

INDIVÍDUO

A problemática do indivíduo articula-se de várias maneiras. Percorre aspectos metafísicos e epistemológicos (o individual e o conhecimento da identidade pessoal), existenciais, histórico-sociológicos e ético-políticos. Deixaremos aqui de lado, entre outras, as questões relativas à individualidade biológica (cf. Bech, 1991) e à maneira como a língua diz a individualidade (cf., por exemplo, Benveniste, 1966 e 1974). Servir-nos-emos, como fio condutor deste inquérito, da oposição kantiana entre o matemático/quantitativo e o dinâmico/qualitativo. Da investigação metafísica sobre o indivíduo à consideração dos aspectos ético-políticos que a questão do indivíduo coloca, observaremos uma acentuação cada vez mais maior do segundo elemento do par.

Aspectos metafísicos: o individual. Do ponto de vista metafísico, a questão é dupla. Diz respeito tanto à determinação abstracta do conceito de indivíduo quanto ao esclarecimento da noção de identidade pessoal (neste último caso, o problema é também epistemológico). Enunciar-se-ão, no que diz respeito à primeira, algumas posições, e depois procurar-se-á uma divisão muito simples (algo muito longe de uma tipologia) dos enfoques possíveis.

A mais profunda descrição do primeiro aspecto encontra-se em Aristóteles. Os indivíduos são as substâncias primeiras (*Categorias*, 5; *Metafísica*, Delta, 8), existindo sozinhas e separadas e possuindo unidade numérica (*Metafísica*, B, 4, 999b33). Sabe-se que, para Aristóteles – e embora o indivíduo seja o autor do conhecimento (cf. Hamelin, 1976, pp.95, 236) –, não há ciência do individual *qua* individual, que é, por definição, contingente (cf. Hamelin, 1976, p.399); há-a apenas quando este se apresenta como instância de conceitos universais, e, sobretudo, conceitos necessários (a necessidade, mais do que a universalidade, define a ciência; cf. Hamelin, 1976, p.399). Os indivíduos – na medida em que são definíveis, em que são um *tode ti* – são as substâncias básicas, as realidades ontológicas primitivas, por oposição às formas e aos conceitos gerais (*Metafísica*, Z, 13, 1038b8-12). Trata-se de realidades primeiras em todos os sentidos: “em definição, em conhecimento e no tempo” (*Metafísica*, Z, I, 1028a31-33).

Dito isto, os critérios de individuação (para uma sua breve análise conceptual, cf. Hamlyn, 1998, pp.69 e ss.) não precisam de ser forçosamente únicos, não há uma *akribeia* universal. Diferentes filosofias formularão, cada qual à sua maneira, critérios próprios. Daremos algumas ilustrações (nada exaustivas, de resto, e sem particular intenção tipológica) desta diversidade criteriológica. Para Hobbes, por exemplo, para quem a individuação visa os modos de conhecer e designar os indivíduos, os critérios são múltiplos: a matéria, a forma ou o agregado de acidentes individuem de modos diversos e, a partir de pontos de vista diversos, nenhum deles é absolutamente válido por si mesmo (*De Corpore*, XI, 7). Como notou Hamlyn, as questões relativas à identidade são inseparáveis das questões colocadas pela natureza das coisas às quais a identidade é atribuída (cf. Hamlyn, 1998, p.69). A individuação da pessoa, à qual se voltará, é, de resto, um exemplo preferencial dessa pluralidade de critérios (cf. Penelhum, 1967).

De qualquer modo, a preeminência do indivíduo é indiscutível, e encontra-se até em doutrinas que aparentemente lhe seriam avessas. Em Plotino, por exemplo, a ascensão ao plano do Intelecto, a identificação com o Divino (*Enéades*, IV, 8, i, 1-7), não acarreta a destruição da identidade pessoal, da individualidade. Ou, exemplo ainda melhor, Espinosa: a doutrina espinosiana do indivíduo – problemática desde o princípio, já que existe apenas uma substância – remete para o contexto dos atributos: o indivíduo

é determinado do ponto de vista da extensão e do ponto de vista do pensamento. Do ponto de vista da extensão, os indivíduos caracterizam-se por serem “proporções fixas” de movimento e repouso (*Ética*, II, Proposição 13). Se as suas partes aumentarem, desde que aumentem na mesma proporção, o indivíduo guardará a mesma natureza (*Ética*, II, Proposição 13, Lema 5). É o indivíduo-corpo. Do ponto de vista do pensamento, os indivíduos – cuja essência ou natureza definida constitui uma aproximação à substância e implica um *conatus*, isto é, uma vontade de perseverar no seu próprio ser (E, III, Proposição 6) – são as ideias dessas “proporções fixas”. É o indivíduo-mente.

A ideia de indivíduo encontra-se associada à de determinação: “Por coisas singulares, entendo as coisas que são finitas e têm uma existência determinada”, diz a Definição VII do *De mente*, que acrescenta uma nota importante sobre a complexidade possível das coisas singulares: “Se vários indivíduos concorrem para uma mesma acção, de modo que todos conjuntamente são causa de um mesmo efeito, considero-os todos, nisso, como uma mesma coisa singular”. A composição do indivíduo é um tema caro a Espinosa: “Se com efeito dois indivíduos, por exemplo, tendo exactamente a mesma natureza, se juntam um ao outro, compõem um indivíduo duas vezes mais poderoso que cada um deles tomado separadamente” (*Ética*, IV, Prop. XVIII, Escólio); “Quando um certo número de corpos, da mesma grandeza ou de grandeza diferente, são constringidos pelos outros de tal modo que se apoiam uns nos outros, ou, se se encontram em movimento, à mesma velocidade ou a velocidades diferentes, se se comunicam uns aos outros os seus movimentos, segundo uma certa relação precisa, diremos que esses corpos se encontram unidos entre si, e diremos que eles compõem todos conjuntamente um só corpo ou Indivíduo, que se distingue de todos os outros por esta união entre corpos” (*Ética*, II, Prop. XIII, Definição).

O indivíduo pode permanecer idêntico através das mudanças: “Se de um corpo, ou, dito de outra maneira, de um indivíduo, se separam certos corpos, e, ao mesmo tempo, outros corpos da mesma natureza e em igual número vêm tomar o seu lugar, o Indivíduo manterá a sua natureza anterior, sem mudança de forma” (*Ética*, II, Prop. XIII, Lema 4). O fundamental é que se mantenha a “relação de movimento e de repouso que as partes do Corpo humano têm entre si” (*Ética*, IV, Prop. XXXIX) – a alteração decisiva dessa relação significa a morte (*Ética*, IV, Prop. XXXIX, Escólio). O que constitui a forma de um indivíduo é uma união entre corpos (*Ética*, II, Prop. XIII, Lema IV, Demonstração). Os Lemas 5 a 7 da mesma Proposição XIII do *De mente* contemplam os outros modos como o Indivíduo mantém a sua natureza apesar de modificações várias, e o Escólio que se lhes segue sublinha a doutrina, indicando indivíduos de um grau crescente de complexidade, até chegar à “natureza inteira”, que “é um único Indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de uma infinidade de maneiras, sem que mude o Indivíduo inteiro”. (Na sociedade, verifica-se o mesmo que no corpo humano, o rompimento da relação entre as partes pode conduzir à morte: “O que conduz à Sociedade comum dos homens, dito de outra maneira, o que faz com que os homens vivam na concórdia, é útil; e mau, pelo contrário, o que introduz a discórdia na cidade” (*Ética*, IV, Prop. XL).)

Mas há, obviamente, filosofias em que a afirmação do indivíduo é mais acentuada. As únicas coisas que existem, de acordo com Abelardo, são, como se sabe, os indivíduos, que consistem apenas na sua “distintividade pessoal”, isto é, no facto de, mesmo pondo de parte todos os acidentes, o indivíduo ser distinto de todos os outros (o que se poderia chamar o critério da distintividade) e de permanecer uno em si mesmo: se eu não fosse careca, seria eu à mesma (o que se poderia chamar o critério da unidade) (*Logica ingredientibus, Isagoge*, 64.20-24). O carácter primitivo da individualidade faz

com que ela não requeira explicação, e nem sequer o recurso a um princípio de individuação ao modo aristotélico se revela necessário.

Outro exemplo: na sua doutrina do indivíduo, S. Tomás reata claramente com Aristóteles. O conhecimento, para S. Tomás, procede por uma abstracção a partir de indivíduos existentes no mundo real, o único objecto de conhecimento dos sentidos (*Suma teológica*, I, 12, 4, e I, 84, *passim*). No que a nós diz respeito, o particular é simultaneamente anterior e melhor conhecido que o universal (*Sententia super Posteriora analytica*, I, 4, 16). Tal como para Aristóteles, os particulares reais (*hoc aliquid*), os indivíduos – Sócrates, por exemplo –, são as substâncias básicas, das quais tudo o resto é predicado (*Sententia super Metaphysicam*, V, I, 891). Existem *per se* (*Sententia super Metaphysicam*, IV, I, 540-543). Pelo contrário, as naturezas universais que constituem o objecto próprio da cognição intelectual só existem nos particulares corpóreos (*Suma Teológica*, I, 84, 7).

Convém prolongar a noção de indivíduo – “o modo de subsistir que pertence às substâncias particulares” (*Suma teológica*, I, 29, 1), “aquilo que é indiviso em si e distinto dos outros” (I, 29, 4) – pela noção de pessoa, um “indivíduo de um modo determinado” (I, 29, 1), a “substância individual de natureza racional”, para utilizar a fórmula de Boécio, da qual parte S. Tomás (I, 29, 1; cf. tb. I, 29, 4). As “substâncias racionais” diferem dos outros indivíduos por possuírem “o domínio dos seus actos: elas não são simplesmente «agidas», como as outras, agem por si mesmas” (I, 29, 1). Como escreve Étienne Gilson, o ser humano é uma pessoa: “Como substância, forma um núcleo ontológico distinto, que apenas se deve ao seu acto próprio de existir. Como substância razoável, é um centro autónomo de actividade e a origem das suas próprias determinações” (Gilson, 1989, p.371). Na natureza humana, a pessoa significa “estas carnes, estes ossos e esta alma, que são os princípios individuantes do homem” (I, 29, 4) – à alma em si, sendo esta apenas uma parte da natureza humana, não lhe convêm nem a definição nem o nome de pessoa (I, 29, 1): “é o composto de «esta matéria» e de «esta forma» que é uma hipóstase ou uma pessoa” nos seres humanos (I, 29, 2). Mas, sendo as pessoas “o que há de mais perfeito em toda a natureza”, Deus é maximamente pessoa (I, 29, 3). S. Tomás procura mostrar que cada um dos termos utilizados na definição de pessoa é susceptível de ser aplicado, numa certa acepção, a Deus. “Racional”, por exemplo: “Podemos dizer que Deus possui uma natureza «racional», no sentido em que «razão» evoca não o raciocínio discursivo, mas a natureza intelectual em geral” (I, 29, 3).

O pensamento do indivíduo é, como se sabe, ainda mais forte em Duns Escoto. Qual o estatuto dos indivíduos por relação aos géneros e às espécies, pergunta-se Duns Escoto? O que lhes garante a preeminência ontológica? O princípio de individuação não é negativo – a pura não-identidade de uma coisa com as outras coisas pertencentes à mesma espécie, por exemplo, à maneira de Henry de Genth –, ele é positivo (cf. Gilson, 1952, pp.451 e ss.). Reside na indivisibilidade do indivíduo, no facto de ele não ser instanciável, repetível, de ser *per se* e de lhe repugnar a divisão em partes subjectivas. Muito mais que colocar o princípio de individuação na matéria, à maneira de S. Tomás – o que, para Duns Escoto, implica colocar a fonte da *unitas maxima* e da actualidade em algo que se encontra na origem da multiplicidade –, importa tomar em conta a *singularitas*, a não instanciabilidade do indivíduo. Origem da actividade e das operações, é o indivíduo que possui a perfeição ontológica. O princípio de individuação em Escoto recebe vários nomes: *realitas positiva*, *entitas positiva*, *ultima realitas formae*, *forma individualis*, *ultimus gradus formae* e, sobretudo, como se sabe, *haecceitas*. É a *haecceitas* que, escreve Gilson, se encontra, para Duns Escoto, no coração da realidade (Gilson, 1952, p.466). (A doutrina do indivíduo, ou, melhor

dizendo, as várias doutrinas do indivíduo propostas por Peirce não se deixam facilmente capturar, mas uma coisa se pode certamente dizer: numa das suas versões, ela aproxima-se da *haecceitas* como princípio positivo de individuação em Duns Escoto: a categoria da secundidade – o choque com a pura facticidade – é dela próxima (*Collected Papers*, 6.319); ainda na linha da herança escotista, conviria referir a ideia da contracção individualizante dos universais no singular – embora aí veja Peirce resquícios de um nominalismo a combater (*Collected Papers*, 8.208)).

Um dos momentos fundamentais da teoria do indivíduo encontra-se, naturalmente, em Leibniz, e isso desde o *De principio individui*, de 1693. O princípio de individuação das substâncias criadas é a sua entidade total (matéria e forma). A natureza individua-se a si mesma, como nos diz o #12 do *De principio*, e a substância individual ganha uma preeminência que até aí não tinha sido reconhecida, a não ser, em parte, pelo nominalismo. No capítulo da existência única da substância individual, a posição de Leibniz não variará nunca. Os desenvolvimentos posteriores acentuarão este aspecto da doutrina. O célebre artigo XIII do *Discours de Métaphysique* mostra como (para horror de Arnauld) a noção individual de cada um contém já absolutamente em si tudo o que alguma vez lhe acontecerá. O princípio de individuação é um “*princípio interno de distinção*”, lembrarão os *Nouveaux Essais* (II, Cap. xxvii, #1).

Tal como – vê-lo-emos a seguir – os critérios determinantes para apurar a identidade pessoal oscilam entre o material e o mental, talvez se possa dizer que os critérios para a determinação do indivíduo (cumprindo sempre a exigência de não-instanciabilidade e de impredicabilidade) basculam entre a distintividade em sentido estrito e a unidade, como Abelardo havia sugerido. De um certo modo, é o critério da unidade (que alberga talvez em si o critério da indivisibilidade) que é fundamental. Nos autores que referimos – com a eventual, mas discutível, excepção de Leibniz – ele é indubitavelmente o critério principal, e tanto mais assim quanto mais a determinação da individualidade se der no contexto de uma oposição entre o particular e o universal. O critério da distintividade supõe-no sempre, de uma maneira ou de outra. Na medida em que, colocando já em si a questão do Mesmo e do Outro, apela para o par semelhança/dissemelhança, que encontraremos adiante em Montaigne, o critério de distintividade é, por assim dizer, a versão expressiva, senão entre-expressiva, do critério de unidade, ou ainda a tradução dinâmica do matemático, para retomarmos a oposição kantiana da “*Análítica dos princípios*” da *Crítica da Razão Pura*.

Deixámos aqui de lado – tal como deixamos de lado muita coisa – as discussões contemporâneas que, na esteira de Frege (1980), o desenvolvem ou se lhe opõem, tais como as de Russell (1903), Geach (1980), Quine (1969), Kripke (1980), Salmon (1982) ou Wiggins (2001), por exemplo. Procurámos até agora apenas mostrar como a metafísica, desde o seu início e quase sem falhas, concedeu ao individual um papel privilegiado. Veremos no que se segue como a questão se repercute (e ganha novas formas) em vários dos estratos mencionados na abertura deste texto.

Aspectos metafísico-epistemológicos: a identidade pessoal. Quanto ao segundo aspecto metafísico, a identidade pessoal, é indiscutivelmente em Locke que encontramos os dados para a formulação moderna do problema. Para Locke é a continuidade da memória, e não a identidade do corpo, que constitui o critério da identidade pessoal (*An Essay concerning Human Understanding*, II, xxvii, 9-29). O que é uma pessoa? Uma pessoa é “um Ser inteligente pensante, que possui razão e reflexão, e pode considerar-se a si mesmo como si mesmo, a mesma coisa pensante em diferentes tempos e lugares, o que faz apenas por aquela consciência, que é inseparável do pensar, e que me parece essencial a ele” (*Essay*, II, xxvii, 9). A unidade da consciência é a condição necessária e

suficiente para a identidade pessoal através do tempo (não é necessário supor uma unidade substancial – embora sem dúvida que em Locke a questão seja mais complexa do que parece: “a Opinião mais provável” é que a identidade pessoal suponha “uma Substância imaterial individual” (*Essay*, II, xxvii, 25)). A “mesmidade <*sameness*> de um Ser racional”, a “Identidade pessoal”, reside na “consciência que sempre acompanha o pensamento” (*Essay*, II, xxvii, 9). É a consciência que une as “Acções” e as “Existências”, por mais remotas que sejam, “na mesma Pessoa”: “Had I the same consciousness, that I saw the Ark and *Noah*’s flood, as that I saw an overflowing of the *Thame*’s last Winter, or as that I write now; I could no more doubt that I, that write this now, that saw the *Thames* overflow’d last Winter, and that view’d the Flood at the general Deluge, was the same *self*, place that *self* in what Substance you please, than that I that write this am the same *my self* now whilst I write (...) that I was Yesterday” (*Essay*, II, xxvii, 16). Sem essa consciência, não se vê como se poderia falar de identidade pessoal (*Essay*, II, i, 11). (Segundo Derek Parfit, em *Reasons and Persons*, seria o prolongamento da continuidade e da conexão psicológicas, distinguíveis da identidade individual, que, sobretudo em termos práticos, nos interessaria, muito mais do que a identidade pessoal propriamente dita; cf. Parfit, 1987; cf. também, para uma posição talvez não muito longínqua da de Parfit, a ideia do “mais próximo continuador” em Nozick: Nozick, 1981, p.29 e ss.)

Joseph Butler negará a tese de Locke: a consciência, para Butler, *pressupõe* a identidade pessoal, e não a pode, portanto, explicar (cf. Hamlyn, 1998, p.190). O problema prolonga-se em Thomas Reid. A identidade pessoal – a “consciência de uma existência e identidade contínuas”, uma “crença invencível”, a “personalidade”, o *Self* ou o Eu – é indivisível e não consiste em partes: “Uma parte de uma pessoa é uma manifesta absurdidade”. As pessoas são mónadas. A identidade pessoal – uma “identidade perfeita” que “não admite graus”, e por isso distinta da evidência que temos da identidade das outras pessoas e dos objectos, fundada na similaridade – é revelada pela memória, não se confundindo porém com ela (Reid, 1969, III, iv). Na esteira de Butler, Reid critica Locke. Tal crítica incide em quatro pontos. O primeiro é a confusão supostamente cometida por Locke entre “consciência” e “memória”. O segundo, a indistinção entre a identidade pessoal propriamente dita e a evidência (a memória, ou a consciência no sentido de Locke) que temos da nossa identidade pessoal, como se a memória pudesse produzir o seu objecto (em termos kantianos, como se fosse a *ratio essendi* da identidade pessoal, e não a sua *ratio cognoscendi*). O terceiro diz respeito ao carácter transiente, momentâneo e descontínuo da consciência, da memória, ou de qualquer outra operação do espírito – nada de mutável pode constituir a base da identidade pessoal. O último refere-se à confusão que Locke parece fazer entre identidade numérica (Reid não utiliza esta expressão) e identidade específica (esta última fundada na similaridade). A identidade da consciência só pode ser específica; a identidade individual só pode ser numérica (Reid, 1969, III, vi).

Hume virá, como se sabe, a retomar o problema de uma forma caracteristicamente poderosa. A ideia de identidade pessoal – a ideia da continuidade e da unidade do nosso Eu – é, para Hume, como se sabe, uma “ficção”, algo que se encontra para lá da nossa experiência, e que a razão ou os sentidos não podem capturar: apenas a imaginação nos leva a acreditar nela – e felizmente, uma vez que esse dispositivo natural (que não deve ser confundido com uma justificação da crença) nos salva da morte e da ruína (*A Treatise of Human Nature*, I.4.4). A nossa “propensão” a afirmar uma identidade às “sucessivas percepções” e a supor-nos possuidores “de uma existência invariável e ininterrupta através do curso inteiro das nossas vidas” (*Treatise*, I.4.6) é a primeira crença (natural e não justificada) que deve ser interrogada, porque é a

crença que é pressuposta por todas as restantes crenças. O que é que, na minha experiência pessoal, me leva a pensar-me como pessoa idêntica ao longo do tempo? Uma resposta de tipo cartesiano – a postulação de uma unidade substancial do eu – não serve. A ela, Hume opõe a sua própria descrição: o Eu não é mais do que um feixe de percepções, constituindo aquilo que designa por “identidade imperfeita”, e aquilo que funciona como elemento de ligação dessas percepções é a memória e a noção de causalidade que se lhe encontra intimamente associada (*Treatise*, I.4.6). A identidade pessoal surge como um desenvolvimento a partir da memória, um desenvolvimento que vai além desta (*Treatise*, I.4.6), algo que Fernando Gil (cf. Gil, 1996) designaria como uma alucinação. Uma alucinação que, aliás, Hume não pretende negar, apenas explicar, na sua necessidade indeclinável: “a ideia, ou antes a impressão, de nós mesmos encontra-se sempre intimamente presente em nós”, a “concepção da nossa própria pessoa” é tão “viva” na nossa consciência que não a podemos negar (*Treatise*, II.1.11; cf. igualmente *Treatise*, II.2.4).

A questão estará no centro dos “Paralogismos” da *Crítica da Razão Pura*. Os “Paralogismos” ocupam, de resto, uma posição singular na “Dialéctica da razão pura”. A substancialidade do Eu é uma ilusão bem mais necessária, inevitável e natural do que as do mundo e de Deus. Isso explica em parte que a “Estética transcendental” e a “Analítica” já a hajam parcialmente discutido. Sabe-se desde o #8 da “Estética”, que todo o conhecimento de si não pode ser senão fenomenal, isto é, produto da auto-afecção do espírito (B67-8), isto é, empírico. Segundo a doutrina da “Dedução transcendental” – que será textualmente retomada nos “Paralogismos” – o Eu determinante não se pode conhecer a si mesmo, podemos apenas conhecer o Eu determinado (cf. B157-9) (é exactamente aquilo que impede que possamos considerar o simples “Eu penso” como uma substância). Os “Paralogismos”, é verdade, desenvolvem estas questões seguindo caminhos algo diferentes, discutindo vários erros transcendentais (simplicidade, personalidade, idealidade empírica das relações externas), mas o próprio facto de a segunda edição da *Crítica da razão pura* considerar o paralogismo da substância como o paralogismo dominante da psicologia racional prova a continuidade natural entre os “Paralogismos” e as questões da “Estética” e da “Analítica”.

Poder-se-ia, em consequência, ler os “Paralogismos” como um seguimento do #25 da “Analítica dos conceitos”. O “Eu penso” – a unidade sintética da apercepção – não representa um conhecimento de mim mesmo, nem tal como me apareço, nem tal como sou: ele apenas assinala uma consciência (muda, apetece dizer) da minha própria existência. Trata-se de um simples pensamento, não de uma intuição. Todo o conhecimento possível de si mesmo é empírico. O “Eu penso” não é senão um acto determinante que, para que exista determinação, tem necessidade de uma intuição determinável. Dito de outro modo: a auto-determinação do simples “Eu penso” é impossível, já que ele não contém em si matéria para determinar. A minha existência só é determinável de maneira sensível. A *consciência* de si mesmo não é um *conhecimento* de si mesmo. Todas estas afirmações são extraídas do #25 da “Analítica”, onde é exposto o paradoxo do sentido interno. Encontram-se quase *ipsis verbis* nos “Paralogismos” e constituem as suas teses dominantes.

A apercepção é o próprio sinal da minha existência. Que a esse sinal não corresponda qualquer essência durável – e, de um certo modo, auto-determinável –, é-me perfeitamente concebível, mas, ao mesmo tempo, e no sentido mais forte, *inacreditável*. Que essa forma não tenha um conteúdo, tal é para mim inaceitável, de tal modo inaceitável que a transferência de mim mesmo aos outros, necessária para os admitir enquanto sujeitos pensantes, é feita por mim *como que imediatamente*, e, por

assim dizer, sem pensar (o problema das “outras mentes” é um problema importante, sem dúvida, mas perfeitamente teórico). Kant tem, porém, certamente razão: trata-se de uma ilusão, *nenhuma intuição do meu Eu determinante me é possível*.

Deixaremos de lado, por falta de espaço, a tematização kantiana do indivíduo enquanto pessoa, sujeito moral (cf., sobretudo, os *Fundamentos da Metafísica dos Costumes*, Secção II, e a *Crítica da Razão Prática*, Cap. III).

Nos nossos dias, Peter Frederick Strawson retomará, em *Individuals* (Strawson, 1959), a questão, oferecendo, a par da descrição de dois critérios necessários para a identificação de indivíduos – a possibilidade de atribuição de predicados materiais, *predicados-M* (Strawson, 1959, pp.104-105), e predicados relativos à personalidade, *predicados-P* (Strawson, 1959, pp.104-112) –, uma discussão dos elementos lógico-gramaticais paralelos à inquirição metafísica (cf. a segunda parte de *Individuals*; para um resumo deste aspecto do pensamento de Strawson, cf. Tunhas, 2000, pp.136 e ss.). (Terence Penelhum, que propõe um historial do problema, sugere algo como uma dialéctica aspectual entre os dois critérios: de uma certa forma eles supõem-se um ao outro; cf. Penelhum, 1967.) A discussão de Strawson colocará o problema no centro dos interesses filosóficos contemporâneos. Cite-se, a título de exemplo, Shoemaker (1963), Hampshire (1965), Ayer (1967) e Williams (1995). Mencionem-se ainda as antologias de Penelhum (1973), Perry (1975) e Rorty (1976) e o diálogo entre Shoemaker e Swinburne (1984).

A questão da identidade pessoal complexifica o problema metafísico do individual. De um certo modo, dá-se uma deslocação da primazia do critério de unidade para o critério da distintividade, e tal deslocação é concomitante da maior importância adquirida pelo aspecto relacional no plano da identidade pessoal. A métrica, a *akribeia*, é aqui diferente da da questão puramente metafísica do individual. Retomando os termos utilizados no fim da secção sobre o individual enquanto tal, e indo além daquilo que Strawson diz, a atribuição de *predicados-M* releva do matemático, a dos *predicados-P* do dinâmico. Tal trânsito (com a correspondente mutação da métrica) será ainda mais nítido ao passarmos para o domínio da experiência vivida enquanto tal.

A existência. Deixaremos aqui de fora todo o domínio da experiência de si propriamente dita, daquilo que Rom Harré designa por “sentido de identidade”, por oposição ao “facto de identidade”, anteriormente tratado (cf. Harré, 1984, pp.203 e ss.), e que se encontra no centro de investigações tão diversas como as de Roderick Chisholm (1976), Popper e Eccles (1981) Thomas Nagel (1983), Fernando Gil (1998) ou Hector-Neri Castañeda (1999), entre muitos outros. Deixaremos igualmente de lado as inquirições “existenciárias” e existencialistas sobre o sujeito: as categorias de *Sein und Zeit* e de *L’être et le néant* são, no entanto, fontes preciosas para uma investigação da experiência de si.

Em termos gerais, a experiência da identidade pessoal – a pessoa (cf. Augé, 1994) – vive-se num ciclo determinado pela oposição vida/morte (cf. Belmont, 1997a), que começa com o nascimento (Belmont, 1997b) e a infância (cf. Ariès, 1988 e 1997) e termina na velhice (Belmont, 1997c) e na morte (cf. Ariès, 1977 e Urbain, 1997). Sabe-se a importância, neste trajecto, para a constituição dos indivíduos, dos rituais de passagem (cf. Van Gennep, 1981), e como culturas diversas – a grega (cf. Vernant, 1988, pp.355-370), por exemplo, ou a chinesa (Granet, 2002, pp.329-355), onde personalidade e individualidade se opõem – concebem diferentemente essa “categoria do espírito humano” (cf. Mauss, 1950, pp.331-362) que é a pessoa.

Naturalmente que qualquer reflexão sobre a matéria se torna ociosa se aceitarmos à partida uma atitude do tipo daquela que a uma certa altura foi a de

Wittgenstein, e que P. F. Strawson (associando-a também a Schlick) designou por “no-ownership view” (Strawson, 1959, pp.59 e ss.; cf. tb. Williams, 1995, pp.120 e ss.; e Hamlyn, 1998, pp.193 e ss.; Hamlyn inclui Hume entre os partidários da tese). Wittgenstein, com efeito, cita aprovadamente a frase de Lichtenberg: “Em lugar de «Eu penso» deveríamos dizer «Isso pensa» <It thinks>” (Moore, 1954-55) – resta saber se se trata, para Wittgenstein, de uma tese no sentido forte, ou apenas de um, entre muitos, dos elementos da dialéctica aspectual que praticava (cf. Tunhas, 2003). A aceitar-se a “no-ownership view”, a experiência da identidade pessoal torna-se obviamente indizível – porque inexistente. Convém, no entanto, sublinhar que tal posição, pelo menos na sua versão robusta, é eminentemente contra-intuitiva, e pode aqui ser passada em silêncio.

Mencionemos, ainda assim, neste contexto, duas experiências: a da instabilidade do Eu e a da construção da sua “forma própria” por este. Montaigne – que antecipa, num certo sentido, a problemática de Hume – descreveu ambas exemplarmente. Na vida, reina o movimento, a vida é movimento, “acção imperfeita da sua própria essência”. “Notre vie n’est que mouvement” (*Essais*, III, xiii, p.391; cf. tb. Tunhas, 2004). “La vie est un mouvement matériel et corporel, action imparfaite de sa propre essence, et déréglée ; je m’emploie à la servir selon elle” (III, ix, p.263). A vida ecoa, numa ressonância interna, a estrutura do mundo, ou, melhor, confunde-se com ela: “il n’y a aucune constante existence, ni de notre être, ni de celui des objets. Et nous, et notre jugement, et toutes choses mortelles, vont coulant et roulant sans cesse” (II, xii, p.348). A estabilidade e a solidez são-nos avessas. “Mais quoi, nous sommes partout vent. Et le vent encore, plus sagement que nous, s’aime à bruire, à s’agiter, et se contente en ses propres offices, sans désirer la stabilité, la solidité, qualités non siennes” (III, xiii, p.404). Toda a vida é movimento, irregularidade, agitação de formas: “Notre vie n’est que mouvement” (III, xiii, p.390). “La vie est un mouvement inégal, irrégulier et multiforme” (III, iii, p.60). Nada é fixo ou estável: “Il y a peu de relation de nos actions, qui sont en perpétuelle mutation, avec les lois fixes et immobiles” (III, xiii, p.354). Flutuamos permanentemente entre conselhos contraditórios (II, i, p.17). Não passamos de retalhos diversos, no fundo descosidos uns dos outros, e mesmo descosidos de nós mesmos, mesclados e remendados: “Nous sommes tous de lopins et d’une contexture si informe et diverse, que chaque pièce, chaque moment, fait son jeu. Et se trouve autant de différence de nous à nous-mêmes, que de nous à autrui” (II, i, p.22). “L’homme, en tout et partout, n’est que rapiècement et bigarrure” (II, xx, p.437). A coerência, a consistência, não desapareceu: pura e simplesmente, ela nunca existiu. “Notre état est ennemi de consistance” (III, ix, p.265). É difícil “fundar um juízo constante e uniforme” no ser humano, assunto “maravilhosamente vão, diverso e ondulante” (I, i, p.55). O espírito humano desconhece o sossego; a vida – para utilizar as palavras de Sá de Miranda – “está mal segura”: “Les hommes méconnaissent la maladie naturelle de leur esprit : il ne fait que fureter et quêter, et va sans cesse tournoyant, bâtissant et s’empêtrant en sa besogne, comme nos vers de soie, et s’y étouffe” (III, xiii, p.357). Sintoma de fragilidade: “C’est chose tendre que la vie et aisée à troubler” (III, ix, p.217).

No entanto, ao mesmo tempo que é o lugar da instabilidade do nosso Eu, a vida é igualmente, para Montaigne, o lugar da construção da sua forma própria. “De nos maladies la plus sauvage, c’est mépriser notre être”, escreve Montaigne (III, xiii, p.409). “C’est une absolue perfection, et comme divine, de savoir jouir loyalement de son être” (III, xiii, p.415). O que implica não querermos fugir à nossa condição humana: “C’est folie: au lieu de se transformer en anges, ils se transforment en bêtes, au lieu de se hausser, ils s’abattent” (III, xiii, p.415), lição que Pascal repetirá. A união da alma e do

corpo é o emblema da unidade da vida: “Ceux qui veulent déprendre nos deux pièces principales l’une de l’autre, ils ont tort. Au rebours, il les faut réaccoupler et rejoindre” (II, xvii, p.396). Ou, como o diz a extraordinária passagem sobre o amor: “De moi, je ne connais non plus Vénus sans Cupidon qu’une maternité sans engence; ce sont choses qui s’entreprêtent et s’entredoivent leur essence” (III, iii, p.69); “Je dis pareillement qu’on aime un corps sans âme ou sans sentiment quand on aime un corps sans son consentement ou sans son désir” (III, v, p.137); e ainda: “C’est trahison de se marier sans s’épouser” (III, v, p.101).

Um princípio de organização, de formação, de limitação, cuja presença activa se manifesta no acto de julgar, na discriminação, é necessário para que a unidade se realize. A unidade é concebida como ordem: “Tout homme peut dire véritablement; mais dire ordonnément, prudemment et suffisamment, peu d’hommes le peuvent” (III, viii, p.192). E para que a ordem exista é necessário pôr um limite à desenfreada caça do espírito, esse “corpo diverso e disforme” (II, xii, p.294). “On a raison de donner à l’esprit humain les barrières les plus contraintes qu’on peut” (II, xii, p.294). A terceira etapa da vida de Montaigne, na periodização por ele mesmo estabelecida (cf. *Essays*, I, xiv, pp.122 e ss.), exemplifica bem a acção do princípio de organização. A unidade – tal como a autonomia – resulta de uma auto-imposição de limites. Ela vê-se na vida.

“Le vrai miroir de nos discours est le cours de nos vies” (I, xxvi, p.247). A captura da vida que corre – aprendizagem da vida na própria vida, e não quando a vida é já passada” (cf. *Essays*, I, xxvi, p.240) – é uma forma de atingir a unidade possível: “je veux arrêter la promptitude de sa fuite par la promptitude de ma saisie, et par la vigueur de l’usage compenser la hâtiveté de son écoulement. A mesure que la possession du vivre est plus courte, il me la faut rendre plus profonde et plus pleine” (III, xiii, p.410). A unidade da pessoa apura-se a partir da diversidade; o ser, a posse de si mesmo, a posse da coerência pessoal – da “forme sienne”, da “forme maîtresse” (III, ii, p.52), da “forme naturelle” (II, xvii, p.395) – apuram-se a partir da mudança. Há um bom assemelhar do espírito que se serve do perpétuo dissemelhar do mundo: aquele que permite apanhar a vida como um todo. Profundidade e plenitude, liberdade, desprendimento são palavras que indicam o “viver a propósito”, o “bem viver”. “L’utilité du vivre n’est pas en l’espace, elle est en l’usage” (I, xx, p.159). A posse do acto de viver é posse da diversidade: “La seule variété me paie, et la possession de la diversité, au moins si aucune chose me paie” (III, ix, p.262).

A experiência do viver – aqui, uma experiência da diversidade e da unidade – encarna as problemáticas do indivíduo e da identidade pessoal. O que Montaigne descreve são os modos da desconstrução destas e da construção possível, a partir dos escombros da diversidade, de uma coerência que forja a identidade pessoal e que em Montaigne se chama “forma natural”.

Do ponto de vista da existência, é o carácter dinâmico que prima, ainda mais claramente do que no caso da estrita identidade pessoal. E poder-se-ia talvez dizer que uma posição como a de Wittgenstein, referida acima (no caso de se tratar efectivamente de uma tese e não de um exercício de dialéctica aspectual), releva do desespero provocado pela impossibilidade de absorver o dinâmico pelo matemático. A “no-ownership view” coloca-se no interior de um “tudo ou nada” de tipo cartesiano – com a diferença de, não se podendo ter “tudo” (a segurança inabalável do cogito como instância fundadora do sistema), nos decidirmos pelo “nada”. Montaigne escapa a este tipo de soluções.

Diversidade e unidade serão ainda aspectos fundamentais para uma análise do estatuto do indivíduo nos planos social-histórico e ético-político, a que nos referiremos de seguida.

Aspectos socio-históricos. A questão do indivíduo, na sua relação com a sociedade, encontra-se naturalmente no centro da problemática etnológica e sociológica. Etnólogos e sociólogos dão a ver, nos bons casos, o modo como o indivíduo, na concepção que tem da sua própria individualidade, demonstra os traços principais dessa mesma sociedade. Ficar-nos-emos aqui pela sociologia.

A relação entre indivíduo e sociedade constitui, com efeito, aquilo a que se poderia chamar a aporia fundadora da sociologia, o embaraço inaugural que suscita os seus mais importantes desenvolvimentos teóricos: por um lado, a posição de um todo social determinando (produzindo) integralmente os seus constituintes; por outro lado, a afirmação do individual que conteria em si, nas suas acções, o núcleo da inteligibilidade do social. Durkheim e Weber oferecem-nos duas versões paradigmáticas de como tentar resolver tal aporia, através do privilégio concedido a cada um dos seus elementos. Norbert Elias parece oferecer uma via média, susceptível de constituir, não exactamente uma solução da aporia, porque ela é irresolúvel, mas pelo menos uma maneira de saber conviver com ela, articulando as posições opostas num todo inteligível.

A concepção geral da sociologia, tal como é elaborada por Durkheim em *Les règles de la méthode sociologique*, é uma concepção que visa “estender à conduta humana o racionalismo científico”, e essa extensão do racionalismo científico ao estudo dos fenómenos sociais atinge-se sobretudo através da preeminência atribuída, na análise destes, às relações causais (1988, p.74). A maneira de pensar objectivista de Durkheim comporta vários aspectos; entre estes, a consideração dos factos (ou fenómenos) sociais como coisas, a sua identificação como algo de exterior ao sujeito, a reivindicação da herança do programa baconiano do *Novum organum*, a distinção da sociologia relativamente à história e outras disciplinas afins e o papel atribuído, na explicação sociológica, às relações de causalidade. Lidaremos aqui, brevemente, apenas com o primeiro e o segundo aspectos da sociologia durkheimiana.

Começemos pela ideia dos *factos sociais como coisas*. Os factos sociais são, para Durkheim, *coisas*; devemos “considerar os factos sociais como coisas” (1988, pp.108, 120), “*coisas sociais*” (1988, p.236). “É uma coisa qualquer objecto de conhecimento que não é naturalmente penetrável pela inteligência”, isto é, cuja existência e características essenciais não são acessíveis à inteligência por simples “análise mental”, e que, para ser determinada, exige que o sujeito saia de si mesmo e proceda a observações e experimentações (1988, pp.77, 120). Reconhecemos, antes de mais, que algo é uma coisa pelo facto de esse algo não poder ser modificado “por um simples decreto da vontade”, mas, pelo contrário, determinar a nossa vontade a partir do exterior (1988, p.122). Os factos sociais são coisas objectivas, coisas reais (1988, pp.90-91). Durkheim reconhece obviamente que os factos sociais não são coisas como mesas e cadeiras: eles são coisas que possuem uma maneira de ser diferente (1988, p.77); a sua realidade ontológica é diversa da dos objectos materiais. O objecto da sociologia são as *instituições* (“as crenças e os modos de conduta instituídos pela colectividade” (1988, p.90)): regras jurídicas, morais, dogmas religiosos, sistemas financeiros, etc. (1988, p.98). A religião, por exemplo, como no-lo explicam *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, é “um sistema de factos estabelecidos; numa palavra, é uma realidade” (1990, p.614). As próprias categorias do entendimento são “coisas sociais” (1990, pp.13-14, 627-628).

Um aspecto fundamental, do ponto de vista que nos ocupa, é a *anterioridade e exterioridade dos fenómenos sociais relativamente aos indivíduos*. Os fenómenos sociais são *exteriores aos indivíduos* (1988, p.81). Isso acarreta várias consequências; em primeiro lugar, que o objecto da sociologia não é, quaisquer que sejam as

semelhanças existentes entre ambos, o mesmo que o da psicologia: os factos sociais possuem um *substrato* diferente do dos fenómenos psicológicos, não dependem de condições idênticas. Os estados de consciência colectiva, as representações colectivas, não são do mesmo tipo dos estados de consciência individuais (1988, pp.82-86, 194 e ss.). Dito de outra maneira, os fenómenos sociais não são redutíveis a fenómenos psicológicos (1988, p.237). Devemos, assim, como diz *De la division sociale du travail*, “substituir o facto interno, que nos escapa, por um facto exterior que o simboliza” (1998, p.28). Isto apesar de a sociologia dever seguir o caminho que a psicologia encetou, a partir do último terço do século XIX – o estudo objectivo, a partir do exterior, do seu objecto (1988, pp.122 e ss.) – e de um módico de conhecimentos psicológicos ser necessário ao sociólogo, na condição de ele os integrar numa cultura especificamente sociológica (1988, pp.203-204). “Para compreender a maneira como a sociedade se representa a si mesma e ao mundo que a rodeia, o que é preciso considerar é a natureza da sociedade, e não a dos particulares” (1988, p.83). Vê-se aqui, como em muitos outros lugares, a distância que separa Durkheim de Weber. Há uma anterioridade lógica e ontológica das regras jurídicas, morais, etc., relativamente aos particulares que a elas se submetem: “o facto social é distinto das suas repercussões individuais”, das “formas individuais que adopta à medida que se difunde” (1988, pp.101 e ss.). A origem das regras sociais é colectiva, recebemo-las das gerações anteriores (1988, p.103). As “maneiras colectivas de agir e de pensar possuem uma realidade fora dos indivíduos”, “participam da supremacia material e moral que a sociedade possui sobre os seus membros” (1988, pp.86 e ss.). As representações existem na colectividade antes de se encarnarem nas consciências individuais. Os factos sociais são forçosamente independentes das suas representações individuais (1988, p.107). Devemos estudá-los “separados dos sujeitos conscientes (1988, p.121), “isolados das suas manifestações individuais” (1988, p.138). A origem das obrigações é exterior ao indivíduo (1988, p.198). “A causa determinante de um facto social deve ser buscada entre os factos sociais antecedentes, e não entre os estados da consciência individual” (1988, p.202). (É essa regra metodológica que Durkheim aplica no seu estudo sobre *O suicídio*. As causas do suicídio são sociais (1999, pp.8, 106). Os motivos que determinam imediatamente o suicídio não servem para o definir (1999, pp.32, 144, 148). As “correntes suicidogéneas” que atravessam a sociedade, e que são *exteriores aos indivíduos*, determinam o comportamento destes. Os indivíduos são joguetes das forças colectivas da sociedade (cf. Aron, 1998, p.339). Há, assim, uma primazia da sociedade relativamente aos indivíduos: primazia histórica – as sociedades colectivistas, onde os indivíduos se assemelham uns aos outros são historicamente anteriores às sociedades diferenciadas – e primazia lógica – os fenómenos sociais não são explicáveis a partir dos indivíduos, mas sim do todo social (cf. Aron, 1998, p.324)).

Relacionado com isto está o *holismo* de Durkheim. A posição de Durkheim é, de facto, declaradamente *holista*: “o todo não é idêntico à soma das suas partes” (1988, p.195). O *ser psíquico* da sociedade, a *consciência colectiva*, não resulta do simples agregado dos seres psíquicos individuais, das consciências particulares: é antes o produto de uma *combinação*, de uma *associação*, singular (1988, pp.196 e ss.). É “a forma mais elevada da vida psíquica”, uma “consciência das consciências” (1990, p.633), “uma inteligência única onde todas as outras se encontram e se vêm, de algum modo, alimentar” (1990, p.620). As representações colectivas “correspondem à maneira como esse ser especial que é a sociedade pensa as coisas da sua própria experiência” (1990, p.621). O ser psíquico colectivo é uma nova criação. “O grupo pensa, sente e age de uma forma completamente diferente daquela que seria a dos seus membros, se estes se encontrassem isolados” (1988, pp.196-197). A explicação a partir dos indivíduos

resulta, forçosamente, num fracasso: “cada vez que um fenómeno social é directamente explicado por um fenómeno psíquico, podemos estar certos que a explicação é falsa” (1988, p.197), as explicações puramente psicológicas deixam escapar tudo aquilo que os factos sociais têm de especificamente social (1988, p.199).

O holismo acompanha-se, simultaneamente, de uma crítica das doutrinas de Hobbes e de Rousseau (haveria, de acordo com estes, uma solução de continuidade entre o indivíduo e a sociedade, e a instituição desta última seria o resultado de um sacrifício voluntário dos indivíduos, naturalmente refractários à sociedade, que assim criariam uma máquina artificial, destinada a exercer sobre eles uma coerção dissimulada) e da de Herbert Spencer, dos economistas e dos teóricos do direito natural (para quem a sociedade nasceria espontaneamente dos instintos naturais do coração humano) (1988, p.213 e ss.). Para Durkheim, existe coerção – ela é efectivamente um dos aspectos fundamentais da sociedade –, mas essa coerção não é artificial (como em Hobbes e Rousseau, individualistas metodológicos): ela é o resultado da própria realidade social, é natural e “deriva directamente do ser colectivo que é, em si mesmo, uma natureza *sui generis*” (e não dos instintos do indivíduo, como em Herbert Spencer) (1988, pp.215-216).

No extremo oposto do pensamento sociológico, encontramos Weber e a questão do sentido. (A oposição entre Weber e Durkheim desenrola-se, de resto, em vários planos: por exemplo, a metodologia de Weber, contrariamente à de Durkheim, *não é estatística*; Ian Hacking tem razão em sublinhar que Durkheim e Weber exibem, em sociologia, a polaridade estatística/ não-estatística (Hacking, 1990, p.132); ou, numa outra linguagem (kantiana), probabilidade (matemática)/ verosimilhança (dinâmica).) A questão do sentido – na acepção de um modo de ser irreduzível de uma vivência específica – é, como Weber bem o viu, a questão iniludível que se põe acerca da actividade moral, social, política e histórica. É o sentido irreduzivelmente singular de um determinado indivíduo ou de uma determinada civilização (o capitalismo ocidental, por exemplo), que cabe antes de tudo o mais determinar. Referiremos a posição de Weber através dos numerosos estudos que Raymond Aron lhe dedicou.

A sociologia e a história estudam objectivamente o “universo significativo” (Aron, 1970, p.256), o universo da *criação de sentido* pelos humanos. A determinação do sentido equivale à sua compreensão. Como escreve Raymond Aron, “A compreensão é um traço específico das ciências da cultura, ela deriva da própria natureza dos factos” (Aron, 1970, p.256; cf. tb. Aron, 1998, p.504). A pura explicação chega para as ciências da natureza enquanto tais (não chegando, é claro, para a *reflexão* sobre as ciências da natureza enquanto criações de sujeitos; Aron, de novo: “*Compreendemos as leis de Kepler, mas explicamos a natureza*” (Aron, 1986, p.57, sublinhado nosso)), mas a actividade dos indivíduos exige, logo numa primeira aproximação, que à explicação se acrescente a compreensão. (Sobre a diferença, para Weber, entre as ciências da natureza e as ciências da cultura, cf. Aron, 1998, pp.508 e ss.; 1993, pp.34, 39.)

No domínio da liberdade – nomeadamente em sociologia e em história, que partilham, segundo Weber (e contrariamente a Durkheim), determinações comuns muito fortes (cf. Aron, 1981, pp.83, 97-98; 1970, p.251; 1998, p.519) –, os mecanismos explicativos obedecem ao princípio da *explicação compreensiva* (cf. Aron, 1981, p.86; sobre a compreensão, cf. Aron, 1981, pp.91 e ss.; 1970, pp.239 e ss.). A doutrina weberiana da compreensão, como Aron várias vezes o sublinhou, é devedora a Dilthey, Simmel e Jaspers, mas, contrariamente ao que se passa nestes autores, a compreensão, no estudo das coisas humanas, *deve ser acompanhada pela explicação causal* (cf. Aron, 1981, pp.92-94; 1970, pp.240-241; 1998, pp.505, 511)).

A adequação causal e a adequação significativa devem acompanhar-se uma à outra (cf. Aron, 1970, p.252). A compreensão tem a ver com as *acções* de *indivíduos* (cf. Aron, 1981, p.119). A única compreensão total – a única evidência (cf. Aron, 1970, p.265) real – é a compreensão dos estados psíquicos dos indivíduos, dos acontecimentos que se desenrolam na consciência do outro (cf. Aron, 1970, pp.220, 251), das suas intenções (cf. Aron, 1981, p.94), das suas acções. A história é uma ciência que estuda os acontecimentos psíquicos (cf. Aron, 1970, pp.227, 242, 245, 265). A sociologia e a história lidam com o singular, com o sentido subjectivo (cf. Aron, 1993, p.35), a significação vivida (cf. Aron, 1981, p.90; 1998, p.511), a existência vivida (cf. Aron, 1998, p.523), que procuram reviver (ou reconstruir (cf. Aron, 1970, p.265)) através da imaginação empática. Só a atenção ao singular é susceptível de nos permitir a captura do sentido vivido, do sentido que o actor dá à sua conduta (cf. Aron, 1998, p.501). É a partir da conduta individual, portadora de uma inteligibilidade intrínseca, que se encontra inteiramente ausente dos fenómenos naturais (cf. Aron, 1998, p.504-505), que o edifício social pode ser reconstruído (cf. Aron, 1981, pp.120-121). Trata-se sempre de pensar, de compreender, o singular (cf. Aron, 1970, p.231; 1998, p.505).

A inteligibilidade máxima, obtida através da compreensão dos indivíduos, prolonga-se na compreensão permitida pela utilização dos tipos ideais (sobre os tipos ideais, cf. Aron, 1981, pp.86 e ss.; 1970, 228 e ss.; 1998, 519 e ss.). Os tipos ideais – modelo de todos os conceitos utilizados nas ciências da cultura (cf. Aron, 1998, p.520) – designam objectos singulares: “o tipo ideal serve para atingir o *aspecto original* de cada fenómeno histórico (...) Na medida em que se aplica a individualidades históricas, o tipo ideal tem por função (...) apurar aquilo que individualiza, não aquilo que aproxima, os traços únicos, não as características gerais”, ele é um “instrumento da ciência do singular”, nas palavras de Raymond Aron (cf. Aron, 1981, pp.88-89; o que tem como consequência que não é possível estabelecer uma hierarquia dos conjuntos históricos, embora seja possível estabelecer uma hierarquia das obras no interior de um conjunto histórico determinado, que partilha os mesmos valores (cf. Aron, 1993, pp.47 e ss.); obviamente que se pode *preferir* um determinado conjunto histórico a outro, mas isso não representa uma decisão científica). A primeira regra metodológica em história é a determinação do indivíduo que se pretende estudar (cf. Aron, 1998, p.512). O tipo ideal (histórico) do “capitalismo” é um indivíduo (cf. Aron, 1970, p.230); o tipo ideal (sociológico) da “burocracia” é um indivíduo. São igualmente indivíduos, de certa maneira, os três tipos ideais de dominação (tradicional, carismático e racional (cf. Aron, 1981, pp.122-123; 1998, pp.522, 556 e ss.; 1993, pp.37-38)), bem como os quatro tipos de acção (acção racional por respeito aos fins, acção racional por respeito aos valores, acção afectiva, acção tradicional) (cf. Aron, 1981, pp.119-120; 1970, pp.253-254, 305-306; 1998, pp.500 e ss., 522; sobre a relação entre tipos de dominação e tipos de acção, cf. Aron, 1998, pp.558 e ss.).

O que interessa ao historiador e ao sociólogo é compreender a criação de valores por uma determinada sociedade (cf. Aron, 1970, p.221), a maneira como essa sociedade se pensa a si mesma, a sua auto-imagem, e não emitir juízos de valor sobre a singularidade que estuda (sobre a distinção entre referência aos valores e juízos de valor, cf. Aron, 1998, pp.506 e ss.). Como escreve Aron, resumindo a posição de Weber, “o sociólogo esforça-se por compreender como viveram os homens inumeráveis formas de existência que apenas são inteligíveis à luz do sistema próprio de crenças e do saber da sociedade considerada” (Aron, 1998, p.511) e “o objectivo das ciências da cultura” é sempre o de “compreender os sentidos subjectivos, isto é, em última análise, o significado que os homens deram à sua própria existência (...). A existência histórica é essencialmente criação e afirmação de valores. A ciência da cultura é a reconstrução e

a compreensão dessa existência, e o seu método é a relação aos valores. (...) A ciência da cultura é a reconstrução e a compreensão das escolhas humanas através das quais um universo de valores foi edificado” (Aron, 1998, p.523). Essa reconstrução e essa compreensão supõem simultaneamente a *impossibilidade de um contacto directo com a realidade estudada* – não podemos possuir uma vivência imediata do assassinato de César – e a *possibilidade de uma continuidade da experiência humana que sobrevive para além das rupturas temporais e culturais*.

A aporia fundadora da sociologia exhibe-se particularmente nos debates que opõem individualistas metodológicos e holistas metodológicos (cf. Popper, 1973, #23; Nagel, 1961, Cap. 13; Dray, 1967; Popper, Adorno et al, 1979; Mandelbaum, 2004; Gellner, 2004; Watson, 2004; em certos autores, como Hayek (cf., por exemplo, Hayek, 1976), pela lógica sistémica do seu empreendimento, a posição é mais matizada do que noutros). No plano da teoria política, individualismo e holismo repercutem-se na oposição entre contratualistas e “comunitaristas”. O contratualismo (em Hobbes, Rousseau ou Rawls, por exemplo) supõe necessariamente o individualismo metodológico, e o “comunitarismo”, uma forma ou outra de holismo.

Norbert Elias foi, tanto quanto sabemos, quem melhor expôs a aporia crucial da sociologia – e, igualmente, quem melhor indicou os elementos de uma possível euforia. *A sociedade dos indivíduos* (Elias, 1997) oferece o quadro geral para pensar a relação entre indivíduo e sociedade, as variações a que o “equilíbrio eu-nós” (1997, pp.34, 105) é submetido ao longo da história. Elias oferece uma perfeita caracterização dos dois campos opostos (1997, pp.38-39, 69-70, 96-98, 102-103), mostrando como cada um deles hipostasia um dos elementos (indivíduo e sociedade) e como tais hipóstases criam abismos teoricamente injustificáveis (1997, pp.41, 43). As sociedades são “conjuntos mais ou menos inacabados”, vivendo numa “perpétua mutação, mais ou menos lenta ou mais ou menos acelerada, das estruturas e das formas de vida” (1997, pp.47-48). A sociedade – essa “esfera de ser” particular, essa “unidade relacional de ordem dominante” – é constituída pelo conjunto das funções que os homens desempenham uns por relação aos outros (1997, pp.52, 78) e através das quais, interpenetrando-se, se transformam uns aos outros (1997, p.62). É por meio de tal interpenetração que se dá o processo de individualização (1997, pp.62-63, 103), a criação da “forma individual” (1997, pp.64, 72). Deste modo, a ciência do homem é uma (1997, p.76). A sociedade é uma “sociedade de indivíduos” (1997, p.86).

Como se sabe, cada momento social é, para Elias, uma “configuração”, e o estudo da mudança das configurações deve ser “o exame simultâneo da mudança das estruturas psíquicas e das estruturas sociais no seu conjunto”, isto é, deve ser simultaneamente psico-genético e socio-genético (Elias, 1990b, pp.256-257). No caso da formação da “sociedade de corte” (Elias, 1974) – o caso mais célebre estudado por Elias –, a análise incide, ao mesmo tempo, sobre as transformações da “economia psíquica” dos indivíduos (no sentido de uma “interiorização das tensões” – a proximidade com o Freud de *Mal-estar na civilização* é aqui indiscutível) (Elias, 1990a) e sobre o progresso no sentido da constituição do monopólio do poder (monopólio fiscal, monopólio militar) (Elias, 1990b), entre os séculos XI e XVIII. Esta evolução – a constituição da “civilização”, a “modificação do *habitus* psíquico no sentido da civilização” (Elias, 1990b, p.184) – não é nem racional (inteiramente provocada pela determinação consciente dos indivíduos) nem irracional (uma sequência de formações ocasionais) (Elias, 1990b, pp.182-183): “A civilização não é «razoável», não é «racional», mas também não é «irracional»” (Elias, 1990b, p.184). A mudança – quase caleidocópica – das configurações corresponde precisamente a uma *mudança dos*

sentidos sociais. A modificação dos *habitus* psíquicos é uma modificação dos sentidos próprios à sociedade, da imagem que a sociedade se dá de si mesma.

Encontramos no plano da sociedade – as tentativas de resolver a aporia fundacional da sociologia mostram-no perfeitamente – uma acentuação do dinamismo que víamos começar a manifestar-se já no que respeita à questão da identidade pessoal e que o vivido da experiência, tal como descrito por Montaigne, exibira plenamente. No plano ético-político, tal dinamismo será levado às últimas consequências. É a altura de o abordarmos.

Aspectos ético-políticos. O individualismo e a sua crítica. A liberdade e a tolerância em relação ao que é privado foram famosamente celebradas por Péricles, na oração fúnebre reproduzida por Tucídides (II, 37) – palavras que encontrarão eco no *On Liberty*, de Stuart Mill (1979). Sem entrar na questão da relação entre o indivíduo e o privado (cf. Schoeman, 1984; Arendt, 1988, Cap.2; Bobbio, 1989), cumpre, de qualquer maneira, mencioná-la (ela poder-se-ia desdobrar na da intimidade, cf. Molder, 2005; Tunhas, 2006). Até porque ela se encontrará no centro do pensamento liberal clássico (cf., por exemplo, Mandeville, 1987) e da sua reactivação por Friedrich A. Hayek (1976) (para uma boa antologia de textos, cf. Manent, 2001). A crítica do indivíduo – que se desenvolverá em crítica do individualismo – seguirá vários percursos.

O percurso hegeliano é um dos mais notórios. Com efeito, a posição hegeliana é a de uma crítica da agência individual, auto-determinada. O individualismo, romântico ou moralista, é um logro. É apenas no Estado, na unidade racional deste, como a *Filosofia do Direito* no-lo explica, que o indivíduo ganha a sua identidade como pessoa livre e sujeito moral, sujeitando-se a fins que o transcendem e que conferem significado à sua vida (emblemática deste movimento é a preeminência da *Sittlichkeit*, “a Ideia da liberdade enquanto bem vivo” (#142), sobre a *Moralität*). As próprias acções das grandes figuras históricas, dos indivíduos históricos universais – César, Alexandre, Napoleão –, só ganham sentido a partir da Ideia enquanto tal, a qual eles ignoram, mas que, através da artimanha da razão, involuntariamente servem (a ossatura lógica deste esquema encontra-se nos parágrafos sobre a teleologia (##204-212) da “Ciência da Lógica” da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*). Lembrar-se-ão, a este propósito, os protestos da individualidade em Kierkegaard, no elogio do “pensador subjectivo” (Kierkegaard, 2002, pp.296 e ss.).

Uma crítica de natureza e intenção diferentes da de Hegel encontra-se em Tocqueville. Na *Democracia na América* nota-se uma diferença importante entre os historiadores dos tempos aristocráticos e os dos tempos democráticos: os primeiros concedem grande importância à acção dos indivíduos; os segundos, quase nenhuma. Tal reflecte as próprias condições sociais das respectivas sociedades, nomeadamente a impotência do indivíduo nas sociedades democráticas, o desaparecimento dos actores em benefício dos actos e o concomitante fatalismo na concepção da história (II, i, Cap. 20). Um elogio do indivíduo – são as “existências individuais” que podem lutar contra a tirania (I, “Introdução”) – e da autonomia do juízo individual nos cidadãos dos Estados Unidos (I, i, Cap. 5, “Da existência comunal”), coexiste em Tocqueville com uma crítica do individualismo. O individualismo – Tocqueville analisa-o detalhadamente nos Capítulos 2 a 4 da Segunda parte do Livro II da *Democracia na América* – é a versão democrática do egoísmo, um sentimento reflectido de distanciamento por relação à sociedade, que resulta do facto de a corrente que ligava os indivíduos uns aos outros nas sociedades aristocráticas ter sido destruída e de cada um se encontrar em perfeito isolamento. A indiferença torna-se uma “virtude pública”. Triplo isolamento, de facto: isolamento relativamente aos seus antepassados, aos seus descendentes e aos seus

contemporâneos. (A sociologia recuperará o tema do isolamento, como por exemplo na obra célebre de David Riesman, *The Lonely Crowd* (Riesman, 1995).) Tudo o que existe, para o individualista, é um presente absoluto: o do próprio indivíduo separado de tudo o que o rodeia. O individualismo é, assim, a doutrina que mais agrada ao despotismo, na medida em que, isolando os homens uns dos outros, lhe permite sobre estes um maior controle: “um déspota permite facilmente aos homens que não o amem, desde que eles não se amem uns aos outros”. Se, nos Estados Unidos, o individualismo não constitui em si um perigo, isso deve-se ao facto de a liberdade – e o célebre “interesse bem entendido” (II, ii, Cap. 7) – o temperar, de lhe dar uma forma que elimina os seus aspectos mais nocivos, aspectos nocivos esses que em sociedades onde o igualitarismo (a avassaladora paixão da igualdade) conduza ao despotismo democrático, fatalmente triunfarão. O elogio do indivíduo e a crítica do individualismo representam algo como uma via média entre doutrinas opostas aparentemente destinadas a combaterem-se sem fim, doutrinas essas que encontraremos em breve, sob uma forma particular, nas disputas entre Rawls e o comunitarismo.

No extremo oposto de Hegel, mas sem dúvida não de Tocqueville, encontramos o Mill de *On Liberty* (Mill, 1979, pp.184 e ss., que prolonga Humboldt (Humboldt, 2004)). É a individualidade – e a invenção que a acompanha – que explica os progressos realizados em todos os campos. Progresso humano e felicidade individual realizam-se conjuntamente. Daí a preocupação constante de Mill com as condições do desenvolvimento da individualidade, ou, melhor, do auto-desenvolvimento desta: uma das funções da educação é ensinar a prezar a individualidade própria e a dos outros, a descoberta e a criação de um carácter autónomo, gerador de valores. Um ponto no qual Mill se opõe a Comte: a pluralidade dos fins individuais deve ser estimulada, em detrimento da perseguição de um fim social único, o bem geral, o que só se atinge no contexto das instituições de uma sociedade livre, tais como o mercado e a liberdade de expressão. O desenvolvimento da individualidade supõe o bem-estar material: a individualidade dos trabalhadores e a sua capacidade da acção moral são postas em causa pela miséria, tal como, em *The Subjection of Women*, o é a individualidade das mulheres em função de disposições legais erróneas. Há, portanto, a necessidade de um balanço entre o social (associado ao aspecto moral) e o individual (associado ao aspecto intelectual): cooperação e autonomia devem andar de braço dado. O individualismo de Mill não é atomístico, à maneira do de Bentham. Por isso mesmo, diga-se de passagem, uma crítica como a de Bernard Bosanquet, em *The Philosophical Theory of the State*, não colhe. Segundo Bosanquet, Mill isolaria o indivíduo de todas as forças sociais, não consistindo senão num globo fechado em si. A autonomia individual – a liberdade de cada um desenvolver as suas faculdades, independentemente das suas condições de nascimento, formando “um todo complexo e consistente”, como se escreve em *On Liberty* – dá-se no contexto das relações intersubjectivas. Privado e público, indivíduo e sociedade, articulam-se um com o outro: são interdependentes. No entanto, nota Mill nos *Chapters on Socialism* (Mill, 1994, pp.369 e ss.), o mercado aparece mais favorável à aquisição desse bem-estar e ao consequente desenvolvimento da individualidade do que o comunismo, que tenderá, em todo o caso, na medida em que o interesse imediato do indivíduo não é estimulado, a diminuir a competitividade (não forçosamente o melhor dos estímulos, mas um estímulo pelo menos provisoriamente necessário) e a capacidade de escolha e inovação do sujeito.

Voltemos aos críticos do individualismo – e do indivíduo. Gastaremos algum tempo com o marxismo, porque este exhibe na perfeição o corolário teórico da paixão igualitária, diagnosticada por Tocqueville (confundindo, para utilizar ainda os termos deste último, o seu aspecto viril e o seu aspecto degradado; cf. *A Democracia na*

América, I, 1ª Parte, Cap. 3, *in fine*) e o concomitante silenciamento da paixão da liberdade. O marxismo contém em si o germe desse fenómeno nuclear do século XX que foi o totalitarismo, magistralmente analisado por Hannah Arendt (Arendt, 1978). Pensar o indivíduo implica igualmente pensar o que, de uma ponta a outra, o recusa.

A crítica do individualismo encontra-se, efectivamente, no coração do marxismo – de múltiplas maneiras, uma das quais sendo a doutrina relativa à introdução da consciência de classe no proletariado através do Partido. A ciência da história não pode ser conhecida senão por aqueles que ao seu estudo se dedicam: os membros do Partido, e, sobretudo, o Secretário-Geral. É o Partido que se deve encarregar da célebre “fusão da teoria marxista e do movimento operário” – um acontecimento “memorável” (Kautsky, 1975, p.47), “o maior acontecimento de toda a história da luta de classes, isto é, praticamente de toda a *história* humana”, nas palavras líricas de Althusser (Althusser, 1976, p.39).

A ditadura do proletariado é assim, necessariamente, a *ditadura do Partido* – “a ditadura da classe realiza-se sob a direcção do Partido” (Lénine, *A doença infantil do comunismo*, 1920, in Papaioannou, 1984, p.312); de outro modo “a ditadura do proletariado é impossível” (Lénine, *O Xº Congresso do Partido*, 1921, in Papaioannou, 1984, p.326) –, a ditadura dos revolucionários *profissionais* (e historicamente, em primeiro lugar, a ditadura exercida *contra os soviets*). E como o poderia não ser? As “massas” (e quase tudo está já nesta designação) são puro “instinto” (cf., por exemplo, Merleau-Ponty, 1980, p.46), e, de acordo com Lénine, deixadas a si mesmas apenas podem desenvolver uma consciência *trade-unionista* (*Que fazer?*, 1902, in Papaioannou, 1984, p.267; cf. tb., no mesmo sentido, Kautsky, 1975, pp.47 e ss.), intimamente desprezível porque essencialmente burguesa, respeitosa da “democracia formal” e avessa, por definição, aos próprios interesses do proletariado (Lukacs, apesar das célebres aparências, não anda muito longe disto e, conseqüentemente, subscreve inteiramente a tese leninista: ditadura do proletariado = ditadura do Partido; até às últimas conseqüências: a revolta de Kronstadt representou um exemplo, entre outros, de “uma tendência à desintegração, ao serviço da burguesia” (Lukacs, 1960, p.331)).

Trata-se, portanto, de combater a “espontaneidade” das “massas”, prenhe de individualismo (ou, dito de outra maneira, de as subjugar completamente ao Partido). A doutrina geral é partilhada por praticamente todos os marxistas. Exemplos são Kautsky, Plekhanov, Max Adler e Korsch (no entanto inconsequentes, na sua crítica a Lénine, no que diz respeito à ditadura do proletariado: ela não poderia ser a ditadura do Partido; mas convém perguntar, dado o facto de a consciência de classe ser introduzida no proletariado pelo Partido, como o poderia não ser?), Lénine, Bukharin, Trotski e Lukacs (as teses de *História e consciência de classe* sobre a consciência proletária não afectam o essencial: é o Partido, infalível por definição, o verdadeiro depositário da verdade científica, e é ele, o lugar da “centralização” e da “disciplina” (Lukacs, 1960, p.378), que veicula a verdadeira consciência de classe, que o proletariado, baixamente empírico, puramente fáctico, não poderia nunca, por si mesmo, atingir – e não vale a pena falar da prolongada e tristíssima abjecção que constitui o percurso posterior de Lukacs), o “atentismo” do Merleau-Ponty de *Humanisme et Terreur* (Merleau-Ponty, 1980) e Sartre (um “ultra-bolchevismo”, na expressão de Merleau-Ponty nas *Aventuras da dialéctica* (Merleau-Ponty, 1977)).

O caso de Sartre é, de resto, interessante, porque corresponde a uma justificação *ontológica* – ou, pelo menos, *ôntica* – do papel do Partido, sem o recurso à tese da necessidade histórica (do materialismo histórico), que Sartre não subscreve. Para Sartre, em *Les communistes et la paix* (1952), sem o Partido – “encarnação pura e simples da *praxis*”, “uma Ordem que faz reinar a ordem e que dá ordens” – não pode existir nem

unidade, nem acção, nem classe operária: as massas, sem o Partido, “são apenas dispersão. É o Partido que exige das massas que elas se reúnam em classe sob a sua direcção”; a acção do Partido “distingue-se da massa como a acção pura da paixão”; o Partido, “o organismo de ligação”, “deve ser acto puro”, ele “é o próprio movimento que une os operários conduzindo-os à tomada do poder”; fora do Partido, a classe operária “desfaz-se em poeira” – apenas através da sua *conversão* (a expressão é de Sartre) ao Partido, o operário se pode transformar, “metamorfosar”, num “sujeito”, num “*outro homem*”; “trata-se de aceder a uma vida nova, desfazendo-se da sua personalidade presente”; de resto, “sem o Partido Comunista, o proletariado francês não teria história empírica” e voltaria “ao estado natural do atomismo” (Sartre, 1964, pp.247-252).

Este texto, monstruoso do princípio ao fim, engendrou uma célebre polémica com Claude Lefort, que mostrou perfeitamente que, para além de muitas outras coisas, a posição de Sartre consistia em privar “a classe da sua existência social e histórica” (Claude Lefort, *Le marxisme et Sartre*, 1953; Lefort, 1970, pp.45-69). A polémica prolonga-se com a *Réponse à Claude Lefort* (1953), de Sartre, onde Sartre volta a afirmar que as massas “se assemelham à Natureza”, que apenas o Partido Comunista pode falar em nome do proletariado e que faltam documentos suficientes e válidos para discutir a questão da exploração da classe operária na U.R.S.S. (Sartre, 1965, pp.8, 23, 79), e *De la réponse à une question* (1954), de Lefort (1970, pp.70-78), que fecha a discussão entre os dois protagonistas.

Mas são as excepções que são interessantes. Entre elas, a mais notável é a de Rosa Luxemburgo – a consciência de classe não é introduzida no proletariado pelo Partido, mas é antes o produto da espontaneidade criativa desse mesmo proletariado, e o erro principal dos bolcheviques é o de eliminarem todas as liberdades democráticas (cf. a célebre frase de *A Revolução Russa*: “A liberdade deve ser sempre a liberdade para os que pensam diferentemente” (in Papaioannou, 1984, p.310)) –, e tanto mais notável quanto Rosa Luxemburgo defendia de alma e coração, com um fanatismo verdadeiramente selvagem, o mais estrito determinismo histórico, a doutrina da inevitabilidade económica do colapso do capitalismo. Como o escreveu Leszek Kolakowski, a posição de Rosa Luxemburgo pressupõe “uma espécie de harmonia pré-estabelecida entre a doutrina de Marx e o movimento revolucionário” (Kolakowski, 1981, II, p.84). O caso de Gramsci é igualmente interessante. Gramsci foi provavelmente, com Rosa Luxemburgo, o autor que, na corrente marxista, mais insistiu na relação directa da consciência de classe com a espontaneidade do proletariado – com a vantagem adicional, relativamente a Rosa Luxemburgo, de rejeitar a ideia de uma “ciência da história” marxista, o que oferece um módico de coerência à sua posição.

No entanto, Lénine tinha muito boas razões marxistas – sublinhe-se *marxistas*, e não unicamente “leninistas” – para condenar esse tipo de argumentos como reflectindo “ecletismo e falta de princípios” (*Que fazer?*, 1902, in Papaioannou, 1984, p.268). A tese da não-introdução da consciência de classe pelo Partido, para ser coerente, tem que corresponder a um abandono do marxismo (Merleau-Ponty, Cornelius Castoriadis, Claude Lefort) e, nomeadamente, ao abandono da tese da “ditadura do proletariado”: com efeito, como se pode conceber a ditadura do proletariado (o que quer que isso queira dizer, para além do puro uso da força bruta na opressão generalizada) sem um órgão dirigente que é forçosamente o Partido? Dito de outra maneira, como poderia a ditadura do proletariado ser outra coisa que a ditadura do Partido? Pensar numa ditadura do proletariado exercida pelos “soviets”, pelos “conselhos operários” ou outra coisa qualquer do mesmo género, só pode ser um puro artifício táctico (Lénine) ou uma ilusão inconsequente (Pannekoek, Gramsci, o primeiro Castoriadis).

Marx sempre afirmou que o conhecimento das leis da história era particular aos comunistas e sempre associou a ditadura do proletariado à ditadura do Partido. Em primeiro lugar, só os comunistas conhecem as leis da história: “Do ponto de vista teórico, eles [os comunistas] têm sobre o resto da massa proletária a vantagem de compreender as condições, o curso e os resultados gerais do movimento operário” (Marx e Engels, *Manifesto comunista*, 1848; Marx, 1965, I, p.174). O proletariado deve organizar-se num partido comunista: o “proletariado só pode agir como classe se se constituir a si mesmo como partido político distinto” (*Estatutos da Internacional*, 1864; Marx, 1965, I, p.471), isto é, só pode desenvolver a luta de classes sob a forma de uma organização partidária. O resultado da luta de classes é a ditadura do proletariado: “a luta de classes conduz necessariamente à ditadura do proletariado” (Marx, *Carta a Weidemyer*, 5 de Março de 1852, in Guterman e Lefebvre, 1963-1966, I, p.283). A resposta à questão “que transformação sofrerá a forma-Estado na sociedade comunista? (...) só pode ser científica” – e a “resposta científica” só pode ser uma: entre a sociedade capitalista e a sociedade comunista, o Estado deve consistir numa “ditadura revolucionária do proletariado” (Marx, *Crítica do programa do partido operário alemão*, 1875; Marx, 1965, I, p.1429). Ora, como só os comunistas (organizados em partido) compreendem “as condições, o curso e os resultados gerais do movimento operário”, é claro que só o partido comunista pode exercer a ditadura do proletariado. Contra o indivíduo, vale a pena dizer a evidência.

Passemos agora para uma atmosfera menos turva. A filosofia política de Rawls, e os debates por ela suscitados, actualizam a questão do estatuto político do indivíduo. Em *A Theory of Justice*, os indivíduos são, muito kantianamente e por meio de uma idealização, dotados de uma agência moral livre, capazes de reflectirem criticamente sobre os seus desejos e de definirem de modo racional os seus fins (à justiça incumbe precisamente oferecer condições para que assim seja, isto é, para que a idealização se realize). Quaisquer que sejam as modificações introduzidas em *Political Liberalism* e nos textos posteriores – nomeadamente a insistência no carácter *político* da doutrina e a recusa tendencial dos seus aspectos morais e metafísicos (cf. Rawls, 2005, p.29) –, a reflexão de Rawls permanece coerente. Até porque as considerações que motivam tais modificações (nomeadamente a preocupação com a exequibilidade da teoria da justiça e a estabilidade do sistema – tudo aquilo que diz respeito à esfera do razoável, como *Political Liberalism* o virá a definir, em contradistincção com a órbita do racional (cf. Rawls, 2005, pp.48 e ss.)) se encontravam, de algum modo, presentes desde o início.

Passaremos aqui sob silêncio as críticas “libertárias” ao pensamento de Rawls, tal como expressas no livro importante de Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (2006), e que remetem, de uma forma ou de outra, para o Locke do *Second Treatise of Civil Government* (Nozick, 2006, pp.174 e ss.) e para a doutrina do “individualismo possessivo” (cf. Macpherson, 1979). As críticas de Nozick são sem dúvida importantes, até porque se fazem expressamente em nome dos direitos do indivíduo, da “pessoa separada” (Nozick, 2006, p.33).

Mencionemos apenas a crítica “comunitarista”. A crítica “comunitarista” acusará Rawls de conceber um indivíduo desparticularizado, sem fins ou valores próprios – isto é, ignorante da sua identidade social e dos seus particulares conceitos do Bem – por detrás do “véu de ignorância”. Mais do que as críticas de MacIntyre (cf. MacIntyre, 1990), Charles Taylor (Taylor, 1985a, 1985b, 1989) ou Michael Walzer (Walzer, 1983), o livro de Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Sandel, 2005) resume o essencial de tal ponto de vista. A situação proposta por Rawls na posição original testemunharia, segundo Sandel, uma concepção da pessoa da qual a forma da autocompreensão se encontraria excluída, bem como qualquer aspecto relevando da

intersubjectividade (Sandel, 2005, p.95). Contrariamente ao postulado de Rawls, o Eu seria na sua essência plural, haveria uma “pluralidade de eus dentro de um mesmo ser humano individual” (Sandel, 2005, p.95) – enquanto que, para Rawls, as pessoas na posição original são perfeitamente idênticas umas às outras (Sandel, 2005, p.178). A ética deontológica rawlsiana impediria que se concebesses os fins senão como posteriores ao Eu e tornaria as deliberações e as escolhas na posição original (cf., sobre a “racionalidade deliberativa”, *A Theory of Justice*, #64; Rawls, 1989, pp.416 e ss.) falsas deliberações e escolhas. A posição de Sandel é clara: é o contexto social, sempre já dando forma ao sujeito, que falta à apresentação de Rawls. O que resultaria dessa falta seria uma concepção exangue do indivíduo, metafisicamente determinada pela recusa do social propriamente dito. No fundo, a crítica comunitarista censura a Rawls o primado de uma ética de apodicticidade, de recorte kantiano, em nome de uma ética de adequação, de recorte, apesar de tudo, aristotélico (para a distinção entre éticas de apodicticidade e éticas de adequação, cf. Tunhas, 1993). (Relacionada com esta questão encontra-se a da possibilidade de uma política fundada nos direitos humanos; cf., para o debate francês, Lefort, 1981, Cap. 1; Gauchet, 2002, pp.1 e ss.).

Rawls pode, no entanto, efectivamente responder que se trata, no contrato, tal como o imagina, de algo de hipotético (cf. *A Theory of Justice*, #20; Rawls, 1989, p.120), de uma ficção – a-histórica, como não o poderia ser o contrato social de Hobbes ou Locke, e a-histórica por uma boa razão: o “véu de ignorância”, denso e não ténue, visa (desinformando, por assim dizer, os sujeitos) tornar as decisões iniciais estritamente imparciais – apenas destinada a esclarecer a nossa concepção da justiça. Para além disso, passando agora da posição original para a sociedade constituída, *A Theory of Justice* proclama claramente que o sistema social molda os desejos e aspirações dos cidadãos, determinando parcialmente tanto as pessoas que eles querem ser, como as pessoas que efectivamente são (#41; Rawls, 1989, p.259; cf. tb. #79; Rawls, 1989, p.522). As pessoas – e o que *Political Liberalism* diz prolonga mais do que recusa *A Theory of Justice* – são “as unidades básicas de deliberação e responsabilidade” e o que há de “metafísico” nesta afirmação não é mais kantiano do que cartesiano ou leibniziano (Rawls, 2005, nota 31; sobre o conceito de pessoa em *Political Liberalism*, cf. Rawls, 2005, pp.18-20, 29-35, 299 e ss.).

O individualismo de Rawls é sobretudo metodológico (encontramos aqui, de facto, a reactivação da perene querela entre individualistas metodológicos e holistas metodológicos acima referida). É o individualismo metodológico, patente na consideração da posição original, que nos permite ver a nossa posição na sociedade *sub specie aeternitatis* (*A Theory of Justice*, #87; Rawls, 1989, p.587). Mas o individualismo metodológico transcende-se, por assim dizer, a si próprio, por um movimento natural. Resultando em parte das dificuldades próprias a *A Theory of Justice*, *Political Liberalism* prolonga a obra anterior num sentido que não é em nada *ad hoc*. Tal como a posição de Norbert Elias representava, num certo sentido, uma via média entre holismo e individualismo metodológicos na investigação da sociedade, uma certa interpretação de Rawls permitir-nos-á talvez pensar o ético-político para além das costumeiras e prejudiciais cisões.

Conclusão. Percorremos vários aspectos da problemática do indivíduo. Do plano metafísico ao plano ético-político, passando pelos domínios da identidade pessoal, da existência e do social-histórico, repetem-se as aporias, que o social-histórico e, sobretudo, o ético-político, mais exemplarmente talvez do que a investigação sobre a identidade pessoal, exibem sob a forma da oposição entre individualismo e holismo metodológicos. Se a caracterização metafísica do indivíduo se encontra mais protegida

de tais aporias, isso deve-se sobretudo à natureza da sua inquirição. E se tais aporias se revelam maciças no plano do social-histórico e do ético-político, isso deve-se igualmente ao que é próprio a tais planos e que começa, de resto, a despertar com a questão da identidade pessoal: a pura e simples relação ao outro – por mais que se busque a antecipação contrafactual da comunidade ideal de comunicação na comunidade real de comunicação, à maneira de Apel (cf. Tunhas, 2001, pp.184-186) – introduz um factor de incerteza que só se pode acentuar quando o âmbito do inquerito se torna mais vasto. Concomitantemente, a importância da distintividade como critério de individuação aumenta à medida que os estratos se tornam mais complexos. Recorrendo à última questão que abordámos, este é um facto que, mesmo que não expressamente tematizado enquanto tal, subentende tanto a posição de Rawls (já em *A Theory of Justice*) quanto a dos “comunitaristas”.

Paulo Tunhas

Bibliografia

- Adorno, T.; Popper, K. et al (1969), *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*; trad. francesa: C. Bastyns et al, *De Vienne à Francfort. La Querelle Allemande des Sciences Sociales*, Complexe, Bruxelas (1979).
- Althusser, L., *Positions*, Éditions Sociales, Paris (1976).
- Arendt, H. (1951), *The Origins of Totalitarianism*; trad. portuguesa: R. Raposo, *O Sistema Totalitário*, Dom Quixote, Lisboa (1978).
- _____ (1958), *The Human Condition*; trad. francesa: G. Fradier, *Condition de l'Homme Moderne*, Presses Pocket, Paris (1988).
- Ariès, P. (1973), *L'Enfant et la Vie Familiale sous l'Ancien Régime*; trad. portuguesa: M.S. Pereira e A.L. Faria, *A Criança e a Vida Familiar no Antigo Regime*, Relógio D'Água, Lisboa (1988).
- _____ (1977), *L'Homme devant la Mort*, 2 vols, Seuil, Paris.
- _____ (1977), “Infância”, in *Enciclopédia Einaudi*, IN/CM, Lisboa, (1997), vol. 36, pp.360-371.
- Aron, R. (1935), *La Sociologie Allemande Contemporaine*, P.U.F., Paris (1981),.
- _____ (1938), *La Philosophie Critique de l'Histoire*, Seuil, Paris (1970).
- _____ (1938), *Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, Gallimard, Paris (1986).
- _____ (1967), *Les Étapes de la Pensée Sociologique*, Gallimard, Paris (1998).
- Augé, M. (1994), “Pessoa”, in *Enciclopédia Einaudi*, vol. 30, IN/CM, Lisboa, (1994), pp.106-127.
- _____ (2001), “Projeções da Antropologia”, in *Enciclopédia Einaudi*, vol. 43, IN/CM, Lisboa, (2001), pp.253-292.
- Ayer, A.J. (1963), *The Concept of a Person and Other Essays*, Macmillan, Londres.
- Bech, W. S. (1991), “Individualidade Biológica”, in *Enciclopédia Einaudi*, vol. 19, IN/CM, Lisboa, (1991), pp.55-75.
- Belmont, N. (1997a), “Vida/Morte”, in *Enciclopédia Einaudi*, IN/CM, Lisboa, vol. 36, (1997), pp.11-60.
- _____ (1997b), “Nascimento”, in *Enciclopédia Einaudi*, IN/CM, Lisboa, vol. 36, (1997), pp.115-127.
- _____ (1997c), “Velhice”, in *Enciclopédia Einaudi*, IN/CM, Lisboa, vol. 36, (1997), pp.152-165.

- Benveniste, É. (1966), *Problèmes de Linguistique Générale*, Gallimard, Paris.
- _____ (1974), *Problèmes de Linguistique Générale*, II, Gallimard, Paris.
- Bobbio, N. (1989), “Público/Privado”, in *Enciclopédia Einaudi*, vol. 14, IN/CM, Lisboa, (1989), pp.176-190.
- Castañeda, H.-N. (1999), *The Phenomeno-Logic of the I. Essays on Self-Consciousness*, Indiana University Press, Bloomington.
- Chisholm, R. (1976), *Person and Object*, Allen and Unwin, Londres.
- Dray, W. (1959), “«Explicando o Quê» em História”, in P. Gardiner (org.), *Theories of History* (1959); trad. portuguesa V.R.C. Matos, *Teorias da História*, Fundação Gulbenkian, Lisboa, (2004), pp.494-501.
- Durkheim, É. (1895), *Les Règles de la Méthode Sociologique*, Flammarion, Paris (1988).
- _____ (1897), *Le Suicide*, P.U.F., Paris (1999).
- _____ (1912), *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, P.U.F., Paris (1990).
- _____ (1930), *De la Division du Travail Social*, P.U.F., Paris (1998).
- Elias, N. (1969), *Die hofische Gesellschaft*; trad. francesa: P. Kamnitzer, *La Société de Cour*, Calman-Lévy, Paris (1974).
- _____ (1939), *Über den Prozess der Zivilisation*, vol. 1; trad. francesa: P. Kamnitzer, *La Civilisation des Moeurs*, Presses Pockey, Paris (1990a).
- _____ (1939), *Über den Prozess der Zivilisation*, vol. 2; trad. francesa: P. Kamnitzer, *La Civilisation des Moeurs*, Presses Pockey, Paris (1990b).
- _____, *La dynamique de l'Occident*, Presses Pocket, Paris.
- _____, *Die Gesellschaft der Individuen*; trad. francesa: J. Étoré, *La Société des Individus*, Presses Pocket, Paris (1987).
- Frege, G. (1952), *Philosophical Writings of Gottlob Frege*, org. P.Geach e M. Black, Blackwell, Oxford (1980).
- Gauchet, M. (2002), *La Démocratie contre elle-même*, Gallimard, Paris.
- Geach, P. (1962), *Reference and Generality*, Cornell University Press, Ithaca (1980).
- Gellner, E. (1959), “O Holismo contra o Individualismo em História e Sociologia”, in P. Gardiner (org.), *Theories of History*; trad. portuguesa: V.R.C. Matos, *Teorias da História*, Fundação Gulbenkian, Lisboa, (2004), pp.604-622.
- Gil, F. (1993), *Traité de l'Évidence*; trad. portuguesa: M. Bragança, *Tratado da Evidência*, IN/CM, Lisboa.
- _____ (1998), *Modos da Evidência*, IN/CM, Lisboa.
- Gilson, É. (1952), *Jean Dus Scot. Introduction à sa Philosophie*, Vrin, Paris.
- _____ (1989), *Le Thomisme. Introduction à la Philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris.
- Granet, M. (1934), *La Pensée Chinoise*, Albin Michel, Paris (2002).
- Hacking, I. (1990), *The Taming of Chance*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hamelin, O. (1920), *Le Système d'Aristote*, Vrin, Paris (1976).
- Hamlyn, D.W. (1984), *Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge (1998).
- Hampshire, S. (1965), *Thought & Action*, Chatto and Windus, Londres.
- Harré, R. (1984), *Personal Being. A Theory for Individual Psychology*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Hayek, F.A. (1960), *The Constitution of Liberty*, Routledge and Kegan Paul, Londres (1976).
- Humboldt, W. von (1791), *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimenn*; trad. francesa: H. Chrétien, *Essai sur les Limites de l'Action de l'État*, Les Belles Lettres, Paris (2004).

- Kautsky, K. (1975), *As Três Fontes do Marxismo*, Assírio e Alvim, Lisboa.
- Kierkegaard, S. (1846), *Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques*, Gallimard, Paris (2002).
- Kolakowski, L. (1978), *Main Currents of Marxism*, 3 vols., Oxford University Press, Oxford (1981).
- Kripke, S. (1972), *Naming and Necessity*, Blackwell, Oxford (1980).
- Lefort, C. (1970), *Éléments d'une Critique de la Bureaucratie*; trad. castelhana: *Qué es la burocracia? y otros ensayos*, Ruedo Ibérico, Madrid.
- _____ (1981), *L'Invention Démocratique. Les Limites de la Domination Totalitaire*, Fayard, Paris.
- Lukács, G. (1923), *Geschichte und Klassenbewusstsein*; trad. francesa: K. Axelos e J. Bois, *Histoire et Conscience de Classe*, Minuit, Paris (1960).
- MacIntyre, A. (1981), *After Virtue*, Duckworth, Londres (1985).
- Manent, P. (1986), *Les Libéraux*, Gallimard, Paris (2001).
- Macpherson, C.B. (1962), *The Political Theory of Possessive Individualism, Hobbes to Locke*; trad. brasileira: N. Dantas, *A Teoria Política do Individualismo Possessivo de Hobbes até Locke*, Paz e Terra, Rio de Janeiro (1979).
- Mandelbaum, M. (1959), "Factos Societários", in P. Gardiner (org.) *Theories of History*; trad. portuguesa: V.R.C. Matos, *Teorias da História*, Fundação Gulbenkian, Lisboa, (2004), pp.588-603.
- Mandeville, B., *The Fable of the Bees and Other Writings*, org. E.J. Hundert, Hackett, Indianapolis (1997).
- Marx, K., *Oeuvres choisies*, 2 vols., ed. N. Guterman e H. Lebevre, Gallimard, Paris (1963-1966).
- _____, *Oeuvres*, 4 vols., Pléiade, Gallimard, Paris (1965ss).
- Mauss, M. (1950), *Sociologie et Anthropologie*, P.U.F., Paris.
- Merleau-Ponty, M. (1947), *Humanisme et Terreur. Essai sur le Problème Communiste*, Gallimard, Paris (1980).
- _____ (1955), *Les Aventures de la Dialectique*, Gallimard, Paris (1977).
- Molder, M.F. (2005), *O Absoluto que pertence à Terra*, Vendaval, Lisboa.
- Montaigne, *Essais*, 3 vols., ed. P. Michel, Gallimard, Paris (1985).
- Moore, G.E. (1954-1955), "Wittgenstein's Lectures in 1930-33", in *Mind*, vol. 63, (1954), pp.1-15, 289-315, e vol. 64, (1955), pp.1-27, 264.
- Nagel, E. (1961), *The Structure of Science. Problems in the Logic of Scientific Explanation*, Routledge and Kegan Paul, Londres.
- Nagel, T. (1979), *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Nozick, R. (1974), *Anarchy, State and Utopia*, Blackwell, Oxford.
- _____ (1981), *Philosophical Explanations*, The Belknap Press, Cambridge, Mass.
- Papaioannou, K. (org.) (1965), *Marx et les marxistes*, Flammarion, Paris (1984).
- Parfit, D. (1984) *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford (1987).
- Penelhum, T. (1967), "Personal Identity", in P. Edward (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan, Nova Iorque, (1967), vol. 6, pp.95-107.
- _____ (org.) (1973), *Immortality*, Wadsworth, Belmont.
- Perry, J. (org.) (1975), *Personal Identity*, University of California Press, Berkeley.
- Popper, K. (1957), *The Poverty of Historicism*; trad. castelhana: *La Miseria del Historicismo*, Alianza Taurus, Madrid (1973).
- Popper, K.; Eccles, J., *The Self and its Brain*, Springer, Berlim (1977).
- Quine, W.v.O. (1969), *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, Nova Iorque.
- Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford (1989).

- _____ (2005), *Political Liberalism*, Columbia University Press, Nova Iorque.
- Reid, T. (1785), *Essays on the Intellectual Powers of Man*, The M.I.T. Press, Cambridge, Mass (1969).
 - Riesman, D. (1950), *The Lonely Crowd*; trad. brasileira: R.B. Krausz e J. Guinsburg, *A Multidão Solitária*, Perspectiva, São Paulo (1995).
 - Rorty, A.O. (org.) (1984), *The Identities of Persons*, University of California Press, Berkeley.
 - Russell, B. (1903), *The Principles of Mathematics*, George Allen and Unwin, London.
 - Salmon, N.U. (1982), *Reference and Essence*, Blackwell, Oxford.
 - Sandel, M.J. (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*; trad. portuguesa: C.E.P. Amaral, *O Liberalismo e os Limites da Justiça*, Fundação Gulbenkian, Lisboa (2005).
 - Sartre, J.-P. (1964), *Situations, VI. Problèmes du Marxisme – I*, Gallimard, Paris.
 - _____ (1965), *Situations, VII. Problèmes du Marxisme – 2*, Gallimard, Paris.
 - Shoemaker, S. (1963), *Self-Knowledge and Self-Identity*, Cornell University Press, Ithaca.
 - Shoemaker, S.; Swinburne, R. (1984), *Personal Identity*, Blackwell, Oxford.
 - Schoeman, F.D. (org.) (1984), *Philosophical Dimensions of Privacy. An Anthology*, Cambridge University Press, Cambridge.
 - Strawson, P.F. (1959), *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, Methuen, London.
 - Stuart Mill, J. (1979), *Utilitarianism, On Liberty, Essays on Bentham*, ed. M. Warnock, Collins, Glasgow.
 - _____ (1994), *Principles of Political Economy. A Selected Edition and Chapters on Socialism*, Oxford University Press, Oxford.
 - Taylor, C. (1985a), *Philosophical Papers, I*, Cambridge University Press, Cambridge.
 - _____ (1985b), *Philosophical Papers, II*, Cambridge University Press, Cambridge.
 - _____ (1989), *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge.
 - Tunhas, P. (1993), “Prendre l’Évidence au sérieux”, in *Critique*, 559, (1993), pp.847-859.
 - _____ (2000), “Três Maneiras de Pensar”, in *Análise*, 21, pp.113-184.
 - _____ (2001), “Karl-Otto Apel: la Philosophie à partir de la Limite”, *Antropológicas*, nº5, Porto, pp.161-206.
 - _____ (2003), “Entre o Enigma e a Banalidade: a Dialéctica Aspectual de Wittgenstein e a Questão «O que é pensar?». Um Inventário Filosófico.”, *Análise*, 24, (2003), pp.43-94.
 - _____ (2004), “Admiração, Caça, Ambiguidade. Semelhanças e Dissemelhanças em Montaigne”, in *Cadernos de filosofia*, nº 16, Lisboa, pp.119-160.
 - _____ (2006), “A Intimidade: do Indivíduo ao Segredo”, in *Philosophica*, 28, Lisboa, (2006), pp.275-284.
 - Urbain, J.-D. (1979), “Morte”, in *Enciclopédia Einaudi*, IN/CM, Lisboa, vol. 36, (1997), pp.381-417.
 - Van Gennep, A. (1909), *Les Rites de Passage*, Picard, Paris (1981).
 - Vernant, J.-P. (1965), *Mythe et Pensée chez les Grecs*, Maspero, Paris (1988).
 - Walzer, M. (1983), *Spheres of Justice*, Basic Books, Nova Iorque.
 - Watkins, J.W.N. (1959), “A Explicação Histórica nas Ciências Sociais”, in P. Gardiner (org.), *Theories of History*; trad. portuguesa: V.R.C. Matos, *Teorias da História*, Fundação Gulbenkian, Lisboa, (2004), pp.622-638..

- Wiggins, D. (2001), *Sameness and Substance Renewed*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Williams, B. (1973), *Prolegems of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge (1995).