

RESUMO

Propomos discutir a emergência do individualismo nas sociedades modernas, a partir dos clássicos da sociologia como Durkheim e Weber. Desde a abordagem organicista que atribui a emergência do individualismo a consequência da complexidade crescente da divisão do trabalho social, até a abordagem compreensiva que vê o individualismo como um processo de racionalização irreversível inaugurado pelo protestantismo. O motivo de trabalharmos com estes ícones da sociologia se deve ao fato deles partirem do pressuposto de que a religião se constitui num prisma fundamental para se compreender a emergência das sociedades modernas e suas principais consequências. Apoiaremos nossos argumentos nos estudos realizados por Norbert Elias em *A sociedade dos indivíduos* (1994) para fazermos algumas considerações metodológicas. Elias visualiza duas grandes vertentes de pensamento, consideradas antagônicas entre si, que têm predominado nas pesquisas sociológicas sobre a situação do indivíduo em relação à sociedade, notando que tanto em uma quanto em outra existem equívocos que condicionam e determinam os resultados últimos da pesquisa, pois tendem a ver a sociedade e os indivíduos a partir de análises mecanicistas ou através de modelos extraídos das ciências naturais, principalmente da biologia. Para Elias é na tensão estabelecida entre os indivíduos e a sociedade que devemos procurar as bases dessa relação. Assim, consideramos importante termos como fio condutor suas considerações a respeito dessas correntes de pensamento e destacar o seu posicionamento em relação a este tema, por considerarmos um pensador importante e atual para esta análise.

PALAVRAS-CHAVES - INDIVIDUALISMO, SOCIEDADE, PERSONALIDADE, PROTESTANTISMO

INDIVIDUALIZAÇÃO E SOCIEDADE

Cesar Romero Amaral Vieira
Doutor em Ciências da Religião - UMESP
Doutorando em Educação – UNIMEP

Introdução

A polarização que se estabelece entre a natureza da pessoa singular, que chamamos de indivíduo, e a da pluralidade de pessoas, que chamamos de sociedade, tem levado as ciências sociais a estabelecerem parâmetros muitas vezes contraditórios que, por sua vez, têm alargado o extenso abismo, quando tratamos de questões relativas a interdependência entre elas. Algumas das dificuldades a serem enfrentadas residem tanto na complexa concordância do nascedouro do processo de individualização - a velha charada “do ovo e da galinha” -, quanto na compreensão metodológica da importância do conceito para a atual análise da sociedade. Esta é uma questão recorrente nas ciências humanas, porém, de maneira nenhuma superada. Se buscarmos, nos dicionários especializados, a conceituação dos termos “indivíduo” e “individualidade”, descobrimos que se originaram da palavra latina *individuus*, o qual significa não-dividido ou indivisível. Ao que tudo parece, foram utilizados pela primeira vez na linguagem escrita, por volta do século XVII, para caracterizar o ser humano isolado, muito embora as raízes desta idéia possam ser encontradas anteriormente em nossa tradição judaico-cristã. O substantivo “indivíduo” é sinônimo de pessoa ou ser humano singular; já o adjetivo “individual” refere-se mais a uma qualidade particular do comportamento de uma pessoa.

O individualismo, tal qual se compreende em nossos dias, é uma conceituação teórica bastante recente. Data do início do século XIX, na França pós-revolucionária, significando a dissolução dos laços sociais, o abandono de obrigações e compromissos sociais pelo indivíduo. Desde então, tem sido utilizado para designar diferentes características pessoais ou sociais das sociedades modernas, seguindo as especificidades e ideologias contextuais.

Sendo um termo de difícil conceituação, abrange várias idéias, doutrinas e atitudes, cujo fator comum é a atribuição de centralidade no “indivíduo”. Na sociologia, o conceito relaciona-se mais estreitamente a uma propriedade característica de algumas sociedades, em particular das industriais modernas. Nelas, o indivíduo é considerado unidade de referência fundamental, tanto para si mesmo como para a sociedade, e sua autonomia é maior do que nas ditas sociedades tradicionais. Nas páginas que se seguem trataremos de discutir, sob o prisma dos clássicos da sociologia, o processo de individualização na sociedade ocidental moderna. Este artigo tem como única pretensão expor, sinteticamente, os pensamentos de Émile Durkheim e de Max Weber, sobre esta questão, por entendermos que as teorias da personalidade individual formuladas em ambos foram as que mais contribuíram para a compreensão do pensamento social moderno. Entretanto nos apoiaremos nos estudos realizados por Norbert Elias em *A sociedade dos indivíduos*, que será utilizado como paradigma conceitual para este debate.

Redigido, inicialmente em 1939 e somente concluído definitivamente em 1987, *A sociedade do indivíduo* aborda como tema central a relação entre o indivíduo e a sociedade. Nesta obra, são apresentadas duas grandes vertentes do pensamento acadêmico, consideradas antagônicas entre si, que têm predominado nas pesquisas sociológicas sobre a polaridade indivíduo/sociedade. Observa-se que tanto em uma quanto em outra vertente existem equívocos que condicionam e determinam os resultados últimos da pesquisa, pois tendem a ver a sociedade e os indivíduos a partir de análises mecanicistas ou através de modelos extraídos das ciências naturais, principalmente da biologia. Elias deixa brechas para a compreensão de que é na tensão estabelecida entre os indivíduos e a sociedade que se deve buscar as bases dessa relação. Assim, consideramos importante expor, de modo abreviado, suas considerações a respeito dessas correntes de pensamento e destacar o seu posicionamento em relação a este tema, por considerarmos um pensador importante e atual para o entendimento desta questão.

A questão atual em Norbert Elias

Elias parte do princípio de que existem dois campos opostos nas ciências humanas que tratam do processo de formação sócio-histórico. Para ele, em algumas pesquisas argumentam-se que, sendo o indivíduo produto das estruturas sociais, pode ser negligenciado em uma análise sociológica. Que toda ação individual está sujeita a coerções sociais, portanto, sua interação com a sociedade está diretamente determinada pela pressão a que o indivíduo está exposto. Desta forma, a sociedade é encarada como algo que existe antes e independentemente das relações humanas. Atribuem ao indivíduo, e sua relação com a vida social, “substâncias” que transcendem a natureza individual. Esses grupos,

Fundamentando-se nessas regularidades sociais específicas, só conseguem conceber a sociedade como algo supra-individual. Inventam, como meio de sustentação dessas regularidades, uma “mentalidade coletiva”, ou um “organismo coletivo”, ou ainda, conforme o caso, “forças” mentais e materiais supra-individuais, por analogia com as forças e substâncias naturais (ELIAS, 1994: 25).

Este tipo de pensamento, que despreza o indivíduo como força social histórica, retira seu modelo conceitual das ciências naturais. Crê que a sociedade é uma entidade que se organiza analogamente a um organismo biológico comandada pela influência de forças supra-individuais anônimas. Elias adverte que este tipo de abordagem dá “margem a uma espécie de panteísmo histórico: um Espírito no mundo, ou até o próprio Deus, ao que parece, encarna-se num mundo histórico em movimento (...), e serve de explicação para sua ordem, periodicidade e intencionalidade” (ELIAS, 1994:14). Vê a organização da sociedade sob o prisma de uma fatalidade e o indivíduo apenas como um meio à sua realização histórica. Podemos elencar Emile Durkheim como um dos

representantes deste modelo metodológico, se tomarmos seus estudos sobre *As formas elementares da vida religiosa* e principalmente *Da divisão do trabalho social* como modelos de análise. Muito embora ele se afaste dela em *O suicídio*, quando explica o aumento da taxa de suicídio, pela relação direta com o nível de expectativa e risco de decepção que um indivíduo pode experimentar sob determinadas circunstâncias, aí o indivíduo ganha um peso maior. Paradoxalmente, outros segmentos preferem tratar o indivíduo isoladamente, afirmando serem individuais os fins das ações e, dessa forma, não passam os bens sociais de concentrações de bens individuais. Consideram os indivíduos como átomos isolados, independentes de quaisquer relações com o meio. Concebem os indivíduos como “postes sólidos, entre os quais, posteriormente, se pendura o fio dos relacionamentos (...) pensam o indivíduo como algo que existe antes e independentemente da sociedade” (ELIAS, 1994: 25). Estes mais próximos aos modelos mecanicista e funcionalista, preferem ver o indivíduo como o objetivo final e a organização em sociedade apenas um meio para a realização desse propósito. Explicam os fatos históricos segundo o modelo conceitual que atribui a organização das estruturas sociais à intencionalidade racional e deliberada de indivíduos isolados. Argumentam, por exemplo, que a finalidade da linguagem é a comunicação entre as pessoas, ou que a finalidade do Estado é a manutenção da ordem - como se o curso da história da humanidade, a linguagem ou a organização de associações específicas de pessoas sob a forma de Estado tivesse sido deliberadamente criada para esse fim específico por indivíduos isolados, como resultado de um pensamento racional. (ELIAS, 1994: 14)

Encontramos esta centralidade do indivíduo na filosofia política liberal do século XIX. O indivíduo é, para Locke e Mill, soberano em seu espaço de representação, livre das obrigações e pressões da tirania da vida pública e faz da sua condição o lugar da verdadeira manifestação. Para esses a individualidade é a própria condição humana. Encontramos também na teoria do contrato social de Rousseau um artifício teórico que descreve a fundação da sociedade e do governo como um acordo racional entre indivíduos. Portanto, para esse tipo de abordagem, é o indivíduo, através de sua livre manifestação e organização, quem define as funções da sociedade e não vice-versa como sustentam os adeptos da visão organicista, pois para estes a sociedade é somente um meio para obtenção da felicidade dos indivíduos, sendo o indivíduo o fim. Enquanto os primeiros atribuem a fatalidade histórica à força supra-individual que organiza e conduz a sociedade, estes, por sua vez, encontram na intencionalidade racional do indivíduo particular esta fatalidade. Para os que subordinam o indivíduo à sociedade, o espaço da individualidade ganha uma conotação negativa como espaço simbólico de um sujeito defensivo, temeroso e inseguro. Espaço de pura rendição e submissão. Enquanto para os que defendem uma ação mais autônoma do indivíduo, o espaço da individualidade ganha uma aceção positiva que permite a cada um desenvolver suas potencialidades de forma plena em uma atitude de oposição e de resistência, é o espaço do desenvolvimento de um sujeito moral.

Faremos uma pausa no pensamento de Norbert Elias para vermos como este problema é tratado nos dois clássicos do pensamento social moderno: Émile Durkheim e Max Weber.

Émile Durkheim: o individualismo ético

Em *Da divisão do trabalho social*, resultado de sua tese de doutoramento escrito em 1893, Durkheim deixa transparecer muito claramente a influência que o positivismo de Augusto Comte exerceu sobre seu trabalho científico. Introduce a diferenciação quanto aos tipos de solidariedades que se apresentam em uma e em outra sociedade, como uma condição do desenvolvimento das sociedades. Se nas sociedades arcaicas o tipo de solidariedade que liga as pessoas é do tipo *mecânico* - pois baseia-se na relação de semelhança-, nas sociedades modernas esta ligação será estabelecida pela solidariedade do tipo *orgânico*, determinada pelas diferenças e desigualdades complementares. Durkheim centra o seu pensamento na relação entre os indivíduos e coletividade, patenteando sua concepção de que só se pode conhecer as partes pelo conhecimento do todo, ou seja, o indivíduo nasce da sociedade e não o contrário. Este é um ponto fundamental para a compreensão da análise durkheimiana. Ele estabelece a diferenciação entre as sociedades arcaicas e modernas, através da análise sociológica do direito penal nas sociedades, para daí demonstrar como elas organizam-se de modo a viverem em consenso, aspecto fundamental para o convívio comunitário. Chega-se portanto ao

eixo central do seu livro que é a conceituação das duas formas de solidariedade: *mecânica* e *orgânica*. Por analogia, Durkheim demonstra que o direito repressivo, cuja violação constitui em delito, é uma característica das sociedades arcaicas, pois é revelador de um tipo de sentimento comum à média de uma mesma sociedade que se organiza sob a forma de *solidariedade mecânica*, que é a *consciência coletiva*. Sendo uma sociedade fundada em princípios de semelhanças aos quais os indivíduos estão imersos num mundo onde pouco se diferem socialmente, a punição tem como função o restabelecimento do sentimento de coletividade, através da punição exemplar das faltas e dos crimes que possam por em dúvida diretamente aquilo que ele chama de *consciência coletiva*. A *solidariedade mecânica* tem como função vincular diretamente o indivíduo à sociedade protegendo-o e dando-lhe um sentimento de coesão. Por sua vez, nas sociedades de *solidariedade orgânica*, o direito restitutivo substitui o direito repressivo característico das sociedades de *solidariedade mecânica*. Nestas sociedades fundamentadas na diferenciação de seus pares, a principal função não é punir o faltoso, mas condená-lo a submeter-se à justiça segundo uma ordem preestabelecida, restituindo, na medida do possível, o objeto de sua falta. O conjunto de leis tem por objetivo a organização da cooperação entre os indivíduos e não simplesmente a punição. Este é um direito racional que constitui menos a expressão dos sentimentos comuns de uma coletividade do que a organização da coexistência regular e ordenada de indivíduos já diferenciados (ARON, 1995: 304). Nestas sociedades a *consciência coletiva* se mostra de modo difuso, uma vez que a liberdade individual encontra-se cada vez mais desenvolvida. Quanto mais uma sociedade tem como elemento agregador de seus indivíduos o tipo de *solidariedade mecânica* - onde a maior parte da existência é orientada pelos imperativos e proibições sociais - mais a *consciência coletiva* se manifesta. Quanto maior for a diferenciação dos indivíduos, maior a autonomização da esfera da ação. Com o surgimento da *solidariedade orgânica*, os laços de sustentação da antiga sociedade também vão se desfazendo e dando lugar a outros tipos de vínculos sociais que preenchem os espaços vazios deixados pelo tradicionalismo da *solidariedade mecânica*, e segundo Durkheim estes novos vínculos são produzidos pela divisão do trabalho.

A distinção quanto ao grau de coerção que uma sociedade experimenta em relação a outra, na obra durkheimiana, é de extrema relevância, já que com isso ele demonstra que as sociedades modernas se encontram muito mais individualizadas no estágio atual da história. Embora seu pensamento não mude em relação à irredutibilidade do conjunto social em relação à soma dos indivíduos, - já que para ele só se pode conhecer o fenômeno do individualismo pela explicação do estado da coletividade - deixa brechas para outras interpretações quanto à independência do indivíduo em relação ao coletivo. Entretanto, não considera o individualismo uma patologia social, mas como uma expressão normal e saudável da nova sociedade moderna, pois vê nesta esfera, por um lado, a possibilidade do indivíduo desenvolver sua própria personalidade enquanto, por outro, aumenta o sentimento de unidade e de reciprocidade entre os indivíduos.

Weber: inversão do telescópio.

Com um espírito relutante em aceitar as principais correntes metodológicas que se frutificavam no final do século XIX, Weber se opunha ao modo pelo qual as principais cabeças conduziam as questões da distinção metodológica entre as ciências humanas e as ciências da natureza. Diz ele, numa carta, ao economista Robert Liefmann, que

Se agora sou sociólogo então é essencialmente para pôr um fim nesse negócio de trabalhar com conceitos coletivos. Em outras palavras: também a Sociologia somente pode ser implementada tomando-se como ponto de partida a ação do indivíduo ou de um número maior de indivíduos, portanto de modo estritamente individualista quanto ao método.¹

Contrário às tendências organicistas presentes nas ciências humanas, as obras de Weber, atribuem ao indivíduo um "status" metodológico. Enquanto Durkheim subordina a ação do indivíduo em relação à sociedade, muito embora faça dessa subordinação a condição mesma de sua emancipação, Weber atribui o fundamento de sua sociologia compreensiva ao indivíduo e não à sociedade, pois, a sociedade, para ele, não constitui uma realidade em si capaz de ser abordada

¹ Citada por Gabriel Cohn em sua introdução a alguns textos selecionados de Weber (1991: 25).

compreensivamente. Somente o indivíduo é um agente compreensível segundo uma atividade orientada significativamente. Assim, descarta a hipótese de uma *consciência coletiva*, por considerar esta pura abstração.

Para a sociologia weberiana, o que interessa é a vontade do indivíduo que realiza todas as intervenções no curso de uma dada atividade orientada a um fim. O indivíduo, por constituir-se uma unidade por si só, deve ser o fundamento no qual a sociologia busca sua validade como ciência autônoma. Daí os conceitos coletivos serem para Weber puras abstrações que se tornam inteligíveis somente a partir da compreensão das relações significativas: a conduta individual. A utilização de conceitos coletivos tais como Estado, nação, classe, família e outras formas organizativas, esbarra em limites que a própria realidade impõe, e para a sociologia compreensiva o que tem validade são as motivações e comportamentos que se estabelecem sob estas formas de organizações, e não elas mesmas, como por exemplo: os motivos que determinaram tais indivíduos a se organizarem desta forma e não daquela. Entretanto, a análise que leva em conta o coletivo, afirma Weber, é largamente utilizada por aqueles que se utilizam das metodologias organicistas.²

Os conceitos coletivos em Weber só ganham sentido quando vistos sob o prisma das relações significativas dos indivíduos a eles relacionados. Isto não quer dizer que Weber abandone categoricamente estes conceitos em sua sociologia, mas toma-os a partir de uma outra lógica, a lógica do indivíduo. Entretanto, isto não representa, de forma alguma, uma rendição aos princípios psicológicos, muito embora a psicologia também só considere o indivíduo como condição para a sua investigação. Mas se esta assim o faz, é mediante a análise do que é puramente psíquico, sem se preocupar com a interpretação do comportamento humano quanto a seu *sentido* (WEBER, 1991: 12). Apesar disso, Weber tira grande proveito das pesquisas de ordem psicanalíticas, particularmente, no plano da motivação dos atos, para fazer daí a distinção entre o que ele considera ação social orientada por uma relação de *sentido* e o tipo de ação puramente *reativa*. No caso da ação *reativa*, aquele que age nem sempre sabe porque se orienta nesta ou naquela direção. É uma ação, geralmente inconsciente, puramente condicionada por uma massa, e que não apresenta nenhuma relação de sentido com o seu fim. Por ser inconsciente, a sociologia compreensiva nem sempre tem condição de distinguir, com toda clareza, a mera *influência* da *orientação* pelo sentido, entretanto podem ser separadas conceitualmente (WEBER, 1991: 15). Estes são alguns dos pressupostos necessários para se entender a metodologia individualista de Weber. A temática do indivíduo em Weber deve ser entendida guardados estes pressupostos metodológicos de sua sociologia, e não buscada enquanto uma definição pronta que atenda a toda a sua análise em diferentes momentos. Como ele mesmo disse: "A expressão *individualismo* inclui as coisas mais heterogêneas que se possa imaginar" (WEBER, 1987: 167).

Entretanto é na *A ética protestante e o espírito do capitalismo* que extraímos as bases de uma teoria da personalidade individual em Max Weber. Motivado por tentar explicar por que somente no Ocidente se desenvolveu um tipo de organização racionalista que engendraria as condições ideais para o desenvolvimento de um tipo de capitalismo moderno, Weber encontra no fator "ético" do agir individual, expresso nos ideais ascéticos da Reforma, o elemento fundante desse tipo de organização. Para ele este fator "ético" é expresso por um conjunto de idéias religiosas divulgadas pelo protestantismo ascético, principalmente calvinista, que predispôs indivíduos a uma conduta prático-racional diante da religião e do mundo. O *espírito do capitalismo*, entretanto, é um conjunto de normas que guia o indivíduo a agir segundo normas e princípios racionalmente estabelecidos. Sem pretender estabelecer conexões causais, a ética protestante é para Weber uma das fontes de racionalização da vida que contribuiu para formar este *espírito* moderno.

Weber encontra no conceito de *vocação* a manifestação do dogma central do protestantismo que estabelece uma completa transformação nos princípios tradicionais em relação às atividades seculares. Assim *vocação*, na Reforma, ganha um sentido de uma tarefa ordenada por Deus de

² "Para outros fins de conhecimento", diz Weber, "talvez possa ser útil ou necessário conceber o indivíduo, por exemplo, como uma associação de 'células' ou um complexo de reações bioquímicas, ou sua vida 'psíquica' como algo constituído por diversos elementos individuais (como quer que sejam qualificados). Sem dúvida, obtêm-se desse modo conhecimentos valiosos (regras causais)." Contudo, Weber nega este tipo de conhecimento como "caminho certo para chegar a uma interpretação que se baseia no *sentido visado*" (1991: 8 - 9).

valorização das atividades seculares e não na superação destas atividades pela ascese monástica, caracterizada pela rejeição ao mundo (*weltablehnende Askese*), como era próprio do catolicismo medieval. Tomando como exemplo o *Christian Directory*, trabalho de um influente teólogo presbiteriano inglês, Richard Baxter (1673), contemporâneo de Hobbes, Weber deixa claro como este conceito se expressa na vida do crente que vê na melhor profissão um dever religioso.

Se Deus vos aponta um meio pelo qual legalmente obtiverdes mais do que por outro (sem perigo para a vossa alma ou para a de outro), e se o recusardes e escolherdes um caminho menos lucrativo, então estareis recusando um dos fins de vossa vocação, e recusareis a ser servo de Deus, aceitando suas dádivas e usando-as para Ele, quando Ele assim o quis. Deveis trabalhar para serdes ricos para Deus, e, evidentemente, não para a carne ou para o pecado. (WEBER, 1987: 116)

Esta idéia de *vocação* que surge do interior do indivíduo, de acordo com suas convicções religiosas, tem para ele uma força moral imperativa que o fortalece ao mesmo tempo em que o desafia frente ao mundo. Béjar encontra no ideal de *vocação* os elementos necessários para a constituição de um tipo de individualismo, diz ela que,

O fenômeno da vocação permite que dois níveis de realidade muito distante, o sentimento e o dever, se entrelacem até fundir-se: a vocação é o encontro de um domínio íntimo que se torna dever moral. O trabalho, atualização de um chamado interno, toma a forma de um fim em si mesmo. Esta concatenação de interior e exterior determina a atitude ante a vida dos primeiros empresários capitalistas e constitui o pano de fundo para o surgimento do individualismo (BÉJAR, 1995: 126 e 127).

Mas para entender a valorização do trabalho secular no sentido de uma *vocação*, como um dever religioso, é necessário interrogar pelas condições dadas aos indivíduos para agirem de tal forma, uma vez que os motivos já foram esclarecidos. Assim a pergunta que está implícita nos argumentos de Weber, é a respeito dos fatores que orientavam tais condutas que levavam as pessoas a agirem tal como agiram e continuam a agir. Em outras palavras, para Weber, a motivação religiosa que leva um indivíduo a agir é dada pela ética protestante, na qual a idéia de *vocação* tem uma função preponderante ao substituir a culpa pelo dever. E o espaço para o cumprimento deste dever, é o mundo natural. Esta legitimação é dada pela "influência daquelas sanções psicológicas que, originadas da crença religiosa e da prática da vida religiosa, orientavam a conduta e a ela prendiam o indivíduo" (WEBER, 1987: 67). E são estas sanções psicológicas derivadas das idéias religiosas que legitimarão um tipo de ascetismo no mundo (*innerweltliche Askese*), que mui contrariamente à idéia de um exílio monástico, penetrará em todos os âmbitos da vida cotidiana, afetando igualmente tanto a esfera pública quanto a esfera privada (BÉJAR, 1995: 128), racionalizando o mundo eticamente de acordo com os mandamentos de Deus.

Os principais traços da teoria da personalidade weberiana, latente em seus escritos anteriores, desde *A ética protestante...*, só viriam a ser amplamente formulados em função dos acontecimentos do pós-guerra. Weber retira tal formulação tanto de sua aproximação aos escritos de Nietzsche e Tolstói³, quanto de sua admiração pela antiga postura calvinista diante do mundo. Para ele é precisa e unicamente aí que se encontra tanto uma convicção quanto um senso de responsabilidade elevado, ao qual o reino da vida ascenderia (DIGGINS, 1999: 163). Somente no ideário do protestantismo ascético que se encontram de forma mais cabal as motivações necessárias que permitiriam o estabelecimento de uma correspondência entre a *vocação* e o trabalho mundano. Para Weber, a vocação e a virtude ética puritana diante do mundo estão na relação direta com a motivação na crença da predestinação. Ainda que esta doutrina tenha perdido o seu potencial de cunho motivador, permanece disseminada no

³ "Entre o orgulho aristocrático de Nietzsche e a humildade cristã de Tolstói reside a visão trágica de Weber. Em Nietzsche, a nobreza humana repousa na sua força para o autocontrole e a responsabilidade individual. Em Tolstói, a salvação humana reside na auto-resignação mística e na obediência às convicções interiores" (Diggins, 1999: 164).

que Weber chamou de "personalidade global". É na análise comparativa das religiões mundiais, em sua *Sociologia da religião*, que Weber explicita de forma clara que é somente no ideal de *vocação* que os indivíduos encontram uma forma de escapar de um mundo sem sentido, sendo, ao mesmo tempo, esta a única forma coerente de servir a Deus ao transformar o mundo de acordo com os ideais formulados pelo protestantismo ascético, numa atitude de responsabilidade. É a partir do resgate dos pressupostos religiosos encontrados no calvinismo que Weber propõe um tipo ideal de personalidade fazendo a adaptação dos pressupostos da Reforma para uma nova postura de organização social na vida secular. Esta personalidade ideal típica extraída do universo religioso do puritanismo deveria, segundo Weber, ser transplantada para o mundo secularizado que jazia sob o imperativo sombrio da racionalização moderna. Embora a ética de convicção impulsiona o agir e o falar sem que o agente considere as possibilidades finais, mantendo-se distantes de uma conduta racionalizada, ela é parte integrante da condição humana que muitas vezes é guiada pelas convicções mais do que pela razão. A ética da responsabilidade, por sua vez, encontra-se permanentemente guiada pela ação instrumental, portanto racionalizada, e "obriga-nos assim a ver o mundo como é e a analisar as conseqüências prováveis do que fazemos ou dizemos" (ARON, 1996: 490). É esta síntese entre a emoção por um lado e a razão por outro que orienta as nossas ações. Embora presenciemos um homem dividido entre esta antinomia da ação, intelectualmente Weber propõe uma personalidade ideal-típica que consiga conciliar as duas expressões como a síntese necessária entre arriscar-se a agir em consonância a um meio, antecipando as conseqüências, e mesmo assim agir de acordo com as exigências de sua consciência. É através desta síntese que conseguimos visualizar a teoria da personalidade que será capaz de, pelo uso da emoção e da razão, superar o cruel processo de racionalização da sociedade moderna ocidental. É somente nesta conciliação que o agir da pessoa individual busca a identificação com a sociedade deixando para trás, para utilizar uma expressão consagrada por Agnes Heller, seus "particularismos" e se engajando num processo de transformação onde ele se compreende e compreende a sociedade. O poder inovador deste aparente dualismo trata-se na verdade de um processo dialético que eleva tanto a pessoa quanto a sociedade a um outro comportamento.

Assim, a personalidade proposta por Weber é fruto de uma autodecisão motivada pela convicção religiosa manifesta numa *vocação* profissional, voltada para uma atividade mundana racionalmente empreendida e portadora de uma potencialidade capaz de dotar o mundo de novas possibilidades axiológicas. O sujeito weberiano, adverte-nos Maria Angélica Madeira, é um sujeito executivo, de voz ativa: "faustico, voltado à ação, um indivíduo com capacidade de agir no mundo, de intervir no curso da história" (2000: 249). A personalidade que move o indivíduo no mundo moderno é para Weber nada mais do que a antiga personalidade típica do "velho puritano", mas de uma forma agora secularizada.

Não podia o velho satisfazer-se com 75 mil dólares por ano e descansar? Não! A frente da loja deve ser aumentada para 400 pés. Por quê? Porque isso supera tudo - diz ele. À noite, quando sua mulher e filha lêem juntas, ele quer ir para cama. Aos domingos, olha para o relógio cada cinco minutos, para ver quando estará no fim o dia. (WEBER, 1987: 224 - n. 110)

Weber não exalta aqui o conteúdo mas a maneira responsável de se deixar guiar por uma convicção. Uma personalidade capaz de impor seu próprio cunho à vida organizando-a a partir de objetivos finais. Nos dizeres de Featherstone, "tornar-se uma personalidade requer um firme compromisso com as próprias convicções, em um contexto de incerteza de pluralismo de valores" (1997:61).

Algumas considerações provisórias

Podemos dizer que, tanto o modelo conceitual que eleva a sociedade acima dos indivíduos, abdicando da importância de suas relações sociais, quanto o que transfere a esses mesmos indivíduos isolados os caminhos da sociedade, colocam-se como barreiras intransponíveis à compreensão dos fenômenos sociais e individuais. Para se compreender a relação indivíduo/sociedade deve-se pensar em termos de "relações e funções", como nos sugere Elias, do mesmo modo que "não se compreende uma melodia examinando-se cada uma de suas notas separadamente, sem relação com as demais.

Também sua estrutura não é outra coisa senão a das relações *entre* as diferentes notas" (ELIAS, 1994: 25).

Portanto, para se estudar a relação entre o indivíduo e a sociedade devemos considerar antes de mais nada o tipo de configuração ou de representação social que regulam as sociedades. Estas estruturas sociais são responsáveis diretas pela compreensão que o indivíduo tem de si e do mundo e que por sua vez também são reguladas pela relação espaço-temporal que estabelece com o seu contexto. Assim para compreendermos o processo de individualização é necessário compreendermos as estruturas sociais dos períodos analisados bem como a relação que os indivíduos típicos estabeleciam entre si e seu contexto. Uma pessoa não nasce com as características típicas do individualismo, ou qualquer outra que seja externa ao seu desenvolvimento biológico, mas adquire determinados hábitos na relação que estabelece com as idéias e práticas que se encontram disseminadas na cultura onde vive. O modo pelo qual o indivíduo se percebe e se comporta é diretamente proporcional ao tipo de estrutura social que ele pertence e à relação que estabelece com as outras pessoas. Esta relação não é algo passível, onde somente o indivíduo é coagido pela organização social, mas é uma relação bastante dialética. Nas palavras de Elias "o que é moldado pela sociedade também molda, (...) o indivíduo é ao mesmo tempo, moeda e matriz" (1994: 52).

Para apreendermos a regularidade do conceito de individualismo moderno, é necessário se considerar as características particulares do individualismo em si, investigar a quem ele serve e de quais fatores depende, como também o tipo de estrutura social onde ele se desenvolve, para depois então passarmos à análise da relação entre o indivíduo e o contexto e sua resultante. Assim podemos dizer que o avanço da individualização é uma conseqüência do processo de reestruturação das relações humanas e da organização das sociedades.

Norbert Elias entende desta forma o processo de diferenciação individual, ou de individualização, como um processo civilizador, onde o indivíduo aos poucos vai libertando-se das exigências da sociedade e adquirindo uma maior autonomia em relação ao todo. Por analogia, compara este processo ao desenvolvimento de uma criança que aos poucos se transforma em um indivíduo adulto. Entretanto, esclarece que este processo não se dá aleatoriamente à organização social a que o indivíduo esta inserido, nem à relação entre o indivíduo e as outras pessoas, ao que ele chama de processo reticular. Muito menos, compartilha a idéia de uma *anima colletiva* ou "mentalidade grupal" auto reguladora do processo social, seja ela em sociedades rudimentares, seja em sociedades ditas complexas. Embora não discorde que nas sociedades complexas existe um alargamento do espaço das decisões pessoais, mas este fato, é visto como uma rede de relações humanas que determinam a posição dos indivíduos e da sociedade. "Nenhuma pessoa isolada, por maior que seja sua estatura, poderosa sua vontade, penetrante sua inteligência, consegue transgredir as leis autônomas da rede humana da qual provêm seus atos e para a qual eles são dirigidos" (ELIAS, 1994: 48).

Bibliografia de referência

- ARON, Raymond. *As etapas do pensamento sociológico*. 4. ed., São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- BÉJAR, Helena. *El ámbito íntimo (privacidad, individualismo y modernidad)*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- COHN, Gabriel. *Crítica e resignação. Fundamentos da sociologia de Max Weber*. São Paulo: Queroz, 1979.
- DIGGINS, John Patrick. *Max Weber: a política e o espírito da tragédia*. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- _____. *As regras do método sociológico*. 14. ed., São Paulo: Nacional, 1990.
- _____. *O suicídio*. Lisboa: Presença, 1973.
- _____. *Da divisão do trabalho social*. 2. ed., São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. “La gènesese chrétienne de l’individualisme”. In: *Le Débat*, No. 15, 1981
- ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.
- _____. *Mozart, sociologia de um gênio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.
- FEATHERSTONE, Mike. *Cultura de consumo e pós-modernismo*, São Paulo: Studio Nobel, 1995b
- _____. *O desmanche da cultura. globalização, pós-modernismo e identidade*, São Paulo: Studio Nobel/ SESC, 1997
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 5. ed., São Paulo: Pioneira, 1987.
- _____. *Economia e sociedade*. V. I. 5 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991.
- _____. *Economia y sociedade*. 2. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- _____. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara, Zahar Editores, 1982.
- _____. *Metodologia das ciências sociais, parte 1*. 2. ed., São Paulo: Cortez; Campinas: Unicamp, 1993.
- _____. *Metodologia das ciências sociais, parte 2*. 2. ed., São Paulo: Cortez; Campinas: Unicamp, 1995.