultural ofertados no tecido social – a malha funcional diferenciada da modernidade cria, através da excentricidade valorativa dos círculos sociais, mundo vitais opostos.

Desta forma, o conflito envolto no estrangeiro pode se configurar em uma dinâmica social composta pela totalidade da sociedade. De forma a refinar a análise, excetuada a totalidade da sociedade visto a incapacidade de sua imparcial apreensão, os estrangeiros podem ser compreendidos sob a dinâmica social que alberga nos domínios conceituais do estrangeiro frações empíricas do tecido social em: 1) grupos culturais (sustentados por formas e estilos de vida distintos) e étnicos em contexto de migração, sustentados por uma complexa dinâmica transnacional; 2) grupos culturais e étnicos e um contexto nacional, originando também uma conflituosa dinâmica local e translocal; 3) e, de forma radicalizada, as sociedades ocidentais e seus indivíduos estrangeiros autóctones, imersos em uma rede institucional que concomitantemente os aproxima e os distancia.

Uma das manifestações envolta nessas dinâmicas sociais conflituosas é o não-reconhecimento do estrangeiro e, corolário disso, a construção social da não-pessoa. A construção da negatividade emparelhada à positividade é um processo caro à modernidade (BAUMAN, 2008,1998). A assunção da ambivalência permite uma compreensão dinâmica da modernidade, uma vez que à realidade *de facto* do indivíduo estrangeiro – orientada empiricamente pela intersecção das zonas de ação das instituições “simplesmente modernas”, bem como pelas formas de interação por elas engendradas – corresponde uma construção social, também com bases nesse quadro empírico, que transforma um dado elementar das sociedades ocidentais em um tabu para elas próprias. Certo está que os estrangeiros são retratados, de formas distintas e com significados outros que não o aqui explicitado, ao longo da história humana como um ente dotado de mobilidade e liberdade que transita entre as fronteiras geográficas e cognitivas sustentadas pelas coletividades humanas. Porém, o que aqui se ressalta, visto as dinâmicas modernas, é a configuração de um elemento ambíguo: um

indivíduo “outro” que está no meio do “nós”; e um “nós”, por sua vez, composto por estrangeiros autóctones.

Em Beck o sentido substancial do individualismo é o mesmo de Simmel, ou seja, a assunção de que à unidade idiossincrática da vida individual corresponde sua concomitante inserção em cadeias de dependência social. Isso se evidencia tanto no sentido do individualismo enquanto tal quanto no *individualismo institucionalizado*, organizado estruturalmente como um conjunto de regras e direitos dirigidos à vida individual. Pontuado este sentido afim, surgem diferenças no trato da questão propiciadas pelo avanço do tempo e pela complexificação dos conflitos do tecido social compreendidos entre a primeira e a segunda modernidade. A preocupação com a forma de vida individual em Beck origina-se de outro contexto – embora a preocupação de Simmel, a concreção de formas políticas, econômicas, culturais e sociais constrictivas em relação a vida do indivíduo, também esteja presente em Beck. A emergência do *welfare state* pontua um polo estrutural que determina o individualismo a partir de direitos sociais e de exigências igualmente sociais: faz do individualismo uma realidade de jure e de facto dentro do aparato jurídico do Estado – essa condição de indivíduo remete a um quadro de garantias e exigências sociais, o que, com maior força, remete à obrigatoriedade da dependência de instituições sociais que sustentam os vínculos de coesão social em uma arena social complexa e diferenciada. Neste contexto, os indivíduos – os quais, para existirem enquanto tais, têm de se inserirem em instituições sociais e cadeias de dependência social –, com a factibilidade de sua condição social legitimada institucionalmente, possuem, nesse universo que exige na mesma medida em que garante, a liberdade eletiva como um imperativo social, o qual, também estruturalmente, traduz-se na compulsão da escolha⁹⁰. Em uma sociedade (ocidental) complexa, diferenciada, marcada em ampla medida pelos ideais democráticos e por uma espécie de cultura da liberdade, colhe-se, a partir da emergência da modernidade reflexiva, os conflitos emergentes do interior próprio dessa sociedade. O fenômeno da individualização, em sua variante institucional, além das possibilidades envoltas na compulsividade da eleição individual, mina as bases de existência das formas de vida sociais tradicionais – o que não implica sua completa dissolução, mas antes a emergência de novos significados cuja ação conforma as práticas e as instituições tradicionais e da primeira modernidade em um novo e dinâmico cosmos. Emergem novas

⁹⁰ Neste ponto é oportuno atentar-se sob uma ambígua questão. A liberdade eletiva individual enquanto uma realidade, nutrida e propiciada estruturalmente, não implica, necessariamente, no contexto da modernidade reflexiva, estrita emancipação. Também estrutura-se outra perspectiva: “[...] a abertura da vida social à tomada de decisão não deve ser identificada *ipso facto* com o pluralismo; é também um meio de poder e de estratificação.” (GIDDENS, 2012, p.119).

formas de vida, individuais e coletivas, cujas zonas de intersecção dos círculos sociais formados a partir daí constituem zonas de conflito aliados também à dinâmica econômica. A preocupação de Beck figura nas formas de conflito que, nascentes da reflexividade, mutam o senso de coesão no tecido social: os efeitos da liberdade, quando a liberdade é aplicada a ela mesma, fogem à prévia determinação e à segurança dos manuais teóricos da democracia. A reflexividade da liberdade propicia as possibilidades de conformação de diversas formas de vida, as quais, em suas autocentradas dinâmicas – o termo “autocentrada” dirige-se à substancialidade dessas formas de vida individuais e coletivas que se caracterizam pela conflituosa inserção do adjetivo *novo* em seus domínios, que por sua vez remete à fática realidade da modernidade reflexiva, na qual as instituições sociais, bem como os indivíduos, têm de incessantemente reinventarem-se –, dão ensejo à objetivação de conflitos, para os quais as respostas institucionais coetâneas são na mesma medida insuficientes mediante seu caráter inaudito na história.

Um duplo sentido emerge das considerações acerca das similaridades teóricas entre Simmel e Beck e, principalmente, além dos pontos já aludidos, no que concerne ao estrangeiro. Primeiramente, a comparação intenta estruturar – vista a paridade entre os recursos metodológicos utilizados por Simmel e por Beck – o recurso metodológico do relacionismo, cujo mote é reconhecer nos fenômenos sociais mais distintos a centelha dos processos (contraditórios, paradoxais e ambivalentes) que determinam a gramática social ao mesmo tempo em que são também construídos pela experiência individual. Em segundo lugar, corolário do ponto precedente, ao utilizar o relacionismo como método do presente trabalho (à escolha de tais autores que, metodologicamente, relacionam as ferramentas cognitivas para a melhor apreensão do particular e da totalidade, soma-se a relação entre as formas de análise social pautadas também por relações) as diferenças históricas compreendidas entre o tempo histórico de Simmel e de Beck saltam aos olhos. E é neste ponto que a atenção dirige-se, tanto pela substancial diferenciação nele envolto quanto pela configuração da *transformação* em seu domínio – e, nos propósitos deste estudo, a seguinte assertiva ganha justificação: as sociologias de Simmel e de Beck, para além de suas preocupações envoltas nos fundamentos da crise, erigem-se como *sociologias da transformação*⁹¹.

⁹¹ Em relação a Beck, os fundamentos acerca da delimitação teórica de uma sociologia da transformação encontram-se nas auto-ameaças que a modernidade teceu para si mesma no transcurso histórico de sua legitimação e da extensão global de suas instituições e de seus princípios cognitivos, o que aponta à centralidade da *fragilização da ordem* dos Estados nacionais frente a potenciais catástrofes e à forma como a compreensão do poder e da esfera política enquanto tal se alteram – alteração, por sua vez, nutrida pelo *metajogo* da política da

As principais diferenças históricas podem ser dispostas em três perspectivas. Primeiro (e em um ponto já exaustivamente tratado), a realidade de que o Estado-nação não é mais – realidade nutrida pelos processos da globalização em sua vertente econômica – o conteúdo unívoco das formas sociais de vida. Segundo, as diferenciações sociais, mediante essa perda paulatina de poder protagonizada pelo Estado, igualmente nutridas pelos processos econômicos, políticos e culturais da globalização, caracterizadas por códigos binários exclusivos (*dentro/fora, nacional/internacional, cidadão/estrangeiro*) perdem solo histórico e validade empírica – o que não implica seu desaparecimento; antes, enquanto entes sujeitos à reflexividade, resultando daí práticas imprevistas, inesperadas e desconhecidas, pode-se entrever mesmo o renascimento dessas diferenciações e o uso político que líderes demagógicos delas fazem, como respostas imediatistas a estruturais crises políticas, econômicas, culturais e sociais espalhadas pelo globo na modernidade reflexiva. Terceiro, a visão de Simmel acerca do estrangeiro era limitada pelo olhar dirigido à unidade diferencial do Estado-nação conjuntamente à funcionalidade social do comerciante. Portanto, as diferenças dizem respeito (1) à nova configuração política emergente na modernidade reflexiva, cujo raio de ação transcende o Estado-nação tanto no sentido territorial quanto no sentido de protagonismo político, uma vez que novos atores, entre eles os indivíduos imiscuídos na subpolítica e atores privados (“elegidos” sem a legitimidade democrática), ascendem ao cosmos político; (2) dirigem-se às manifestações dessa configuração política que, no caso da globalização econômica, minam as bases históricas e empíricas concernentes à validade dos imperativos de diferenciação social; e (3) remete a principal diferença cognitiva entre eras, a do nacionalismo metodológico e a do cosmopolitismo metodológico.

Na modernidade reflexiva de Beck, as formas de interação e sociação protagonizadas pelo estrangeiro – resumidas ao caráter identitário em termos de uma não-pertença a determinadas unidades de sentido coletivas, bem como os caracteres da reserva, da intelectualidade e da objetividade nas relações sociais – relativizam-se da primeira funcionalidade comercial a ele imposta por Simmel e se liga à dinâmica estrutural da sociedade e à própria questão identitária individual de um indivíduo que se move – mobilidade, por sua vez, normativa e compulsiva – por distintos círculos sociais, sustentados

modernidade reflexiva. Nesta perspectiva, “[...] existem tempos para a pequena política, que executa as regras, e existe um tempo para a grande política, um política que altera as regras. Para encontrar uma resposta adequada à crise do euro – ou aos perigos das alterações climáticas ou do capitalismo financeiro desregulado – é necessária a grande política. A ideia de que em época de riscos globalizados seria possível agir segundo o lema ‘conseguimos resolver o problema sozinhos’ revela-se uma ilusão fatal.” (BECK, 2014, p.33).

por estilos de vida diversos e por malhas funcionais institucionais distintas ao longo de sua vida.

A principal questão que erige nessa problemática é: quais os dados empíricos que permitem, na modernidade reflexiva, conjecturar a generalização do tipo social do estrangeiro (compreendido dinamicamente enquanto um complexo categorial e um tipo social, nutrido por uma forma específica de interação) a uma diversa gama de atores sociais, individuais e coletivos? Uma primeira resposta aponta à perspectiva já aludida: a configuração das relações sociais, orientadas estruturalmente, nutridas por dinâmicas impessoais e anônimas e por uma lógica amplamente marcada pela gramática econômica. Face à configuração quantitativamente extensa e qualitativamente inapreensível, as relações sociais na modernidade reflexiva são, a parte as relações nas quais a intimidade torna-se um projeto de mútuo auto-conhecimento, configuradas por uma solidariedade anônima e funcional no que concerne ao tipo de mediação entre os indivíduos: os indivíduos são independentes de qualquer indivíduo determinado o que, na mesma medida, o torna, inexoravelmente, dependente de muitos outros anônimos indivíduos, engendrados pela percepção em decorrência de sua funcionalidade. Ou seja, a configuração de longos círculos sociais, diferenciados e nutridos por estilos de vida distintos, lega ao tecido social princípios estruturais que viabilizam o tipo específico de interação e sociação protagonizados pelo estrangeiro, tanto em nível local – o que remete à consideração de outras diferenciações que não as “grandes” diferenciações abstratas objetivadas na, por exemplo, nação –, quanto a nível global, colocando em evidência um enorme número de agentes que se mobilizam pelo mundo em uma complexa e amalgamada dinâmica causal, cujo raio de ação vai da geopolítica à cultura, da história ao clima.

Uma segunda perspectiva econômica, de certa forma já presente na primeira perspectiva técnica e estrutural, pode ser traçada. A lógica expansiva da economia, por sua vez a esfera que propicia o maior substrato de integração e “solidariedade” no conjunto de relações da globalidade, aponta à configuração dos estrangeiros em distintos cenários sociais. As mudanças do plano cotidiano bem como a intensificada eleição no âmbito biográfico pelas profundas transformações das relações sociais na modernidade reflexiva, sobretudo no que tange à co-presença física, relacionam-se à configuração social de ambientes institucionais inauditos, que remetem a práticas e experiências sociais na mesma medida inauditas. Frente a este quadro, os indivíduos, permeados pela compulsiva escolha (escolha que envolve princípios de planejamento biográfico, desenvoltura social frente a situações inéditas e, principalmente, um senso extremo de responsabilidade, derivado, por sua vez, da imensurável

gama de riscos, de naturezas distintas, que são reproduzidos no momento mesmo da ação), são estrangeiros em potencial: interação socialmente numa ambivalente *reserva ativa*, na medida em que transitam pela malha funcional da modernidade reflexiva, excetuado um ponto de sua paridade com o estrangeiro tematizado por Simmel; os estrangeiros da modernidade reflexiva hoje chegam, e sua permanência é tanto certa, enquanto um dado objetivo que aponta à generalização empírica das estruturas que viabilizam e nutrem o estrangeiros e suas formas de sociação, quanto incerta, no sentido de a permanência remeter a uma complexa teia de conflitos que configuram o tecido social.

Um exemplo dessas dinâmicas pode ser inferida da questão Síria, ancoradouro de vários problemas. Porém, essa consideração não pretende dar primazia à determinação econômica dos processos sociais; por outro lado, visa, a partir da delimitação de uma esfera particular, detectar e compreender as *relações* entre os problemas de ordem econômica e os de natureza distinta. Atravessada por uma sangrenta guerra civil que se alastra por três anos – com mais de 140.000 mortos e mais de nove milhões de deslocados, contenda na qual rebeldes (cuja bandeira de luta ergue-se contra o ditador Bashar Al Assad), separatistas curdos, Bashar Al Assad, Estado Islâmico (EI, ISIS) e algumas potências bélicas como EUA (no apoio aos rebeldes e aos separatistas curdos, contrários ao governo de Bashar Al Assad e ao Estado Islâmico) e Rússia (contrária ao Estado Islâmico e aos rebeldes e favorável ao governo de Bashar Al Assad) –, a Síria demonstra um ancoradouro de problemas no que tange ao “enxerto” institucional do ocidente em seu particular tecido histórico. Também, remete ao movimento da globalização que, ao integrar desproporcionalmente uma carga extra de conflito nas singularidades históricas, amalgama velhos a novos problemas, cujos sentidos apontam a valores também distintos.

O Estado Islâmico, enquanto um híbrido bizarro que contou com o suporte militar estadunidense num passado não longínquo, erige-se no contexto da globalização como uma potencialidade virtual já presente, antes da sua existência, nas prerrogativas da globalização. A destradiconalização (concomitantemente à sua re-tradiconalização) da sociedade ocidental operada pelos motores da globalização e da individualização configura-se, em outro terreno histórico, enquanto uma potência violenta. Pois o fundamentalismo religioso, e de qualquer espécie, emerge a partir da renúncia e da oposição aos ideais ocidentais impostos de forma ambivalente. Outro curioso fato envolto no Estado Islâmico é que, enquanto um grupo terrorista de orientação fundamentalista, baseada na interpretação rígida de uma tradição que, exatamente nessa variante fundamentalista, apregoa uma guerra global contra os infiéis, ele se serve tanto da configuração empírica da globalização quanto dos constructos ocidentais,

duramente combatidos por sua legenda. O Estado Islâmico é um grupo terrorista transnacional que se utiliza de um “sofisticado” departamento de “marketing”, o qual busca em longos planos sequência, geralmente situadas em uma paisagem árida, ressaltar o barbarismo das execuções, planejadas, filmadas e distribuídas na internet. À distribuição virtual desse horror corresponde uma estratégia culturalmente abominável do Estado Islâmico, a destruição de templos, legítimos tesouros da humanidade, como uma forma de apagar o legado cultural envolto em tais monumentos – exemplificado na destruição, por dinamite, do templo de Baal, na antiga cidade greco-romana de Palmira, na Síria. Nessa perspectiva, para efetuar uma “guerra santa global”, o Estado Islâmico necessita na mesma medida de “soldados globais” – fato que suscita as inevitáveis perguntas acerca do porquê de jovens ingleses, belgas e franceses abandonarem suas zonas de expectativa cotidiana para integrarem o corpo suicida do ISIS.

Novamente na esteira Síria, os atentados ocorridos em Paris, assumidos pelo Estado Islâmico, na noite de 13 de novembro, que chocaram – de forma efêmera – o mundo com os 129 mortos e mais de 300 feridos, foram apreendidos pela grande política francesa como um chamado a ataques aéreos à Síria, uma das bases físicas do Estado Islâmico, que, notícia-se, mataram 35 membros do E.I. , e um número indefinido de civis. O horror no século XXI difere do horror no século XX em ao menos um ponto fundamental: à extensão quantitativa e qualitativa dos genocídios cometidos em série, segundo uma linha de produção do horror, pelos, por exemplo, nazistas, corresponde um terror espacialmente descentralizado, encenado e transmitido ao globo em tempo real, substituindo os milhares de “outros” judeus por uma cifra menor de civis mortos em cada ataque, porém, civis diferenciados única e exclusivamente pela não pertença à crença do “outro”. A esse movimento de intervenção militar soma-se, até o momento de redação deste texto, uma complexa rede de arranjos geopolíticos que torna impossível a determinação de qualquer previsão.

Outra questão é latente: no contexto da modernidade reflexiva, assim como presente em esparsos exemplos na história universal, a Guerra Síria produziu – em um contexto no qual outros países compartilham os mesmos, acrescidos de outros, problemas – um enorme contingente de imigrantes. 2015 ficará marcado como um ano emblemático no que tange aos números desse fluxo migratório. No ano de 2014, 123,5 mil pessoas adentraram o território europeu ilegalmente por diversas rotas; no ano de 2015, 1,2 milhões foram contabilizadas⁹², além dos milhares de imigrantes afogados nas perigosas águas do mar mediterrâneo.

⁹² Dados disponíveis no site da agência Frontex, cuja ação é o monitoramento das fronteiras europeias. Fonte: frontex.europa.eu. Acessado em: 01/12/2015.

Conseqüentemente, criou-se uma crise migratória – e civilizacional – na Europa que se estende do fechamento das fronteiras por países como a Hungria, às declarações de asilo da chanceler de ferro Angela Merkel (nas palavras de Beck, outro híbrido bizarro, uma espécie de *Merkievel* (BECK, 2014)) acompanhada de uma mudança de opinião repentina – mudança cuja efemeridade nutriu-se da forte oposição do próprio governo, assim como de uma cifra da população alemã contrária à imigração e ao asilo aos imigrantes – e, por último, o absoluto descaso das autoridades europeias frente à sistemática morte de imigrantes na perigosa travessia do mar mediterrâneo, efetuadas em barcos infláveis, gerenciados por traficantes de pessoas – expressão que poderia soar anacrônica, visto a ilegalidade histórica da escravidão, e que somente nos mostra alguns dos pífidos neologismos que afloram na história.

A crise que se instaura a partir dessa crise econômica é, em última instância, uma crise humanitária que, no limite, coloca em xeque o colapso dos valores europeus de abertura ao mundo, de paz e de tolerância. De forma que “quem encara a crise europeia essencialmente como uma crise econômica, pode tornar-se cego para aquilo que está realmente em jogo: criar uma Europa em posição de encontrar respostas para a mudança fundamental e para os grandes desafios, sem recair na xenofobia e na violência.” (BECK, 2014, p.36).

Pontuado esse sumário quadro, o conflito envolto na expansão das instituições ocidentais pelo mundo (processo contínuo que remete às bases da modernidade estendendo-se até o presente), bem como a apropriação local dessas instituições (leia-se também: um ponto nodal de problemas) norteadas pelas idiossincrasias históricas, permite a formulação de três perspectivas. Primeiro, a extensão das instituições ocidentais, bem como a extensão dos efeitos derivados das redes de poder estruturadas a partir dessas instituições, objetivam problemas históricos dificilmente previstos nos manuais do liberalismo e do imperialismo europeu. A extensão a nível global das instituições modernas concatena um conflituoso quadro. A extensão do projeto institucional da modernidade implica já contradições – como, por exemplo, imperantes na forma colonial de dominação que, primeiro, implica a contradição interna do discurso da igualdade entre os homens, cuja suposta universalidade reside na primeva distinção entre o *nós* e o *outro*; e também no que concerne à liberdade, visto que era um desígnio divino as potências europeias do início da modernidade levarem ao mundo (leia-se: impor ao mundo) os princípios de uma ordem social calcada na generalidade humana, sustentada, por sua vez, por princípios cívicos. Segundo, a extensão das instituições ocidentais implica uma mudança estrutural e também individual nas sociedades as quais a extensão é

dirigida. Por exemplo, os processos de democratização⁹³ ocorridos no médio oriente na primavera árabe revelam que as singularidades históricas do “outro” são suficientemente grandes para impor entraves (até certo ponto intransponíveis) ao grandiloquente projeto moderno. Terceiro, no exemplo da imigração, ganha novos contornos históricos o outro enquanto a figura do bode expiatório, comumente engendrada pelo discurso político raso e irracional de personalidades políticas demagogas que estruturam um conjunto de variáveis absurdas na qual o outro é concebido pura e simplesmente como um estrangeiro, mas com uma diferença substancial do sentido aqui explorado: ele não mais pode permanecer.

A modernidade, ao criar empiricamente, enquanto princípio de interação e sociação a figura do estrangeiro, acrescida da disseminação global de suas instituições, criou um enorme problema: o estrangeiro, na contemporaneidade da modernidade reflexiva, é um ponto nodal de complexos problemas empíricos e teóricos, pois aponta tanto à factibilidade de um mundo no qual a imigração torna-se uma forma determinada por forças avassaladoras em relação à vida individual – mas que também possui, enquanto subjetividade, um critério da ação –, quanto a realidade cotidiana que pressupõe, enquanto forma de sociação, as disposições de um estrangeiro. Neste sentido, a paridade entre Simmel e Beck dá maior amplitude a essa assertiva. A teoria de Simmel e sua análise do tipo social e do complexo categorial objetivados no estrangeiro fornece uma diretriz individual da questão, problematizando uma forma de vida com um princípio de interação específico, cuja unidade é um amálgama de determinações estruturais e disposições individuais. A teoria de Beck permite-nos detectar

⁹³ Neste ponto, Hobsbawm (2007, p.118-119-120, grifo nosso) pontua: “Além de ameaçar a integridade dos valores universais, a campanha para disseminar a democracia não terá êxito. *O século XX demonstrou que os países não conseguem simplesmente refazer o mundo ou abreviar as transformações históricas. Tampouco podem produzir mudanças sociais com o simples transplante de instituições através das fronteiras.* Mesmo no interior dos Estados nacionais territoriais, as condições para um governo efetivamente democrático são raras: um país real, que goze de legitimidade, assentimento e capacidade de mediar conflitos entre grupos internos. Sem esse consenso, não há um povo que seja o soberano único e, por conseguinte, não há legitimidade para as maiorias aritméticas. Quando falta esse consenso – seja religioso, étnico ou ambas as coisas –, a democracia fica suspensa (como no caso das instituições democráticas da Irlanda do Norte), o país se divide (como na Tchecoslováquia) ou a sociedade cai em guerra civil permanente (como no Sri Lanka). A ‘disseminação da democracia’ agravou conflitos étnicos e produziu a desintegração de países em regiões multinacionais ou multicomunitárias, tanto depois de 1918 quanto depois de 1989, o que nos dá uma perspectiva desanimadora. Além de ter possibilidades muito baixas de êxito, o esforço de disseminar a democracia ocidental padronizada sofre também de um paradoxo fundamental. Em grande medida, ela é concebida como solução para os perigosos problemas transnacionais dos nossos dias. Uma parcela crescente da vida humana ocorre atualmente fora do âmbito de influência dos eleitores – em entidades transnacionais públicas e privadas que não têm eleitorados, ou pelo menos eleitorados democráticos. Uma democracia eleitoral não pode funcionar efetivamente fora de unidades políticas como os Estados nacionais. Os países poderosos estão, portanto, tratando de disseminar um sistema que até eles próprios consideram inadequado para enfrentar os desafios de nossa época. [...] A ‘Europa’ é, hoje, uma entidade que funciona, mas, ao contrário dos Estados-membros, ela não goza de legitimidade popular nem de autoridade eleitoral. [...] Por mais desejável que seja, a democracia não é um instrumento eficaz para resolver os problemas globais ou transnacionais; não é a democracia eleitoral que necessariamente assegura a liberdade da imprensa, os direitos dos cidadãos e um poder judiciário independente.”

conflitos estruturais que, determinados pela fática condição global de uma pluralidade abissal de formas de vida individuais e coletivas não completamente integradas, erigem-se na mesma medida em que viabilizam e constringem a ação individual.

Nesse ínterim, os estrangeiros – considerada a ampla gama de atores sociais engendrados em sua unidade – constroem a história, mas ao mesmo tempo ela é construída a suas costas: as possibilidades objetivas provenientes da erosão dos fundamentos da ordem no mundo global remetem a um futuro absolutamente aberto, no qual a transformação dos fundamentos da transformação remete a um princípio ambivalente da assunção de múltiplas perspectivas, por sua vez sustentadas por mundos vitais opostos. Parafraseando Simmel, seja na potencialidade dialógica da construção de novos horizontes comuns, seja na aniquilação propiciada pelo fundamentalismo em suas inúmeras variações, há a renovada possibilidade de compreender uma vida que sempre quer mais vida.

6) Considerações finais

À guisa de conclusão, cabe tecer algumas considerações acerca da comparação entre Simmel e Beck. Ao compará-los, é possível compreender não só a influência e a continuidade (esta última modificada, mas de mesma substância, pela complexificação da realidade concomitantemente às mudanças das perspectivas cognitivas) do pensamento de Simmel na perspectiva de Beck, mas também enxergar alguns limites do pensamento de Simmel e de Beck. A principal limitação de Simmel advém do marco teórico do Estado-nação, portanto, do nacionalismo metodológico – e esta *limitação* erige-se enquanto tal somente a partir da perspectiva de Beck, cuja análise separa duas épocas, marcadas por correspondentes e características maneiras de se conceber a realidade, além de se estruturarem objetivamente por específicos e históricos elementos. Em relação a Beck, a limitação se dá pela emergência de novos fatos, cuja recente morte não permitiu conceitualizá-los. A teoria do individualismo institucionalizado foi concebida tendo-se em vista uma limitada porção geográfica – resumida aos países extremamente desenvolvidos da Europa nos quais floresceu o *welfare state* – e um delimitado período histórico. Tal variante institucional do individualismo é diretamente dependente do sistema educacional, do mercado de trabalho e da seguridade social estatal. Ora, no quadro contemporâneo da modernidade reflexiva, a educação e o sistema educacional desligam-se de seu papel emancipador e de formação individual e ligam-se mais às exigências de um imperativo de seleção individual (Beck caracteriza esta orientação do sistema educacional contemporâneo como uma *fast education*, uma educação sustentada por (e que também os sustenta) princípios de exclusão quando se torna uma ferramenta subsumida à esfera econômica, cuja essência remete a um novo darwinismo social (BECK, 2011, p.71)). O mercado de trabalho também simboliza uma mudança radical em relação ao período de ouro do individualismo institucionalizado: ao pleno emprego de orientação keynesiana correspondem, na contemporaneidade, os fenômenos do desemprego estrutural, das novas formas produtivas (informatizadas e mecanizadas) cada vez menos dependentes da mão-de-obra humana, das formas flexíveis dos contratos trabalhistas, da cisão de unidade entre trabalho e identidade etc. *Grosso modo*, há a possibilidade e a já porção empírica de emergência de uma sociedade na qual o trabalho humano não possui o protagonismo que outrora teve. As garantias estatais também se erosionam em um mundo no qual o Estado-nação perde o protagonismo em relação à determinação das formas de vida sociais. O número crescente de indivíduos albergados no jugo do Estado encontra-se em contradição com os princípios de uma economia, sustentada por agentes de mercado globais, na qual a

responsabilidade social traduz-se na relativização espacial do processo produtivo e na otimização dos lucros. O preço das demandas sociais causadas pelas ações econômicas cabe ao Estado, que, por sua vez, além de socorrer os indivíduos debilitados historicamente por esse quadro estrutural, tem também de socorrer os grandes bancos e as instituições privadas, fato concretizado, por exemplo, na quase bancarrota global da crise de 2008. Portanto, o individualismo na modernidade reflexiva é um fulcro no qual imiscuem-se as dinâmicas globais que, por sua vez, modificam as instituições base das quais os indivíduos dependem. A contemporaneidade da modernidade reflexiva abre espaço à indagação sobre a vida individual e às relações do individualismo na medida em que a educação, o trabalho e a seguridade social estatal, além de se tornarem o ponto elementar estruturante das redes de garantias e exigências da vida individual, tornam-se, elas mesmas, um problema central na reprodução das formas sociais de vida. Tal qual acontece com a política e sua mudança no período histórico entre a primeira e a segunda modernidade – na primeira modernidade, Beck contextualiza uma política regida por regras; na segunda modernidade, conceitua uma política que *muda* as regras –, as instituições basilares que viabilizam, conformam, determinam e restringem a condição social do indivíduo bem como o leque de caminhos possíveis a essa vida, não mais somente regem os indivíduos; elas mesmas passam por mudanças *ao* regerem a vida dos indivíduos. E pensar essa reflexividade através de perspectivas distintas talvez nunca tenha sido tão prenhe de significados – o maior legado de Simmel, e também de Beck, é compreender que a vida social é dinâmica, e seu único ponto imutável é sua fluida e incessante contingência.

Mediante essa contingência, o indivíduo e o individualismo podem ser também compreendidos como uma categoria de pensamento e como um eixo relacional de questões dinâmicas. Compreender o indivíduo como uma categoria de pensamento⁹⁴ – portanto, como uma construção cognitiva – é a elementar condição que coloca a sociedade na busca de um futuro avesso às visões estritamente catastróficas. Pois a emergência da sociedade de risco expõe o dinamismo das formas sociais e dos princípios do conhecimento a ela relacionados como um espaço de contínua mutabilidade, como uma arena do possível na qual a crise é o pressuposto da vida social em sua gestação de novas formas sociais. A forma social do indivíduo, enquanto resultado de uma experiência social delimitada e filosoficamente

⁹⁴ A compreensão da forma social do indivíduo enquanto, primeiramente, uma categoria do pensamento, coloca em questão uma complexa relação entre elementos históricos, lidos na seguinte equação de Simmel: “A linha divisória que culmina no ‘indivíduo’ também é um recorte totalmente arbitrário, uma vez que o ‘indivíduo’, para a análise ininterrupta, apresenta-se necessariamente como uma composição de qualidades, destinos, forças e desdobramentos históricos específicos que, em relação a ele, são realidades elementares tanto quanto os indivíduos são elementares em relação à sociedade.” (SIMMEL, 2006, p.13).

determinada (esse quadro resume-se às bases físicas e institucionais da modernidade) sofre, na contemporaneidade, um quadro de debilidade histórica que aponta a uma potencialidade. A produção social envolta nessa antropologia moderna revela, através dos riscos, seus limites e seu potencial negativo, colocando em questão e em xeque quais as possíveis novas produções que daí possam emanar; porém, esse território inaudito requer, ao modo de Simmel, uma paixão ativa e um espírito de experimentação em relação à reinvenção das formas de vida. Mediante isso, não significa relativizar a questão, mas sim compreender de que maneira a forma social do indivíduo – acaso da sua existência no futuro – estruturar-se-á mediante a perda paulatina das seguridades sociais, bem como à frente da “erosão” cultural e de seus novos e conflituosos significados. Portanto, novamente, o espaço fecha-se aos fatalismos e se abre à compreensão de uma vida que sempre quer mais vida.

Referências bibliográficas

- ADORNO, Theodor W. *Notas de Literatura I*. São Paulo: Editora 34; Livraria Duas Cidades, 2008.
- BAUMAN, Zygmunt. *A sociedade individualizada. Vidas contadas e histórias vividas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- _____. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- _____. *Modernidade e Holocausto*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- BECK, Ulrich. *A Europa Alemã. De Maquiavel a “Merkievel”: estratégias de poder na crise do euro*. Lisboa: Edições 70, 2014.
- _____. *A reinvenção da política: rumo a uma teoria da modernização reflexiva*. In: BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. *Modernização reflexiva*. São Paulo: Ed. Da UNESP, 2012.
- _____. *Crónicas desde el mundo de la política interior global*. Barcelona: Paidós, 2011.
- _____. *Sociedade de risco. Rumo a outra modernidade*. São Paulo: Ed. 34, 2010.
- _____. *El Dios personal: la individualización de la religión y el “espíritu” del cosmopolitismo*. Barcelona: Paidós, 2009.
- _____. *Un nuevo mundo feliz. La precariedad del trabajo en la era de la globalización*. Barcelona: Paidós, 2007.
- _____. *The Cosmopolitan vision*. Cambridge: Polity, 2006.
- _____. *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*. Barcelona: Paidós, 2005.
- _____. *Poder y contra-poder en la era global*. Barcelona: Paidós, 2004.
- _____. *Liberdade ou capitalismo. Ulrich Beck conversa com Johannes Willms*. São Paulo: Editora UNESP, 2003.
- _____. *Hijos de la libertad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- _____. *O que é globalização?* São Paulo: Paz e Terra, 1999b.
- _____. *Ecological politics in an age of risk*. Cambridge: Polity Press, 1995.
- BECK, Ulrich; BECK-GERNSHEIM, Elisabeth. *Generación global*. Barcelona: Paidós, 2008.

_____. *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona: Paidós, 2003.

_____. *Individualization: institutionalized individualism and its social and political consequences*. London: Sage, 2002.

_____. *El normal caos del amor*. Barcelona: Paidós, 2001.

BORGES, Jorge Luis. *El Aleph*. Buenos Aires: Emecé Editores, 2009.

BOLAÑO, Roberto. *As agruras do verdadeiro tira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

CALVINO, Italo. *Assunto encerrado – Discursos sobre literatura e sociedade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

CHRISTIANSEN, Allan; SØRENSEN, Mads P. *Ulrich Beck: An introduction to the theory of second modernity and the risk society*. New York: Routledge, 2013.

COHN, Gabriel. *Crítica e resignação*. São Paulo: Martis Fontes, 2003.

DURKHEIM, Émile. *Da divisão do trabalho social*. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

FREUD, Sigmund. *Psicologia de grupo e a análise do ego*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FRISBY, David. *Sociological impressionism. A reassessment of Georg Simmel's social theory*. New York: Routledge, 2013.

GIDDENS, Anthony. *Continente turbulento e poderoso. Qual o futuro da Europa?* São Paulo: Ed. Unesp, 2014.

_____. *A vida em uma sociedade pós-tradicional*. In: BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. *Modernização reflexiva*. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

_____. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Ed. Unesp, 1991.

GOETHE, Johann Wolfgang Von. *Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister*. São Paulo: Ed. 34, 2009.

_____. *As afinidades eletivas*. São Paulo: Nova Alexandria, 2008.

GOFFMAN, Erving. *Behavior in public places*. New York: Free Press, 1963.

HABERMAS, Jürgen. *Sobre a constituição da Europa*. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

_____. *A constelação pós-nacional*. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

_____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HELLE, Horst J. *Messages from Georg Simmel*. Chicago: Haymarket, 2014.

HOBBSAWM, Eric. *Sobre História*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

_____. *O novo século*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *Globalização, democracia e terrorismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1941*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

KOYRÉ, Alexander. *Coisas que ninguém nunca viu antes e pensamentos que ninguém teve: a descoberta de novos astros no espaço físico e a materialização do espaço*. In: Do mundo fechado ao universo infinito. São Paulo: Forense/Edusp, 1979.

KRACAUER, Siegfried. *O ornamento da massa*. São Paulo: Cosac & Naify, 2009.

LASH, Scott. *A reflexividade e seus duplos*. In: BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. *Modernização reflexiva*. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

LUHMANN, Niklas. *Complejidad y modernidad*. Madrid: Editorial Trotta, 1998.

LUKÁCS, Georg. *Thomas Mann*. Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1969.

MORIN, Edgar. *Rumo ao abismo? Ensaio sobre o destino da humanidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

MOSSE, Georg L. *La nacionalización de las masas: simbolismo político y movimientos de masas em Alemania desde las Guerras Napoleónicas al Tercer Reich*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2007.

OFFE, Claus. *Problemas estruturais do estado capitalista*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

PASTI, Henrique Buonani. *As teorias da cultura em Georg Simmel: textos de 1889-1911*. Campinas, 2012, 128p. Dissertação – Programa de Pós-Graduação em Sociologia – PPGS, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), 2012.

POLANYI, Karl. *A grande transformação*. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

RAMMSTEDT, Otthein. *Como Georg Simmel chegou à Modernidade e lhe permaneceu fiel?* In: *Sociologia & Antropologia*. Rio de Janeiro, V.5, nº1, p.53-73, Abril, 2015.

RINGER, Fritz K. *O declínio dos mandarins alemães*. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 2000.

SANT'ANNA, Sérgio. *Contos e novelas reunidos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SASSEN, Saskia. *Estado, soberanía e globalización*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2010.

_____. *Sociologia da Globalização*. Porto Alegre: Artmed, 2010b.

_____. *Los espectros de la globalización*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

SIMMEL, Georg. *Ponte e porta: saggi di estetica*. Bologna: Archetipolibri, 2011.

_____. *Religião*. V. 2. São Paulo: Olho d'Água, 2011b.

_____. *The Philosophy of money*. New York: Routledge, 2011c.

_____. *Cultura líquida y dinero: fragmentos simmelianos de la modernidad*. México: Cuajimalpa, 2010.

_____. *El conflicto. Sociología del antagonismo*. Madrid: Sequitur, 2010b.

_____. *Psicologia do dinheiro e outros ensaios*. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2009.

_____. *Filosofia da moda e outros escritos*. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2008.

_____. *Imágenes momentâneas. Sub specie aeternitatis*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2007.

_____. *Questões fundamentais da Sociologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

_____. *La tragedie de la culture et autres essais*. Paris: Rivages, 2006b.

_____. *Philosophie de la modernité*. Paris: Editions Payot & Rivages, 2004.

_____. *La ley individual y otros escritos*. Barcelona: Paidós, 2003.

_____. *El individuo y la libertad*. Barcelona: Ediciones Península, 2001.

_____. *Simmel e a modernidade*. SOUZA, Jessé; OËLZE, Berthold (orgs.). Brasília: Ed. UNB, 1998.

_____. *Sociologia*. Evaristo de Moraes Filho (Org.). São Paulo: Ática, 1983.

_____. *Filosofia del dinero*. Madrid: Instituto de Estudios Politicos, 1977.

_____. *Conflict*. New York: Free, 1955.

TODOROV, Tzvetan. *Os inimigos íntimos da democracia*. São Paulo: Cia das Letras, 2012.

VANDENBERGHE, Frédéric. *A philosophical History of German Sociology*. New York: Routledge, 2009.

WAIZBORT, Leopoldo. *As aventuras de Georg Simmel*. São Paulo: 34, 2011.

WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *A “objetividade” do conhecimento nas Ciências Sociais*. São Paulo: Ática, 2006.

_____. *Ancient Judaism*. London: Free Press, 1967.