



TEORIA E AÇÃO DO SUJEITO SOCIOLÓGICO NA CONTEMPORANEIDADE¹

THEORY AND ACTION OF THE SOCIOLOGIC SUBJECT IN CONTEMPORANEITY

Simone de Araujo Pereira²
Allan Veiga³

Resumo: O questionamento clássico da sociologia acerca do agir social perdura até os dias atuais e não pode ser exaurido em decorrência do seu inerente dinamismo, a noção de sujeito é relacional e contextualizada, é um ato em potência. A cada momento na história falou-se de um tipo possível de “indivíduo”, traduzido em sujeito, agente ou ator (Durkheim; Weber). Assim, propõe-se uma reflexão acerca do agir na contemporaneidade, considerando especificidades de uma sociedade que resulta em práticas orientadas por uma “cultura de consumo”. Talvez, como alguns autores já indicam (Canclini; Featherstone), o questionamento se traduza não mais no porquê de agirmos, mas no porquê de agirmos para o consumo, o que se retira da esfera puramente subjetiva e coloca-se no âmbito da busca pela objetividade coletiva, sem, contudo, eliminar a subjetividade. Nesta reflexão, intuimos três momentos distintos, que se apresentam por uma tipologia histórica, referente a três demarcações da ideia de “sujeito”: 1) o sujeito epistêmico; 2) o sujeito teórico-epistêmico, e; 3) o sujeito teórico. Supondo deter este último, os fundamentos para o desenvolvimento do que reconhecemos como “Teoria do Sujeito” (Nietzsche; Gadamer).

Palavras-chave: Sujeito. Ação. Consumo. Teoria. Prática.

Abstract: The classical questioning of sociology about social action endures to the present day and cannot be exhausted due to its inherent dynamism, the notion of subject is relational and contextualized, it is an act in potency. Every moment in history we talked about a possible type of "individual", translated into subject, Agent, or actor (Durkheim; Weber). Thus, we propose a reflection on the act in Contemporaneity, considering the specificities of a society that results in practices guided by a "culture of consumption". Perhaps, as some authors already indicate (Canclini; Featherstone), questioning is translated no more in the why we act, but in why we act for consumption, But in the why we act for consumption, which is withdrawn from the purely subjective sphere and is placed within the scope of the search for collective objectivity, without, however, eliminating subjectivity. In this reflection, we intubate three distinct moments, which are presented by a historical typology, referring to three demarcations of the idea of "subject": 1) the

¹ Artigo recebido em 30/04/2019 e aceito para publicação em 20/06/2019.

² Doutora em Sociologia e Mestre em Antropologia (PPGS/UFS – CES/UC). Pós-doutoranda do Programa Nacional de Pós-Doutorado - PNPd/CAPES/FAPITEC. E-mail: simonearaujo@gmail.com

³ Doutor e Mestre em Sociologia (PPGS/UFS – CES/UC). Professor Voluntário no DEF/UFS E-mail: allanrafaelveiga@gmail.com

epistemic subject; 2) The theoretical-epistemic subject, and; 3) the theoretical subject. Assuming you hold the latter, the foundations for the development of what we recognize as "subject theory" (Nietsche; Gadamer).

Keywords: Subject. Action. Consumption. Theory. Practice.

Introdução

As teorias sociais formuladas a partir do século XIX, iniciam o processo de consolidação de um campo de conhecimento científico denominado Sociologia. Hodiernamente, aceitamos como clássicos, desta vertente científica, não apenas teóricos que possibilitaram a consolidação da mesma enquanto ciência, a partir da definição do objeto e de método de pesquisa próprios, notadamente as reflexões apresentadas por Emile Durkheim e por Max Weber, como também aqueles que apresentaram, no escopo de suas análises, importantes contribuições de compreensão da sociedade, de maneira especial, vemos isso em Karl Marx.

A necessidade de apresentação do “objeto formal” e do “objeto material”, (SELL, 2010) específicos à sociedade, em busca da consolidação de um ramo científico, não apenas exigiu a apresentação de proposituras ou de modelos analíticos, como também orientou toda tradição da Teoria Sociológica sobre a compreensão do objeto.

A vinculação dessas teorias com a empiria sociológica, refletindo, hoje, numa tradição sociológica, que não pode ser confundida com as tradições filosóficas idealistas e realistas que a fundamenta, produziu reflexões argumentativas que possibilitaram entender (Durkheim) ou compreender (Weber) uma sociedade a partir de sua dicotomia mais latente, exposta entre as definições de indivíduo e de sociedade. O entendimento de que a sociedade deveria ser explicada a partir do indivíduo ou ao contrário, envolve uma problemática definidora das reflexões que consolidam a sociologia e estabelecem os clássicos como tais.

A principal discussão aqui, se dá em torno da releitura que podemos fazer desses teóricos a partir da crítica ao sujeito que se estabelece na contemporaneidade; crítica esta que tem repercussões na filosofia desde o século XVII, tornando-se expressiva no desenvolvimento da tradição alemã, entre Nietsche e Hans-Georg Gadamer (1999; 2006; 2009; 2012), citando alguns.

O questionamento clássico da sociologia acerca do agir social perdura até os dias atuais e não pode ser exaurido em decorrência de seu

inerente dinamismo, a noção de sujeito é relacional e contextualizada, é um ato em potência⁴. Em variados momentos na história, falou-se de um tipo possível de “indivíduo”, explicado por sujeito, agente ou ator. Assim, propõe-se uma reflexão acerca do agir na contemporaneidade, considerando especificidades de uma sociedade que resulta em práticas orientadas por uma “cultura de consumo”. Alude-se ao questionamento de o porquê de agir pelo e para o consumo. Talvez o questionamento se traduza não mais ao porquê de agirmos, mas ao porquê de agirmos ao consumo, o que se retira da esfera puramente subjetiva e coloca-se no âmbito da busca pela objetividade coletiva, sem eliminar a subjetividade.

Portanto, pensando assim, reflexionamos a cerca de: 1) Como se estabelecem as teorias clássicas da sociologia na atualidade a partir de uma crítica ao sujeito? e se 2) É possível justificar uma análise da sociedade atual, considerando esta enquanto uma sociedade de consumo, a partir de categorias e modelos analíticos apresentados a partir de uma sociedade de mercado?

Para refletir sobre tais questionamentos, será necessário seguir alguns caminhos teóricos, que se desenvolvem neste trabalho a partir das seguintes tipologias históricas, relacionadas com a ideia de sujeito: 1) o sujeito epistêmico; 2) o sujeito teórico-epistêmico, e; 3) o sujeito teórico. Supondo ter este último os fundamentos para o desenvolvimento do que denominamos “Teoria do Sujeito”.

O sujeito epistêmico

Inicialmente, aborda-se a fase primeira da concepção que distingue o sujeito e o objeto enquanto “revelação” de um Sujeito Epistêmico. Momento em que se apresenta a noção de sujeito e de objeto a partir da definição didático-pedagógica apresentada no intuito de demonstrar a existência de componentes necessários à construção do conhecimento. As noções de “sujeito” e de “objeto” foram apresentadas em formas distintas, no âmbito das discussões filosóficas, a partir do século XIII pelos escolásticos, sendo definidos didaticamente por São Tomás de Aquino em a “Suma Teológica”⁵ (ABBAGNANO, 1998).

No quadro Tomista explicativo da realidade, pelo qual o autor pretende provar a existência de Deus, há uma divisão e hierarquização das criaturas, que se dividem entre anjos e homens, adquirido a partir do

4 Aristóteles, em “Metafísica”.

5 Publicada em 1265 (MATTOS, 1988)

pensamento filosófico-clássico aristotélico e dos textos advindos da “revelação divina”. Crer que tais criaturas foram criadas a partir do nada por Deus e em seguida hierarquizadas considerando os “graus diversos de perfeição e participação na essência e existência divinas” (MATTOS, 1988, p. 12)

Diferente de pensar os anjos como puros espíritos, seres incriados, o que os equiparariam a Deus e justificaria uma visão politeísta, Aquino entende os anjos como seres contingentes. Seriam como qualquer outra criatura, sendo incorpóreos e dotados do mais elevado grau de perfeição divina. Tal entendimento acresce à distinção Aristotélica entre essência e existência, em que a forma possibilita a existência. Em Aquino, a forma dá existência aos anjos, tendo o compromisso de transmitir as ordens inferiores às espécies inteligíveis (MATTOS, 1988).

Os homens, hierarquicamente inferior aos anjos, seriam dotados de dupla natureza, se por um lado é alma, por outro também é corpo. A alma os classifica como seres imateriais, mas não com a pura inteligência dos anjos, exatamente pela sua segunda natureza, o corpo, ao qual está ligado. O homem em alma seria a expressão da junção do mundo dos corpos e do mundo dos espíritos (MATTOS, 1998). Tal entendimento nos é importante na medida em que Aquino admite ser por esta explicação que a complexidade da capacidade de conhecer do homem se estabelece, expondo a relação que caracteriza uma relação entre o que é capaz de conhecer e o que é instrumento do compreender. Logo, entende-se, pode o homem conhecer porque é alma, mas não tem acesso direto ao inteligível por que é corpo, o corpo assume o lugar de mediador do conhecer, exposto a iluminação divina. Este é um sujeito pensado, idealizado epistemologicamente nas bases clássicas da filosofia e iluminadas por um Deus. Um sujeito idealmente constituído, que pode, limitadamente, conhecer as coisas e reconhecer o mundo.

O sujeito epistêmico-teórico

Posteriormente, apresentam-se reflexões dos filósofos René Descartes, Immanuel Kant e Hegel, entende-se esta fase do “sujeito” como a do “Sujeito Epistêmico-Teórico”, momento em que o “sujeito” passa a adquirir a possibilidade de conhecer, mas ainda incipiente quanto aos limites da possibilidade de conhecer, o sujeito recebe definições e assume o centro do conhecimento ainda em diálogo com as teorias teocêntricas.

Quando René Descartes estabelece a dúvida hiperbólica como resposta a dúvida cética em busca da verdade em “Meditações”, expõe que haveria uma forma de construir verdades equivocadas, apenas por enganação de um possível “gênio maligno” que conduziria a mente humana ao erro. Metaforicamente Descartes expressa o gênio maligno enquanto limitações da construção do conhecimento a partir de mente humana, vez que nenhum pensamento pode corresponder indubitavelmente a algo real.

Conquanto, a primeira meditação apresentada, ao duvidar do indubitável, o leva a primeira certeza, de que sua existência só é possível porque tem a capacidade de pensar que existe. Assim, quando o cogito cogita, há a possibilidade de produzir conhecimento. Mas, é na terceira mediação que o filósofo se questiona sobre a existência de algo acima de Deus e quando expõe sobre a possibilidade de construção do conhecimento.

Ao argumentar sobre a origem das idéias, questiona-se como pode construir uma compreensão acerca da correspondência das idéias às coisas que estão fora do espírito. Para Descartes (1983), quando pensamos sobre o que pensamos, quando visualizamos alguma coisa, aceitamos que o sentido e a forma construída são externos ao sujeito. Todavia, argumenta o pensador, que apenas há semelhanças entre a idéia e o objeto, por isso se aceita a construção que fazemos como correspondente ao real. No entanto, esse objeto pode em verdade ser algo totalmente diverso da construção que fazemos desta realidade.

Conclui, entendendo, “amiúde, em muitos exemplos, haver uma grande diferença entre o objeto e sua ideia” (DESCARTES, 1983, p. 103). Pondera, portanto, que as imagens que “representam substâncias são, sem dúvida, algo mais e contém em si mais realidade objetiva, isto é, participam por representação, num maior número de graus de ser ou de perfeição do que aqueles que representam apenas modos ou acidentes⁶” (p. 103).

O sujeito cartesiano demonstra-se, diferentemente da idéia tomista, ativo na produção do conhecimento, mesmo com suas limitações que pondera a sua auto-capacidade de enganar-se. A distinção cartesiana contra-argumenta a idéia tomista através de uma divisão que jamais seriam aceitas por Tomás de Aquino, em que o sujeito e o objeto entrelaçam na

6 A noção de acidente é apresentada por Aristóteles em “Metafísica”, para este as coisas são formadas por duas substâncias as essenciais e as acidentais, sem a primeira perdem a identidade, sem a qual não pode ser o que se é; a segunda são determinações que contrariam a idéia de unidade, podendo ter-se ou não, tornando algo apenas não uno.

possibilidade de revelação de verdades, embora distintos, sendo, ainda, o objeto externo ao sujeito.

Kant, em a “Crítica a Razão Pura”⁷, apresenta críticas ao idealismo tanto na perspectiva apresentada por Descartes (1642)⁸, o qual considera um “idealismo problema”, quanto na perspectiva apresentada por George Berkeley (1710)⁹ cujas críticas recaem na inevitabilidade dos pressupostos do “idealismo dogmático”. Assegura Kant que o Idealismo Material de Descartes, que considera a existência do objeto fora do sujeito, é limitado por aceitar apenas uma afirmação como indubitável: “eu sou”. Posto que, o idealismo de Berkeley considera “impossível em si o espaço, com todas as coisas de que é condição inseparável, sendo, por conseguinte, simples ficções as coisas no espaço” (KANT, 2001, p. B-274). O filósofo entende ter abolido os fundamentos do Idealismo Dogmático em seus argumentos sobre a estética transcendental¹⁰.

As críticas ao “Idealismo Material” de Descartes recaíram à “incapacidade de demonstrar, por uma experiência imediata, uma existência que não seja a nossa, é racional e conforme a uma maneira de pensar rigorosamente filosófica, a saber, não permitir um juízo decisivo antes de ter sido encontrada prova suficiente” (KANT, 2001, p. B-275). Argumenta Kant que a prova exigida deveria mostrar que também temos experiência e não apenas “imaginação” das coisas exteriores, o que só poderia ser feito “demonstrando que, mesmo a nossa experiência *interna*, indubitável para Descartes, só é possível mediante o pressuposto da experiência *externa*” (B-275). Não querendo recair em axiomas, Kant apresenta o seguinte teorema “A simples consciência, mas empiricamente determinada, da minha própria existência prova a existência dos objetos no espaço fora de mim” (B-275). E, em seguida, o fundamenta com ulterior prova:

7 Primeira edição publicada em 1781.

8 Obra: “Meditações” de 1642.

9 Obra: “Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano” de 1710.

10 Entende Kant que: “Sejam quais forem o modo e os meios pelos quais um conhecimento se possa referir a objetos, é pela intuição que se relaciona imediatamente com estes e ela é o fim para o qual tende, como meio, todo o pensamento. Esta intuição, porém, apenas se verifica na medida em que o objeto nos for dado; o que, por sua vez, só é possível, [pelo menos para nós homens,] se o objeto afetar o espírito de certa maneira. A capacidade de receber representações (receptividade), graças à maneira como somos afetados pelos objetos, denomina-se sensibilidade. Por intermédio, pois, da sensibilidade são-nos dados objetos e só ela nos fornece intuições; mas é o entendimento que pensa esses objetos e é dele que provêm os conceitos. Contudo, o pensamento tem sempre que referir-se, finalmente, a intuições, quer directamente (directe), quer por rodeios (indirecte) [mediante certos caracteres] e, por conseguinte, no que respeita a nós, por via da sensibilidade, porque de outro modo nenhum objeto nos pode ser dado” (Kant, 2001, B13)

Tenho a consciência da minha existência como determinada no tempo. Toda a determinação de tempo pressupõe algo de *permanente* na percepção. Este permanente, porém, não pode ser algo em mim, porque precisamente a minha existência no tempo só pode ser determinada, antes de mais, por esse permanente. Por conseguinte, a percepção desse permanente só é possível através de uma *coisa* exterior a mim, e não pela simples *representação* de uma coisa exterior a mim. Consequentemente, a determinação da minha existência no tempo só é possível pela existência de coisas reais, que percebo fora de mim. Ora, a consciência no tempo está necessariamente ligada à consciência da possibilidade dessa determinação de tempo; portanto, também necessariamente ligada à existência das coisas exteriores a mim, como condição da determinação de tempo; isto é, a consciência da minha própria existência é, simultaneamente, uma consciência imediata da existência de outras coisas (B-33)

Assim, assegura Kant que o “efeito de um objeto sobre a capacidade representativa, na medida em que por ele somos afetados, é a sensação. A intuição que se relaciona com o objeto, por meio de sensação, chama-se empírica. O objeto indeterminado de uma intuição empírica chama-se fenômeno” (B-34). A “matéria” corresponde, assim, ao que para o fenômeno corresponde a sensação, cuja “forma” é a ordenação diversa do fenômeno.

Ao estabelecer uma viragem essencial no saber metafísico, Kant assegura que, assemelhando-se a Copérnico¹¹: “se a intuição tiver que se guiar pela natureza dos objetos, não vejo como deles se poderia conhecer algo a *priori*; se, pelo contrário, o objeto (com objeto dos sentidos) se guiar pela natureza da nossa faculdade de intuição, posso perfeitamente representar essa possibilidade” (B-37) . Assim, está para além do saber *posteriori* que é extraído da experiência, haverá sempre um saber de outra ordem, sendo este o saber *priori*, que precede a experiência, mas, mais do que isto, seu objeto não nos pode ser dado pela experiência.

Diferentemente de Kant, Hegel busca superar o dualismo sujeito e objeto, compreende a necessidade de unificar o que está disperso ou separado. Ao criticar o dualismo kantiano, o qual distingue para a

11 “não podendo Copérnico prosseguir na explicação dos movimentos celestes enquanto admitia que toda a multidão de estrelas se movia em torno do espectador, tentou se não daria melhor resultado fazer antes girar o espectador e deixar os astros imóveis” (Kant, 2001, B XVI)

produção do conhecimento a oposição sujeito e objeto, acentua sua análise a distinção do fenômeno à coisa em si. Ao pretender articular em um discurso científico, o sujeito (ou mesmo sua consciência) em seu confronto com o mundo objetivo, Hegel, em a “Fenomenologia do Espírito”, intenta demonstrar em seus contra-argumentos a dupla face desses elementos. Se por um lado o sujeito é “histórico”, pois se considera como experiências àquelas desenvolvidas no tempo, a qual se pensa a si mesma e justificar-se diante da razão; por outro, apresenta-se “dialético”, pois haveria uma adequação das certezas que constituem o sujeito com a verdade do objeto, isto porque as sucessivas figuras da experiência não obedecem a uma ordem cronológica dos eventos, mas a uma necessidade de demonstrar uma seqüência no desdobramento lógico de eventos imposta ao discurso (VAZ, 1992).

Para Vaz, que apresenta a obra de Hegel no Brasil, o grande propósito da Fenomenologia do Espírito é informar que a Fenomenologia é a aporia apresentada em “A Crítica a Razão Pura”. Interessando-nos nesta discussão a tentativa de situar-la além desta aporia, quando designa, diferentemente de pensar o saber absoluto com adequação da certeza do sujeito com a verdade do objeto, o “[...] momento abstrato de um processo histórico-dialético desencadeado pela própria situação de um sujeito que é fenômeno para si mesmo ou portador de uma ciência que aparece a si mesma no próprio ato em que faz face ao aparecimento de um objeto no horizonte do seu saber” (VAZ, 1992: p. 10). Ou seja, o saber absoluto é fundamentado a partir do resultado de uma gênese ou de uma história, assim, o para-nós, àquilo que se mostrar enquanto “fenômeno” ou o próprio plano de aparição, fundamenta-se pelas oposições sucessivas e dialeticamente articuladas entre a certeza do sujeito e a verdade do objeto.

Na tentativa de substituição das abstrações construídas sobre o mundo, de um mundo sem história, de uma escolha do sujeito, transformadas em atos de conhecimento, em forma de categorias de entendimento, o sujeito e o fenômeno kantiano são entendidos como abstrações. Esvazia-se o entendimento colocado por Kant, na medida em que preenche o sujeito do aqui e agora, das certezas do sensível, das certezas fixadas pelo sujeito, de um sujeito que é fenômeno para si mesmo no próprio ato que constrói. Assim, Hegel coloca para o próprio sujeito a condição do fenômeno que separará ao objeto. Partindo de reflexões acerca do início do processo de conhecimento do objeto e considerando a inadequação da certeza do sujeito cognoscente e da verdade do objeto

conhecido, assume a forma do sujeito consciente enquanto forma mais elementar desta relação (VAZ 1998).

Assim, a problemática é colocada quando do surgimento do “fato de que a certeza do sujeito de possuir a verdade do objeto é, por sua vez, objeto de uma experiência na qual o sujeito aparece a si mesmo como instaurador e portador da verdade do objeto” (VAZ, 1998, p. 12). O discurso do sujeito passa a ser o lugar da verdade do objeto, é o automanifestar-se da experiência do próprio sujeito.

O esquema dialético-hegeliano inicia-se na indicação do objeto pelo sujeito no “aqui” e “agora”, o “isto”, seriam estas certezas sensíveis. Posteriormente, o evanescer-se do “isto” questiona o sujeito enquanto instituidor da verdade do mundo, buscando explicar a consciência ou mesmo a “verdade da certeza de si mesmo”. Segue-se por fim, a aparição do mundo suprassensível, momento em que se dá a inversão do mundo com relação a ‘coisa’ da percepção e ao ‘isto’ da certeza sensível.

Seria a vida então a verdade da natureza, estando Hegel muito mais vinculado do que Kant, ou pelo menos que ele admitisse, à estrutura mecanicista do mundo, considerando ser este o objeto do entendimento da “Crítica a Razão Pura”. Propondo-se, assim, demonstrar que é na experiência do saber de um objeto, que lhe é exterior, que a consciência se suprime como simples consciência de um objeto, passa para a consciência-de-si como para a sua verdade mais profunda: a certeza de si mesmo. Acaba por desenhar uma nova figura da consciência, ao admitir que a consciência de um objeto seja ela própria uma consciência-de-si, considerando ainda que é esta, a consciência-de-si, a verdade do objeto, sendo este o seu ser outro (HEGEL, 1992)¹².

A crítica de Hegel se dirigiu, inicialmente, ao vazio do “eu penso” de Descartes, que é colocado como centro da filosofia moderna de base copernicana. Entende, diferentemente, que a “consciência-de-si é reflexão a partir do ser do mundo sensível e do mundo da percepção e é, essencialmente, um retorno a partir do ser-outro” (VAZ, 1996, p. 15), entendendo que esse ser outro como o mundo sensível que é conservado no movimento dialético constitutivo da consciência-em-si, em que o em-si deve ser retirado para a identificação da identidade da consciência, evanescendo, assim, o ser do objeto, que seria a verdade da própria consciência, assumindo características da vida. É um movimento que se inicia no sujeito em contexto, volta-se para o objeto e retorna ao sujeito,

¹² Originalmente publicada em 1806-1807.

enquanto objeto pensado e compreendido por essa consciência que se constitui em movimento. Sendo assim, o sujeito se exhibe como início - ponto de partida e final - ponto de chegada - em um processo de formulação do conhecimento (VAZ, 1996).

Considera-se que é o sujeito que questiona sobre o objeto, contudo, não é apenas ele que responde, sendo apenas o meio do processo, que medeia a construção do saber, se em Kant o objeto é inatingível, limita-se ao que o sujeito pode alcançar, contra-argumenta Hegel, o objeto não pode ser considerado um delimitador do sujeito, embora o objeto continue exterior, mas admite a possibilidade assertiva de que o objeto está no sujeito. O sujeito em consciência é um sujeito que compreende em um movimento relacional com o objeto, a retirada do sujeito ou do objeto na produção do conhecimento torna insustentável a existência do outro, pois são em si reconhecimento do outro.

A reflexão proposta busca apresentar a discussão epistêmica em que se coloca o sujeito enquanto centro do conhecimento, detentor da possibilidade de construção histórica do conhecimento. O sujeito é então definido como capacitado a produzir conhecimento, diferentemente das abstrações apresentadas por Aquino, mas diante da complexidade que acentua a relação entre o sujeito e o objeto, e suas limitações diante da capacidade de conhecer.

Na Sociologia, esta complexidade acentua-se por ser o indivíduo ao mesmo tempo o sujeito e o objeto do conhecimento. Doravante as possibilidades de construção de um conhecimento que se fala de si, os teóricos exaltaram a necessidade de discutir quem é o objeto das ciências sociais, entre classes, fatos e ações sociais, o que estaria na base desta discussão, se a sociedade ou o indivíduo. Discussão que segue no próximo item.

Sujeito teórico (O Sujeito nos Clássicos)

Carlos Eduardo Sell explica que, partindo das construções filosóficas empiristas¹³ e racionalistas¹⁴, os teóricos clássicos da sociologia estabeleceram o ponto de partida para o desenvolvimento de suas teorias. Considerou-se, inicialmente, a sujeito epistêmico enquanto “indivíduo” e o objeto epistêmico enquanto “sociedade”, conquanto, o questionamento acerca da determinação de um sobre outro, ou seja, se era a sociedade que

13 A realidade como fator determinante à construção do conhecimento.

14 O sujeito como fator determinante na construção do conhecimento.

influenciava o indivíduo ou se era o indivíduo que influenciava a sociedade, o indivíduo epistemicamente entendido como “sujeito” do conhecimento passa a assumir o lugar do “objeto” do conhecimento, tornando-se ao mesmo tempo sujeito e objeto do conhecimento.

O sujeito passa a ter não apenas a capacidade cognoscente como também a possibilidade de ser conhecido. Momento em que parece ser estabelecida uma aparente confusão epistêmica entre a possibilidade de explicação da sociedade pelo indivíduo, o que não o torna “sujeito”, mas sim, “objeto” do conhecimento, então não se estruturaria a partir de um posicionamento epistemológico racionalista, e sim empirista, da mesma forma que tomando a sociedade como objeto do conhecimento. Afinal, o que possibilita a construção do conhecimento é a ação do sujeito em sociedade, ou seja, a materialização de seus atos, ou ainda, a ação em si, que possibilita a existência da sociedade, no entanto, doravante questões arquetípicas à compreensão da sociedade, questiona-se si no dado momento do desenvolvimento da sociologia, questionava-se se esta ação era determinada pela sociedade, ou vice-versa.

A apresentação do pensamento clássico sociológico nos permite entender as determinações expressas por cada teórico na possibilidade de compreensão da sociedade. E, posteriormente, tecer considerações acerca da existência de um sujeito teórico, enquanto aquele que age e não apenas o cognoscente, existente em cada uma das reflexões.

O sujeito de Karl Marx instaura-se a partir da crítica ao sujeito hegeliano. Diferentemente de pensar o sujeito enquanto aquele que se reconhece em sua própria consciência, entende que é o ser social que determina a consciência. Os pressupostos filosóficos que subsidiam o entendimento do autor orientam-se pelas críticas formuladas por Feuerbach à dialética hegeliana.

Entende Marx que o grande feito de Feuerbach foi a “fundação do verdadeiro materialismo e da ciência real, na medida em que Feuerbach toma, do mesmo modo, a relação social, do “homem com o homem”, como princípio fundamental da teoria”, e ainda, “na medida em que ele confronta a negação da negação, que afirma ser o absolutamente positivo que descansa sobre si mesmo e positivamente se funda sobre se próprio” (MARX, 2008, p. 118)¹⁵.

Parte do esclarecimento da dialética hegeliana feita por Feuerbach, que orienta à seguinte reflexão: Hegel parte do estranhamento

15 Manuscritos econômico-filosóficos, escrito em 1884.

- o abstratamente universal, “supra-sume” o infinito, assenta o efetivo e mais uma vez “supra-sume” o positivo, estabelecendo a abstração. Segundo Marx, Feuerbach entende a negação da negação como uma contradição em si da própria filosofia (MARX, 2008), ou seja, “afirma em oposição a si mesma” (MARX, 2008, p. 118). Assegura que, “na medida em que Hegel apreendeu a negação da negação – conforme a relação negativa que nela reside, como o ato unicamente verdadeiro e como o ato de auto-conhecimento de todo o ser -, ele somente encontrou a expressão abstrativa, lógica, especulativa para o movimento da história, a história ainda não efetiva do homem enquanto um sujeito pressuposto, mas em primeiro lugar ato de produção, história da geração do homem” (MARX, 2008, p.119).

A crítica marxista recai à abstração hegeliana, cuja percepção da construção do conhecimento dar-se a partir de um espírito pensante, que estranha o mundo e concebe-se abstratamente. A ideia de sujeito orienta-se pela consciência abstrata, sendo sempre consciência e consciência-de-si, assim, “o homem apenas como consciência-de-si, as diferentes figuras do estranhamento que surgem são, por conseguinte, são apenas diferentes figuras da consciência ou da consciência-de-si” (MARX, 2008, p. 123). Vale lembrar que a grandeza da dialética hegeliana desenvolve-se partir da negatividade, com a “autoprodução do homem como um processo”.

A problemática colocada por Marx ao pensamento hegeliano resulta do entendimento deste acerca do trabalho enquanto a essência, seria o trabalho a essência que se confirma do homem, vendo apenas o lado positivo, deixando então de perceber seu lado negativo. Concebe o trabalho como o “vir-a-ser para si do homem no interior exteriorização ou como homem exteriorizado” (2008, p. 129). Ao contrário, entende Marx, que o trabalho não é essência humana, muito mesmo que é a consciência humana que determina o ser, mas “é o ser social que, inversamente, determina a sua consciência” (MARX, 2003, p. 05)¹⁶. Compreende, portanto, que “assim como não se julga um indivíduo pela idéia que ele faz de si próprio, não se poderá julgar uma tal época de transformação pela mesma consciência de si próprio; é preciso, pelo contrário, explicar esta consciência pelas contradições da vida material, pelo conflito que existe entre as forças produtivas sociais e as relações de produção” (2008, p. 06).

16 Contribuição a Crítica da economia política, publicado originalmente em 1859.

Por outro lado, pensado no trabalho desenvolvido por Durkheim, o objeto de estudo é definido com o “fato social”, deste é possível extrair a percepção do autor acerca do “sujeito” enquanto objeto epistemológico. A definição apresentada pelo autor afirma que “é fato social toda maneira de fazer, fixada ou não, suscetível de exercer sobre o indivíduo uma coerção exterior; ou ainda, toda maneira de fazer que é geral na extensão de uma sociedade dada e, ao mesmo tempo, possui uma existência própria, independente de suas manifestações individuais” (p. 13). Diferentemente da exterioridade apresentada por Marx, na qual o sujeito expõe sua consciência-de-si na relação produtiva com o outro, que os definem enquanto classe, Durkheim argumenta a necessidade de “considerar os fenômenos sociais em si mesmos, separados dos sujeitos conscientes que os concebem” (DURKHEIM, 2007, p. 28). As instituições e os sistemas de signos, assegura Durkheim, existem independente do uso individual que se fazem delas, exterior as consciências individuais.

Ao limitar a capacidade do indivíduo de agir diante da coerção social, advinda de uma consciência pública, mesmo diante da possibilidade de libertar-se das regras sociais a autor, argumenta que seria impossível sem lutar. Assim, entende que a

ordem de fatos que apresentam características muito especiais: consistem em maneiras de agir, de pensar e de sentir, exteriores ao indivíduo, e que são dotadas de um poder de coerção em virtude do qual esses fatos se impõem a ele. Por conseguinte, eles não poderiam se confundir com os fenômenos orgânicos, já que consistem em representações e em ações; nem com os fenômenos psíquicos, os quais só têm existência na consciência individual e através dela. Esses fatos constituem, portanto, uma espécie nova, e é a eles que deve ser dada e reservada a qualificação de sociais (2007, p. 3-4).

O indivíduo enquanto objeto de análise da sociologia em Durkheim está limitado pela consciência coletiva, que delimita sua consciência individual. No prefácio de “As regras do método sociológico” expõe a primazia da sociedade sobre o indivíduo, os fundamentos de tal entendimento seguem aos argumentos expressos pelas ciências da natureza. Para o autor, ao admitir certo grau de heterogeneidade entre a vida individual e a vida coletiva, além de perceber a dificuldade de argumentar-se sobre outro substrato social, que não o indivíduo, afinal “os indivíduos são seus únicos elementos ativos” (2007, p. 154), utiliza-se de

argumentos subjacentes as análises das coisas da natureza. Entende o estranhamento que o entendimento exposto enquanto “fatos sociais” causou, mas diz ser normal no reino da natureza, considerando que a junção de variados elementos quando agrupados a um novo fenômeno, percebe-se que os fenômenos se situam no fenômeno, em sua totalidade, e não mais nos elementos que o compõe.

Diferentemente de Marx e de Durkheim, Max Weber orienta sua pesquisa a partir do indivíduo. Considera que a Sociologia é uma “ciência que pretende compreender interpretativamente a ação social e assim explicá-la causalmente em seu curso e em seus efeitos” (WEBER, 1988, p. 05). Expõe inicialmente que “ação” é um determinado comportamento humano relacionado pelo agente a um sentido subjetivo, enquanto delimita a noção de “ação social”, ou seja, a ação que se torna social quando se refere ao comportamento do outro, sendo por este orientado (WEBER, 1988). A partir de um recurso metodológico racionalista, tipológico ideal, o qual, segundo o próprio Weber, não é possível imputar-lhe sobre a vida, cujas determinações da realidade são possíveis apenas pela empiria.

Importa-nos pensar a delimitação metodológico-conceitual de Weber que confere ao sujeito a possibilidade de compreensão da sociedade a partir da ação social, a qual é atribuída ao indivíduo em sua ação ao outro, comportando o entendimento das relações sociais a partir do próprio sujeito. Assim, tipo ideal “expõe como se desenrolaria uma ação humana de determinado caráter se estivesse orientada pelo fim de maneira estritamente racional [...]” (1988, p. 7), cabendo a sociologia averiguar os motivos, que são conexões de sentidos das ações, sendo especificamente este seu objeto de estudo. Nesse sentido, considerando as ponderações feitas anteriormente, o objeto de estudo para a sociologia reconhece-se enquanto o sujeito das ações, assim, a relação do sujeito e do objeto se dirime nas formulações que recepiona o sujeito enquanto pesquisador e enquanto objeto de estudo.

Crítica à consciência histórica do sujeito Teórico

O elemento norteador da reflexão de Gadamer (1999) desenvolve-se a partir da “Analítica Temporal da Existência (Dasein) Humana” apresentada por Martin Heidegger, por entender ser esta uma demonstração convincente de que “a compreensão não é um modo de ser, entre outros modos de comportamento do sujeito, mas o modo de ser da

própria pré-sença (Dasein), sendo este um conceito que deriva da tradição hermenêutica, a qual designa a “mobilidade fundamental da pré-sença, a qual perfaz sua finitude e historicidade, e a partir daí abrange o todo de sua experiência de mundo” (p. 16). Ao questionar a teoria histórica de Dilthey e Droysen, que embora opostos ao espiritualismo de Hegel, afirma que esta induziu a hermenêutica a ler a história como um livro, completa de sentido, e numa crítica à hermenêutica de Dilthey, o autor atenta que o sentido histórico nunca deve se referir sobre um todo histórico.

Assegura que o que se pode determinar da obra de arte é que ela se torne uma vivência estética. Na vivência da arte, atenta, há uma plethora de significados que não são representações do objeto específico ou mesmo ao seu conteúdo, mas que antes representa o todo do sentido da vida – “uma vivência estética contém sempre a experiência de um todo infinito” (p. 131). Ressalta, ainda, que o seu significado é infinito, pois representa o todo imediatamente, não se conectando com outras coisas e formando uma unidade de um processo aberto de experiências (p. 131).

Assim, a vivência estética é entendida como o conteúdo do conceito de vivência, fazendo-se por vezes determinante para a “fundamentação do ponto de vista da arte” (p. 131). O entendimento de Gadamer acerca da compreensão da obra de arte é que a mesma “consumação da representação simbólica da vida, a caminho da qual já se encontra igualmente toda a vivência” (p. 131), sendo assim, “caracterizada como objeto da vivência estética” (p. 131). Conclui afirmando que a arte vivencial se apresenta como a verdadeira arte.

O significado à princípio caracteristicamente ambíguo de arte vivencial, que ela se origina da vivência e que dela é expressão, passa a ser discutido por Gadamer. Tal significado é derivadamente utilizado como a “aquela arte que se destina à vivência estética” (p. 132). Importa-nos entender a compreensão do autor de que o princípio e a derivação do significado da arte se inter-relacionam, e que não pode se entender de outra forma a não ser através da vivência, dada a sua determinação de ser no “fato de ser expressão de uma vivência” (p. 132). Articulado seu pensamento em torno do subjetivismo kantiano, e nos fundamentos do idealismo especulativo, fundamentado no pensamento de Kant, argumenta contra a infinitude do pensamento da arte na filosofia, buscando corrigir a autointerpretação da consciência estética, ampliando a noção de experiência estética, que alude a sua construção de “diferenciação estética”. Apresenta as reflexões fenomenológicas de Husserl como importantes para pensar a estética distante das idéias da

psicologia e da teoria do conhecimento do século XIX, tendo-a libertado dos conceitos que lhe impediam uma adequada compreensão do ser estético.

Fundamentando sua crítica ao subjetivismo da modernidade por Heidegger, entende que a “interpretação do ser a partir do horizonte do tempo, não significa, [...] que a pré-sença (dasein) seja temporalizada tão radicalmente que já não possa mais deixar valer nada como sempre-sendo ou como eterno, mas que deve compreender-se totalmente como relação ao seu próprio tempo e futuro” (p. 172). Dessa forma o autor entende necessário, não uma superação do subjetivismo, mas uma radicalização existencialista dele.

Ao concluir que a experiência da arte não consegue “aprender num conhecimento definitivo a verdade consumada daquilo que experimenta” (p.172), e que não é importante tal entendimento, mas sim, indagá-la, não o que ela mesma acredita ser, mas o que é na verdade e o que é sua verdade. O autor envolve a arte de todos os questionamentos feito por Heidegger à metafísica, contrapondo-a ao que pensa de si mesma. A verdade da arte repousa assim em um questionamento, que apenas do “ponto de vista do modo da obra de arte, de maneira que apenas do ponto de vista do modo de ser da arte é que se pode aclarar essa pertença” (p. 173).

O jogo é apresentado por Gadamer como fio condutor da explicação ontológica, sendo este considerado um conceito importante na estética. Interessa ao autor afastar a estética da significação subjetiva, eliminando logo de início qualquer compreensão neste sentido. O jogo não é entendido como comportamento ou estado de ânimo, mas o próprio modo de ser da obra de arte. O conceito de jogo torna-se importante a partir do reconhecimento de que a contraposição de uma consciência estética e de um objeto não corresponde ao estado das coisas.

Ao diferenciar o “jogo” do comportamento do jogador, escapando das subjetividades outras presentes no comportamento, o autor aponta à apresentação do conceito de jogo, no entanto, afirma que não há como encontrar resposta sobre a natureza do jogo, mas se afasta da noção Aristotélica de recreação, o “que é mais importante é que se coloque no próprio jogo uma seriedade própria, até mesmo sagrada” (p. 174). Afirma, ainda, que o modo de ser do jogo não permite que a relação de quem joga com o jogo seja a mesma relação estabelecida com um objeto. Durante o jogo, o jogador sabe o que é o jogo e o que está fazendo, apenas jogando, mas não sabe o que sabe disso.

Assim, o autor conclui que se torna importante compreender o modo de ser do jogo enquanto jogo. Ao afirmar que o “sujeito” da experiência da arte, “não é a subjetividade de quem a experimenta, mas a própria obra de arte” (p. 175), revela a significância do jogo enquanto modo de ser. Tendo este uma natureza própria, independente da consciência de quem o joga, o jogo “encontra-se também lá, sim, propriamente lá onde nenhum ser-para-si da subjetividade limita o horizonte temático e onde não existe sujeitos que se comporta ludicamente” (p. 176). Argumenta que o “sujeito do jogo não são os jogadores, porém o jogo, através dos que jogam, simplesmente ganha representação” (p. 176).

Pensa metaforicamente sua representação linguística, cujo sentido figurado expressa a ideia de movimento. A natureza do Jogo de Gadamer fixa-se em nenhum alvo. O movimento que é jogo renova-se em permanente repetição, é uma consumação do movimento, não é uma atividade e não existe sujeito para o jogo aí. Portanto, a estrutura de ordenação do jogo “faz com que o jogador desabroche em si mesmo e, ao mesmo tempo, tira-lhe, com isso, a tarefa da iniciativa, que perfaz o verdadeiro esforço da existência” (p. 179)

Para Gadamer, a natureza do Jogo corresponde a noção de que: todo jogar é um ser-jogado. No jogo humano, que precisa de um espaço, delimita-se nele, a auto-representação do jogo repousa em “um comportamento vinculado aos fins aparentes do jogo, mas seu sentido não reside realmente na conquista desses fins [...] mais do que isso, o entregar-se a tarefa do jogo é [...] um colocar-se em jogo” (p. 183).

O próprio jogo é um conjunto de atores e de expectadores, os atores representam seus papéis e o jogo torna-se representação. Nesse momento, o jogador deixa de ser apenas absorvido pelo jogo, passa a jogar (representar) seu papel a, e considerando a variedade de espetáculos que se envolve, não é mais o ator, mas o espectador. Quando o jogo se trona espetáculo há uma mudança no jogo, o espectador torna-se ator. O espectador, assume um leque de situações de conteúdos de sentidos, que deve ser entendido e separado do comportamento do jogador ator.

A expressão do pensamento de Gadamer nos possibilita avançar no entendimento do agir em sociedade, para além dos limites de uma sociedade de mercado, a qual comporta morais e limites nas relações sociais que estão acima das insipientes relações de consumo, que se orientam pela necessidade material mínima. Fomenta pensar, ainda, em uma teoria do sujeito, que se pauta por relações racionalmente pensada em

fins, mas que se limita à compreensão de sua totalidade, muito menos histórica, aniquilando a possibilidade de uma ação que se baseia em valores, na percepção colocada por Weber.

Considerações finais

Ao ensaiar fases tipológicas da ideia que se desenvolve no âmbito da Teoria do Conhecimento, face à noção de Sujeito, permite-se a possibilidade de iniciar uma reflexão acerca da ação do sujeito na contemporaneidade, compreendida pela “Teoria do Sujeito”. Iniciada a reflexão pela tipologia que representa o fim do Período Medieval da filosofia, delimitado por implicações teocêntricas para iluminações divina, percebe-se o comprometimento da Teoria do Conhecimento e seu distanciamento da empiria, constituindo um sujeito epistêmico, cuja noção desenvolve-se a partir da compreensão do ser, este um momento no qual se questiona sobre quem tem a capacidade de conhecer e o que se conhece.

No segundo momento, alude-se as noções desenvolvidas a partir da consolidação de um pensamento antropocentrismo, cujos pensamentos não apenas aceitam a ideia de “sujeito” e de “objeto”, mas asseguram-lhes debates árdus à consolidação da ciência. E, por fim, o sujeito teórico, este que na sociologia encontra seu agente, no sentido daquele que age, recobre-se de definições e torna-se uma complexa imbricação, em que não se torna uno, tampouco plural, em sua existência social. Neste momento, o sujeito cognoscente continua com sua capacidade interpretativa, mas se alimenta da capacidade compreensiva da realidade a qual faz parte, não sendo limitado apenas a capacidade de entender “coisas” outras, em um processo de súbita abdução supra-social, mas passível de revelar-se intérprete da realidade que se insere. Em termos epistemológicos do Sujeito Teórico o “objeto” é o próprio “sujeito”, que é “sujeito” de si.

Nesse sentido, a teoria apresentada por Gadamer, ao assegurar que durante o jogo, o jogador sabe o que é o jogo e o que está fazendo, apenas jogando, mas não compreende o que sabe disso, estabelece uma “Teoria do Sujeito” capaz de apreender e interpretar não apenas o jogo, mas os limites de sua compreensão desse jogo e mais aquilo que ele não sabe do próprio jogo, diferentemente de pensar a sociedade no âmbito de uma consciência histórica, o que possibilita pensar como o sujeito veio a ser o que é, notadamente apresentada nos clássicos da sociologia, como elementos constituidores do “sujeito” do final do século XIX e início do século XX, pensamos a possibilidade de interpretação do sujeito a partir

do seu desenvolvimento, para ser o que se apresenta, em um processo conflitivo entre a tradição e a consciência de si.

As ciências humanas e sociais contribuem na medida que possibilita compreender a compreensão que o homem tem de si mesmo. Assim, uma “Teoria do Sujeito Sociológico”, na contemporaneidade, faz-se possível e desejável, na medida em que possibilita a análise da experiência humana. Nas palavras de Gadamer, “o novo vem à luz pela mediação do antigo, constituindo assim um processo de comunicação cuja estrutura corresponde ao modelo do diálogo” (2006. p. 14), especialmente para compreender o agir sobre a motivação do consumo.

A teoria do sujeito em sua acepção mais ampla, ancora-se nos pressupostos fundantes de uma ciência que se propõe sujeito e ao mesmo tempo sujeito-objeto e, ainda, sujeito conceitual-analítico, figurando entre as proposituras definidoras das Teorias Crítica, Funcionalista e Compreensivas. É, portanto, evidente que enveredar-se, epistologicamente, por esses caminhos, tende a oportunizar a responder, sociologicamente, sobre o complexo cognoscente da “teoria da ação do sujeito sociológico”. Sendo necessário, para tanto, outras incursões sociofilosóficas.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução de Alfredo Bosi. Martins Fontes: São Paulo, 21 ed, 1998.

AQUINO, São Tomas. A suma teológica. In.: **Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1988.

ARISTÓTELES. **Metafísica** (livro I e II). Tradução de Vincenzo Cocco. Abril Cultural: São Paulo, 1991.

ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. In.: **Coleção os Pensadores: Aristóteles**, Volume II. Nova Cultura, São Paulo, SP, 1991.

CHAUI, Marilena. Vida e Obra. In.: **Coleção os pensadores: Edmund Husserl**. Nova Cultura, São Paulo, SP, 2005.

DURKHEIM, Emile. **A regras do Método Sociológico**. São Paulo, Martins Fontes, 2007.

GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica em Retrospectiva**. Tradução de Marcos Antônio Casanova. Vozes: Petrópolis, RJ, 2009.

GADAMER, Hans-Georg. **Hegel, Husserl e Heidegger**. Tradução de Marcos Antônio Casanova. Vozes: Petrópolis, RJ, 2012.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**: Traços Fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução: Flávio Paulo Meurer. Vozes: Petrópolis, RJ, 1999.

GADAMER, Hans-Georg. **O problema da Consciência Histórica**. Tradução de Luiz Alberto Monjardim. FVG, Rio de Janeiro, 2006.

HEGEL, Georg. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Menezes. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.

KANT, Immanuel. **Crítica a Razão Pura**. Tradução: Manuel Pinto dos Santos. Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, Portugal, 2001.

LANDIM, Raul Filho. Conceito e Método em Aquino. **Analytica**, Rio de Janeiro, vol. 14, n. 2, p. 65-88, 2010.

MARX, Karl. **Manuscritos Econômicos e Filosóficos**. São Paulo Boi tempo Editorial, 2008.

MATTOS, Carlos. Vida e Obra. In.: **Os pensadores: Tomás de Aquino**. Abril Cultural: SP, 1988.

MORUJÃO, Alexandre. Prefácio da Tradução Portuguesa. In: KANT, Immanuel. **Crítica a Razão Pura**. Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, Portugal, 2001.

WEBER, Max. Conceitos Sociológicos Fundamentais. **Economia e Sociedade**. Vol. I, Brasília, Ed. UNB, 1988.

VAZ, Henrique. A significação da Fenomenologia do Espírito. In: **Fenomenologia do Espírito**. Vozes: Petrópolis, RJ, 1992.