

REFLEXIVIDADE, INDIVIDUALISMO E MODERNIDADE

José Maurício Domingues

O problema

A questão da reflexividade, crucial para a construção da individualidade contemporânea, tornou-se um tema destacado nas ciências e na teoria sociais de nossos dias. Em um momento de radicalização da modernidade, esse tema não poderia deixar de ser amplamente ventilado nas agendas de pesquisa das ciências sociais. Um conjunto de elementos complexos, como costuma ser o caso em qualquer discussão deste tipo, insinua-se quando temos de confrontar a relação entre individualismo e reflexividade. Nem o primeiro se esgota nas considerações sobre o segundo, nem este deve ser restringido àquele. A reflexividade possui, na verdade, um caráter em grande medida coletivo, sem prejuízo de seus aspectos individuais; outrossim o individualismo e os processos de individualização só se fazem inteligíveis ao levar-se em conta processos sociais mais profundos que a ele se vinculam.

Três passos serão dados no sentido de esclarecer alguns aspectos fundamentais dessa problemática. Em primeiro lugar, delinearei brevemente o significado do individualismo, com referências gerais à vasta literatura sobre o tema, porém recuperando também o que, em outras coordenadas e publicações, elaborei como explicação para os processos modernos, hoje radicalizados, de individualização. O segundo tema será o da reflexividade que, a meu ver, precisa ser considerado sob um outro ângulo, diferente da perspectiva que assume o legado racionalista, estreito e não tematizado, muito em voga em discussões recentes (o que é especificamente o caso, por exemplo, de Crossley, 2001). Essa perspectiva acaba por limitar o enorme alcance que esse conceito pode ter para a teoria social contemporânea, inclusive nas coordenadas de outros desenvolvimentos da modernidade, para além de seu eixo ocidental.

Indivíduo e individualização

É comum os antropólogos diferenciarem o indivíduo biológico, que fornece o substrato de qualquer tipo de sistema social, do indivíduo concebido como agente e categoria moral típico da modernidade ocidental. Assim, o indivíduo, nesse segundo sentido, teria surgido no fim do Império Romano, ainda “fora” deste mundo, de acordo com as idéias delineadas pelo cristianismo de Santo Agostinho (Dumont, 1983). Outros constataram a presença de tal indivíduo em períodos anteriores, nas origens mesmo daquela religião (Mann, 1986, pp. 301ss., 397-398, 412), ao passo que uma visão mais tradicional apontaria o protestantismo como o momento em que o individualismo assumiu uma feição moderna e generalizada (Weber, 1904-1905). Uma alternativa a essa versão de individualismo que implica uma introjeção das instâncias de controle moral pode ser assinalada no desenvolvimento de uma outra versão, mais solta e menos comprometida com as normas sociais que, destarte, permanecem externas. Tal concepção medraria nos territórios igual porém diferencialmente modernizados da Contra-Reforma católica (Morse, 1982, cap. 1). Quais as explicações para esse novo tipo de padrão civilizacional? Para versões materialistas, seria o desenvolvimento das forças produtivas que engendraria a destruição de comunidades originariamente inclusivas e coesas (Marx, 1857-1858); para abordagens funcionalistas, o desenvolvimento da divisão do trabalho social (Durkheim, 1893) ou a diferenciação em geral – levando, por exemplo, ao “pluralismo de papéis” (Parsons, 1971) – ofereceria a variável explicativa fundamental; para outros autores, certos processos e matrizes culturais estariam na base dessa concepção do indivíduo como agente moral soberano (Taylor, 1989).

Em outras oportunidades, busquei apresentar uma teorização deste processo que, inspirada nos trabalhos de Marx, Simmel, Giddens, e, em parte, de Parsons, enfatiza os processos de “desencaixe” que arrancam as pessoas de contextos tradicionais, rompendo relações de subordinação pessoal e destruindo identidades estáveis, ou, em princípio, dadas como tais. Localizei na própria cidadania, pensada como “abstração real”, a instituição na qual o individualismo contemporâneo encontra

seu lar. Ao lado disso, a crescente complexidade da vida social, multiplicando as possibilidades de engajamentos, projetos e identidades, se configurou, mediante uma diferenciação social que, no entanto, não exclui processos de desdiferenciação – um dos quais, aliás, deságua na própria idéia de cidadania, universal, abstrata e consoante, a qual os seres humanos são tomados como absolutamente homogêneos e indiferenciados. Em suma, o individualismo contemporâneo, embora se possa traçar origens históricas mais longínquas, surge a partir de mecanismos especificamente modernos, que possibilitam aos sujeitos uma autonomia aparentemente sem precedentes na história humana (Domingues, 1999a, caps. 5, 7, e conclusão; 1999b). A radicalização desses processos acarreta uma crescente dissolução de padrões morais, cognitivos e estéticos, implicando precisamente a radicalização da modernidade e do próprio individualismo. Com isso os indivíduos são obrigados a fazer uso também crescente de suas faculdades reflexivas.

Dois autores recentes na literatura das ciências sociais trataram da questão da radicalização do individualismo, com enorme impacto nas discussões encetadas nas ciências sociais da virada do século XX. Em ambos os autores, cujas obras exerceram influência mútua, o tema do individualismo acompanha o da reflexividade, e com a caracterização do que crêem ser uma nova fase da modernidade. Se não chegam a constituir uma “escola” de sociologia, pode-se discernir um ar de família em várias de suas principais obras. Idéias e ilações muito interessantes e originais podem ser daí derivadas, mas alguns problemas sérios se apresentam em seus escritos.

Primeiramente, indagemos sobre o que Beck e Giddens definem como individualização. Beck nega que os processos contemporâneos de individualização devam ser vistos como possuindo sinal negativo, levando à atomização, ao narcisismo e ao isolamento. Malgrado ser este um tema decisivo em seu mais famoso livro, Beck não apresenta uma definição muito clara dos processos de individualização da “modernidade reflexiva”, conquanto seja patente que essas novas trajetórias individuais são mais abertas e impõem riscos mais agudos às pessoas que têm de traçar planos de vida mais contingentes. O avanço e a transformação da mo-

modernidade liberam de todas as determinações de classe, estratificação, família, gênero e papéis familiares: biografias referidas principalmente ao mercado de trabalho servem de fio condutor para indivíduos cada vez mais individualizados; e embora desigualdades permaneçam fundamentais, elas adquirem perfis singularizantes (Beck, 1986, pp. 87ss., 132ss.). Escorado agora em Giddens, Beck fala de processos de “desencaixe” e “reencaixe”, o que leva a novas formas de identidade moderna que, diferentemente da modernidade original, implicam que os indivíduos têm de atuar como produtores de suas próprias biografias, que não são mais dadas (Beck, 1994, pp. 13ss.). Por seu turno, Giddens observa que as concepções de indivíduo se encontram presentes em todas as culturas humanas, importando, por conseguinte, suas características específicas na modernidade “tardia”. Em particular, ele chama a atenção para as definições contemporâneas do *self* como um “projeto reflexivo” (Giddens, 1991, p. 75). Em uma situação de “desencaixes” acentuados – conceito fundamental para sua explicação da especificidade da individualidade moderna e de seu aprofundamento contemporâneo –, em que “sistemas” abstratos, fichas simbólicas – como o dinheiro e “sistemas de peritos” – tornam-se centrais na organização da vida social, as certezas dos modos de vida pré-modernos são solapadas e o indivíduo, arrancado dos contextos tradicionais, locais e relativamente estáveis de existência. Com a radicalização da modernidade, em parte por conta do aprofundamento recente da globalização, isso foi içado a patamares superiores de extensão e intensidade (Giddens, 1990, pp. 21-29).

Reflexividade e racionalidade

Mas o que quer dizer reflexividade? Curiosamente, a despeito da centralidade do conceito nas obras acima discutidas, ele não recebe nunca uma definição precisa (conquanto no caso de Giddens, como veremos, isso possuía atenuantes, que não são suficientes para salvaguardar seu arcabouço teórico, pois se encontram demasiadamente distantes da questão). Classicamente, a reflexividade apresentou-se quase como um sinônimo de razão.

O idealismo alemão assim a empregou, seguindo os passos do próprio Descartes; Kant, Hegel e Husserl são marcos fundamentais nessa evolução do pensamento filosófico sobre a reflexividade, conceituada, portanto, em termos eminentemente racionalistas. O século XX, através do pragmatismo, da psicanálise, do segundo Wittgenstein e mesmo de certas correntes da fenomenologia, buscou, implicitamente no mais das vezes, amiúde elaborar alternativas a essa perspectiva, com sucesso variado, mas a própria sociologia reintroduziu em grande medida essa abordagem em seu arcabouço conceitual. Mediante uma clara oposição entre “vivência” (*Erlebnis*) e reflexão (*Reflexion*), Husserl (1931, § 15, pp. 72-75; ver também Crossley, 2001) foi um dos últimos grandes filósofos clássicos a retomar o conceito naquela acepção racionalista (e dualista) – sem prejuízo de reverberações românticas ou do empirismo anglo-saxão mediante os conceitos de “vivência” e “experiência” (*Erfahrung*), e no que tange à própria teorização da reflexividade. Essa concepção implica, ademais, uma aguda separação entre sujeito e objeto, com o primeiro tendo de se converter absoluta e claramente no segundo para que a reflexão possa ter lugar. Husserl legou esse conceito à poderosa tradição fenomenológica contemporânea.¹

Na sociologia, Schutz abraçou decisivamente essa perspectiva, incorporando-a a sua noção de “mundo da vida”. Porém Weber, outra influência crucial sobre Schutz, já propusera uma definição e uma tipologia da ação social que reproduziam precisamente os mesmos problemas que se pode encontrar na matriz racionalista ocidental. Mead, autor que se achava no coração do pragmatismo norte-americano, avançou no sentido de elaborar uma concepção bastante distinta da fenomenológica, e Giddens conseguiu, em sua obra teórica mais geral, dar alguns passos interessantes para superar as limitações daquele ângulo tradicional e estreito. Em sua obra sobre a modernidade, contudo, ele e Beck utilizam o conceito – ou talvez seja mais preciso dizer a “noção”, pois vaga – de reflexividade de forma frouxa e ainda assim extremamente próxima e dependente daquela que conformou o núcleo fundamental da tradição ocidental.

É interessante observar a ausência de trabalhos sistemáticos sobre o conceito de reflexividade

de, não obstante ele cumprir um papel decisivo na filosofia ocidental. De uma forma ou de outra, ele se refere ao que Descartes consagrou como o *cogito*, ou seja, *a capacidade da consciência de pensar-se a si mesma*; refere-se, assim, ao papel da razão, em geral abstrata, desvinculada da corporalidade e da experiência ou, ao menos, superior a elas. A capacidade de o sujeito encarar a si mesmo e, sistemática e transparentemente, reconhecer-se para além de suas experiências comuns e não controlados pela consciência clara de si (no caso de Descartes, para além da “dúvida radical”), apresentava-se nessas coordenadas. Como se sabe, o racionalismo cartesiano combinou-se com o utilitarismo nascente em Hobbes para dar origem a um indivíduo capaz de reconhecer seus interesses com clareza e agir racionalmente em função deles. Toda a tradição utilitarista e o individualismo metodológico em geral derivam dessa junção entre interesse, ação e consciência individual racional (Domingues, 1995, caps. 1, 7).

Em sua tipologia da ação social, Weber lançou marcos fundamentais para a análise sociológica nesse sentido, abraçando a herança modernista e racionalista de que se afasta em outras passagens de sua obra. Para ele a “ação racional-com-relação-a-fins” e a “ação racional-com-relação-a-valores” distinguem-se fundamentalmente da “ação tradicional” e da “ação afetiva”, que, sobretudo a última, estavam na fronteira do próprio conceito de ação social. Ao passo que a ação tradicional, em particular, calcava-se na repetição e na *rotina*, ou seja, era não-reflexiva, apenas as duas primeiras atribuíam sentido (*Sinn*) à ação, emprestando-lhe um significado simbólico (Weber, 1921-1922, pp. 12ss.). Além do mais, sob a dominação tradicional as pessoas, por definição, comportavam-se de maneira não-reflexiva: o presente legitimava-se pelo passado, pela manutenção inquestionada dos padrões tradicionais (Weber, 1921-1922, pp. 122-176).² Schutz recolheu a herança da filosofia husserliana e combinou-a com a sociologia weberiana, embora buscasse uma abordagem mais sutil do que a de seu predecessor (recusando, por exemplo, a distinção entre “conduta” e “comportamento” – não significativo). Acabou, entretanto, enredado nos mesmos problemas que Weber. É assim que seus conceitos fundamentais de “mun-

do da vida”, “atitude natural”, caráter “dado” da vida cotidiana e muitos outros trazem embutida uma visão da ação e da consciência individuais como, em princípio, incapazes de tematizar a si mesmas, ou seja, nas palavras de Schutz, como “pré-reflexivas”, a não ser que haja um rompimento com a “atitude natural” e um questionamento racional dos diversos aspectos do mundo da vida tal como se apresenta para a consciência individual. A própria “ação” – um fluxo contínuo de vivência – só se torna reflexiva quando, *a posteriori*, somos capazes de nos transformar em objeto de nossa própria atenção e a consideramos um “ato” completo (Schutz, 1932, pp. 15-25, 35-7, 56ss.; 1953, pp. 11-12; 1975, pp. 121, 131). Como diz o autor em sua contribuição fundadora à fenomenologia sociológica:

Muitas de minhas vivências não são nunca levadas à reflexão e permanecem fenomenais [...]. Terrei vivências, convertam-se estas em objetos de reflexão ou não. Essas vivências são as vivências essencialmente efetivas e pré-fenomenais e são a soma total de minhas vivências, mesmo se jamais reflito sobre elas. Para a constituição da “minhidade” (*Je-Meinigkeit*) de todas as minhas vivências, basta meramente a forma-tempo interna do eu, a *durée*, ou, como Husserl a chama, a consciência-tempo interna, todas estas não sendo mais do que expressões para a correlatividade da constituição do eu que permanece e da constituição da “minhidade” de todas as minhas vivências. É, portanto, incorreto dizer que minhas vivências são significativas meramente em virtude de serem experimentadas ou vividas. Tal concepção eliminaria a tensão entre a vivência na corrente da duração e a reflexão sobre a duração assim vivida, em outras palavras, a tensão entre vida e pensamento (Schutz, 1932, p. 70).

O “projeto” que delinea a ação no futuro, contemplando-a, todavia, como completa, como “ato”, é quase uma exceção a isso, mas nem tanto uma vez que implica uma reflexão sobre a ação como se esta estivesse já plenamente cumprida (Schutz, 1932, pp. 57-63). No curso da ação, o que parece escapar à visada retrospectiva do futuro parece ser somente a memória, o “estoque de conhecimentos”, os tipos ideais que o sujeito possui, que são fruto de sua experiência prévia, tendo se estabelecido como resultado de processos anterior-

res de atribuição de significado, os quais foram realizados, eles mesmos, por meio da reflexão (Schutz, 1932, pp. 81-86, 163ss.).

Nos quadros da fenomenologia deparamo-nos, além do cunho amplamente racionalista – “cogitante” – dessa concepção, com mais uma limitação da conceituação tradicional da reflexividade: ela se evidencia como essencialmente individualista. É o sujeito, percebido como consciência de si e em si, que “reflete” sobre si e sobre o mundo. Mesmo em um segundo momento, isto é, após emigrar para os Estados Unidos, onde sofreu a influência do pragmatismo, Schutz (1975) carrega essa herança; e embora fale da interação, sua unidade de análise e ângulo de entrada na vida social continuam a ser a consciência individual. Foi isso exatamente que Habermas tentou superar, nesse sentido rompendo fortemente com a associação entre individualismo e reflexividade. Habermas, contudo, recolhe o conjunto de problemas que podemos detectar nos conceitos da fenomenologia: o “mundo da vida” e a “atitude natural” permanecem pré-reflexivos na teoria da ação comunicativa. Somente se daria um passo adiante com a tematização, em última instância pela ação comunicativa e sobretudo pelo “discurso”, em outras palavras, mediante a utilização de nossas faculdades racionais comunicativas, daquilo que se toma como dado, não-reflexivamente, no mundo da vida (Habermas, 1981, vol. 2, pp. 173-228). Com esse tipo de enfoque, no entanto, das duas uma: ou se está falando de uma vivência em que a memória significativa (simbólica) do sujeito reina absoluta e não pode haver criatividade na ação, a não ser *a posteriori*, o que é uma contradição em termos – na verdade, em Schutz a consequência é que não há qualquer mecanismo que possa dar conta da criatividade e da transformação do mundo da vida tal qual se apresenta à consciência do sujeito, sendo que Habermas a reduz ao exercício do discurso racional interativo; ou a ação simplesmente não é significativa, o que certamente seria recusado por esses autores.

O pragmatismo de Mead pode nos ajudar no sentido de romper com este duplo vínculo do conceito de reflexividade com o individualismo e o racionalismo.³ Ele mesmo oscila e acaba por inclinar-se a uma utilização tradicional da expressão, ligando-a ao retorno da “experiência” (*experience*)

sobre si mesma, que então se torna “consciente” (uma condição para o desenvolvimento da “mente”); ou à idéia de que “símbolos significantes” são necessariamente conscientes; ou, mais ainda, a uma equação entre consciência humana (antes um processo, tanto interno ao indivíduo quanto social, que uma substância) e racionalidade (Mead, 1927-1930, pp. 134, 77-82, 328-335). Mais especificamente o “eu” (*I*) seria o elemento criativo, espontâneo e incerto da subjetividade (*self* – por definição reflexivo, isto é, que pode tornar-se seu próprio objeto, inclusive como organismo físico), que emerge como resposta às atitudes dos outros e que se alcança inteiramente apenas como uma “memória”; já o “mim” (*me*) enseja um condicionamento social assumido pelo sujeito, e é como um aspecto dele que se tem experiência do “eu”. Para Mead, de qualquer forma, esses dois aspectos não são fictícios: eles coexistem, mas são sucessivos no tempo. Ele argumenta, em compensação, que embora um caso limite possa ser imaginado, dificilmente há experiência sem “consciência”, ou seja, reflexividade (Mead, 1927-1930, pp. 135ss., 173-178).

Podemos, contudo, ir mais adiante e sugerir que seu conceito *explícito* de reflexividade não se adequa à sua concepção *implícita* mais abrangente: de modo geral, a reflexividade, para Mead, apresenta-se como uma propriedade fundamental do sujeito humano, que não pode ser, ademais, concebido em isolamento ou como existindo previamente à sociedade. Ela se articula estreitamente à capacidade criativa, exclusivamente humana, de produzir de maneira contínua *símbolos lingüisticamente mediados nos processos sociais interativos*, que constituem simultaneamente a sociedade (na verdade, *são* a própria sociedade) e os indivíduos – como sujeitos individualizados, inclusive –, que se põem assim ambos como objetos. Ou seja, a reflexividade não consiste nem num processo discreto e pontual – constitui-se como um fluxo contínuo –, nem se restringe ao indivíduo – é, em grande parte, uma propriedade das relações sociais interativas. Mas nada nos diz realmente que a consciência, de que nos fala Mead, deva ser clara e distinta, sistemática, muito menos “racional” em sentido tradicional. Na verdade, ao referir-se à atitude analítica e autocontrolada do sujeito na vida cotidiana e em tarefas por assim dizer banais, ele

chega, inclusive, a nos dar um ótimo exemplo de reflexividade *prática* (Mead, 1927-1930, pp. 356-357ss.). Seria possível ainda questionar a separação concreta entre “eu” e “mim”, pois a ela subjaz uma concepção da experiência que não se mostra capaz de se tematizar em seu próprio curso: espontaneidade e consciência seriam opostos, nem que fosse por frações de segundo. É preciso perceber que não é apenas em “minha ação” como “eu”, mas também como “mim”, que *interpreto* e *construo* o que suponho ser a visão dos outros sobre a minha pessoa, o que se constitui em um processo criativo e em parte espontâneo, jamais determinado externamente de forma absoluta, o que, às vezes, Mead parece sugerir. Apenas *analiticamente*, portanto, essa distinção faria sentido se tomada em sua radicalidade. Por outro lado, “minha ação” como resposta pode ser duramente condicionada pelas relações sociais e pelas memórias de que me fazem portador, mostrando-se, assim, bastante previsível. Ademais, se uma noção de reflexividade menos racionalista, que se assenta em uma noção mais ampla e difusa da consciência, é sustentada, aquela oposição perde, ao menos parcialmente, o seu sentido, e pode-se pensar em um fluxo de experiência que não seja tomado como uma reflexividade exercida somente após o exercício espontâneo da criatividade. O vínculo imediato entre reflexividade e linguagem, tecido nas proposições de Mead, é um problema adicional ao qual retornarei.

Como irão Beck e Giddens lidar com essa herança? Claramente optam pela forma tradicional em que se oferece na filosofia racionalista ocidental. A princípio, isso pode parecer uma tese estanha, uma vez que ambos os autores são críticos da concepção da Ilustração sobre a existência de uma capacidade humana de conhecimento absoluta. Giddens, ademais, desenvolveu conceitos em obras anteriores que pareciam poder proporcionar alternativas àquela abordagem tradicional, porém este não foi o caso.

Em Beck, a reflexividade apareceu inicialmente como um conceito vago e impreciso, implicando meramente que a modernização se tornava seu próprio “tema” (Beck, 1986, p. 19). Posteriormente, uma distinção entre “reflexividade” e “reflexão” foi sugerida, a qual, todavia, se mostra pouco

rigorosa, ainda que aponte para problemas reais. “Reflexão” implica conhecimento e controle, mas a “reflexividade” diz respeito, ao contrário, a um “autoconfronto com os efeitos da sociedade do risco”, isto é, aos efeitos colaterais sobre os quais não temos controle nem dos quais com frequência temos conhecimento (Beck, 1994, pp. 6, 176). Isso realmente não se coaduna com sua discussão sobre a emergência de uma “biografia reflexiva” (isto é, “auto-reflexiva”), sugerida anteriormente como uma consequência dos processos de individualização, no contexto dos quais a sociedade deve ser manipulada (cognitivamente) como uma “variável”, ou com a assertiva segundo a qual a educação permite à pessoa um “conhecimento reflexivo das condições e dos prospectos da modernidade”, com o que se converte em “um agente da modernização reflexiva” (Beck, 1986, pp. 135, 93). Permanecemos, não obstante flutuações e reservas, no campo do racionalismo, ainda que seja este um racionalismo ciente de suas desventuras e limitações; não há transbordamento para fora do quadro conceitual tradicional da reflexividade.

Para Giddens, por outro lado, a reflexividade moderna apresenta-se também como um fenômeno peculiar que ultrapassa o sentido mais geral de ser um traço comum a todas as sociedades humanas. Genericamente, a reflexividade refere-se ao “monitoramento” que é intrínseco a toda atividade humana; na modernidade, trata-se de serem todas as atividades sociais suscetíveis de revisão sob a luz de nova “informação” e “conhecimento”; a própria reflexão se converte em tópico para reflexão (Giddens, 1990, pp. 38-39; 1991, p. 20). Aqui, creio, já se insinua o quanto a reflexividade assume – ao menos modernamente – um cunho eminentemente racionalista. E isso claramente se opõe ao mero “monitoramento reflexivo da ação” nas ordens sociais tradicionais – frase bastante obscura que, entretanto, sugere sobretudo o enraizamento da ação na “rotina”, conquanto seja esta significativa – e à reflexividade (sistemática, ao que parece) aplicada à reprodução do passado como “reinterpretação e clarificação da tradição” (Giddens, 1990, pp. 36-38, 104-105). Assim, Giddens parece oscilar entre um compromisso com a herança dicotômica do pensamento sociológico, que já comparece à sua caracterização da modernidade e da reflexividade,

aproximando-se de Weber, e uma concepção mais ampla do conceito de reflexividade, que, todavia, não se completa. Contudo, quando ele conecta seu raciocínio de forma explícita à herança cartesiana, modernista e racionalista, é que a questão toma contornos ainda mais distintamente definidos:

A dúvida, um aspecto generalizado da razão crítica moderna, permeia a vida cotidiana bem como a consciência filosófica, e forma uma dimensão existencial geral do mundo social contemporâneo. A modernidade institucionaliza o princípio da dúvida radical e insiste que todo conhecimento assume a forma de hipóteses: afirmações que podem bem ser verdadeiras, mas que se acham em princípio abertas à revisão e podem ter de ser abandonadas em algum momento (Giddens, 1990, p. 3).

Não é preciso dizer que sua abordagem se contrapõe claramente ao pós-modernismo (Giddens, 1990, pp. 46ss.). Isso ocorre não apenas por ele assumir uma postura racionalista, porém também por tentar argumentar que foi exatamente esse o projeto de Nietzsche, o qual implicitamente compartilha, de revelar a modernidade a si mesma, radicalizando em relação a ela – e às certezas que produziu ou em que gostava de acreditar, sobretudo aquelas elaboradas pela Ilustração – o princípio afinal *cartesiano* de dúvida radical (Giddens, 1994a, p. 57). É necessário aduzir a isso que se a reflexividade evidencia um ângulo individual, a modernidade assenta-se em grande medida na “reflexividade institucional”, que concerne, em particular, à importância na vida cotidiana dos sistemas de peritos – sejam eles a psicanálise, a sociologia ou aqueles embutidos nas rotinas mais imediatas, como os supostos pelo funcionamento do trânsito automobilístico, pela aviação, pela engenharia ou pela medicina – e à “dupla hermenêutica” que esses sistemas mantêm com os agentes “leigos”. O problema reside no fato de que o conhecimento gerado por aqueles sistemas, em lugar de garantir certezas, engendra cada vez mais incertezas, instabilidade e efeitos inesperados, o que acaba por afetar os próprios sujeitos. Estes, por sua vez, têm de atravessar a vida e construir a si mesmos em meio às controvérsias internas aos sistemas de peritos, que, muitas vezes, não se mostram sequer internamente consen-

suais e pacificados (Giddens, 1990, pp. 15-16; 1991, pp. 18-21, 84).

Ademais, os sistemas abstratos, mormente os sistemas de peritos, subtraem dos sujeitos habilidades – que detinham em contextos “tradicionais” –, bem como a capacidade de controle local típica daqueles contextos, que implodem e passam a ser conformados por influências distantes, introduzindo com isso sentimentos de alienação na vida das pessoas. Articulado a isso, observa-se a substituição de questões morais cotidianas por uma capacidade, conformada sistemicamente (no sentido acima estabelecido), de controle e domínio, produzindo-se uma sensação pessoal de falta de sentido para a vida, cujas questões morais reprimidas forçam a passagem mas não encontram respostas, sobretudo se pararmos de simplesmente manter a vida em curso, como habitualmente fazemos (Giddens, 1990, pp. 9, 202).⁴ Quando isso tem lugar, em compensação, a reflexividade – com vestes abertamente racionalistas – deve intervir. Porquanto seja o *self* um projeto reflexivo, “[a] cada momento, ou ao menos em intervalos regulares, ao indivíduo é demandado que conduza uma auto-interrogação em termos do que está acontecendo” – o que tem início com “uma série de questões conscientemente perguntadas” (Giddens, 1991, p. 76). É verdade que essa linha de exposição corre o risco de não fazer justiça a alguns elementos particularmente interessantes da original teoria da estruturação de Giddens. Afinal, o que ele mesmo chamara de “consciência prática” serve como uma “âncora cognitiva e emotiva” para sentimentos de “segurança ontológica”, o que advém da “atitude natural” tal qual teorizada pela fenomenologia (Giddens, 1991, p. 36). Para decidirmos sobre o alcance, em geral e no contexto específico de sua argumentação, do conceito de consciência prática, é preciso que o reconstituamos de modo mais pormenorizado.

O que se aproxima mais de uma definição dessas duas categorias sugere que a consciência discursiva “significa ser capaz de verbalizar as coisas”, sem que, entretanto, a consciência prática implique qualquer noção de inconsciente (que ele apesar de tudo mantém, por outro lado, em uma versão freudiana aguada), caracterizando-se como “o monitoramento reflexivo da conduta”, em ou-

tras palavras, “as circunstâncias em que as pessoas prestam atenção ao que se passa a sua volta de tal modo a relacionar sua atividade àqueles eventos” (Giddens, 1984, pp. 44-45). Mesmo que Giddens seja no geral profícuo em fornecer esquemas que sintetizam suas principais idéias, isso nunca acontece em relação a essas duas formas de consciência, já para não falar da brevidade de sua discussão naquela que seria sua suma teórica – *A constituição da sociedade*. Creio que isso se deve a uma certa confusão e a flutuações na articulação e na utilização dos conceitos. Em passagens de livros anteriores, ele recusara a idéia de que as coisas são necessariamente conscientes ou inconscientes em sentido absoluto – pode haver coisas que não estão discursivamente disponíveis, nem sequer sendo, por vezes, o agente capaz de formular as regras que segue em seu comportamento (caso das regras e dos recursos que regem a linguagem, exemplo recorrente em seus escritos): o monitoramento reflexivo responderia por essa atividade da consciência prática (Giddens, 1979, p. 25). Apenas de maneira fragmentária os atores são capazes de articular lingüisticamente o “conhecimento tácito” – prático e contextual – presente nesses processos, conquanto, em passagem de difícil compreensão, ele afirme, seguindo a mesma linha de raciocínio, que a “[l]inguagem apareça [...] como o veículo da prática social” (Giddens, 1979, p. 40). Giddens aproxima-se aqui muito da fenomenologia – ainda que recorra também à herança de Wittgenstein – ao afirmar que a “ação” é uma “corrente contínua de conduta”, distintamente de “atos” discretos, que apenas o ator, por meio de uma atenção específica e concentrada, pode delimitar, rompendo com aquele processo contínuo, ainda que seja ela mesma “intencional”.⁵ Diferentemente de Husserl e Schutz, contudo, ele sublinha que aqui opera aquilo que definira como “monitoramento reflexivo”. Por seu turno, a consciência discursiva se apresenta como uma outra maneira de conceituar o que ele define como a “racionalização da ação”, a capacidade dos agentes humanos de “explicar”, “dar razões” para sua conduta (Giddens, 1979, pp. 55-57).

Mas afinal o que se quer dizer com “monitoramento reflexivo”? Apenas uma atenção difusa? A consciência prática articula-se na e pela linguagem

ou opera independentemente dela? Como relacionar experiência – ou vivência no jargão fenomenológico – e reflexividade? Essas perguntas são respondidas de forma obscura por Giddens, que só tratou do tema da ação, fundamental para sua teoria da estruturação, com mais detalhes anteriormente à introdução dos conceitos de consciência prática e discursiva, delineados no contexto de seu confronto com o estruturalismo. Inicialmente aquela distinção entre “ação” e “atos” já aparecia em seus escritos, e “intenções” e “propósitos” não manifestavam caráter inteiramente consciente. Abraçando explicitamente a fenomenologia, ele afirmava que aquela “corrente da conduta”, que constituía a vida cotidiana, era *pré-reflexiva*, e que a reflexividade era “íntima e integralmente dependente do caráter social da linguagem”, embora decerto houvesse algum tipo de “monitoramento” pelo ator de sua própria “atividade” (Giddens, 1976, pp. 20, 75-76). A definição de “atos” discretamente concebidos se realiza apenas, aí sim, reflexivamente, e o oferecimento de “razões” conduz à “racionalização da ação” (Giddens, 1976, pp. 82-83). É verdade que aquele monitoramento da ação, nessa mesma passagem, é inadvertidamente chamado de “reflexivo”. Todavia, a direção do argumento leva fortemente a uma separação entre ação de modo geral e reflexividade, nos quadros típicos da fenomenologia – e é difícil até mesmo entender como a “atitude natural” seria “significativa”, uma vez que é a reflexividade que se articula à linguagem. Os problemas de Weber e da fenomenologia são aí patenteados. Na verdade, creio que eles, malgrado os esforços de Giddens para amenizar a dureza das formulações originais, transmigram para as definições de consciência prática e consciência discursiva, com o que, não obstante o conteúdo um tanto vago desses conceitos, a primeira implica mera atenção geral e a segunda, foco e controle definidos da parte do ator. Ademais, a linguagem – e portanto a significação mais ampla da conduta, para além da rotina, não obstante o que é sugerido nos escritos de Giddens sobre a tradição, ao tratar ele da modernidade – só comparece de fato ou ao menos de pleno direito à consciência discursiva.

Não se trata de negar a máxima wittgensteiniana a respeito dos jogos de linguagem e a capa-

cidade de os agentes seguirem as regras como o que define, praticamente, seu conhecimento das regras. Mas cabe perguntar se separar aqueles dois universos faz sentido e se não haveria melhor solução para a questão. Afinal, por exemplo, ao pegar um ônibus como atividade cotidiana, em sua “atitude natural”, o sujeito não deixa de, em certa medida, articular sua conduta em termos discursivos, ainda que internos. Não é preciso aceitar, por exemplo, a hipótese forte de Vigotski segundo a qual todos os processos intrapsicológicos foram internalizados em algum momento após haverem sido processos sociais (interpsicológicos), para concordar com a idéia de que as atividades práticas implicam uma conversação interna – simbolicamente mediada – do sujeito consigo mesmo. É verdade ainda que a linguagem da “fala interior” é particular e, em grande medida, elíptica, com sintaxe particular, porém sua relação com a linguagem como fenômeno social é primordial (Vigotski, 1934, cap. 7; 1980, cap. 4). O *fluxo da consciência* assim se mostra efetivamente tanto *significativo* quanto *reflexivo* – embora essa não seja uma reflexividade sistemática, trazida ao controle do agente e a sua atenção concentrada. Ela se conecta de modo geral à rotina, àquilo que, pode-se dizer, os atores fazem com um pé nas costas, por conseguinte sem demandar atenção focada. É possível que em muitos aspectos o sujeito não seja capaz de dar conta discursivamente de todos os aspectos de seu comportamento, mas nem sempre esse é o caso, e, no entanto, nem assim opera-se necessariamente em um plano para além da prática. Mas é mister não vincular a reflexividade de maneira absoluta à linguagem, pois ela é antes cognição prática e produção simbólica em geral.

Como já observei, Mead, por exemplo, dá ênfase exagerada à linguagem. Outros tipos de símbolos, em particular por imagens, e mesmo de conceitos, pré-lingüísticos (cf. Bloch, 1991), têm de ser levados em conta para que um quadro completo da reflexividade possa ser traçado. A psicanálise de Freud soube especialmente reconhecer este tipo de problema e formulá-lo em conexão estreita com a questão do inconsciente, que se conforma por aquilo que não pode – “tópica” e não descritivamente apenas – emergir à consciência (ver, em particular, Freud, 1915 e 1923).

Isso nos ajudaria a superar inclusive um problema apontado por Lash (1994, pp. 135ss.) nos textos de Beck e Giddens, qual seja, a concepção restritiva da reflexividade em termos quase que exclusivamente cognitivos, conquanto ambos dêem certo espaço para questões morais, o que Lash não percebe por confundir moral e comunidade, misturando as duas categorias⁶ Seja como for, Lash está correto ao salientar a reflexividade estética, tanto analítica quanto historicamente, para uma análise da modernidade avançada. Por consistir em uma reflexividade que deita raízes tanto em processos individuais quanto sociais prévios e mostrar-se individual e socialmente corporificada, essa reflexividade apóia-se em memórias individuais e coletivas, mas pode também proporcionar uma criatividade constante, a qual outrossim *não* depende necessariamente – em geral, na verdade, não depende em absoluto – da “dúvida radical”, ligando-se aos contextos práticos e fluidos da vida cotidiana. Apenas em certas situações a reflexividade deixaria seu caráter prático para assumir um aspecto racionalizante, assumindo caráter discursivo ou não, ao passo que se exercita imagística e acusticamente no inconsciente, isto é, em absoluto sem a linguagem. E somente em condições extremas a reflexividade racionalizante poderia inclusive assumir uma postura que configura claramente uma relação entre sujeito e objeto, não obstante as ideologias racionalistas das quais Beck e Giddens se fazem continuadores.⁷

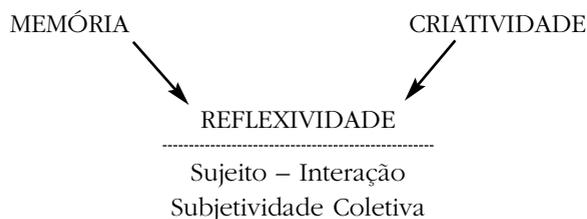
Assim, creio ser possível avançar um conceito de reflexividade capaz de abarcar multidimensionalmente sua articulação na vida social e nos processos mentais individuais. O quadro abaixo sintetiza essas idéias fundamentais:

REFLEXIVIDADE	Não-identitária	Prática	Racionalizante
Cognitiva			
Moral			
Expressiva			

Não posso, neste contexto, pormenorizar esse feixe de conceitos, o que fiz em outra ocasião (Domingues, 1999a, cap. 2). Basta apresentar seus elementos fundamentais. A reflexividade é exercida em três esferas fundamentais, em princí-

pio analiticamente talhadas, pois se entrecruzam na maioria dos fenômenos concretos com que nos deparamos: a cognitiva, a moral (que inclui *lato sensu* a ética, se não nos atemos à distinção hegeliana) e a estética (tanto em sentido *lato* quanto técnico). A identidade conforma-se na articulação dessas três esferas. Ela se exerce, entretanto, em três dimensões. A primeira diz respeito à reflexividade não-identitária típica do processo primário, do “isso”, para retomar os termos freudianos (sem que seja possível, por definição, separar aqui aquelas três esferas, pois no isso não opera a lógica da identidade que permite distinguir entre categorias e domínios); a segunda refere-se à reflexividade prática, que caracteriza a maior parte de nossa vida, ações e movimentos; e a terceira, à reflexividade racionalizante, quando nos distanciamos, em graus variados, do mundo e de nós mesmos, e buscamos sistematicamente dirigir nossa atenção e nossas faculdades para aspectos que concernem a nós como indivíduos, para nossa ação e para o mundo. Distintamente da tradição fenomenológica, com forte separação entre sujeito e objeto e sua articulação então à reflexividade, essa noção de reflexividade racionalizante não recusa o caráter reflexivo à reflexividade prática; ao contrário, a requer, pois se trata, de fato, de um *continuum*. Vale enfatizar que essas são categorias analíticas; somente teoricamente aparecem de forma distinta, em sua pureza.

Além disso, é no jogo mútuo entre a memória reflexivamente organizada – com suas dimensões individual e variavelmente coletiva, compartilhada – e a criatividade diuturna dos agentes – indivíduos e subjetividades coletivas – que todos aqueles seis aspectos analiticamente distintos se consubstanciam no curso das interações que compõem o próprio tecido da vida social, como sugerido na figura que se segue.



Reflexividade e modernidade

Com isso movemo-nos, quero crer, para além da oposição entre tradicional e moderno (racional) em Weber e entre vivência e reflexão na fenomenologia, retomadas e sintetizadas por Schutz. Avançamos igualmente em relação a sua forma rephraseada em Giddens, um tanto ambígua mas creio que evidente e tributária da fenomenologia, ao opor um “monitoramento” prático simples e na verdade mal definido à “dúvida radical” (aparentemente da consciência discursiva) e, ainda mais vagamente, em Beck, ao falar da modernidade reflexiva. A concepção duplamente tripartite que apresentei da reflexividade faculta uma abordagem mais adequada da modernidade, em particular da modernidade contemporânea. Possibilita-nos pensar ainda a própria modernidade como possuidora de suas tradições reflexivamente organizadas e de outras tradições como elas também, desde sempre, reflexivamente tecidas, nas três dimensões assinaladas, ontem e hoje.

Podemos, assim, deixar de lado os fortes ecos modernistas que prejudicam sobremaneira a interpretação de Giddens e Beck e tratar o tema da tradição de forma muito mais adequada. Aí se deve incluir as próprias tradições modernas, como o estado racional-legal, a família nuclear, a economia capitalista, o individualismo utilitário e moral, e assim por diante; tradições que não são, aliás, sempre compatíveis entre si, até porque duas fontes fundamentais da modernidade são a Ilustração e o Romantismo, que a empurram em direções muitas vezes distintas. As concepções de Beck e Giddens ficam aquém da tarefa por pensarem uma tradição, inclusive a moderna, que contudo não logram definir como tal, como quase ou verdadeiramente anti-reflexiva em sentido amplo e forte, e por tratarem a modernidade hoje como, esta sim, “reflexiva”, nesse caso implicando porém um racionalismo que a tudo permeia, a despeito das conseqüências não intencionais e incontroladas que se multiplicam hoje. Ao contrário, é possível pensar em “tradições”, muito variadas e com características que não podem ser subsumidas pela idéia modernista de “tradição” no singular, compartilhando contudo uma complexa imbricação das três for-

mas de exercício da reflexividade, nas três dimensões, ademais, que introduzi anteriormente. A modernidade, com suas próprias tradições, é uma das direções de reencaixe de que indivíduos e grupos dispõem hoje, para se reinserir nas relações sociais e reconstruir identidades. Outras direções são providas por tradições diversas, mais ou menos vivas nas sociedades modernas contemporâneas, destacando-se, é claro, em sociedades modernas não ocidentais, nas quais a modernidade surgiu originalmente como uma imposição ou uma importação, ou seja, como fenômeno não autóctone. O Brasil é um caso em certa medida deste tipo, ainda que tenha sofrido grande influência da modernidade ibérica em seus primórdios e deva sua existência à expansão ocidental que contribuiu para a gestação da modernidade. Assim, diversas tradições, reflexivamente trabalhadas, misturam-se e conformam uma modernidade plural e diferenciada, mediante reencaixes de múltiplos tipos e conteúdos (Domingues, 1999a, caps. 5 e 7; 1999b; 1999c).

Não se deve supor, em contrapartida, que a reflexividade exercida nesses processos evidencia o caráter racionalista, cartesiano, que Giddens e mesmo Beck supõem que ela possua. Em certos momentos é possível que atores individuais e subjetividades coletivas se voltem para o exercício da “dúvida radical”, em que projetos claramente delineados para o futuro se contrapõem à situação presente do sujeito tendo como pano de fundo sua história pregressa. Uma definição em termos de relação entre sujeito – o indivíduo ou até uma subjetividade coletiva altamente centrada, com forte identidade e organização que a torne capaz de produzir um movimento fortemente intencional – e objeto – o indivíduo ou a coletividade, seus “alter egos” e relações sociais, seu meio material, enfim sua situação mais ampla – pode desencadear um processo no qual uma reflexividade de cunho altamente racionalizante estaria, com certeza, em causa. Na maioria das vezes é uma reflexividade prática, mas nem por isso menos *significativamente orientada e variavelmente auto-referida*, que se acha em pauta, a partir da qual “escolhas” são feitas, rumos na vida tomados e caminhos traçados.

A essa altura é preciso que nos detenhamos no conceito de “escolha” de Beck e Giddens.⁸ Para Beck (1986, pp. 116, 135-136), a nova dimensão

individualizada e pluralizada das biografias contemporâneas significa a imposição de “oportunidades” e “limitações” para a “escolha”: não há como não “decidir” sobre quais rumos tomar; esses são, em larga medida, contingentes. Beck remete com frequência essa questão às relações entre homens e mulheres e à família. De acordo com Giddens (1991, pp. 5, 80, 214), com a perda de autoridade da tradição, as “escolhas” de “estilo de vida” têm de ser negociadas entre uma pluralidade de opções. Nenhuma cultura pode “eliminar” completamente as escolhas no dia-a-dia, mas a modernidade leva isso a limites radicais, pois se trata de uma sociedade ou cultura “não fundacional”. Disso decorre a constituição de uma “política dos estilos de vida”. Embora ele não o diga explicitamente, não haveria como não ligar a política dos estilos de vida e o caráter “não fundacional” da modernidade a sua reflexividade típica; em outras palavras, articular de forma bastante direta, se não absoluta, escolhas e dúvida radical, o que equivale a dizer, escolha e reflexividade racionalizante. No cerne mesmo de sua teoria sobre os rumos dos processos de individualização, portanto, Beck e Giddens introduzem a tradicional razão ocidental, ainda que ela não seja capaz de garantir certezas, em parte em virtude de seu exercício contínuo e de uma espiral de reflexividade que assim se produz.

Se levarmos em conta que o que na verdade perpassa a vida social é o tipo prático de reflexividade, é possível e necessário oferecer uma outra definição de “escolha”, mais fluida em seus elementos constituintes, na intencionalidade da conduta, na clareza de metas estabelecidas, na seleção de meios para chegar aos objetivos que o ator e as subjetividades coletivas se colocam. Na vida individual e social “escolhas” racionalizadas, a não ser em situações particulares, não são tão comuns, sequer na modernidade avançada, que de fato abriu as tradições, incluindo a tradição moderna, a torções e mudanças mais frequentes e por vezes mais radicais, sem todavia institucionalizar a dúvida de forma cartesiana. Até mesmo nos campos científicos seria preciso tratar a questão de forma mais circunspecta, porquanto em muitos deles não seja isso de forma alguma o que se passa, se bem que as “ciências humanas” – seja a sociologia, a ciência política, a economia (no momento

em menor grau), seja as diversas psicanálises, psicologias e terapias – absorvam com muito mais intensidade as controvérsias que circulam na vida social do que as ciências da natureza e os sistemas técnicos a elas associados. Os “sistemas de perito” são variados e a “dúvida radical” (racional) não pode ser vista como possuindo a mesma intensidade em todos os campos, conquanto até mesmo em áreas *hard* o agravamento da crise ecológica, por exemplo, produza peritos “alternativos”, capazes de problematizar *algumas* certezas de *alguns* dos principais paradigmas vigentes hoje (como sugere Beck, 1986, cap. 7). Muito do que acontece nesses campos, contudo, segue ainda a forma institucionalizada de ciência normal que Kuhn (1962), quaisquer que fossem suas limitações, corretamente assinalou. Uma mistura de reflexividade racionalizante e reflexividade prática intensamente vinculada à rotina se faz presente e dominante. De fato, a reflexividade racionalizante – voltada para a adequação técnica de meios a fins – permeia muito da vida social, inclusive o âmbito das ciências humanas, que comporta áreas não voltadas para a interpretação, muito menos para a emancipação, mas para o controle e a adaptação do comportamento (cf. Habermas, 1965). Todavia, ela é exercida amiúde em contextos mais amplos de reflexividade prática, nos quais de modo algum há lugar para a dúvida radical.

Por fim, gostaria de discutir um aspecto no qual as preocupações de Giddens se mostram mais agudas, área em que Beck depositou igualmente boa parte de seus esforços: a biografia individual reflexivamente construída. O exemplo de mulheres de classe popular da periferia de uma grande metrópole brasileira será bastante instrutivo nessas coordenadas.

Primeiramente Vaitsman (1994) estudou o estabelecimento de formas descentradas de casamento e paternidade compartilhada nas classes médias do Rio de Janeiro. Como acabou detectando modificações nas formas de pensar o mundo e agir também em mulheres de baixa renda da periferia daquela cidade, passou a questionar, em instigante artigo posterior, a restrição do conceito de individualismo e reflexividade àqueles estratos mais abastados (Vaitsman, 1997), ponto que Giddens (1991, p. 8; 1994b, p. 188), aliás, já

assinalara.⁹ Assim, a autora observa que as mulheres pobres também sustentam *projetos* orientados para o futuro – referência fundamental do individualismo – para si ou para seus filhos (centrados, sobretudo, na idéia da educação como canal de ascensão social), sem prever necessariamente o apoio de um companheiro homem. O trabalho remunerado cumpre papel de plana em suas vidas, não meramente como necessidade porém também, a despeito de certa ambigüidade, como possibilidade de autonomização, apesar de a presença masculina na família lhe tirar o sentido de obrigatoriedade. Vaitsman quer ver esses discursos como que clivados entre o tradicional e o moderno, porém seria mais correto caracterizá-los como que atravessados por concepções oriundas de diversos estágios da própria modernidade, cuja tradição define o espaço doméstico como a esfera por excelência de inserção da mulher. Com uniões instáveis, sobretudo no caso das mais jovens (por deserção masculina e a necessidade de assumir a chefia da família em condições de pobreza acentuada ou por decidirem livrar-se de seus homens), e uma relação complexa em que concepções distintas sobre trabalho e domesticidade se interpenetram, uma maior e inevitável *plasticidade da identidade* se impõe. Os meios de comunicação de massa, observa a autora, são um elemento fundamental como mediação nesses novos processos de construção identitária.

O problema é que Vaitsman (1997, pp. 317-318) compartilha com Giddens a idéia de que as tradições, no caso as tradições de gênero, só podem ser mantidas doravante por intermédio de justificativas discursivas (o que remete à consciência discursiva e à dúvida radical), embora ela mesma reconheça que há amiúde contradições entre o discurso e a prática. Isso certamente se deve não apenas a sua concepção teórica, mas também à forma como a pesquisa foi conduzida, por entrevistas, nas quais a discursividade articulada – em outras palavras, a *reflexividade racionalizante* dos atores – não pode ser senão exercida. Talvez a observação participante demonstrasse que essa nova organização simbólica, significativa do mundo, é mais fluida, varia mais, tem momentos mais articulados e outros menos, mostrando-se incapaz de verbalização em muitos contextos e ocasiões.

Seria possível perceber, assim, como esses temas se articulam por meio da reflexividade prática – e provavelmente nas manifestações internas e externas da reflexividade não-identitária, o que, ademais, aparece na própria forma pela qual a discursividade das mulheres entrevistadas se apresenta –, fragmentária, um tanto confusa, repleta de desejos contraditórios, marcada por camadas distintas de conceitos de origem e temporalidade distintas. O que esse breve painel sugere mais empírica e cabalmente, creio, é que a reflexividade não pode ser compreendida de forma racionalista em princípio, mas como um processo em que idéias surgem e desaparecem, formulações sobre a vida e o destino se entrecruzam de formas contraditórias, valores distintos se manifestam, desejos e medos se sobrepõem. Não se trata de supor que se estabelecem “dúvidas radicais”, às quais essas mulheres sistematicamente respondem, buscando novas significações e símbolos intencional e claramente, contrabalançando fatores, possibilidades, desejos, custos e benefícios, mesmo que, até certo ponto, elas realmente o façam, mas sim reconhecer um processo no qual sobretudo pequenas transformações, mais ou menos (im)perceptíveis e obscuras para os próprios sujeitos, para essa subjetividade coletiva assim como para outras, têm lugar. E não há razão afinal para pensar a reflexividade como sendo relativa a um “projeto” bem definido, nem como algo que surge apenas quando o “ato” se vê completo; em lugar disso, ela está presente em grau variável ao longo de todo o processo, que, de modo algum, especialmente na vida cotidiana, possui em geral limites agudos que justifiquem o tipo de tese abraçada pela fenomenologia.

A reflexividade da experiência organizada simbolicamente perpassa diversos contextos cotidianos e várias de suas dimensões racionalizantes chegam aos atores de forma bastante difusa: uma conversa com o médico, o exemplo de uma “patriota”, o comentário de um jornalista na televisão são situações cotidianas interativas de diversas ordens em que o sujeito pode colher alguma idéia – sistematicamente elaborada por outros e, talvez, por ele mesmo – que a partir daí pode ajudá-lo, em graus variáveis, a imprimir um novo sentido à vida ou impulsioná-lo em alguma outra direção.

Mesmo quando são formuladas novas idéias, ou, ao contrário, o sujeito se prende a concepções antiquadas, sua prática pode seguir um sentido oposto, contraditório. Ou seja, isso ocorre tanto quando as mudanças na ação do sujeito não são, ou são apenas parcialmente, acompanhadas por novas idéias, quanto quando se observa uma transformação no âmbito das idéias, porém aferindo-se as ações a padrões anteriores. Essas inversões acontecem porque o “senso comum” é normalmente “heteróclito” e impregnado de combinações “bizarras”, como diz Gramsci (1927-1937, pp. 11-20), de acordo com quem todos somos filósofos, independentemente de fazermos recurso ao pensamento sistemático ou não.¹⁰

A reflexividade mostra-se, portanto, como um vasto continente, permeado por acidentes geográficos que se recobrem com diversos e díspares conteúdos, evidenciando ênfases distintas ao longo da história e da própria modernidade. Uma conceituação que rompa com o racionalismo, não com a intenção de recusá-lo, mas de reservar-lhe o espaço empírica e normativamente adequado, faz-se necessária. Foi para isso que este artigo procurou, enfim, contribuir.

NOTAS

- 1 Heidegger (1927) e Sartre (1943) apresentam conceituações que avançam em certos aspectos em relação a essa formulação racionalista. Para Heidegger, aliás, o problema é, em certa medida, o inverso: trata-se de uma concepção quase anti-racionalista, com a separação entre sujeito e objeto sendo reduzida ao mínimo. Em contrapartida, Sartre não se desprende da camisa de força da separação tradicional entre sujeito e objeto.
- 2 O parentesco entre a tradicionalmente moderna dicotomia tradicional-moderno e as teorias recentes da reflexividade foi exposto e criticado por Alexander, 1996.
- 3 Observe-se, porém, que outros pragmatistas têm abordagens diversas sobre o tema. Para Dewey (1916, pp. 1-3, 6) reflexividade refere-se a um contínuo que tem seu cume meramente no pensamento sistemático, que se torna, assim, objeto de si próprio – isto é, “[a] consideração ativa, persistente e cuidadosa de qualquer crença ou forma suposta de conhecimento à luz das razões que a suportam [...]”; Ja-

- mes (1892, cap. 2), entretanto, apresenta uma leitura mais tradicional do conceito, conquanto o insira dentro da “corrente da consciência” e do pensamento em geral, sem opô-lo à experiência.
- 4 A dívida de Giddens para com a teoria weberiana da racionalização, embora não explicitada, é óbvia. Cf. Weber, 1919.
 - 5 Nessa passagem, “agência” (agency) e “ação” (action) são sinônimos. Isso não o impede de dizer alhures que a “agência” não se refere à intencionalidade, mas à capacidade de fazer coisas, de formas distintas (Giddens, 1984, p. 9).
 - 6 Lash quer ver a “comunidade” como articulada e centrada, com uma identidade dada por elementos significativos e explícitos comuns, ao passo que “sociedades” (conceito que inclui, por exemplo, classes e partidos) seriam conjuntos de indivíduos vinculados meramente por interesses. Para deixar de lado tal distinção, que além de tudo tem sabor por demais antiquado, sua substituição pela idéia de subjetividades coletivas mais ou menos (des)centradas seria decisivamente eficaz.
 - 7 Mas isso nos permitiria também escapar ao caráter fundamentalmente anti-reflexivo presente nas definições de Bourdieu (1980) da “lógica da prática” e do habitus. Tais definições fornecem “esquematas” que fogem quase totalmente ao conhecimento dos atores e não são, de fato, abertos a sua intervenção criativa, localizando-se sobretudo em seu corpo antes que em sua mente.
 - 8 É indubitável a influência a esse respeito de Sartre (e, em menor medida, de Heidegger), porém deixarei em aberto o quanto o uso de Giddens e Beck é próximo ao de cada um daqueles autores. Basta notar que Giddens é, inclusive, muito mais cartesiano que o próprio Sartre.
 - 9 Melucci (1996, pp. 45, 147-148) observa, vale lembrar, que a desigualdade de recursos para o exercício da reflexividade é fundamental no mundo contemporâneo. Não discuti seu trabalho porque as noções de reflexividade e escolha apontadas por ele não apresentam novidade, e também porque sua concepção sobre a individualização depende excessivamente de processos sistêmicos.
 - 10 Embora seja isso que ele até certo ponto almeje, com o desiderato do estabelecimento do “bom senso” em lugar do mero “senso comum” e de uma nova visão de mundo ligada à “filosofia da práxis”, e utilizar-se do termo “reflexividade” para essa atividade crítica de construção sistemática de um pensamento consciente.

BIBLIOGRAFIA

- ALEXANDER, Jeffrey C. (1996), “Critical reflection on ‘reflexive modernization’”. *Theory, Culture & Society*, 13.
- BECK, Ulrich. (1986), *Risk society*. Londres, Sage, 1992.
- _____. (1994), “The reinvention of politics: towards a theory of reflexive modernization”, in Ulrich Beck, Anthony Giddens & Scott Lash, *Reflexive modernization*, Cambridge, Polity.
- BLOCH, Maurice. (1991), “Language, anthropology and cognitive science”. *Man*, 26.
- BOURDIEU, Pierre. (1980), *Le sense pratique*. Paris, Minuit.
- CROSSLEY, Nick. (2001), “The phenomenological habitus and its construction”. *Theory and Society*, 30.
- DEWEY, John. (1916), *How we think*. Chicago, Boston, New York, D. C. Heath & Co.
- DOMINGUES, José Maurício. (1995), *Sociological theory and collective subjectivity*. Londres/Nova York, Macmillan/Saint Martin’s Press.
- _____. (1999a), *Criatividade social, subjetividade coletiva e a modernidade brasileira contemporânea*. Rio de Janeiro, Contra Capa.
- _____. (1999b [2000]), “Desencaixes, abstrações e identidades”, in Leonardo Avritzer & José Maurício Domingues (orgs.), *Teoria social e modernidade no Brasil*, Belo Horizonte, Editora UFMG.
- _____. (1999c), *Sociologia e modernidade: para entender a modernidade contemporânea*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- DUMONT, Louis. (1983), *Études sur l’individualisme*. Paris, Seuil.
- DURKHEIM, Emile. (1893), *De la division du travail social*. Paris, Alcan.

- FREUD, Sigmund. (1915 [1975]), "Das Unbewusste". *Studienausgabe*, 3. Frankfurt am Main, S. Fischer.
- FREUD, Sigmund. (1923 [1975]), "Das Ich und das Es". *Studienausgabe*, 3. Frankfurt am Main, S. Fischer.
- GIDDENS, Anthony. (1976), *New rules of sociological method*. Londres, Hutchinson.
- _____. (1979), *Central problems in social theory*. Londres, Macmillan.
- _____. (1984), *The constitution of society*. Cambridge, Polity.
- _____. (1990), *The consequences of modernity*. Cambridge, Polity.
- _____. (1991), *Modernity and self-identity*. Cambridge, Polity.
- _____. (1994a), "Living in a post-traditional society", in Ulrich Beck, Anthony Giddens & Scott Lash, *Reflexive modernization*, Cambridge, Polity.
- _____. (1994b), "Replies and critiques", in Ulrich Beck, Anthony Giddens & Scott Lash, *Reflexive modernization*, Cambridge, Polity.
- GRAMSCI, Antonio. (1927-1937 [1978]), *Concepção dialética da história*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- HABERMAS, Jürgen. (1965 [1968]), "Erkenntnis und Interesse", in _____, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- _____. (1981 [1989]), *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- HEIDEGGER, Martin. (1927 [1993]), *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer.
- HUSSERL, Edmund. (1931 [1973]), *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in der Phänomenologie*. Husserliana, 1. Hague, Martinus Nijhoff.
- JAMES, William. (1892 [1985]), *Psychology: the briefer course*. Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- KUHN, Thomas. (1962), *The structure of scientific revolutions*. Chicago, Chicago University Press.
- LASH, Scott. (1994), "Reflexivity and its doubles: structure, aesthetics, community", in Ulrich Beck, Anthony Giddens & Scott Lash, *Reflexive modernization*, Cambridge, Polity.
- MANN, Michael. (1986), *The sources of social power*, 1. Cambridge, Cambridge University Press.
- MARX, Karl. (1857-1858 [1981]), *Formações econômicas pré-capitalistas*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- MEAD, Georg H. (1927-1930 [1962]), *Mind, self & society*. Chicago, University of Chicago Press.
- MELUCCI, Alberto. (1996), *The playing self*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MORSE, Richard. (1982), *El espejo de Próspero*. México, Siglo XXI.
- PARSONS, Talcott. (1971), *The system of modern societies*. Englewood-Cliffs, NJ, Prentice-Hall.
- SARTRE, Jean-Paul. (1943 [1949]), *L'être et le néant*. Paris, Gallimard.
- SCHUTZ, Alfred. (1932 [1967]), *The phenomenology of the social world*. Evanston, Northwestern University Press.
- SCHUTZ, Alfred. (1953 [1962]), "Common sense and scientific interpretation of thought objects". *Collected Papers*, 1. Hage, Martinus Nijhoff.
- _____. (1975), "Some structures of the life-world". *Collected Papers*, 2. Hage, Martinus Nijhoff.
- TAYLOR, Charles. (1989), *Sources of the self*. Cambridge, Cambridge University Press.
- VAITSMAN, Jeni. (1994), *Flexíveis e plurais*. Rio de Janeiro, Rocco.
- _____. (1997), "Pluralidade de mundo entre mulheres urbanas de baixa renda". *Estudos feministas*, 5.
- VIGOTSKI, Liev S. (1934 [1988]), *Pensamento e linguagem*. São Paulo, Martins Fontes.
- _____. (1980 [1998]), *A formação social da mente*. São Paulo, Martins Fontes.

WEBER, Max. (1904-1905 [1920]), "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus", in _____, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

_____. (1919 [1991]), "Wissenschaft als Beruf", in _____, *Schriften zur Wissenschaftslehre*, Stuttgart, Philipp Reclam.

_____. (1921-1922 [1980]), *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen, J. B. C. Mohr (Paul Siebeck).

REFLEXIVIDADE, INDIVIDUALISMO E MODERNIDADE

José Maurício Domingues

Palavras-chave

Reflexividade; Modernidade; Desencaixe; Individualismo; Brasil

O artigo visa a discutir o problema da reflexividade, com referência em particular às teorias recentes sobre a questão, com dois objetivos: 1) apresentar um conceito menos racionalista e restrito de reflexividade, também pouco marcado pela divisão entre sujeito e objeto, e que se desdobra, portanto, em outras dimensões; 2) pensar como as diversas modernidades, com suas múltiplas tradições, podem ser analisadas fazendo-se uso desse conceito de reflexividade modificado, em grande medida de caráter prático, inclusive no que diz respeito ao caso brasileiro.

REFLECTIVITY, INDIVIDUALISM AND MODERNITY

José Maurício Domingues

Keywords

Reflectivity; Modernity; Embedding; Individualism; Brazil

The article aims to discuss the problem of reflectivity, with particular reference to recent theories about the issue, aiming two goals: 1) to introduce a less rationalistic and restricted concept of reflectivity, which must be also less marked by the division between subject and object, therefore unfolding it into other directions; 2) to think how the several kinds of modernities, with their multiple traditions, can be analyzed making use of such a transformed concept of reflectivity, to a great extent practical in its use, including here the Brazilian case.

RÉFLEXIVITÉ, INDIVIDUALISME ET MODERNITÉ

José Maurício Domingues

Mots-clés

Réflexivité; Modernité; Déboîtement; Individualisme; Brésil

L'article a pour but de discuter le problème de la réflexivité, par l'abordage, en particulier, des théories récentes sur la question, suivant deux objectifs: 1) présenter un concept moins rationaliste et restrictif de la réflexivité, moins marqué par la division entre le sujet et l'objet, et qui se déplie, pourtant, en d'autres dimensions; 2) penser comme les diverses modernités, avec ses multiples traditions, peuvent être analysées en faisant emploi de ce concept de réflexivité, modifiant, en grande partie, le caractère pratique, même en ce qui concerne le cas brésilien.