



Luta e conflito na teoria social do sujeito

Luseni Aquino¹

Resumo: O artigo discute as ideias de *luta* e *conflito* presentes, de maneira mais ou menos aberta, nas obras de Norbert Elias, Michael Foucault, Axel Honneth, e Luc Boltanski e Laurent Thévenot. O objetivo central é enfatizar o uso que os autores fazem daquelas noções como ferramentas conceituais para a compreensão do problema do sujeito. Assim, destaca-se, em Elias, a ideia de que uma pressão formativa subjaz a psicogênese do sujeito moderno enquanto indivíduo civilizado; em Foucault, o conceito de subjetivação como efeito possível do confronto dos indivíduos com os dispositivos de poder; em Honneth, a tese de que a denegação do reconhecimento instaura o conflito moral que está na base das lutas sociais; e em Boltanski e Thévenot, a proposição de que situações de crise engajam os atores sociais no regime da justificação, cobrando deles reflexividade crítica e posicionamento constante. Procura-se evidenciar ainda que, além de jogarem luz sobre os árduos processos que ancoram a emergência do sujeito, os autores selecionados também realçaram os aspectos de ordem ético-moral aí envolvidos, dimensão esta frequentemente negligenciada na teoria social.

Palavras-chave: luta/conflito, individuação, subjetivação, reconhecimento, justificação, reflexividade

Struggle and conflict in the social theory of the subject

Abstract: *This paper discusses the ideas of struggle and conflict present more or less openly in the works of Norbert Elias, Michael Foucault, Axel Honneth, and Luc*

1 Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília (UnB) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia – Brasília - Brasil – luseniaquino@gmail.com

Boltanski and Laurent Thévenot. The main aim here is to emphasize the use they make of these notions as conceptual tools to address the problem of the subject. From Elias' work, we highlight the idea that a formative pressure underlies the psychogenesis of the modern subject as civilized man. From Foucault's, we point to the concept of subjectification as a possible effect of the confrontation between individuals and dispositifs. With Honneth, we turn to the notion that the denial of recognition triggers the moral conflict which is the basis of social struggles. As regards Boltanski and Thévenot's work, we focus the idea that critical situations engage social actors in practices of justification that require their reflexive capabilities and their constant positioning. The article also seeks to show that, in addition to shedding light on the arduous processes that account for the emergence of the subject, the authors also stressed the ethical-moral aspects involved therein, a dimension that is often overlooked in social theory.

Keywords: *struggle/conflict, individuation, subjectivation, recognition, justification, reflexivity*

Introdução

Lutas e conflitos, em suas diferentes manifestações, das pequenas contendas interpessoais aos enfrentamentos institucionalmente organizados, passando pelas disputas latentes e pelos violentos confrontos coletivos, são eventos corriqueiros da vida social. Assim, as questões que permeiam as tensões sociais e a mobilização de indivíduos e grupos para superar os dissensos e as resistências de terceiros e fazer valer seus pontos de vistas e demandas, com foco na alteração (ou manutenção) de determinado *status quo*, são tema corrente da literatura em ciências sociais.

É interessante perceber que luta e conflito comparecem nesta produção não apenas como conceitos que designam episódios socio-históricos convertidos em objetos de descrição e análise; os termos também são empregados em referência a uma espécie de mecanismo sociológico que operaria na base da transformação qualitativa dos arranjos societais. Essa acepção esteve presente, por exemplo, nas formulações de Marx, para quem a luta de classes é concebida como o “motor da história”, ou de Weber, que viu nas disputas entre as visões de mundo um elemento propulsor da reconfiguração das instituições sociais.

O presente artigo discute o emprego das ideias de luta e conflito nas obras de Norbert Elias, Michael Foucault, Axel Honneth e da dupla Luc Boltanski e Laurent Thévenot, enfocando suas elaborações em torno do problema teórico

do sujeito. Embora pertençam a linhagens distintas do pensamento social e tenham escrito suas obras em momentos diferentes, esses autores coincidem na percepção de que existe uma tensão permanente e inevitável na relação indivíduo/sociedade. Ademais, fazem uso alternativo daqueles conceitos, tal como consagrados nas formulações “clássicas”, ao adotá-los como recurso heurístico na compreensão das condições de emergência do sujeito, promovendo uma espécie de interiorização da luta e do conflito.

Pretende-se mostrar aqui que a pressão formativa subjacente ao desenvolvimento do autocontrole, em Elias, o confronto com os dispositivos de poder na base dos processos de subjetivação, em Foucault, a denegação de reconhecimento como impulso das lutas sociais, em Honneth, e o acionamento da reflexividade e do imperativo da justificação frente a situações críticas, em Boltanski e Thévenot, revelam a centralidade que esses autores atribuem à luta e ao conflito no desencadeamento dos processos de constituição do sujeito. O texto busca evidenciar, ainda, que, além de jogarem luz sobre as complexas dinâmicas que se desenrolam na dimensão das subjetividades, os autores conferiram relevo, em maior ou menor grau, aos aspectos de ordem ético-moral aí envolvidos, dimensão frequentemente negligenciada na teoria social.

A luta e o conflito rumo à interioridade: individuação e subjetivação

Luta e conflito têm sido temas constantes na teoria social. A relevância é tamanha que já se identificou inclusive uma “tradição do conflito” entre as grandes linhagens da produção sociológica (Collins, 2009).² Esta tradição se distinguiria pelo postulado de que a sociedade consiste em conflito, na luta permanente entre indivíduos e grupos pela imposição de seus interesses e pontos de vista. O conflito seria, portanto, o elemento mobilizador da dinâmica social; nas situações em que não está abertamente explicitado, vigorariam formas de dominação. Entre alguns dos representantes desta tradição são arrolados nomes como os de Marx e Engels, Weber, Simmel, Mannheim e os membros da Escola de Frankfurt.

2 Em seu esforço de identificação das linhas de desenvolvimento cumulativo na sociologia, Randall Collins distinguiu quatro tradições: a tradição do conflito, a tradição racional-utilitarista, a tradição durkheimiana e a tradição microinteracionista. A primeira chama atenção para a dinâmica da ideologia, as condições de mobilização dos grupos de interesse e a economia da cultura; a segunda alerta para a natureza limitada da capacidade humana de processar informações e os paradoxos da racionalidade e da escolha cognitiva; a terceira informa sobre a relação entre as crenças dos indivíduos e as ideias infundidas com o poder moral dos grupos a que pertencem; a quarta, por fim, destaca a construção da percepção sobre a realidade social em meio às experiências cotidianas. Cf. Collins, 2009.

Marx e Engels, por exemplo, identificaram no conflito entre os interesses materiais da classe burguesa e os da classe trabalhadora um elemento constitutivo das relações sociais sob o capitalismo. Este elemento é chave não apenas de sua teoria das classes sociais, já que seria essencial para a conformação da consciência de classe do proletariado (e sua conversão de “classe em si” em “classe para si”), mas também de sua teoria da história, pois é o que fomenta a luta que conduziria, pela via da revolução, à superação daquele modo de produção. Em escala menos macro, Simmel radicalizou essa concepção “normalizadora” do conflito, tratando-o como relação estrutural endêmica a qualquer formação social. Concebido como forma de sociação entre identidades cuja relação seria pautada pela tensão dinâmica e vital entre discordância e concordância, entre tomada de posição e busca de unidade (Simmel, 1983), o conflito adquiriu em Simmel a qualidade positiva de distinguir e resguardar os grupos sociais, ao mesmo tempo em que seria capaz de processar a dissociação e as tensões provocadas pelas interações antitéticas. Em consonância com a concepção simmeliana, Weber compreendeu o conflito como aspecto inerente à coexistência entre os interesses e valores dos diferentes grupos sociais. Dessa maneira, tornou-o elemento crucial de sua teoria da estratificação das posições nas diferentes esferas da vida, seja no que concerne à economia e às disputas pelo controle do mercado, à política e a luta em torno dos recursos de poder, ou ainda, ao mundo da cultura e as contraposições entre identidades, estilos de vida e visões de mundo.

Esse breve apanhado de algumas elaborações vinculadas à “tradição do conflito” buscou evidenciar que, entre autores “clássicos”, luta e conflito tenderam a ser percebidos como fenômenos concernentes ao âmbito das relações *entre* os atores e grupos sociais. Mesmo em Weber, que sintetizou a ideia de que a ação social é informada pelo sentido que lhe é atribuído pelos atores, a discussão sobre o tema se concentrou no caráter situacional dos conflitos enquanto expressão objetivada de tensões decorrentes do pluralismo de interesses e valores entre eles (Weber, 1997). Embora suas reflexões indiquem que conflitos práticos de orientação da ação são um problema sociológico relevante, dada a variedade de esferas da vida bem como de referentes possíveis (costumes, sentimentos, interesses, valores), sinalizando para um problema de indissociável teor moral, o autor não avançou na elaboração a respeito de sua dimensão especificamente subjetiva.

A tendência de situar o conflito como exterioridade em relação aos indivíduos e grupos sofreu inflexões à medida que a teoria social absorveu novas interpelações epistemológicas, como aquelas propostas pelo pragmatismo, via George Herbert Mead (2015), e pela fenomenologia, por meio de Alfred Schütz (1979). Deixadas de lado as especificidades de cada uma dessas correntes,

importa destacar que, tomadas em conjunto, elas lançaram luz sobre importantes questões, entre as quais o fato de que a interação social é central na construção da realidade e da própria identidade dos indivíduos, e de que o conhecimento resulta da formação de concepções subjetivas de verdade, por meio da experiência. Sob o influxo dessas correntes filosóficas, a objetividade do mundo perdeu espaço para a subjetividade das experiências do mundo, e uma parcela dos cientistas sociais se voltou para o problema de como essas experiências se processam e repercutem nos indivíduos, provocando tensões e ensejando o seu posicionamento.

Dentre os autores cujas reflexões são objeto de investigação neste artigo, destaca-se inicialmente Norbert Elias e a análise que teceu sobre um tipo de conflito muito específico, o qual é vivido no interior dos indivíduos, em meio ao processo formativo das individualidades. Esse conflito foi tematizado por Elias quando discutiu a psicogênese do indivíduo moderno no âmbito de sua análise seminal sobre o processo civilizador ocidental (Elias, 1993a; 1993b), publicada na passagem para os anos 1940. No estudo, Elias chamou atenção para a correspondência entre a força irresistível das mudanças na estrutura das relações humanas e as modificações na estrutura da personalidade, na conduta e nos sentimentos dos indivíduos. Assim é que, ao processo civilizador que marcou a configuração da sociedade moderna, teria correspondido outro, em escala micro, que impulsionou os indivíduos na direção do autocontrole das pulsões e das emoções e da racionalização dos comportamentos.

Antes de avançar nessa discussão, é importante recordar que o projeto socioteórico de Elias buscou romper com a dicotomia indivíduo/sociedade, postulando que ambas as entidades são indissociáveis e, na verdade, dependem uma da outra. No lugar da oposição entre o indivíduo tomado como ser isolado, de um lado, e a sociedade vista como pluralidade de pessoas individuais, de outro, Elias propôs uma concepção alternativa, baseada em um modelo reticular, em que uma rede de relações de interdependências funcionais articularia indivíduo e sociedade de tal modo que ambos permaneceriam ontologicamente indiferenciados; ou seja, a distinção possível entre ambos seria tão somente de ordem analítica. Cada indivíduo seria, assim, uma pessoa singular presa como um elo na cadeia de interdependências, e “na realidade, durante toda a vida é fundamentalmente orientada para outras pessoas e dependente delas” (Elias, 1993a: 249). Segundo Elias, embora os indivíduos e suas ações sejam o que está evidente em primeiro plano, a sociedade seria precisamente a configuração conformada por essa rede de relações de interdependência, ou seja, “uma estrutura de pessoas mutuamente orientadas e dependentes” (*idem, ibidem*).

A expressão “sociedade dos indivíduos” (Elias, 1994), cunhada vários anos depois, transmite com precisão a concepção de Elias sobre qual seria o objeto sociológico fundamental, sugerindo ainda a complexidade envolvida em tratá-lo. Além de remeter à totalidade da relação entre indivíduo e sociedade, materializada na rede de interdependências, o conceito evidenciou a inclusão do processo de constituição social dos indivíduos, a individuação ela mesma, na teoria da sociedade. Isso porque a rede operaria como “sistema de pressões exercidas por pessoas vivas sobre pessoas vivas” (*idem*: 47), formulação que evidencia a presença, na concepção do autor, de tensões e conflitos como elementos que vinculam os indivíduos entre si, dinamizando a contínua (re)configuração da própria rede de interdependências. Com isso, acresceu-se à concepção reticular um caráter dinâmico essencial, já que a rede permanece “em constante movimento, como um tecer e destecer ininterrupto das ligações” (*idem*: 35).³

Retomando à luz desses pressupostos, a análise que Elias propôs para o processo civilizador, compreende-se que a mudança nos comportamentos na base da constituição da sociedade moderna resultou de um processo cumulativo de modelação social dos indivíduos, o qual se exerceu como uma “pressão formativa sobre a constituição do homem civilizado” (Elias, 1993b: 197). Esse processo vivido no âmbito das consciências foi concebido pelo autor como a psicogênese do indivíduo moderno. Evidencia-se, ainda, que o desenvolvimento do autocontrole implica a experiência de uma “luta interna” em face da imposição da adaptação aos padrões que prevalecem na civilização. Elias se referiu vívida e ricamente a esse conflito interno, retratado por meio da tensão entre as figuras psicanalíticas do superego e do inconsciente, nas seguintes palavras:

(...) o campo de batalha foi, em certo sentido, transportado para dentro do indivíduo. Parte das tensões e paixões que antes eram liberadas diretamente na luta de um homem com outro terá agora que ser elaborada no interior do ser humano. (...) Mas os impulsos, os sentimentos apaixonados que não podem mais manifestar-se diretamente nas relações *entre* as pessoas frequentemente

3 Nesse diapasão, Elias defendeu que o fluxo histórico seja observado sempre de dois pontos de vista: o da longa e o da curta duração. No primeiro caso, o destaque recairia sobre o *continuum* da sociedade humana, como rede relativamente estável, mas dotada de propriedades emergentes que, no fluxo não-panejado da história, a levariam a “rumar em determinada direção”; no segundo, ficaria clara a “agitação” incessante impressa na vida social pelas tensões decorrentes da dinâmica da interdependência, que desencadearia um movimento de idas e vindas, ora em direção a uma “integração mais abrangente”, ora a uma “relativa desintegração” (Elias, 1994: 46). Da confluência de ambas dimensões, resultou uma concepção da mudança histórica como processo que não decorre do planejamento racional, mas tampouco se reduz à aleatoriedade. Foi com base neste quadro que Elias chegou a outra constatação fundamental: “toda sociedade grande e complexa tem, na verdade, as duas qualidades: é muito firme e muito elástica” (*idem*: 48).

lutam, não menos violentamente, *dentro* delas contra essa parte supervisora de si mesma. Essa luta semi-automática da pessoa consigo mesma nem sempre tem uma solução feliz, nem sempre a autotransformação requerida pela vida em sociedade leva a um novo equilíbrio entre satisfação e controle das emoções. Frequentemente, fica sujeita a grandes ou pequenas perturbações – à revolta de uma parte da pessoa contra a outra, ou a uma atrofia permanente – que torna o desempenho das funções sociais ainda mais difícil, se não impossível. As oscilações verticais, os saltos do medo à alegria, do prazer ao remorso, se reduzem, ao mesmo tempo que a fissura horizontal que corre de lado a outro da pessoa, a tensão entre o ‘superego’ e o ‘inconsciente’ – os anelos e desejos que não podem ser lembrados – aumentam (Elias, 1993b: 203).

É certo que as formas mais ou menos sutis de controle social e de autocontrole que caracterizam a civilização ocidental moderna não foram percebidas por Elias de modo necessariamente negativo. Para o autor, há perdas e ganhos neste processo. Do ponto de vista social, se a satisfação direta do prazer é obstruída, a vida se tornou menos arriscada e mais estável. Do ponto de vista individual, o desenvolvimento de padrões de autorregulação do comportamento conformou o *habitus* civilizado, uma espécie de “segunda natureza” que funcionaria como parte da personalidade dos indivíduos, garantindo a adequação social de seus comportamentos e tornando sua condição pessoal mais cômoda.⁴

Elias chamou atenção, contudo, para o fato de que essa mudança nas estruturas da personalidade produziu o que denominou de “indivíduo cindido”, dividido entre sua *identidade-eu* e sua *identidade-nós*. Em função das possíveis consequências desagradáveis de seu comportamento social, o indivíduo cindido “disfarça paixões”, “rejeita o que quer o coração”, “age contra seus sentimentos” (Elias, 1993b: 227). Esta cisão do indivíduo corresponderia, segundo o autor, à conformação de uma autoconsciência altamente sofisticada da individualidade, como valor; esta, por sua vez, estaria subjacente à mística moderna do indivíduo como ser que se distingue por sua dimensão interior, sua essência, enquanto a sociedade e os outros indivíduos lhe permaneceriam alheios. Elias

4 Não passaram incólumes à observação do autor as formas de sublimação que garantem emoções à vida cotidiana no mundo moderno: “Para tudo o que faltava na vida diária um substituto foi criado nos sonhos, nos livros, na pintura” (Elias, 1993b: 203). Observe-se, no entanto, que “recursos” como livros e pintura, ao ensinarem experiências significativas, estabelecem uma relação mediada entre o indivíduo e seu aparelho sensorial, produzindo assim emoções “controladas”. Constituiriam, assim, sutis mecanismos de controle social, representando um “avanço no patamar das demandas de autorregulação”, para usar a expressão empregada por Cas Wouters (2012) em sua discussão sobre como têm continuidade os processos civilizadores.

apontou aqui para a gênese da autopercepção do indivíduo moderno como ser único, autêntico, sujeito diferenciado do mundo, o qual passa a ser concebido como objeto de sua ação e de seu conhecimento (Elias, 1994: 53). Neste sentido, o autor pode ser visto como um dos precursores da abordagem do conflito (ou da luta) como mecanismo mediador da produção do sujeito.⁵

Embora tenha advertido para o fato de que uma concepção de indivíduo isolado do mundo (sintetizada na expressão *homo clausus*) não corresponderia ao que se observa na realidade – sendo, portanto, inadequada para a reflexão sociológica –, Elias não se furtou a compreendê-la em sua dimensão sócio-histórica, já que, na medida em que informa a autoconsciência individual, influencia seu comportamento. Sua investida, portanto, foi no sentido de afirmar que a percepção de si é dependente das relações sociais em que as pessoas estão envolvidas. Ou seja, a constituição da subjetividade (termo que o autor não empregava) seria ela mesma produto da configuração social moderna e de suas redes de interdependência:

É a ordem desse entrelaçamento incessante e sem começo que determina a natureza e a forma do ser humano individual. Até mesmo a natureza e a forma de sua solidão, até o que ele sente como sua ‘vida íntima’, traz a marca da história de seus relacionamentos – da estrutura da rede humana em que, como um de seus pontos nodais, ele se desenvolve e vive como indivíduo (Elias, 1994: 36).

E o autor foi além, afirmando que, apesar de a percepção do ser humano como individualidade involucrada em si ser definidora da autoconsciência moderna, o que acirraria a autocompreensão dos indivíduos não apenas como entes isolados, mas também autônomos e livres, ela teria se construído *pari passu* à operação dos mecanismos de controle social e ao desenvolvimento do autocontrole, que inibiriam em muitos sentidos a expressão dessa autenticidade genuína:

Desde a infância, o indivíduo é treinado para desenvolver um grau bastante elevado de autocontrole e independência pessoal. É acostumado a competir com os outros; aprende desde cedo, quando algo lhe granjeia aprovação e lhe causa orgulho, que é desejável distinguir-se dos outros por qualidades, esforços e realizações pessoais; e aprende a encontrar satisfação nesse tipo

5 É importante notar, tal como indicam Andrea Bührmann e Stefanie Ernst (2010), que o sujeito em Elias não corresponde a uma concepção idealizada, típica das elaborações inspiradas pela filosofia da consciência; de fato, o autor nem mesmo apresentou uma definição explícita sobre o que seria o sujeito. De certa maneira, o tratamento que conferiu ao tema reflete a incipiente aproximação da sociologia em relação à questão, de maneira não essencialista ou apriorística, a qual só viria a ser efetivamente desenvolvida, segundo as próprias autoras, após a década de 1980. Cf. Bührmann e Ernst, 2010 (introdução).

de sucesso. Mas, ao mesmo tempo, em todas essas sociedades, há rígidos limites estabelecidos quanto à maneira como o sujeito pode distinguir-se e os campos em que pode fazê-lo. Fora desses limites, espera-se exatamente o inverso. Ali, não se espera que a pessoa se destaque das outras: fazê-lo seria incorrer em desaprovação e, muitas vezes, em reações negativas muito mais fortes. O autocontrole do indivíduo, por conseguinte, é dirigido para ele não sair da linha, ser como todos os demais, conformar-se (Elias, 1994: 120).

É interessante, por fim, perceber como o autor reconstruiu o binômio indivíduo/sociedade por meio do conflito interior que as pessoas vivenciam cotidianamente em meio ao(s) processo(s) civilizador(es). Sendo este conflito uma experiência de luta e cisão interna, seria potencialmente desorganizador da autocompreensão do indivíduo que se vê como autônomo, mas deve se moldar constantemente às exigências da vida social. Tal fato o impulsionaria a projetar essa tensão, que é interna, fora de si, como expressão do embate entre suas necessidades próprias e genuínas, de um lado, e as exigências externas e artificiais da sociedade fora dele, de outro. Eis as palavras de Elias:

É esse conflito no interior do indivíduo, essa ‘privatização’ ou exclusão de certas esferas de vida da interação social, e a associação delas com um medo socialmente instilado sob a forma de vergonha e embaraço, por exemplo, que levam o indivíduo a achar que, ‘dentro de si’, ele é algo que existe inteiramente só, sem relacionamento com os outros, e que só ‘depois’ se relaciona com os outros ‘do lado de fora’. (...) O abismo e o intenso conflito que as pessoas altamente individualizadas de nosso estágio de civilização sentem dentro de si são projetados no mundo por sua consciência. Em seu reflexo teórico, eles aparecem como um abismo existencial e um eterno conflito entre indivíduo e sociedade (Elias, 1994: 32).

Tal como Elias, Michel Foucault é outra importante referência na análise dos processos por meio dos quais se forma e transforma o sujeito em meio à ação das macro e microestruturas de controle (Bührmann e Ernst, 2010). Dedicando-se de maneira sistemática ao desvelamento da *rationale* dos complexos aparatos de poder que operam na sociedade moderna, Foucault também esteve atento para a tensão que subjaz a relação entre as formas instituídas do social e os indivíduos, divisando efeitos mais ou menos restritivos sobre a emergência do sujeito conforme suas reflexões sobre o tema avançaram entre as décadas de 1960 e 1980.

Cabe destacar, de início, que, se o problema do poder foi central nas preocupações de Foucault, o autor não elaborou uma teoria geral sobre o tema. Em

outras palavras, não tratou o poder como realidade que se definiria por características universais dadas, mas como prática social que se manifesta historicamente, apresentando-se sob formas díspares, heterogêneas e em constante transformação (Machado, 1996). Nas palavras do próprio Foucault:

O poder não existe. Quero dizer o seguinte: a ideia de que existe, em um determinado lugar ou emanando de um determinado ponto, algo que é um poder me parece baseada em uma análise enganosa e que, em todo caso, não dá conta de um número considerável de fenômenos. Na realidade, o poder é um feixe de relações mais ou menos organizado, mais ou menos piramidalizado, mais ou menos coordenado. Portanto, o problema não é constituir uma teoria do poder. (...) Se o objetivo for construir uma teoria do poder, haverá sempre a necessidade de considera-lo como algo que surgiu em um determinado ponto, em um determinado momento, de que se deverá fazer a gênese e depois a dedução. Mas se o poder na realidade é um feixe aberto, mais ou menos coordenado (e sem dúvida mal coordenado) de relações, então o único problema é munir-se de princípios de análise que permitam uma analítica das relações de poder (Foucault, 1996: 248).

Munido de tal compreensão teórica, o autor expandiu o campo tradicional de análises do poder para muito além do Estado. Com isso, abrangeu outros tantos fenômenos correlatos, no nível dos poderes locais, específicos e circunscritos a pequenas áreas de ação, os quais, enquanto micropoderes, se articulavam de alguma maneira aos grandes aparatos, inclusive o próprio Estado, conformando uma rede que se estenderia por toda a sociedade e penetraria indiscriminadamente a vida cotidiana, atingindo a concretude dos corpos dos indivíduos (Foucault, 1996). Essa rede de poder, que alcançaria a todos, em todos os âmbitos, não atuaria exclusiva ou mesmo principalmente por meios violentos ou repressivos; ao contrário, ela organizaria as pessoas e suas vidas, produziria saberes, reproduziria a sociedade (Machado, 1996).

Inicialmente, Foucault apoiou suas análises sobre o poder no conceito de dispositivo, isto é, um conjunto de domínios de saber e modalidades de exercício do poder que desempenham função estratégica em relação a problemas cruciais em determinado contexto histórico (Foucault, 1996). Para o autor, um dispositivo englobaria elementos tão variados quanto discursos, instituições, leis, medidas administrativas, decisões regulatórias, edificações, enunciados científicos e proposições filosóficas e morais – “em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo” (*idem*: 244). Em termos gerais, o conceito remete à rede de relações e forças entre elementos heterogêneos que resulta de

determinada disposição e, ao mesmo tempo, desencadeia, ela mesma, efeitos de dispositivo (Deleuze, 1996; Agamben, 2005).

Ao menos três aspectos do dispositivo são centrais para a discussão sobre o lugar da luta e do conflito na compreensão do sujeito em Foucault. Primeiramente, o fato de que esses arranjos seriam sustentados por (e sustentariam) saberes específicos, com o que se apresentariam como discursos de verdade, produzindo, assim, positivities.⁶ Em segundo lugar, o de que buscariam intervir de forma racional na dinâmica do campo de forças em que se inserem, “seja para desenvolvê-las em determinada direção, seja para bloqueá-las, para estabilizá-las, utilizá-las etc.” (Foucault, 1996: 246). E, finalmente, o de que as características dos dispositivos se relacionariam ao contexto histórico e cultural em que surgem e operam. O dispositivo seria, portanto, um discurso de saber-poder histórica e culturalmente constituído. São notórias as análises que o autor empreendeu de diferentes dispositivos (o manicômio, as práticas médicas, os modos de punir, o inquérito judiciário, o mercado, a sexualidade, entre outros), enfatizando como se impõem sobre os indivíduos e conseguem “capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes”, como sintetizou Agamben (Agamben, 2005: 13).

Isso significa que, ao poder que se exerce sobre os indivíduos como saber-poder, por meio dos mais diferentes dispositivos, corresponderia o seu assujeitamento. O dispositivo evidenciaria, portanto, a prática social “de submeter os indivíduos por mecanismos de poder que se reclamam uma verdade” (Foucault, 2017: 35). Neste sentido, foi com base na concepção do poder como dominação que Foucault tematizou o sujeito, como um efeito da tensão exercida pelos dispositivos de poder sobre os próprios corpos. Ao discorrer sobre seu projeto de análise acerca do poder, o autor afirmou:

[É preciso] Captar a instância material da sujeição enquanto constituição dos sujeitos. (...) Portanto, em vez de formular o problema da alma central, creio que seria preciso procurar estudar os corpos periféricos e múltiplos, os corpos constituídos como sujeitos pelos efeitos de poder. (...) Efetivamente, aquilo que faz com que um corpo, gestos, discursos e desejos sejam

6 Conforme registra Giorgio Agamben (2005), o termo dispositivo tem origem na conversão do grego *oikonomia* (administração do *oikos*, gestão) para o latim *dispositio* (governo divino providencial do mundo), realizada pelos teólogos cristãos ao longo dos primeiros séculos da Igreja. Esclarece o autor, ainda, que o conceito usado por Foucault remete diretamente à noção de “positividade” empregada por Hegel para se referir ao próprio *elemento histórico*, “com toda a sua carga de regras, ritos e instituições impostas aos indivíduos por um poder externo, mas que se torna, por assim dizer, interiorizada nos sistemas das crenças e dos sentimentos” (Agamben, 2005: 10).

identificados e constituídos enquanto indivíduos é um dos primeiros efeitos do poder. Ou seja, o indivíduo não é o outro do poder: é um de seus primeiros efeitos (Foucault, 1996: 183).

Contudo, se esta compreensão foi importante, o tema da emergência do sujeito na relação com as formas de poder se complexificou na obra de Foucault daí em diante. Em linhas gerais, à medida que passou da análise dos dispositivos disciplinares, como o manicômio e o cárcere (Foucault, 2008; 2014) para aqueles que penetram a vida social de maneira mais abrangente, como a biopolítica, o mercado ou a sexualidade (Foucault, 2006; 1998), o autor reorientou a discussão sobre a operação das formas do poder, em direção diversa à do binômio dominação/submissão. Neste contexto, ganhou relevância o problema do governo, entendido como modo de ação que visa “conduzir” o comportamento dos outros em determinada direção.

De fato, ao se deter sobre os modernos aparatos de saber-poder que se voltam à obtenção de populações estáveis e organizadas, Foucault constatou que o desenvolvimento histórico ocidental conduziu à preeminência do governo sobre todos os demais tipos do poder. Além disso, percebeu que, no contexto em que opera esse complexo conjunto de “instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e táticas que permitem exercer esta forma bastante específica de poder, que tem por alvo a população (...)” (Foucault, 1996: 291), não há exatamente submissão dos indivíduos, mas um tipo de adequação dos comportamentos aos comandos do poder. Foucault indicou, assim, que, se governar diz respeito a conduzir as condutas dos outros, ser governado corresponderia a obedecer ao comando perene e abrangente do governo. O autor vislumbrou nesse duplo governar/ser governado a questão da governamentalidade.

Tendo convertido a governamentalidade em seu foco fundamental de atenção, Foucault argumentou que, na relação com a positividade intrínseca aos dispositivos, longe de se deixarem dominar, os indivíduos reagem a esse discurso e se posicionam, subjetivando a verdade do poder e convertendo-a em sua verdade. Segundo o autor, se a verdade subjetivada não se impõe “de fora” sobre o sujeito, tampouco corresponde a uma essência que é descoberta em seu “interior”; trata-se de algo que se configura como resultado do confronto da subjetividade com a verdade do poder e que somente pode ser assumida como uma verdade de si por meio da subjetivação (Foucault, 1996). Dessa maneira, a concepção do poder como fenômeno presente em todos os âmbitos da vida social confluiu com os resultados das investigações que Foucault desenvolveu tardiamente sobre o governo das condutas e das almas enquanto questão específica

à modernidade. Por esse caminho, o autor chegou à tese de que a questão do governo dos outros era correlata ao tema do governo de si (Foucault, 1996).

Essa mudança de enfoque analítico favoreceu a percepção do autor quanto à transitoriedade ou contingência histórica envolvida na emergência do sujeito. Em meio a esse processo, Foucault acabou deixando em segundo plano a noção mesma de sujeito, pois estaria demasiadamente vinculada a uma identidade substancializada e fixada pelos dispositivos conforme as necessidades do poder. Voltou-se, então, para as condições de possibilidade da subjetivação, entendida como o vir a ser dos sujeitos.⁷ Assim é que, em seus estudos derradeiros, o enfoque recaiu sobre as experiências de subjetivação, abrindo-se a possibilidade teórica para “conceber o mesmo indivíduo como o lugar de múltiplos processos de subjetivação” (Agamben, 2005: 14).

Nesse sentido, a subjetividade seria o resultado da experiência em que o indivíduo toma a si próprio como objeto, a chamada prática de si sobre si mesmo, isto é, “práticas refletidas voluntárias por meio das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra” (Foucault, 1998: 15). Dessa maneira, o sujeito se projeta nas últimas reflexões de Foucault como virtualidade entre os impulsos do poder e das práticas de si, como “a dobra dos processos de subjetivação sobre os procedimentos de sujeição, segundo duplicações, ao sabor da história, que mais ou menos se recobrem” (Gros, 2006: 637).⁸

Cabe destacar que, para Foucault, o ímpeto de assujeitamento que o poder, em suas diferentes formas, exerce sobre os indivíduos sempre suscitaria efeitos de posicionamento imediatos: “é porque há forças no sentido do seu assujeitamento que a subjetividade resiste e toma a si própria como objeto de elaboração” (Weinmann, 2006: 18). Se o confronto entre esses dois impulsos nem sempre se manifesta como contraposição explícita de forças, estaria permanentemente

7 Em sua leitura sobre o curso proferido por Foucault entre 1981 e 1982 no *Collège de France*, Frédéric Gros aponta para essa complexificação na compreensão sobre a(s) governamentalidade(s) na trajetória intelectual daquele autor, especialmente a partir dos anos 1980. Com as análises desenvolvidas em *Usos dos prazeres e Cuidado de si*, que completaram o estudo da *História da Sexualidade*, iniciado nos anos 1970 com *A vontade de saber*, Foucault teria chegado à tese de que o indivíduo-sujeito emerge tão somente no cruzamento entre uma técnica de dominação e uma técnica de si. Cf. Gros, 2006.

8 É importante ter em mente que essas práticas também se pautariam por uma posição de verdade historicamente estabelecida, como alerta o próprio Foucault: “... se agora me interessa de fato pela maneira com a qual o sujeito se constitui de uma maneira ativa, através das práticas de si, essas práticas não são, entretanto, alguma coisa que o próprio indivíduo invente. São esquemas que ele encontra em sua cultura e que lhe são propostos, sugeridos, impostos por sua cultura, sua sociedade e seu grupo social” (Foucault *apud* Weinmann, 2006: 18).

presente como agonística, como tensão contínua, permanecendo muitas vezes subentendido. Nas palavras de Foucault,

o problema central do poder não é o da servidão voluntária... no cerne da relação de poder, induzindo-a constantemente, temos a reatividade do querer e a intransitividade da liberdade. Mais que de um antagonismo essencial, seria melhor falar de uma agonística, uma relação que é ao mesmo tempo de incitação recíproca e de luta. Trata-se menos de uma oposição termo a termo, que os bloqueia face ao outro, e bem mais de uma provocação permanente (Foucault *apud* Branco, 2001: 244).

Fica claro, portanto, que foi por meio dos processos de subjetivação, ensejados no confronto constante do indivíduo com os operadores do poder, que Foucault vislumbrou a possibilidade de o sujeito assumir a orientação de si, resistindo à mera imposição do poder e deixando a condição de assujeitado. Neste sentido, a ideia de subjetivação, entendida como mecanismo de deslocamento do indivíduo em relação a si mesmo, implicou uma mudança qualitativa na tematização do poder em Foucault, “não mais uma leitura política em termos de dispositivos de poder, mas uma leitura ética em termos de práticas de si” (Gros, 1996: 615). O problema ético aqui diria respeito à maneira pela qual as pessoas se conduzem a si mesmas em referência a prescrições externas que são subjetivadas.

A questão que se coloca, então, é a referente ao *status* da liberdade para Foucault. O que se extrai das elaborações aqui sintetizadas é que, no choque permanente com o controle impelido pelos mecanismos de poder, o impulso de resistência renuncia a liberdade ao desencadear os processos de subjetivação. Com isso, no lugar das identidades impostas pelos dispositivos, abre-se uma perspectiva de pluralidade, de múltiplas subjetivações, de inúmeras maneiras de ser e existir. Dessa maneira, o sentido possível da liberdade para Foucault estaria relacionado ao exercício ético das práticas de si em meio às relações de poder, o que sugere uma conexão entre as experiências de liberdade e a verdade de si, que segue em contínua construção na relação com o outro (Sousa Filho, 2008). Nesse sentido, embora o tema não encontre desenvolvimento sistemático na obra de Foucault, antecipa a discussão que ganhou espaço crescente na teoria social alguns anos depois, em torno do substrato ético-moral da dinâmica de emergência do sujeito.

Luta, intersubjetividade, posicionamento e temas ético-morais

Nos anos 1990, a luta e o conflito (res)surgem em algumas das elaborações mais importantes das ciências sociais associados à discussão sobre ética,

justiça e o sentido social do justo. A obra *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, de Axel Honneth (2011 [1992]) é um exemplo significativo desse movimento. Orientado pela tese de que os processos de mudança social se explicam em termos de lutas, Honneth adicionou a esta concepção “clássica” um componente normativo, concebendo a demanda por reconhecimento como o fundamento primordial dessas lutas. Daí em diante, dedicou-se à reflexão teórica sobre os tipos de experiências sociais que suscitam conflitos ético-morais, provocando, assim, a mobilização dos sujeitos em busca de reconhecimento.

De fato, o projeto teórico de Honneth era o de complementar o escopo analítico do modelo do conflito presente na teoria social, promovendo a correção da interpretação sobre a dinâmica das lutas sociais (Honneth, 2011: 261). Segundo o autor, apesar de haver nas ciências sociais duas lógicas explicativas dos conflitos, a da perseguição dos interesses e a da reação moral, a teoria social teria se fixado desde o seu início, com Durkheim, Tönnies, Weber e Simmel, na dimensão do interesse. Isso teria obstruído o olhar para os sentimentos morais, suprimindo-se o nexo teórico necessário entre a experiência do desrespeito ou da desconsideração e o surgimento das lutas sociais, e reduzindo-se os motivos para a rebelião, o protesto e a resistência à dimensão dos interesses que resultam da distribuição desigual das oportunidades materiais de vida (*idem*: 255).

Visando robustecer o modelo de interpretação renegado, Honneth recorreu à teoria do reconhecimento, de matriz hegeliana, na qual buscou insumos para desenvolver sua concepção da luta social movida por sentimentos morais. O elemento intersubjetivo presente nas elaborações do jovem Hegel foi a chave essencial do interesse de Honneth, pelo que representava em termos da possibilidade de elaboração de uma teoria social fundada no reconhecimento como relação ética. A esse respeito, alegou o autor:

Hegel defende naquela época a convicção de que resulta de uma luta dos sujeitos pelo reconhecimento recíproco de sua identidade uma pressão intrassocial para o estabelecimento prático e político de instituições garantidoras da liberdade; trata-se da pretensão dos indivíduos ao reconhecimento intersubjetivo de sua identidade, inerente à vida social desde o começo na qualidade de uma tensão moral que volta a impelir para além da respectiva medida institucionalizada de progresso social e, desse modo, conduz pouco a pouco a um estado de liberdade comunicativamente vivida, pelo caminho negativo de um conflito a se repetir de maneira gradativa (Honneth, 2011: 29).

Honneth admitiu, contudo, que, sob as condições do pensamento pós-metafísico, o idealismo da reflexão hegeliana não poderia ser mantido, o que o levou a buscar na psicologia social pragmatista de Mead uma “inflexão empírica” àquela intuição teórica original. Desse ponto em diante, formulou um modelo em que o problema do reconhecimento se coloca em referência à possibilidade da autorrelação imperturbada do sujeito consigo mesmo, o que dependeria da efetivação do reconhecimento de si, como identidade e como valor, em suas relações intersubjetivas. Pelo modelo, os casos em que se frustram ou são violadas as expectativas legítimas de reconhecimento, pois que assentadas nos padrões que perfazem determinado arcabouço sociocultural, são teoricamente concebidos como experiências de desrespeito, de não consideração, de *agravo moral* (Honneth, 2011; 2009). Uma vez que ferem a integridade dos sujeitos, essas experiências representariam, para Honneth, o estopim da luta por reconhecimento, isto é, pelo restabelecimento das condições para a reintegração subjetiva e a retomada das relações intersubjetivas.

Como consequência das formulações de Hegel e Mead, Honneth concebeu três esferas de reconhecimento fundamentais, a saber, o amor, o direito e a estima social. Essas três esferas se vinculariam, respectivamente, a três formas de autorrelação positiva dos sujeitos consigo mesmos: a autoconfiança, o autorrespeito e a autoestima. Enquanto o primeiro par (amor/autoconfiança) se encerraria nos limites de uma relação primária, os outros dois (direito/autorrespeito e estima social/autoestima) estariam diretamente referidos à vida coletiva e ao espaço público. Esta formulação é fundamental no modelo honnethiano, não apenas no que se refere à cadeia de entrelaçamentos entre as esferas de reconhecimento, mas, em especial, no que concerne a suas repercussões sobre a vida social.

Segundo Honneth, a experiência intersubjetiva do amor seria fundante do processo de reconhecimento recíproco e prepararia o caminho para a autorrelação em que os sujeitos alcançam uma confiança elementar em si mesmos, constituindo o pressuposto psíquico do desenvolvimento de todas as outras atitudes positivas de autorrelação (Honneth, 2011: 177). Para o autor, “só aquela ligação simbioticamente alimentada (...) cria a medida de autoconfiança individual, que é a base indispensável para a participação autônoma na vida pública” (*idem*: 178). Por meio do amor seria possível distinguir a relação jurídica “em quase todos os aspectos decisivos”, especialmente no que se refere à autocompreensão como sujeito de direito, na contrapartida do reconhecimento das obrigações que devem ser observadas em face do outro, agora concebido como um “outro generalizado”, nos termos de Mead (2015).

Para Honneth, o reconhecimento jurídico sob as condições pós-convencionais implicaria a atribuição a todos os membros da comunidade jurídica das

mesmas propriedades de autonomia individual, de um lado, e imputabilidade moral, de outro. Da combinação entre ambos os aspectos, que aduzem respectivamente a autodireção do comportamento individual e a indeterminabilidade fundamental dos elementos que conformam o *status* de sujeito de direitos, resultaria o caráter radicalmente inovador do reconhecimento jurídico moderno, o qual, vale lembrar, já foi inclusive sintetizado na emblemática expressão “o direito a ter direitos” (Arendt, 1994). Desta perspectiva, a forma de reconhecimento do direito criaria as condições que possibilitam ao sujeito desenvolver indefinidamente o autorrespeito no curso da história, o que implica a ideia de que “reconhecer-se reciprocamente como pessoas jurídicas significa hoje muito mais do que no início do desenvolvimento do direito” (Sobottka e Saavedra, 2012: 136). Com isso, no tocante às relações jurídicas, “a luta por reconhecimento deveria ser vista como uma pressão, sob a qual permanentemente novas condições para a participação na formação pública da vontade vêm à tona” (*idem, ibidem*).

Já a forma de reconhecimento pautada pela estima social remeteria exatamente ao que não cabe na relação jurídica, orientada pelas propriedades generalizáveis dos seres humanos. O respeito em jogo aqui teria a ver com o valor do indivíduo enquanto singularidade, remetendo ao reconhecimento de variadas formas éticas de autorrealização pessoal (Sobottka e Saavedra, 2012: 137). Esta condição típica da modernidade teria conformado um cenário em que a luta por reconhecimento social, enquanto busca por formas autônomas de autorrealização, conviveria em permanente tensão com a busca por um sistema de estima intersubjetivamente conformado pelos critérios de relevância ou finalidade social. Deste modo, a organização moderna da estima social ver-se-ia submetida a um conflito cultural peculiar e duradouro, assim descrito por Honneth:

(...) seja como for que as finalidades sociais estejam determinadas, se sintetizadas numa ideia de “realização” em aparência neutra ou pensadas como um horizonte aberto de valores plurais, sempre se precisa de uma práxis exegética secundária, antes que elas possam entrar em vigor no interior do mundo da vida social a título de critérios de estima (...) é por isso que o valor conferido a diversas formas de autorrealização, mas também a maneira como se definem as propriedades e capacidades correspondentes, se mede fundamentalmente pelas interpretações que predominam historicamente acerca das finalidades sociais. Visto que o conteúdo de semelhantes interpretações depende por sua vez de qual grupo social consegue interpretar de maneira pública as próprias realizações e formas de vida como particularmente valiosas, aquela práxis exegética secundária não pode ser entendida

senão como conflito cultural de longa duração: nas sociedades modernas, as relações de estima social estão sujeitas a uma luta permanente na qual os diversos grupos procuram elevar, com os meios da força simbólica e em referencia às finalidades gerais, o valor das capacidades associadas à sua forma de vida (Honneth, 2011: 206-207).

Como se pode observar no trecho em destaque, Honneth estendeu a lógica da luta por reconhecimento, originalmente referida a experiências morais dos indivíduos, aos sujeitos coletivos. Por um lado, se apoiou na premissa de que, à luz de normas e critérios socialmente generalizados (como o são as formas de reconhecimento do direito e da estima social), o desrespeito vivido individualmente pode ser interpretado como “experiências cruciais típicas de um grupo inteiro, de forma que elas podem influir, como motivos diretores da ação, na exigência coletiva por relações ampliadas de reconhecimento” (Honneth, 2011: 257), desencadeando as lutas sociais. Por outro, adotou como pressuposto o fato de que, entre os objetivos de um movimento social e as experiências vividas por seus membros, “deve haver uma ponte semântica que pelo menos seja tão resistente que permita a constituição de uma identidade coletiva” (Honneth, 2011: 258).

É interessante observar que o autor relegou o debate acerca do caráter intencional ou não intencional das lutas sociais a segundo plano. De seu ponto de vista, esta não seria uma questão relevante, na medida em que frequentemente os próprios movimentos sociais desconhecem o cerne moral de sua resistência, interpretando-o por recurso à semântica dos interesses. Isso, contudo, não invalidaria o fato de que a resistência social e a rebelião se desencadeariam frente à experiência de desconsideração de uma identidade coletiva ou de frustração quanto ao reconhecimento da imagem positiva que o grupo tem de si, sendo alimentadas, portanto, por expectativas morais. Assim, para Honneth, o sentimento de injustiça perante a denegação do reconhecimento jurídico ou social vivido por um grupo de pessoas, em virtude de uma dada situação ou da condição que compartilham, informaria a configuração do sujeito coletivo e poderia levar à ação conjunta na forma da luta social.⁹

9 Honneth encontrou as evidências “empiricamente controladas” para sua proposta de interpretação das lutas sociais nas investigações historiográficas sobre a cultura moral cotidiana das camadas sociais mais baixas e de seus movimentos de luta e/ou resistência, representadas pelas obras de E. P. Thompson (que destaca a economia moral na base dos motins na Inglaterra do séc. XVIII), Barrington Moore (que trata do abalo do “contrato social implícito” nos levantes revolucionários na Alemanha de 1848 e 1920) e Andreas Griessinger (e a transgressão de ideias de honra e identidade coletivas como causa motivacional dos levantes políticos dos artesãos aprendizes no séc. XVIII).

As formulações honnethianas traçam um cenário teórico em que a dinâmica inexorável dos conflitos sociais, ao afetarem moralmente indivíduos e entes coletivos, ergueria a luta por reconhecimento à condição de meio para a reintegração subjetiva, de um lado, e para a expansão progressiva dos direitos e da valorização pública das diferentes formas de vida, de outro. Mostrando-se um franco tributário da Teoria Crítica, Honneth apontou que os potenciais normativos do direito e da estima assumiriam o caráter de instrumentos dinamizadores do processo histórico, tornando possível identificar um nexos no qual as lutas históricas moralmente motivadas compareceriam como “etapas em um processo de formação conflituoso, conduzindo a uma ampliação progressiva das relações de reconhecimento” (Honneth, 2011: 268).

Atentos à dimensão moral dos conflitos ressaltada por Honneth, Luc Boltanski e Laurent Thévenot (2006, 1999) se inserem nesse debate enfatizando os encargos que se impõem aos atores sociais nas experiências sociais de crise, e que cobram deles não apenas reflexividade, mas também seu posicionamento em relação aos vários elementos problematizados nessas situações. É neste sentido que a crise, enquanto circunstância desencadeada por um conflito entre atores socialmente situados, assumiria, nas reflexões de Boltanski e Thévenot, o papel de mecanismo mediador da emergência do sujeito.

Em linhas gerais, os autores postularam que, se a coordenação da vida social requer um esforço contínuo no sentido do estabelecimento de acordos mais ou menos duráveis (o que permite, em termos teóricos, falar em ordem, equilíbrio, normas, cultura etc.), o dissenso também seria inerente a essa dinâmica. Aliás, a obtenção de acordos, no mais das vezes, envolveria a conciliação de divergências, bem como o processamento de contestações, impasses ou rupturas. Os autores denominaram genericamente esses momentos de crise como *situações críticas*, as quais estariam ligadas às instâncias de obtenção de acordos em um contínuo de ação. Filiando-se diretamente à “tradição do conflito”, Boltanski e Thévenot propuseram que os momentos de crítica sejam incluídos no estudo da ordem.

Com base nessa proposta, elegeram as *situações críticas* como objeto privilegiado de reflexão, uma vez que esses episódios interromperiam temporariamente o curso “normal” da ação até a obtenção de novo acordo, evidenciando o caráter contingente desses compromissos. Enquanto durar a crise, caracterizada pela incerteza quanto ao valor (no sentido de grandeza) do que está em jogo ou ao parâmetro de justiça vigente, os esforços para superá-la estarão limitados pelo imperativo da *justificação*, devendo os atores apresentar argumentos válidos e defender-se das críticas segundo determinadas regras de aceitabilidade.

Mais que a contraposição de argumentos, as disputas nas situações críticas envolveriam o posicionamento sobre as pessoas, os objetos, os princípios normativos, os conceitos de valor, entre outros elementos envolvidos na situação, respeitando-se determinados princípios de validade.

É importante perceber, portanto, que, segundo essa concepção de ordem social fundada no eixo acordo/crítica, o conflito inerente às situações de crise seria um elemento central, que não apenas deflagraria o questionamento situado da ordem, mas também orientaria a própria dinâmica da justificação, atualizando um contexto referencial específico. Esse conflito, também aqui percebido como potencialmente produtivo, não se restringiria à esfera da subjetividade, produzindo individuação ou subjetivação, como em Elias e Foucault, respectivamente. Tal como em Honneth, seria de natureza intersubjetiva e remeteria à frustração de algum tipo de expectativa latente em meio à própria convivência social, frustração esta que se manifestaria em face da posição expressa por outros atores ou de determinado arranjo das coisas no mundo.

No modelo de Boltanski e Thévenot, uma situação crítica evocaria um determinado contexto de justificação, que os autores denominam *cités* (ou *polity*, em inglês).¹⁰ Por um lado, as *cités* seriam um conjunto de referências sobre o valor das pessoas e coisas e sobre o que é adequado e correto; neste sentido, constituiriam princípios de justiça articulados em torno de uma forma de generalidade legítima ou de uma concepção específica do bem comum, à qual as pessoas recorreriam para fundamentar substantivamente suas justificações. Por outro lado, as *cités* também seriam uma espécie de gramática ou “kit argumentativo” da justificação (Jacquemain, 2008), que comportaria elementos constitutivos comuns, com base em axiomas e regras formais, as quais possibilitariam que as formas de generalidade que caracterizam cada uma delas sejam equiparáveis entre si, de modo a possibilitar o trânsito seguro entre elas conforme as situações o exigiam.¹¹

10 Apesar de não terem pretendido a exaustão, Boltanski e Thévenot identificaram (apenas) seis *cités* típicas da configuração social contemporânea, que, em larga medida, toma a França como modelo: a *cité* cívica (*cité civique*), a *cité* doméstica (*cité domestique*), a *cité* do mercado (*cité marchande*), a *cité* da opinião (*cité de l'opinion*), a *cité* da produção (*cité industrielle*) e a *cité* da criação (*cité inspirée*). Ao identificarem as *cités* com base em valores de referência e outras características particulares, os autores buscaram reforçar o pluralismo ético como traço distintivo das sociedades atuais. Cf. Boltanski e Thévenot, 2006.

11 Afinal, uma situação de crise pode envolver a problematização e o conflito em relação a elementos de mais de uma *cité*. Como aponta Boltanski, “baseamos a possibilidade de crítica na hipótese de que a existência de várias *cités* permite que as pessoas se desengajem de qualquer situação. De fato, é com base em um princípio de justiça decorrente de uma *cité* distinta que as pessoas podem se afastar do modelo de justiça que rege a situação em que se encontram (Boltanski, 2012: 29 – tradução própria).

Deve-se notar que, ao remeterem aos princípios substantivos e aos axiomas formais que fundamentariam a justificação, as *cités* de Boltanski e Thévenot se apresentam como referências inscritas no pano de fundo normativo das sociedades. Evidencia-se aqui a inserção dos autores no quadro recente de aproximação entre a teoria social e a filosofia política, que tem aprofundado o debate sobre os conteúdos ou fundamentos ético-morais dos acordos que subjazem a ordem social. Ao tomarem as situações críticas como objeto de análise, os autores o fizeram exatamente porque, nesses momentos, “o valor atribuído às pessoas e às coisas torna-se especialmente saliente” (Boltanski e Thévenot, 1999: 366), evidenciando com clareza as concepções de bem associadas aos valores sociais vigentes. Conforme afirmaram, “ao enfatizar o processo de justificação, queremos levar a sério a questão da legitimidade do acordo, mais do que recorrer a uma explicação exclusivamente formatada em termos de contingência, dissimulação ou força” (*idem*: 364).

Destaca-se também que, ao abordarem as crises como momentos de suspensão do curso regular dos eventos, Boltanski e Thévenot revelaram a influência marcante do pragmatismo em suas elaborações. Neste sentido, uma *situação crítica* se configuraria em face de respostas conflitantes a uma questão, o que tornaria claramente necessário o seu encaminhamento. É frente a este desafio prático, imposto pela própria interação social, que se abriria a possibilidade de emergência do sujeito, tomado aqui como entidade reflexiva. Sendo a situação, no sentido pragmatista do termo, um elemento fundamental no modelo de Boltanski e Thévenot, requerer-se-ia dos atores sociais uma espécie de senso situacional constantemente ativado, o qual foi concebido nos seguintes termos:

(...) baseamo-nos na hipótese de que a mesma pessoa, no mesmo dia e no mesmo espaço social, tem que empregar diferentes recursos para avaliar, incluindo a referência a diferentes tipos de grandeza, quando alternam de uma situação a outra. As empresas atualmente representam um campo de pesquisa interessante para testar esta hipótese. A presença simultânea na empresa moderna de recursos heterogêneos, levando a diferentes formas de consistência e baseados em diferentes princípios de justiça é particularmente interessante. Situações próximas umas das outras em termos de tempo e espaço são justificadas de acordo com princípios diferentes. E as mesmas pessoas têm que se mover entre estas situações (Boltanski e Thévenot, 1999: 369 – tradução própria).

Para além desse senso situacional, o modelo teórico previu que os atores devem demonstrar sua competência em termos da elaboração de justificações válidas frente às situações críticas. De um lado, devem ser capazes de identificar os argumentos em torno de princípios de ordem e do bem comum presentes

no que está em disputa, de modo a poderem se situar e invocar o repertório referencial da cidade correlata. De outro lado, precisam realizar operações cognitivas de qualificação dos elementos constitutivos das *cités* e que se encontram presentes na situação. Como estas operações de qualificação se efetuariam sobre si mesmos, as outras pessoas, seus pontos de vista, os objetos e outros elementos relevantes, basear-se-iam no estabelecimento de equivalências entre eles, ou seja, em uma espécie de comparação por abstração de suas propriedades específicas, visando uma generalidade comum e de valor superior (Boltanski e Thévenot, 2006). Isso significa que a avaliação empreendida pelos atores nas situações de disputa visaria não apenas a coerência lógica, mas também a adequação em termos de pretensões validade. O pressuposto de Boltanski e Thévenot foi o de que, para ser selado, o compromisso dever estar ancorado na busca de um bem comum de ordem superior àqueles que o acordo em si tenta conciliar.¹²

Neste sentido, o modelo de justificação proposto por Boltanski e Thévenot colocou em primeiro plano a competência crítica dos atores. De um lado, a crise ou disputa jogaria luz sobre as competências cognitivas construídas por meio da socialização e informadas por pressuposições tacitamente compartilhadas, pré-reflexivas, condensadas em objetos, instituições, costumes, regras (Sobotka e Saavedra, 2012: 131); de outro, evocaria a capacidade dos atores de identificar os elementos de maior relevo na situação e realizar operações adequadas para sua qualificação, bem como de refletir sobre o grau de reconhecimento social dos posicionamentos que defendem como válidos.

O destaque que os autores conferem ao tema da reflexividade em sua “sociologia da crítica” ficou evidenciado ao afirmarem que, nas situações críticas, dois movimentos podem ser identificados: de um lado, o distanciamento do presente e a virada intro e retrospectiva para o passado, no sentido de buscar fatos e atos que são seletivamente relacionados uns aos outros, por meio do princípio da equivalência, visando constituir uma história coerente, que conforme um parâmetro similar ao da situação atual; de outro lado, a manifestação exteriorizada do descontentamento frente à situação, o que informaria a decisão por levar seu ponto de vista, em conflito com outros, à disputa (Boltanski e Thévenot, 1999).

12 Embora tenham conferido destaque ao regime de justificação baseado em critérios de justiça, devido a sua abrangência e relevância para a vida pública contemporânea, Boltanski e Thévenot reconheceram a operação de outros regimes de justificação. Um deles é o regime do afeto, que, ao contrário do regime de justiça, dispensaria a medida das equivalências, dificultando as operações de cálculo e acumulação necessárias para criticar e culpar. Outro regime importante é o de familiaridade, no qual a dinâmica de engajamento é altamente dependente de aspectos pessoais e locais, claramente inacessíveis para um elemento não familiar. Cf. Boltanski, 2012.

A abordagem proposta por Boltanski e Thévenot reconheceu, portanto, os princípios normativos que subjazem a ação das pessoas ordinárias, em especial nos momentos críticos, concebendo-as como dotadas da capacidade de “estranhar” determinadas situações e da competência para apresentar críticas e justificações, diferenciando modos legítimos e ilegítimos de fazê-lo. É esta competência que caracteriza o senso de justiça ordinário que as pessoas acionariam nas disputas. Nesse sentido, “a fragilidade da ordem social e a pluralidade de regimes de justificação tanto possibilitam quanto exigem dos atores que ajam de um modo reflexivo e crítico. Assim, eles não apenas têm de possuir um ‘senso prático’ incorporado, mas também certo tipo de maestria na ‘arte de viver em diferentes mundos’” (Celikates, 2012: 35).

As disputas nas situações críticas apontariam, assim, ao mesmo tempo para um movimento introspectivo, de reflexão sobre os aspectos envolvidos na situação, e para uma *performance* no mundo exterior, relativa à apresentação de justificações e à efetiva demonstração da necessidade de se chegar a um novo acordo. Dado o caráter exigente desse movimento, Boltanski e Thévenot não supuseram que toda situação de conflito resultaria na apresentação de críticas públicas; por outro lado, também não indicaram que a ausência de crítica significaria necessariamente o resultado da dominação ou a alienação. Ao contrário, esse fenômeno envolveria, segundo os autores, a participação ativa das pessoas e uma espécie de exercício de tolerância, enquanto capacidade de “esquecer”, “não ver” ou “não revelar” o que está errado, sem a qual, inclusive, as relações humanas ordinárias seriam impossíveis (Boltanski e Thévenot, 1999: 375).

Cabe, por fim, apontar uma complementaridade importante entre as proposições de Boltanski e Thévenot e as formulações de Honneth. Os primeiros, ao enfocarem as práticas cotidianas de justificação e crítica, trazem importantes elementos para a compreensão da dinâmica concreta de emergência dos sujeitos e de deflagração da luta a que se refere Honneth, propondo uma espécie de leitura “micropolítica do reconhecimento”; por sua vez, o arcabouço da Teoria Crítica que inspira Honneth fornece o quadro “macropolítico” das formas institucionalizadas e estruturais de reconhecimento e não reconhecimento que desencadeariam as disputas e crises no nível de interação social (Celikates, 2012: 30).

Considerações finais

Este breve apanhado de algumas das elaborações teóricas de Elias, Foucault, Honneth, e Boltanski e Thévenot buscou ressaltar que, seguindo a trilha aberta pelos teóricos “clássicos”, esses autores, vinculados a linhagens

distintas e inseridos em momentos diferentes do desenvolvimento da teoria social, conceberam a luta e o conflito como potentes mecanismos de transformação sociológica. Deslocaram, porém, seu foco analítico do nível das estruturas e dos processos sócio-históricos para a dimensão mais micro da subjetividade e da intersubjetividade.

Elias e Foucault mostram que, na incessante e tensa relação dos indivíduos com as forças sociais e seu poder excepcional, estão presentes as condições que possibilitam a emergência do sujeito. Segundo o primeiro autor, este se manifesta enquanto consciência da individualidade, moldada em meio aos processos sociais de individuação que ensejam a diferenciação entre o *indivíduo-eu* e o *indivíduo-nós*; para o segundo, o sujeito é um reflexo das práticas éticas de si sobre si mesmo, que se concretizam em meio ao esforço constante de resistência à mera imposição dos dispositivos, quando o indivíduo busca subjetivar a verdade do poder e convertê-la em sua verdade (ou recusá-la).

Por sua vez, Honneth e a dupla Boltanski e Thévenot destacam a constituição dos sujeitos frente às situações de conflito decorrentes da frustração das expectativas de reconhecimento intersubjetivo ou de validação dos acordos sociais vigentes. Em ambos os casos, indica-se que os sujeitos emergem do acionamento da reflexividade dos atores informada pelos conteúdos morais que subjazem a própria vida social; enquanto para Honneth eles se mobilizam em busca de restabelecer as condições da interação social na perspectiva de igualdade moral, para Boltanski e Thévenot eles vão atrás da confirmação do valor das concepções de bem na base dos arranjos sociais. Os sujeitos são, nos dois casos, entidades socialmente situadas que reatualizam a infraestrutura moral das relações intersubjetivas (Honneth, 2011).

Em comum às reflexões dos autores aqui reunidos está a concepção de que, assim como as circunstâncias de emergência do sujeito não estão dadas, o sujeito ele mesmo não é uma entidade que se fixa em termos permanentes. É, sim, uma virtualidade que se manifesta de modo contingente e transitório em meio à luta e ao conflito constitutivos das relações que os atores mantêm com as formas socialmente instituídas. Se essa concepção orienta a perspectiva para incrementos nos âmbitos mais elementares de coordenação social, não elimina a possibilidade de pensar efeitos de ordem mais abrangente; eventualmente, esses microprocessos podem se adensar e promover transformações no nível das estruturas sociais, como vislumbra claramente Honneth, mas também, em menor grau, Boltanski e Thévenot e até mesmo Foucault. Este é, porém, tema para outra discussão.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo? *Outra travessia*, n. 5, 2005, pp. 09-16.
- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.
- BOLTANSKI, Luc. *Love and justice as competences*. Cambridge, Polity Press, 2012.
- . THÉVENOT, Laurent. *On justification: economies of worth*. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- . The sociology of critical capacity. *European Journal of Social Theory*, v. 2, n. 3, august 1999, pp. 359-378.
- BRANCO, Guilherme Castelo. As resistências ao poder em Michel Foucault. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, n. 24, 2001, pp. 237-248.
- BÜHRMANN, Andrea. “The death of the subject” and its sociological rebirth as subjectivation. In: BÜHRMANN, Andrea e ERNST, Stefanie. *Care or control of the self: Norbert Elias, Michel Foucault and the subject in the 21st Century*. Cambridge, Cambridge Scholars, 2010.
- CELIKATES, Robin. O não reconhecimento sistemático e a prática da crítica: Bourdieu, Boltanski e o papel da Teoria Crítica. *Novos Estudos – CEBRAP*, São Paulo, n. 93, Julho 2012, pp. 29-42.
- COLLINS, Randall. *Quatro tradições sociológicas*. Petrópolis, Vozes, 2009.
- DELEUZE, Giles. O que é um dispositivo? In: ———. *O mistério de Ariana*. Lisboa, Veja, 1996.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: formação do Estado e civilização (volume 2)*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1993a.
- . *O processo civilizador: uma história dos costumes (volume 1)*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1993b.
- . *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1994.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1996.
- . *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1998.
- . *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo, Martins Fontes, 2006.
- . *História da loucura na idade clássica*. São Paulo, Perspectiva, 2008.
- . *Vigiar e punir*. Petrópolis, Editora Vozes, 2014.
- . *O que é a crítica? seguido de A cultura de si*. Lisboa, Edições Texto & Grafia, 2017.
- GROS, Frédéric. Situação do curso. In: FOUCAULT, Michael. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo, Martins Fontes, 2006.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo, Editora 34, 2011.
- . *Crítica del agravio moral: patologias de la sociedade contemporánea*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica: Universidad Autónoma Metropolitana, 2009.

- JACQUEMAIN, Marc. *Boltanski: a sociology of action regimes, politics, worlds and grammar*, 2008 (mimeo). Disponível em: <<http://orbi.ulg.ac.be/bitstream/2268/90314/1/Boltanski's%20moral%20sociology%20and%20his%20implicit%20theory%20of%20ideology.pdf>>. Acesso em: 05 jan. 2021.
- MACHADO, Roberto. Por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1996. (Introdução).
- MEAD, George Herbet. *Mind, self, and society: the definitive edition*. Chicago, The University of Chicago Press, 2015.
- SCHUTZ, Alfred. *Fenomenologia e relações sociais: textos escolhidos*. Rio de Janeiro, Zahaar Editores, 1979.
- SIMMEL, Georg. A natureza sociológica do conflito. In: MORAES FILHO, Evaristo (Org.) *Simmel*. São Paulo, Ática, 1983.
- SOBOTTKA, Emil e SAAVEDRA, Giovani. Justificação, reconhecimento e justiça. *Civitas*, v. 12, n. 1, 2012, pp. 126-144.
- SOUSA FILHO, Alípio. Foucault: o cuidado de si e a liberdade ou a liberdade é uma agonística. In: ALBUQUERQUE JÚNIOR, D.; VEIGA-NETO, A.; SOUSA FILHO, A. (Org.) *Cartografias de Foucault*. Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2008.
- WEBER, Max. *Economia y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1997.
- WEINMANN, Amadeu de Oliveira. Dispositivo: um solo para a subjetivação. *Psicologia e Sociedade*, v. 18, n. 3, dez. 2006, pp. 16-22.
- WOUTERS, Cas. Como os processos civilizadores continuaram: rumo a uma informalização dos comportamentos e a uma personalidade de terceira natureza. *Sociedade e Estado*, v. 27, n. 3, Brasília, set./dez. 2012, pp. 546-570 (Dossiê: Reinventando Norbert Elias).

Recebido em: 15/02/2017

Aprovado em: 04/04/2019

Como citar este artigo:

AQUINO, Luseni. Luta e conflito na teoria social do sujeito. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 10, n. 3, set.- dez. 2020, pp. 1351-1376.