

Do um e do múltiplo: diálogo entre as teorias de Simmel e Clastres sobre a natureza da liberdade individual nas sociedades burguesas e indígenas

Tédney Moreira da Silva¹
Roberta Amanajás Monteiro²
Universidade de Brasília

Resumo: O artigo tem o objetivo de promover o debate sobre o papel da liberdade individual na constituição das sociedades modernas e tradicionais, segundo termos eurocêntricos das ciências sociais clássicas que se referem, respectivamente, às sociedades burguesas e às indígenas. Abordam-se os conceitos de liberdade presentes nas obras do sociólogo Georg Simmel e do filósofo-antropólogo Pierre Clastres, que refletem sobre qual o modelo de sociedade que permite maior liberdade para seus membros. Conclui-se que, embora o ideal de liberdade individual seja o lema das sociedades burguesas, nela os indivíduos estão mais subordinados aos comandos sociais e às hierarquias políticas do que desejariam estar. No sentido contrário, manifestam-se as sociedades indígenas como opostas à produção de desigualdades. O diálogo entre Simmel e Clastres explicita o antagonismo que ambos exercem ao saber positivista, o que, de certo modo, caracteriza-os como pensadores outsiders nas ciências sociais.

Palavras-chave: Georg Simmel; Pierre Clastres; liberdade individual; sociedades indígenas.

¹ Doutor e Mestre em Direito, Estado e Constituição pela Universidade de Brasília. Docente universitário do Instituto Brasileiro de Mercado de Capitais e da Universidade Paulista. Pesquisador do Moitará - Grupo de Pesquisas de Direitos Étnicos da Universidade de Brasília.

² Doutora em Direito pela Universidade de Brasília e Mestra em Direito pela Universidade Federal do Pará. Docente universitária do Instituto Brasileiro de Ensino, Desenvolvimento e Pesquisa. Pesquisadora do Moitará - Grupo de Pesquisas de Direitos Étnicos da Universidade de Brasília.

Of the one and the many: a dialogue between Simmel and Clastres' theories on nature of individual freedom in bourgeois and indigenous societies

Abstract: The article aims to promote the debate on the role of individual freedom in the constitution of modern and traditional societies, according to Eurocentric terms of the classical social sciences that refer to bourgeois and indigenous societies respectively. The concepts of freedom present in the works of the sociologist Georg Simmel and the philosopher-anthropologist Pierre Clastres, which reflect on what model of society allows greater freedom for its members. It is concluded that, although the ideal of individual freedom is the motto of bourgeois societies, in it individuals are more subordinated to social commands and political hierarchies than they would wish to be. In the opposite direction, indigenous societies are manifested as opposed to the production of inequalities. The dialogue between Simmel and Clastres explains the antagonism that both exercise positivist knowledge, which, in a way, characterizes them as outsider thinkers in the social sciences.

Keywords: Georg Simmel; Pierre Clastres; individual freedom; indigenous societies.

Desde lo uno y lo múltiple: un diálogo entre las teorías de Simmel y Clastres sobre la naturaleza de la libertad individual en las sociedades burguesas e indígenas

Resumen: El artículo tiene el objetivo de promover el debate sobre el papel de la libertad individual en la constitución de las sociedades modernas y tradicionales, según términos eurocéntricos de las ciencias sociales clásicas que se refieren, respectivamente, a las sociedades burguesas y a las indígenas. Se abordan los conceptos de libertad presentes en las obras del sociólogo Georg Simmel y del filósofo-antróplogo Pierre Clastres, que reflejan sobre cuál es el modelo de sociedad que permite mayor libertad para sus miembros. Se concluye que, aunque el ideal de libertad individual es el lema de las sociedades burguesas, en ella los individuos están más subordinados a los mandos sociales y a las jerarquías políticas de lo que desearían estar. En el sentido contrario, se manifiestan las sociedades indígenas como opuestas a la producción de desigualdades. El diálogo entre Simmel y Clastres explicita el antagonismo que ambos ejercen al saber positivista, lo que, de cierto modo, los caracteriza como pensadores outsiders en las ciencias sociales.

Palabras clave: Georg Simmel; Pierre Clastres; libertad individual; sociedades indígenas.

Estabelecendo o diálogo entre Simmel e Clastres

Entre os paradigmas clássicos das ciências sociais, destaca-se a teoria sociológica de Georg Simmel (1858-1918), sociólogo alemão que, inspirado pelo idealismo transcendental kantiano, desenvolveu uma sociologia formal que se antagonizava pelo modo e pelos objetos de reflexão àquela sociologia desempenhada por Émile Durkheim (1858-1917), ainda que se encontre em ambos uma preocupação quanto ao estabelecimento de um diálogo entre a linha filosófica fenomenológica de Edmund Husserl (1859-1938) e as ciências sociais.

Essa sociologia formal ou sociologia das formas simmeliana remete à influência de Kant na análise social, pois, ao passo que, para o filósofo alemão, o conhecimento de todos os fenômenos naturais pressupõe formas ou categorias apriorísticas do espírito, como as noções de tempo e de espaço, também o exame dos fenômenos sociais demanda do sociólogo uma organização do real a partir de categorias ou modelos que auxiliem no ato de interpretação em si. Como explicam Raymond Boudon e François Bourricaud (2004: 501), porém,

é preciso reconhecer que Simmel nem sempre procurou facilitar a tarefa de seu leitor, na medida em que designa indistintamente pelo conceito de forma ao mesmo tempo as construções mentais que permitem ao sociólogo e ao historiador analisarem a realidade social e também as construções que são produto da interação social. Assim o direito, a ciência e a moral são, em seu vocabulário, “formas”.

Já a complexidade de seu pensamento sociológico apresenta-se em sua aderência à filosofia fenomenológica husserliana, pois ao estudo racionalista e empirista dos fenômenos da consciência corresponderia o projeto simmeliano que busca compreender as interações de subjetividades no mundo social, com fins de investigar a intencionalidade dos sujeitos e suas formas de resistência à uniformização de comportamentos sociais e que, deste modo, visa a entender a interação entre dados microscópicos e macroscópicos, entre indivíduo e sociedade.

Logo, trata-se de um sociólogo que se opõe às visões marxista e durkheimiana de constituição de uma subjetividade humana que é inseparável da história e do social, da qual, aliás, somos inconscientes: ao pensar, sentir e agir externalizo a sociedade, como engrenagem de um maquinário que se sustenta a si mesmo e do qual, portanto, sou dependente de sentidos. Simmel busca romper a radicalidade desse preceito ao diferenciar indivíduo e sociedade e pautar o lugar daquele nas interações sociais travadas de modo a destacar o papel da liberdade individual nas sociedades modernas. Como explicam Donald N. Levine, Ellwood B. Carter e Eleanor Miller Gorman, na visão simmeliana, a sociedade deve ser vista “como a modalidade de interação entre os indivíduos - o processo geral e os processos particulares de *Vergesellschaftung* (termo que tem sido traduzido, de forma variada, como societalização, sociação e associação)” (LEVINE, CARTER e GORMAN, 1976: 823).

O termo sociação “[d]esigna o processo de assimilação dos indivíduos aos grupos sociais” (BOUDON e BOURRICAUD, 2004: 516) e levanta questões acerca

do condicionamento das condutas individuais a partir da indução de graus de interiorização das aprendizagens simbólicas, linguísticas, culturais, normativas etc., a que são submetidos os indivíduos, a partir do reconhecimento e exame de categorias apriorísticas nas interações sociais, como veremos adiante. Valendo-se do estilo kantiano em suas reflexões sociológicas, Simmel colocou-se questões de particular interesse para a sociologia da modernidade, muito embora, de certo modo, tivessem estas inquietações o mantido à margem da centralidade dos debates acadêmicos de sua época. Pergunta-se: como, no fluxo e na interação constante das consciências, é possível preservar a liberdade do espírito humano? Como pode o indivíduo antepor-se à sociação, de modo a ser capaz de dela diferenciar-se?

Posta a liberdade individual como tema principal da teoria sociológica simmeliana, o que se propõe neste artigo é seu debate e comparação com a teoria filosófico-anropológica de Pierre Clastres (1934-1977), quem, promovendo uma “revolução copernicana” na antropologia política (CLASTRES, 2003: 41), busca compreender como é possível a constituição de um tipo de sociedade que prestigia a estabilidade das relações humanas, de modo mais homogêneo e equânime que aquele arquitetado pelas sociedades burguesas das metrópoles. Examinando as sociedades indígenas sul-americanas, Clastres apresenta-nos um espelho invertido da configuração das sociedades ditas modernas, em contraposição às sociedades ditas tradicionais (segundo termos de uma etnologia pautada pelo ideário evolucionista) e suas conclusões, embora não possam ser extensíveis a todas as configurações políticas das sociedades indígenas, retomam, desta vez no âmbito da antropologia, a cisão que se faz entre indivíduo e sociedade, entre a liberdade da ação e a determinação da conduta.

O diálogo entre Simmel e Clastres pode ser considerado frutífero por três ordens de razão: em primeiro plano, por estabelecer o intercâmbio de paradigmas em ciências sociais que, a seu modo, situam-nos no campo dos cientistas sociais *outsiders* de sua época; em segundo, porque o diálogo entre ambos elabora, a partir da análise de sociedades distintas, reflexões similares quanto à liberdade individual (problematizando o significado e o alcance de ser livre nas sociedades industriais) e, em terceiro, porque nos permite, assim, a reflexão sobre qual modelo social garante maior liberdade aos seus indivíduos, segundo o paralelismo entre duas realidades sociais que se complementam.

Vale-se a pesquisa do método bibliográfico qualitativo, pela leitura das obras originais e traduzidas dos autores, bem como pelo levantamento de obras de suporte conceitual.

O eu e o eu inseparável de mim: o individualismo e a possibilidade da liberdade

Entre os anos de 1916 e 1926, Luigi Pirandello (1867-1936) escreveu seu romance, *Um, nenhum e cem mil*, por meio do qual resgatou temas muito caros à sua obra dramática e teatral: narra as peripécias do protagonista Vitangelo Moscarda, jovem rico e ocioso que se descobriu, por um simples olhar-se no espelho, diverso do que era ou se contentava em ser. Ao examinar, trivialmente, que uma das abas de seu nariz era mais aberta e fina que a outra (dado confirmado, sarcasticamente, pela esposa, quem, ainda, lhe aponta outros defeitos do rosto do marido, para ele, até então, despercebidos), Moscarda dá-se conta da fragilidade do próprio Eu; afinal, percebe que a imagem que fazia de si era distinta daquela construída pelos outros e que, por sua vez, gerava inúmeras expectativas quanto

ao papel a ser desempenhado por cada imagem criada por cada pessoa. Ele jamais pode opor-se àquelas imagens múltiplas de si, coexistindo, portanto, tantos Moscardas (cem mil deles) quanto nenhum deles.

Inicia-se, então, sua tragicômica missão: a de descobrir o Eu autêntico, intocado, irreduzível e liberto das aparências, das determinações e das expectativas sobre si provindas da sociedade. Ele desejava obter o que ele próprio designava como o “ponto vital”, o acesso àquele Eu que se constituiria em uma unidade moral, pulsante e original que lhe garantiria, enfim, a liberdade do ser e de sua existência. Sentencia-se, deste modo, o anti-herói de Pirandello: “Assim eu queria estar só. Sem mim. Quero dizer, sem aquele ‘mim’ que eu já conhecia ou pensava conhecer. Sozinho com um certo estranho que já sentia obscuramente não poder afastar para longe, que era eu mesmo: *o estranho inseparável de mim*” (PIRANDELLO, 2001: 30).

A empreitada do descobrir-se múltiplo ou, ao menos, dual já fora objeto das reflexões durkheimianas: de acordo com o sociólogo francês, o mundo dos homens é o mundo da autorrepresentação da sociedade e nossa dupla natureza, simultaneamente biológica e social, ampara-se no processo de constituição da consciência coletiva, de modo que a individualidade é elaborada por elementos introjetados pelo social em nossa subjetividade.

E já que a parte do nosso ser social no ser completo que somos se torna cada vez maior com o avanço da história, é totalmente improvável que se abra uma era na qual o homem tenha menos necessidade de resistir a si mesmo e possa viver uma vida menos tensa e mais à vontade. Tudo indica, ao contrário, que o lugar do esforço continuará sempre aumentando com a civilização.³ (DURKHEIM, 1973: 44-45, tradução livre)

A leitura sociológica de Simmel, por seu turno, é contrária à sustentada por Durkheim. Ao estudar a influência da circulação monetária nas relações interindividuais, ao abordar os modos de construção psíquica dos indivíduos no contexto dos grandes centros urbanos do início do século XX, ao investigar sobre como sociedade e a história são possíveis - em todos esses momentos, o foco teórico de Simmel é o da liberdade individual. Como um sociólogo antideterminista e antipositivista, ele se reporta ao ego que não se reduz a condicionamentos biológicos, nem sociais, exclusivamente, garantindo espaço ao campo de pura liberdade.

Eis o resultado da influência de Immanuel Kant (1724-1804), quem, embora inclinado à concepção newtoniana de que tudo na natureza é fruto de forças mecanicistas, afirma que a liberdade humana equivale a algo distinto do que a ausência de coerção ou a mero fenômeno psicológico, definindo-a como uma liberdade transcendental, isto é, uma capacidade de autodeterminação que, uma vez garantida, possibilita a imputação prática (SEDGWICK, 2017: 46).

Essa dimensão kantiana sobre a liberdade dos indivíduos aparece em diversos textos de Simmel, que visa a elucidar como, nas formações sociais modernas, é possível preservar o ego de forma a garantir-lhe autonomia. Por exemplo, no texto “*How is history possible?*” [“Como a história é possível?”], de 1905, Simmel (1971) informa que tudo o que conhecemos dá-se a conhecer à mente, aí se incluindo a história. Isso não significa que não haja exterioridade dos fenômenos, mas que, para nós, o importante é aquilo que se dá a conhecer à consciência, reconhecendo-se a esfera individual salvaguardada da determinação externa.

³ Texto original: “And since the part of our social being in the complete being that we are becomes ever greater with the advance of history, it is wholly improbable that an era should ever open up in which man has less need to resist himself and can live a life less tense and more at ease. Everything indicates, on the contrary, that the place of effort will always go on increasing with civilization” (DURKHEIM, 1973: 44-5).

Para o sociólogo, “[o] aprisionamento de nossa existência empírica por natureza tem, desde Kant, sido combatido pela autonomia da mente: o quadro da natureza em nossa consciência, a conceituação de suas forças e do que ela pode ser para a alma, é a realização da própria alma”⁴ (SIMMEL, 1971: 4, tradução livre). Significa dizer que, para Simmel, a consciência é um fenômeno natural e de ordem psíquica do ego, mas que não se reduz ao indivíduo, ainda mais quando se considera que a sociedade tem, também, a sua própria psique.

É o que se depreende das considerações que o sociólogo apresenta no texto “How is society possible?” ou “Como a sociedade é possível?”, publicado em 1908, quanto à natureza da sociedade, que é conceituada como “uma estrutura que consiste em seres que estão dentro e fora dela ao mesmo tempo”⁵ (SIMMEL, 1971: 14-5, tradução livre), fato que, para ele, é a base para o fenômeno sociológico da relação indivíduo-sociedade. Nesse sentido, Simmel reconhece ser possível separar a sociedade do indivíduo: tanto a história, quanto o social e o psíquico dão-se em um interfluxo constante de consciências e a caracterização do homem como força mental é o que garante a sua possibilidade de oposição à pressão social, tornando-o, simultaneamente, a força motriz, coletiva e produtiva dos atos históricos.

A vinculação de Simmel às ideias kantianas faz com que o sociólogo estabeleça três condições apriorísticas que tornam possível essa interação.

Em primeiro lugar, argumenta que nenhuma individualidade é capaz de compreender outra em sua totalidade, fazendo com que todas as relações entre os indivíduos se deem conforme graus variados de incompletude. Essa condição apriorística informa a sociedade como um vasto campo que tudo contém, mas que não completa o todo, havendo lacunas não locupletadas pelo processo de socialização (SIMMEL, 1971: 19).

Em razão da incompletude dessa “teia de fenômenos qualitativamente diferenciados” que é a sociedade, Simmel afirma que esta é extra-social e não-social, já que ela existe para além dos indivíduos que, por sua vez, já não são completamente sociais (de acordo com a condição *a priori* anterior).

Tal condição apriorística leva-nos, por fim, ao terceiro *a priori* do exame das interações sociais: já que as inúmeras interações se realizam de forma assimétrica e desigual dentro da sociedade, considerando que os indivíduos (os *egos*) não estão em posições idênticas, instaura-se um verdadeiro reino de possibilidades de configurações e de interações sociais múltiplas, o que garante a contínua transformação da própria sociedade.

Em outras palavras, nossos encontros e desencontros, laços e rupturas, justificam-se por essas três condições apriorísticas reconhecidas por Simmel: dado o fato de que não somos completamente sociais, de que nossos egos não podem acessar-se totalmente em sua essência e que não estão em posições isonômicas ou simétricas, tendemos a gerar infinitas interações no corpo social, circunstância que não apenas nos permite a transformação de nós mesmos como, também, da sociedade que nos contém. Além disso, tais *a prioris* colocam-nos diante da dimensão da liberdade, o que, por sua vez, nos concede autonomia histórica.

Esta perspectiva fundamenta a visão simmeliana de que as sociedades modernas são sociedades orientadas para a mudança. Sem o exame dos *a prioris* de

⁴ Texto original: “The imprisonment of our empirical existence by nature has, since Kant, been counteracted by the autonomy of mind: the picture of nature in our consciousness, the conceptualization of her forces and of what she can be for the soul, is the achievement of the soul itself” (SIMMEL, 1971: 4).

⁵ Texto original: “A society is, therefore, a structure which consists of beings who stand inside and outside of it at the same time” (SIMMEL, 1971: 14-5).

Simmel, a sociedade seria sempre idêntica a si mesma e a impermanência da psique, continuamente atualizada nas interações, coloca-nos em confronto com nossa própria liberdade. Neste sentido, a sociedade moderna condena-nos a sermos livres, algo próximo do que ensinaria a filosofia de Jean-Paul Sartre quanto ao existencialismo humanista, doutrina também alicerçada na fenomenologia.

Em resumo, na visão de Georg Simmel, o indivíduo é, pois, resultado do intercâmbio perene de consciências que fundem este Eu e o *eu estranho inseparável de mim* pirandelliano na constituição da subjetividade, que se mantêm em fluxo contínuo de comunicação entre seres sociais, biológicos e psíquicos.

Esta descrição ressalta o papel central do individualismo como o fundamento da moral coletiva nas sociedades burguesas, fruto da construção histórica da modernidade. Se o indivíduo, no Ocidente medieval, pertencia, antes, à família ampla, patriarcal ou feudal, diluindo-se em suas obrigações e responsabilidades coletivas (LE GOFF, 2016: 274), na modernidade ele assumiu, inicialmente, o epítome de uma dimensão de liberdade negativa, isto é, de um sujeito livre do jugo de forças exteriores e agente exclusivo de suas condutas. É o que afirma Simmel (1971: 217) em texto postumamente publicado, em 1921, e intitulado “*Freedom and the individual*” ou “Liberdade e o indivíduo”:

O consenso europeu geral é que a era do Renascimento italiano criou o que chamamos individualidade. Por isso, entende-se um estado de libertação interna e externa do indivíduo das formas comunais da Idade Média, formas que restringiram o padrão de sua vida, suas atividades, e seus impulsos fundamentais através de grupos homogeneizantes. Estes tinham, por assim dizer, permitido que as fronteiras do indivíduo se tornassem turvas, suprimindo o desenvolvimento da liberdade pessoal, da singularidade intrínseca e do sentido de responsabilidade para consigo próprio⁶. (tradução livre)

A modernidade talhou a noção de um sujeito universal, dotado de razão (segundo princípios de um racionalismo cartesiano) e, assim, da capacidade de escolhas individuais, morais e políticas, fazendo com que os homens passassem a se considerar como iguais, partes de uma mesma humanidade orientada pelos mesmos valores e finalidades culturais, sociais e econômicas, apesar do contínuo intercâmbio cultural entre os grupos diversos. O cume de seu desenvolvimento ideológico dá-se no curso do século XVIII com a teoria iluminista e, a partir do avanço e implementação das pautas burguesas de cunho liberal, sedimenta-se a imagem de indivíduos que são livres porque, essencialmente, são dotados de liberdade, qualificando-os como sujeitos de intrínseca dignidade, conforme o pensamento filosófico de Immanuel Kant e sua formulação teórica da liberdade transcendental. Para Simmel (1971: 218), porém, o princípio da liberdade encobre as queixas e autoafirmações contra a sociedade e o modo de análise das formações sociais modernas (compreendidas em nível macroscópico) pressupõe a compreensão das ações e reações dos indivíduos (vistas sob ângulo microscópico).

Nesse sentido, por exemplo, Simmel dedica-se a estudar os impactos das metrópoles, gestadas no início do século XX, sobre o processo de constituição das subjetividades e da saúde mental dos cidadãos urbanos, entendendo-as não como meros receptáculos de formas de sociabilidade, mas como produtoras destas. De acordo com Amana Rocha Mattos (2011: 9), referindo-se a Simmel, a preocupação dos indivíduos com sua autonomia (liberdade) dá-se como mecanismo de

⁶ Texto original: “The general European consensus is that the era of the Italian Renaissance created what we call individuality. By this is meant a state of inner and external liberation of the individual from the communal forms of the Middle Ages, forms which had constricted the pattern of his life, his activities, and his fundamental impulses through homogenizing groups. These had, as it were, allowed the boundaries of the individual to become blurred, suppressing the development of personal freedom, of intrinsic uniqueness, and of the sense of responsibility for one's self” (SIMMEL, 1971: 217).

proteção contra as características impostas pelas sociabilidade urbana, tais como a exposição contínua a estímulos de múltiplas ordens, o desenraizamento dos indivíduos etc.

De fato, a experiência citadina das metrópoles traz a impressão de garantir mais liberdade aos seus moradores do que aquela vivenciada por cidadãos de pequenas vilas ou de cidades campestres, mas a força contínua das novidades e transformações que ocasiona acaba por produzir indivíduos mais solitários e que tendem a interagir menos entre si, ainda que a convivência seja cotidiana ou muito próxima. Ainda assim, observa-se, o tempo todo, “a resistência do sujeito a ser nivelado e consumido em um mecanismo técnico-social” (SIMMEL, 2005: 577), mesmo que, ao fim, seja impactado pela “intensificação da vida nervosa” (*idem*) que tais espaços oferecem.

A resistência que os indivíduos tentam contrapor à veemência das metrópoles é de índole intelectual, na medida em que, para Simmel (2005: 578), “ele reage [à coação desses espaços] não com o ânimo, mas, sobretudo, com o entendimento, para o que a intensificação da consciência, criada pela mesma causa, propicia a prerrogativa anímica”. Deste modo, o indivíduo manifesta uma atitude *blasé* frente às inúmeras provocações feitas pelas metrópoles, conceituando-a como uma “incapacidade, que assim se origina, de reagir aos novos estímulos com uma energia que lhes seja adequada” (SIMMEL, 2005: 581).

Logo, o preço a ser pago pela preservação excessiva à intimidade e à individualidade que as grandes metrópoles propiciam é o que Simmel denomina como sendo o reverso da própria liberdade, pois o indivíduo é “rebaixado a uma *quantité négligeable*, a um grão de areia em uma organização monstruosa de coisas e potências, que gradualmente lhe subtraiu todos os progressos, espiritualidades e valores e os trasladou da forma da vida subjetiva à forma da vida puramente objetiva” (SIMMEL, 2005: 588). Significa dizer que a solidão e a sensação de despertencimento são experiências inevitáveis que estão atreladas à concretização da liberdade individual como atualização da liberdade negativa. Para Amana Rocha de Mattos (2011: 16):

Ao enfatizar que a experiência da liberdade individual não é acompanhada por um “sentir-se bem”, Simmel aponta para os efeitos indesejáveis da liberdade – que demanda um desenraizamento, um destacamento do sujeito das tradições, dos costumes geracionais e das relações mais coletivas, de codependência e solidariedade. Mais do que uma aventura individual, a experiência de liberdade nas grandes cidades implica uma negação de tudo o que não afirme o indivíduo (independente e autônomo) como aquele que pode gozar da vida urbana. Esse desenraizamento é realizado por cada um cotidianamente, e reafirmado nas práticas que colocam o homem como senhor de seu destino, mas não produz bem-estar.

As intensas mudanças no modo de vida e de sociação causadas pelo surgimento dos grandes centros urbanos vinculam-se ao desenvolvimento do capitalismo industrial e têm, para Simmel, particular relevância no exame da saúde mental dos indivíduos, cada vez mais submetidos ao crivo de uma cultura objetiva que, paradoxalmente, em nome da liberdade individual, cerceia-a com a produção de fenômenos tais como a solidão, o anonimato ou a atitude *blasé* frente à urbanização.

O processo, porém, é inevitável: para o sociólogo “[n]a medida em que tais potências penetraram na raiz e na coroa de toda a vida histórica, a que pertencemos na existência fugidia de uma célula, nossa tarefa não é acusar ou perdoar, mas somente compreender” (SIMMEL, 2005: 589).

A expansão dos grandes centros urbanos é fato inequívoco das sociedades modernas contemporâneas e atestam-se as considerações simmelianas ao verificarmos a agudização do individualismo na atualidade. De acordo com Axel Honneth (2015: 46), por exemplo, é possível afirmar-se atuante a dimensão da liberdade negativa nas formações sociais contemporâneas, com a expansão do individualismo como ideário cultural das massas:

A ideia de que a liberdade do indivíduo consiste na busca de seus próprios interesses sem que haja impedimentos “de fora” repousa numa arraigada intuição do individualismo moderno. Segundo essa ideia, o próprio sujeito detém um direito à especificidade, à qual ele se apegue por seus desejos e intenções que não estão submetidos a nenhum controle de princípios de graus mais elevados. Por essa razão, em Hobbes, o livre estabelecimento de objetivos, que podem valer como fins legítimos de ações livres, inspirou, no sentido contrário ao de suas próprias convicções, o surgimento de um pensamento da liberdade cuja principal preocupação é a defesa das idiossincrasias. No entanto, esse traço da liberdade negativa aparece com mais nitidez à medida que a especificação individual é despida de seu caráter elitista e se converte numa conquista cultural das massas. Hoje, no século XXI, no apogeu da individualização, evidencia-se que a doutrina hobbesiana expressa também a tendência a conceder aos sujeitos possibilidade de personalismo e excentricidade. Tanto o existencialismo de Sartre quanto o libertarismo de Nozick são variantes dessa corrente de significado da liberdade negativa.

No campo das ciências sociais, o individualismo apresenta-se como um marcador de diferenças entre as sociedades modernas e as tradicionais, atribuindo-se maior liberdade individual àquelas, nas quais a autonomia dos indivíduos torná-los-iam unidades de referência fundamental para si mesmos e para as sociedades industriais (BOUDON e BOURRICAUD, 2004: 285).

Postas essas considerações simmelianas, pergunta-se: se a dimensão de liberdade individual nas sociedades burguesas é forjada segundo valores próprios da modernidade europeia, seria, então, possível afirmar sua universalidade, considerando que nem todas as sociedades humanas trilharam o mesmo caminho? É possível afirmar-se, de fato, a liberdade como valor intrínseco à condição da natureza humana, dadas as diferenças culturais e sociopolíticas de organização de cada sociedade? Mais precisamente: qual o tipo de liberdade defendem os ideais do liberalismo e do Esclarecimento?

A distinção que se promove quanto à experiência individual da liberdade vivenciada em sociedades modernas e tradicionais é objeto de reflexões do campo da antropologia política, segundo definição de seu escopo presente na obra de Pierre Clastres, quem estuda as sociedades indígenas e nelas observa uma inversão ideológica relativa à liberdade, se comparada àquela sustentada nas metrópoles estatais e capitalistas.

As sociedades indígenas como repressoras do Mau Desejo e o lugar do individualismo

Segundo o evolucionismo social, influente na formação inicial das ciências sociais, as sociedades humanas escalonam-se conforme graus de “atraso” e “progresso”: “primitivas” são as sociedades indígenas que, obstinadamente, resistem ao processo civilizatório que, por sua vez, marca as sociedades burguesas, consideradas “avançadas” e organizadas pela figura burocrática do Estado e pela asunção do capitalismo. Com fins colonizadores, o discurso pseudocientífico do evolucionismo social determinou não apenas a hierarquia entre a europeidade e todas as demais formas de manifestações político-culturais não abrangidas pela denominada “espiritualidade europeia” (HUSSERL, 2006: 39), como também

impôs a estas, por longo tempo, o papel de meros objetos cognoscíveis das ciências sociais.

Aos povos indígenas foram atribuídas qualidades negativas, destacando-se nas formações socioculturais a carência de elementos que permitiriam o reconhecimento da civilidade: como povos “sem fé, sem lei, sem Rei” (CUNHA, 2009: 186), os povos originários corresponderiam ao conjunto de indivíduos incompletos, impulsivos e sem a suficiente liberdade do pensar e do agir. Se, de acordo com tal narrativa etnocêntrica, os indígenas são incapazes de atos decisórios, para grande parte das narrativas indígenas, contudo, a escolha por modos de vida distintos dos eleitos pela europeidade foi tomada conscientemente. Isso garante-lhes sua autonomia histórica e política (CUNHA, 2006: 18-9), tornando os povos originários agentes de sua própria experiência interétnica. Nesse sentido:

A gênese do homem branco nas mitologias indígenas difere em geral da gênese de outros “estrangeiros” ou inimigos porque introduz, além da simples alteridade, o tema da desigualdade no poder e na tecnologia. O homem branco é muitas vezes, no mito, um mutante indígena, alguém que surgiu do grupo. Frequentemente também, a desigualdade tecnológica, o monopólio de machados, espingardas e objetos manufaturados em geral, que foi dado aos brancos, deriva, no mito, de uma escolha que foi dada aos índios. Eles poderiam ter escolhido ou se apropriado desses recursos, mas fizeram uma escolha equivocada. (...) O tema recorrente que saliento é que a opção, no mito, foi oferecida aos índios, que não são vítimas de uma fatalidade mas agentes de seu destino. Talvez escolheram mal. Mas fica salva a dignidade de terem moldado a própria história. (CUNHA, 2006: 18-9)

Na busca por examinar e destacar a autonomia política dos povos originários como “sociedades contra o Estado”, Pierre Clastres (2003) desenvolveu etnologias que serviram à tarefa de constituição de uma antropologia política geral, capaz de, ao mesmo tempo, definir o poder político (e, deste modo, o que é a sociedade), bem como explicar como e por que há a transição de um poder político não-coercitivo (próprio das sociedades arcaicas) para um poder político coercitivo (presente nas sociedades burguesas) e, neste último tópico, tratava-se, assim, de responder o que é, afinal, a história (CLASTRES, 2003: 39), cujas especulações foram feitas, também, por Simmel.

Pierre Clastres, de formação filosófica, desenvolveu sua pesquisa influenciado pelo estruturalismo antropológico de Claude Lévi-Strauss e pela antropologia aplicada de Alfred Métraux aos povos indígenas sul-americanos. Seu trabalho junto aos povos indígenas Guayaki (Aché) e aos Guarani, no Paraguai, bem como junto aos Yanomami na região amazônica consolidou-o como importante referência nos estudos da antropologia política, cujos resultados foram tragicamente interrompidos por sua morte prematura em um acidente automobilístico em 1977.

De acordo com suas considerações teóricas de cunho crítico, a associação feita entre o poder político e as estruturas hierárquicas das sociedades modernas ignora as possibilidades de organizações sociais horizontais em que este poder é difundido e indissociado do corpo social. Logo, a caracterização das sociedades tradicionais como “primitivas” (que tem como consequência a afirmação de sua capacidade de “evolução” para um estágio considerado mais “avançado”) ignora a existência de mecanismos socioculturais que impedem, propositalmente, a concentração e a acumulação do poder em um líder ou em uma figura representativa de comando, razão pela qual não haveria uma progressão às sociedades de Estado (como pressupõem as teorias políticas clássicas e os discursos evolucionistas),

mas, antes, uma contraposição a estas, por uma escolha autodeterminada dos povos indígenas ao surgimento de unidades de poder distintas e dissociadas da coletividade.

Para Clastres, a identificação entre poder político e coerção (argumento central na filosofia política tradicional) seria contestada pela etnologia dos povos originários sul-americanos, na medida em que se observariam estruturas sociais horizontais e, portanto, não verticalizadas como tendem a ser as sociedades de Estado europeias.

Esta compreensão aparece em vários escritos clastreanos que, produzindo etnologias sobre povos indígenas paraguaios, destacam sempre os mecanismos que mantêm o poder sob controle. Nesse sentido, por exemplo, ao abordar mitos do Povo Chulupi (que vive ao sul do Chaco paraguaio), Clastres destaca dois que se apresentam como anedotas que ridicularizam personagens associadas a figuras poderosas: o xamã e o jaguar.

No primeiro mito, um velho xamã é descrito como alguém que, estupidamente, age por impulso e de maneira irrefletida, considerando todos os comandos que lhe são dados por sua literalidade. Em uma ocasião, sua mulher pede-lhe que convide amigos para cearem um prato de abóbora cozida, mas tantos convidados chama que muitos ficam sem comida alguma, expondo-o ao ridículo; em outros momentos, no exercício do xamanismo, enfrenta uma série de peripécias cômicas atrás da cura de seu bisneto, o que faz esquecer o propósito da própria viagem, revelando sua incompetência. No segundo mito, por sua vez, o jaguar (como animal conhecido por sua força e destreza) é descrito como um tolo desajeitado, caindo em armadilhas sucessivas e que seriam mortais, não fosse o constante auxílio de um insignificante passarinho.

Por meio da narrativa dos mitos, Clastres observa que o seu propósito não é o de servir de mera galhofa para os seus ouvintes, mas o de tornar risíveis figuras temidas pelo poder que ostentam: o ato de rir de um xamã e de um jaguar é o ato de controlar o seu poder, de ridicularizá-los para, sobre eles, exercer uma vedação à expansão de sua influência, recordando-lhes o seu caráter fragmentário. Em suas palavras:

Vê-se aparecer aqui uma função por assim dizer catártica do mito: ele libera em sua narrativa uma paixão dos índios, a obsessão secreta de rir daquilo que se teme. Ele desvaloriza no plano da linguagem aquilo que não seria possível na realidade e, revelando no riso um equivalente da morte, ensina-nos que, entre os índios, o ridículo mata (CLASTRES, 2003: 135).

Logo, ainda que seu campo de análise fossem as sociedades ditas tradicionais, as questões postas por Pierre Clastres voltam-se à fundamentação da própria dimensão de poder que, coercitivamente, é exercido pelas sociedades burguesas. De certo modo, e partindo de seu acúmulo teórico da filosofia, Pierre Clastres retoma o exame crítico desempenhado pelo filósofo Étienne de la Boétie (1530-1563), que escreveu o opúsculo intitulado “O nome do Um” ou “Discurso da servidão voluntária”.

Para o filósofo francês, compreender por que uma multidão de pessoas submetem-se ao comando do Um (de um tirano, de um corpo oligárquico, de um superior hierárquico) é a questão mais relevante para o pensamento político moderno. Étienne de la Boétie (2008: 26) busca compreender

como pode ser que tantos homens, tantos burgos, tantas cidades, tantas nações alguma vez suportem um tirano só, o qual só tem o poder que aqueles lhe dão; o qual não tem o poder de lhes fazer dano senão em que aqueles têm a vontade de suportá-lo; o qual

não poderia fazer-lhes mal algum, senão enquanto preferissem sofrer do que contradizê-lo⁷. (tradução livre)

O Um, como princípio ou categoria explicativa da concentração do poder político, é pretensamente portador da ordem no caos, mas, em verdade, beneficia-se da ambição dos que interiorizaram a dominação e hierarquização da sociedade como tecnologias de poder. Desta forma, o poder do Um e sua manutenção provêm dos subordinados, que negam a sua própria natureza de liberdade em prol de estruturas desiguais, ao formarem uma cadeia de tiranetes em que “cada um serve ao poder separado porque deseja ser servido pelos demais que lhe estão abaixo; cada um dá os bens e a vida pelo poder separado porque deseja apossar-se dos bens e das vidas dos que lhe estão abaixo” (CHAUÍ, 2014: 129).

A abdicação que fazem os homens de sua liberdade em nome do Um é o que provoca Étienne de la Boétie a questionar-se: “que infortúnio foi este que pode desnaturalizar tanto o homem, o único verdadeiramente nascido para viver livremente, e fazê-lo perder a lembrança de seu primeiro ser e do desejo de recuperá-lo?”⁸ (BOÉTIE, 2008: 34) [tradução livre]

Este infortúnio ou mau encontro, ou seja, esta contingência histórica em que se elegeu, pela primeira vez, um senhor em sociedade deslocou o homem de sua essência de liberdade. Para Marilena Chauí (2014: 126-7):

Foi por fortuna que os homens se desnaturaram, isto é, perderam a liberdade natural e escolheram ter senhores, acostumando-se a servi-los. (...) Por que por fortuna? Por que por mau encontro e infortúnio? Porque, escreve La Boétie, por natureza temos todos a mesma forma e fomos feitos na mesma fôrma, pois a Natureza nos fez todos livres, iguais e companheiros, deu-nos o dom da fala e do pensamento para nos reconhecermos uns aos outros e para que, declarando nossos pensamentos e sentimentos, instituíssemos a comunhão de ideias e afetos. (...) A argumentação de La Boétie é precisa: introduz o direito natural (igualdade e liberdade) não como um termo jurídico, e sim para negar que a servidão possa ser natural e voluntária. Consequentemente, se somos servos, não o somos por obra da Natureza, mas por operação da fortuna. Onde a pergunta: que infortúnio foi esse, que mau encontro foi esse que nos desnaturou a tal ponto que já nem nos lembramos de que um dia fomos iguais e livres?

Assim, da questão levantada por Étienne de la Boétie inferem-se duas premissas de seu pensamento filosófico: a primeira remete à conceituação da liberdade como condição ínsita à natureza do ser humano e a segunda, por sua vez, à ideia do Um e de suas estruturas políticas desiguais como frutos de escolhas políticas e historicamente situadas. A originação do poder coercitivo revela o mau encontro de acasos que levaram os homens a degradar-se, tanto que, para Étienne de la Boétie (2008: 35),

se hoje nascessem novas gentes, não acostumadas à sujeição, nem desejosas de liberdade, e não soubessem qual é uma e qual é a outra, e, dificilmente, conhecessem os seus nomes; se lhes fosse apresentada a possibilidade de serem servas ou de viverem livres segundo as leis com as quais concordassem..., não há dúvida de que prefeririam muito mais obedecer somente à razão do que servir a um homem⁹. (tradução livre)

⁷ Texto original: “En esta ocasión no querría sino entender cómo puede ser que tantos hombres, tantos burgos, tantas ciudades, tantas naciones aguanten alguna vez a un tirano solo, el cual sólo tiene el poder que aquellos le dan; el cual no tiene el poder de hacerles daño sino en tanto que aquéllos tienen la voluntad de soportarlo; el cual no podría hacerles mal alguno sino mientras prefieren sufrirlo que contradecirlo” (BOÉTIE, 2008: 26).

⁸ Texto original: “[...] ¿qué desgracia ha sido esta que ha podido desnaturalizar tanto al hombre, el único verdaderamente nacido para vivir libremente, y hacerle perder el recuerdo de su primer ser y el deseo de recuperarlo?” (BOÉTIE, 2008: 34)

⁹ Texto original: “Pero a propósito de esto: si naciesen hoy, por ventura, gentes nuevas, no acostumbradas a la sujeción ni deseosas de libertad, y que no supiesen qué son la una ni la otra, ni a duras penas conociesen sus nombres; si se les presentase la posibilidad de ser siervos o vivir libres según leyes con las que concordasen..., no cabe dudar de que preferirían con mucho obedecer solamente a la razón que servir a un hombre” (BOÉTIE, 2008: 35).

A hipótese de “novas gentes” colocada pelo filósofo refere-se, para Marilena Chauí (2014: 123), “à imagem dos habitantes do Novo Mundo, tradicionalmente apresentada pelos viajantes como a dos homens sem lei, sem fé e sem rei - *sans loi, sans foi et sans roi*” - indicando que a passagem da liberdade à servidão e, deste modo, a formação de sociedades cindidas é o momento de surgimento da História das sociedades ocidentais, como “esse irracional acontecimento ao qual nós, modernos, chamamos, de maneira semelhante, de nascimento do Estado” (CLASTRES, 2004: 157) e que difere, portanto, das possíveis organizações político-sociais de outros povos e culturas.

É neste sentido que Pierre Clastres resgata a filosofia política de Étienne de la Boétie com o intuito de conceituar as sociedades indígenas estudadas como sociedades orientadas à defesa da liberdade, considerada esta como uma condição da natureza humana e não como mero argumento retórico do racionalismo. Os povos originários colocam-se em oposição ao Um que está presente nas sociedades europeias, pois, segundo Clastres, os indígenas repelem a divisão e a separação do poder do corpo social e, assim, o banimento da dimensão natural de liberdade, podendo-se, então, afirmar que “é boa a sociedade em que a ausência natural da divisão assegura o reinado da liberdade, é má a sociedade cujo ser dividido permite o triunfo da tirania” (CLASTRES, 2004: 158).

Essa trans-historicidade de Étienne de la Boétie, de pensar sobre outros modos de organização político-social que não se amparam no desejo do Um de comandar e submeter os demais, é, para Clastres (2004: 166), “uma dedução *a priori* da sociedade sem Estado, da sociedade primitiva”, já que estas tendem a manifestar-se como sociedades indivisas.

Eis o propósito das etnologias clastreanas ao utilizar as considerações filosóficas de La Boétie: demonstrar que a sobrevivência das sociedades indígenas (ao menos, das sul-americanas) desenvolve-se neste ser-para-a-liberdade e pelo exercício de relações abertas e horizontais que dão primazia à amizade no corpo social, pois “a sociedade que ela fundamenta, é *una*, assim como os homens dessa sociedade são *todos unos*.” (CLASTRES, 2004: 171)

Em resumo:

Podemos dizer que as sociedades primitivas, enquanto sociedades sem divisão, fecham ao desejo de poder e ao desejo de submissão toda possibilidade de realizar-se. Máquinas sociais habitadas pela vontade de perseverar em seu ser não dividido, as sociedades primitivas instituem-se como *lugares de repressão do mau desejo*. Nenhuma oportunidade lhe é deixada: os selvagens não o querem. Consideram mau esse desejo porque deixá-lo realizar-se levaria a admitir a inovação social pela aceitação da divisão entre dominantes e dominados, pelo reconhecimento da desigualdade entre donos do poder e submetidos ao poder. Para que as relações entre homens se mantenham como relações de liberdade entre iguais, é preciso impedir a desigualdade, é preciso impedir a eclosão do mau desejo biface que assedia talvez toda sociedade e todo indivíduo de cada sociedade. (CLASTRES, 2004: 164-5)

Em diversos estudos, Clastres mescla suas reflexões político-filosóficas à análise etnológica séria e desprendida da “concepção exótica das sociedades arcaicas” (CLASTRES, 2003: 35) para contemplá-las como palcos do desdobramento de formações sociais mais igualitárias e, portanto, contrárias ao movimento monista que encerra no Estado e no capitalismo as únicas possibilidades de constituições sociais garantidoras da liberdade individual. Ao contrário: esta é sufocada pela opressão da máquina estatal e por uma economia política (CLASTRES, 2003: 214) que limitam os indivíduos à obediência e à dependência do poder dividido e, logo, desigual. Como conclui Jean-Claude Chamboredon (1983: 563-4), debruçando-se sobre a obra clastreana:

A empreitada de Pierre Clastres caracteriza-se, portanto, como o regresso da política à problemática etnológica; retorno de uma sociologia que se interroga sobre os fins coletivos (contra o atomismo de sujeitos sociais como decisores individuais, cujas escolhas e partidos se totalizam em virtude de mecanismos de agregação tão misteriosos como o *clinâmen* dos antigos; na análise etnológica, ressurgem a questão política sob a forma de interrogação sobre a maldição do Estado e sobre a perversão que é o desejo de poder. Neste sentido, uma profecia assombra as análises do etnólogo: como os profetas que estudou, os karai tupi-guarani, Pierre Clastres quer reconduzir-nos ao ideal da Terra sem Mal que é a sociedade sem Estado¹⁰. (tradução livre)

Deste modo, mesmo dedicando-se à observação das sociedades tradicionais, Clastres aproxima-se de Simmel por apresentar, indiretamente, preocupações semelhantes quanto ao impacto das formações sociais na constituição das subjetividades individuais e da liberdade que aquelas garantem ou restringem aos sujeitos, sendo relevante promover um diálogo entre ambos, para fins de comparação dos resultados que suas teorias sociais alcançam.

Uno e Múltiplo: diálogo entre Simmel e Clastres sobre a liberdade individual

Traçados os contornos acerca do individualismo e das possibilidades de exercício da liberdade individual em sociedades modernas e em sociedades tradicionais, segundo Simmel e Clastres, respectivamente, passa-se, então, ao diálogo entre ambos os cientistas sociais a partir de três aspectos de análise: inicialmente, busca-se destacar a sua localização entre os cientistas sociais *outsiders* de sua época, avaliando como a expressão de seu pensamento é, ela mesma, fruto de elementos biográficos dos autores; a seguir, pretende-se demonstrar como ambos chegam a conclusões similares quanto à vivência da liberdade individual nas grandes metrópoles, em que pese terem abordado distintas formações sociais. Por fim, argumenta-se sobre qual o modelo social garantidor de maior liberdade aos seus indivíduos, conforme as percepções dos paradigmas científicos aqui expressos.

Simmel e Clastres têm trajetórias biográficas que, como ensina o filósofo-sociólogo austríaco Alfred Schutz (1899-1959), expressam significatividades (*relevance*) moduladoras das ações e interpretações que realizam sobre os fenômenos que observam. Leitor atento de Husserl, Schutz transita da filosofia fenomenológica às ciências sociais para compreender como externamente à estrutura de nossa mente (explicada por categorias psicanalíticas de *id*, *ego* e *superego*) é possível captar o mundo da vida ou mundo do sentido comum (SCHUTZ, 2003: 36) a partir de nossas singularidades.

Para Schutz, esse mundo do sentido comum é, simultaneamente, um mundo cultural e um mundo intersubjetivo, pois não só somos seres sociais que espelham o acúmulo de experiências e sentidos proveniente das estruturas que nos antecedem, mas somos, também, resultado de nossas idiossincrasias que revelam nossas origens sociais, inclinações morais, políticas, religiosas etc. Guiamo-nos no mundo da vida de forma muito particular, definindo o cenário de nossas ações,

¹⁰ Texto original: "L'entreprise de Pierre Clastres se caractérise donc comme retour du politique dans la problématique ethnologique ; retour d'une sociologie qui s'interroge sur les fins collectives (contre l'atomisme des sujets sociaux comme décideurs individuels, dont les choix et les partis se totalisent en vertu de mécanismes d'agrégation aussi mystérieux que le *clinamen* des anciens; résurgence, dans l'analyse ethnologique, de la question politique sous la forme de l'interrogation sur la malédiction de l'Etat et sur la perversion qu'est le désir de pouvoir. En ce sens, un prophétisme hante les analyses de l'ethnologue : comme les prophètes qu'il a étudiés, les karai tupi-guarani, Pierre Clastres veut nous reconduire à l'idéal de la Terre sans Mal qu'est la société sans Etat" (CHAMBOREDON, 1983: 563-4).

elegendo-as e interpretando-as para, então, enfrentarmos os desafios encontrados. Portanto, segundo Schutz (2003: 40):

Em qualquer momento da sua vida diária, o homem encontra-se numa situação biográfica determinada, ou seja, num meio físico e sociocultural que ele define e dentro do qual ocupa uma posição, não só em termos de espaço físico e tempo exterior, ou o seu estatuto e o seu papel no sistema social, mas também uma posição moral e ideológica. Dizer que esta definição da situação é biográfica determinada equivale a dizer que tem a sua história; é a sedimentação de todas as experiências prévias do homem, organizada no patrimônio corrente do seu acervo de conhecimento à mão, e, como tal, é sua posse exclusiva, dada a ele e só a ele. Esta situação biográfica determinada inclui certas possibilidades de atividades práticas ou teóricas futuras que, para resumir, denominaremos "propósito à mão" (*purpose at hand*). Este propósito é o que define aqueles elementos, entre todos os demais conteúdos em tal situação, que são significativos em relação a ele¹¹ [sistema de significatividades]. (tradução livre)

As biografias de Simmel e Clastres têm elementos que nos permitem situar melhor as teorias sociológica e antropológica que, respectivamente, empreendem; de certo modo, suas teorias expressam seu deslocamento da centralidade dos debates acadêmicos de sua época e, assim, a sua inadaptação aos moldes de um *scholar*, seja pela eleição de temas não caros aos principais paradigmas do período, seja pelas experiências individuais marginais aos estilos acadêmicos exaltados.

Inicia-se por Simmel: último de sete filhos de Eduard Maria Simmel (1810-1874) e de Flora Bodstein (1818-1897), de origem judaica e nascido em 1858 na capital prussiana, Berlim, na movimentada esquina de *Friedrichstraße* e *Leipzigerstraße*, Simmel vivenciou, com intensidade, desde a infância, o sentido do agudo processo de urbanização ocorrido em fins do século XIX na Europa. O súbito aumento populacional, a expansão das fábricas e da economia industrial, a intensificação da pobreza, da violência urbana e do antissemitismo e a difusão de novas ideias científicas, culturais e tecnológicas do período fazem de Simmel o exemplo encarnado do espírito de sua época, isto é, de um indivíduo premido pelas forças do capitalismo em franca expansão inicial e pelas pautas ideológicas e paradigmas científicos em voga. Como afirma Leopoldo Waizbort (2000: 315):

Georg Simmel nasceu e viveu em Berlim até os 56 anos. De 1858 a 1914 ele morou ininterruptamente na capital prussiana. Nesse período, acompanhou as transformações da cidade, e esse processo de transformação foi um elemento central na configuração de sua teoria do moderno, filosofia da cultura e análise do presente, em suma, para a própria ideia de uma cultura filosófica. Sua teoria do moderno é o seu enfrentamento com a cidade em que vivia, suas próprias experiências formam o material que ataca a sua reflexão e a tentativa de apreender conceitualmente as transformações que ocorrem. O que é específico de Berlim serve como impulso e ponte para analisar o que é genérico. E é por isso que me parece ter sentido falar acerca de Georg Simmel e a Berlim do Segundo Império.

E ainda, segundo Abel (1959: 475),

O próprio nascimento de Simmel em Berlim (e não na cidade natal dos pais, Breslau) é emblemático das transformações políticas, sociais e econômicas de então. A migração dos pais, logo após o casamento em 1838, justificava-se pela progressiva transferência de massas à capital, dadas as oportunidades de comércio e de trabalho fabril, as quais, aliás, garantiram a Eduard Simmel o sucesso de seu empreendimento na fábrica e comércio de chocolates à moda francesa, cuja marca tornou-se muito conhecida - Felix &

¹¹ Texto original: "En cualquier momento de su vida diaria, el hombre se encuentra en una situación biográficamente determinada, vale decir, en un medio físico y sociocultural que él define y dentro del cual ocupa una posición, no solo en términos de espacio físico y tiempo exterior, o de su status y su rol dentro del sistema social, sino también una posición moral e ideológica." Decir que esta definición de la situación está biográficamente determinada equivale a decir que tiene su historia; es la sedimentación de todas las experiencias previas del hombre, organizada en el patrimonio corriente de su acervo de conocimiento a mano, y, como tal, es su posesión exclusiva, dada a él y solo a él." (SCHUTZ, 2003: 40)

Sarotti (WAIZBORT, 2000: 316). Porém, mesmo tendo herdado os negócios e a fortuna do pai, após seu falecimento em 1874, Georg Simmel continuou a inclinação à vida acadêmica, iniciada com sua diplomação na Universidade de Berlim, em 1881, tendo, a princípio, devotado-se aos estudos filosóficos. Segundo Theodore Abel, “[o] interesse de Simmel pela sociologia cresceu a partir de seu trabalho anterior sobre os problemas da ética. No curso de seus estudos, ele foi confrontado com o problema da causa para o crescimento da individuação em tempos históricos”.¹² (tradução livre)

De acordo com Donald N. Levine (1971: X), embora Simmel tivesse amizade com importantes nomes da cultura e ciência de sua época (tais como Stefan George, Rainer Maria Rilke, Auguste Rodin, Edmund Husserl, Martin Buber, Albert Schweitzer, Ernst Troeltsch, Max e Marianne Weber) e suas ideias fossem debatidas por teóricos aclamados de então, a posição de Simmel nesses espaços nunca foi devidamente reconhecida: designado com o título de *Privatdozent* (que habilita à docência, mas sem o recebimento de cátedra de ensino ou de pesquisa), em 1885, Simmel não teve nenhum estudante a segui-lo como um mestre acadêmico, ganhando apenas pelas taxas de matrícula pagas por quem assistia aos seus cursos. Como vítima de um antissemitismo da época, em 1901, chegou a tornar-se “professor extraordinário”, sem ser, porém, incorporado formalmente à academia berlinesa e, em 1914, foi nomeado professor na Universidade de Estrasburgo, vindo, contudo, a falecer em 1918.

Ao ostracismo acadêmico a que fora submetido somava-se sua solidão como intelectual que pensava em temáticas avessas aos principais paradigmas de seu tempo, eleitas também na contramão das formalidades acadêmicas exigidas, pois não mencionam as fontes de suas considerações, em muitos momentos, além de adquirirem o usual formato de curtas conferências que, porém, ocultam temas de alta complexidade filosófica e sociológica. Espírito livre e indisciplinado para os padrões da academia alemã de então, Simmel buscou compreender os processos de subjetivação nas sociedades burguesas de feroz individualismo, servindo-se de sua própria experiência nos grandes centros urbanos.

Pierre Clastres, por sua vez, tem trajetória semelhante em termos de inadaptação aos paradigmas científicos em voga de sua época, muito embora, diferentemente de Simmel, tivesse ocupado importantes postos na academia: nascido em 1934 na comuna francesa de Gabriac, Clastres formou-se pela Universidade de Sorbonne, em 1957, em filosofia, como Simmel, e, como Simmel, migrou para as ciências sociais, embora desenvolvendo seus estudos no campo da antropologia.

Discípulo de Lévi-Strauss no Collège de France, a partir de 1960, Clastres teve sua primeira experiência de campo entre os Guayaki (Aché), no Paraguai, acompanhado de sua esposa Hélène Clastres. Em 1965, após a defesa de sua tese intitulada “*La Vie sociale d’une tribu nomade: les Indiens Guayaki du Paraguay*” [“A vida social de uma tribo nômade: os índios Guayaki do Paraguai”], pela Sorbonne, Clastres ocupou o cargo de docente no antigo Departamento de Ciências Sociais da Universidade de São Paulo e, a partir de 1966, realizou diversas etnologias entre os indígenas na América do Sul, com experiências de campo tanto no Chaco paraguaio (com os Chulupi), quanto na Amazônia venezuelana (com os Yanomami). Simultaneamente às pesquisas empíricas, Clastres ocupou o cargo de Diretor de Pesquisa do *Centre National de la Recherche Scientifique* [Centro Nacional de Pesquisa Científica], de Paris, e foi membro do *Laboratoire d’Anthropologie Sociale* [Laboratório de Antropologia Social], do Collège de France.

¹² Texto original: “Simmel’s interest in sociology grew from his earlier work on the problems of ethics. In the course of his studies he was confronted with the problem of the cause for the growth of individuation in historical times” (ABEL, 1959: 475).

Sua imersão nos espaços acadêmicos não indica, porém, uma adoção às orientações teóricas e, logo, aos paradigmas então vigentes: Clastres afastou-se do estruturalismo que era fortemente vinculado à figura de Lévi-Strauss (PRADO Jr., 2003: 427) e manteve as contribuições da filosofia em sua produção etnológica, o que, segundo Samuel Moyn (2005: 167), ressoou com o entendimento das correntes anarquistas da época, segundo o qual “a compreensão hegeliana e mais tarde marxista da história mundial, como o avanço lento e necessário da liberdade através do Estado, só se tornou realidade de uma forma amarga e inversa na ascensão do liberalismo zeloso e do horror totalitário” (tradução livre)¹³.

Para Bento Prado Jr. (2003: 428), a obra de Clastres sempre se distanciou da ortodoxia levistraussiana, o que contribuía à denúncia de seu *gauchisme* na academia: como Simmel, também o filósofo-antropólogo não orientou ninguém, ainda que sua influência tenha sido inegável e “que tinha muito a ver com sua personalidade, seu estilo inquieto, uma espécie de anarquismo não somente pensado mas vivido. Sempre foi muito avesso aos cerimoniais da universidade, mais chegado a um ‘boteco’ do que a um seminário formal” (PRADO Jr., 2003: 431).

Assim, em Simmel e em Clastres é possível observar o peso de suas biografias na formulação de suas teorias sociais, bem como a similitude de suas conclusões: filósofos na base de suas formações acadêmicas, os cientistas sociais desenvolvem seus estudos em sociologia e em antropologia motivados por questões que buscam dar totalidade e complexidade aos fenômenos que observam.

Como Simmel, Clastres almeja entender o que é a história e o que são as sociedades a partir da pesquisa em campo das sociedades tradicionais, consideradas “a-históricas” ou “primitivas” segundo o paradigma evolucionista da antropologia clássica, do qual se afastou. Como Clastres, Simmel pretendeu investigar o papel dado à liberdade individual nas sociedades modernas, estudando a resistência individual à potência inexorável da urbanização na constituição de subjetividades, afastando-se de teorias deterministas então vigentes. Com objetos de reflexão diversos, com métodos e influências filosóficas e das ciências sociais diferentes, Simmel e Clastres têm, por ponto nodal de suas teorias, o valor da liberdade humana.

Ao passo que Simmel identifica mudanças estruturais importantes na vida social das sociedades burguesas, atribuídas ao desenvolvimento do capitalismo industrial (VELHO, 1995: 228), Clastres denuncia-as como sintomas de sociedades adoecidas pela divisão do poder. Aliás, o capitalismo, como marca indelével das sociedades industriais que estimulam, em demasia, o individualismo, é o que impele os indivíduos “às dificuldades na convivência com o outro e na aceitação de diferenças, que potencializam uma série de conflitos que podem ser observados nos níveis pessoais e coletivos de nossa sociedade” (MATTOS, 2011: 19).

Com resignação, Simmel (2005: 589) afirma que esses efeitos nocivos do intenso processo de transformação social das sociedades industriais são inevitáveis, embora, por meio deles, haja, também, umaacentuação do individualismo e da aparência de maior liberdade aos cidadãos. Clastres, contudo, refere-se às sociedades industriais como máquinas de produção e de destruição. “Raças, sociedades, indivíduos; espaço, natureza, mares, florestas, subsolo: tudo é inútil, tudo deve ser utilizado, tudo deve ser produtivo; de uma produtividade levada a seu regime máximo de intensidade” (CLASTRES, 2004: 91).

¹³ Texto original: “For my present purposes, however, the narrative I want to offer can begin very simply with Clastres’s perception, which resonated with contemporary anarchist currents, that the Hegelian and later Marxist understanding of world history as the slow and necessary advancement of freedom through the state had come true only in a bitter and reverse form in the rise of caretaker liberalism and totalitarian horror” (MOYN, 2005: 167).

É nesta medida que, situando-nos a partir dos paradigmas científicos simmeliano e clastreano aqui expressos, é possível afirmar que ambas as teorias sociais reforçam os males inerentes às sociedades modernas consideradas sociedades do Uno, isto é, que promovem as desigualdades sociais em nome de estruturas hierarquizantes e opressoras na formação das subjetividades que estas visam a submeter.

Embora as sociedades burguesas amparem-se, discursivamente, sobre o valor da liberdade individual negativa, ferem esta ao compelir os indivíduos à submissão de papéis servís à manutenção da verticalização social. Simmel chega a tais resultados pelo exame dos impactos das sociedades burguesas nas interações sociais e na formação das subjetividades modernas, enquanto Clastres alcança-os pelo exame das sociedades tradicionais, classificando-as como sociedades contra o Estado, isto é, como sociedades do Múltiplo, com vocação à diferença e em oposição às formações estatais e capitalistas que instituem a violência e a divisão do poder em sociedade.

As sociedades tradicionais manifestam, nos termos de Adolfo Albán Achinte (2013: 455), uma “reexistência” ao Uno, compreendida esta como o

que as comunidades criam e desenvolvem para inventar diariamente a vida e poder desta maneira confrontar a realidade estabelecida pelo projeto hegemônico que desde a colônia até nossos dias tem inferiorizado, silenciado e visibilizado negativamente a existência das comunidades afrodescendentes¹⁴ [e indígenas]. (tradução livre)

Por tais razões é que se conclui que, na oposição entre sociedades burguesas e sociedades tradicionais, a liberdade é utilizada como o marcador de diferenças; contudo, somente nas sociedades indígenas (ao menos naquelas etnografadas por Pierre Clastres) é que a liberdade é encarada como valor ínsito à natureza humana, tendo em vista que sua organização política, social e econômica contrapõe-se à toda lógica de opressão e verticalização que, por sua vez, é identificada nas sociedades modernas, fazendo com que, nestas, a liberdade individual seja mera ilusão.

Certamente que o contato interétnico contemporâneo mais intenso entre povos indígenas e não-indígenas (ou, dito de outro modo, entre as sociedades ditas tradicionais e as ditas sociedades modernas) produziu novos parâmetros de diálogo e de relacionamento interculturais que fazem com que os modelos teóricos de ambos os cientistas sociais devam ser revisitados à luz das experiências menos formais de suas teorias e passem a ser mais pautados pela concretude do intercâmbio cultural, por vezes, assimétrico. Todavia, as críticas ao papel que a liberdade ocupa na base ideológica de umas e outras sociedades permitem enxergar modelos de organização social mais ou menos opressivos à subjetividade dos seus constituintes, mantendo-se suas teorias como importantes marcos de análise das possibilidades de formação social.

Na busca pela defesa da liberdade humana, Simmel e Clastres colocaram-se como cientistas sociais livres das amarras paradigmáticas de seu tempo, embora tivessem buscado com elas dialogar para transcender seus obstáculos conceituais. Assim como o anti-herói Vitangelo Moscarda, de Luigi Pirandello, miram-se no espelho que é a civilização ocidental e por meio dele enxergam os defeitos da subjetividade moderna, com a consciência, porém, de que nem sempre o reflexo define a totalidade da experiência humana que ali se pretende refletida.

¹⁴ Texto original: “Concibo la re-existencia como los dispositivos que las comunidades crean y desarrollan para inventarse cotidianamente la vida y poder de esta manera confrontar la realidad establecida por el proyecto hegemónico que desde la colonia hasta nuestros días ha inferiorizado, silenciado y visibilizado negativamente la existencia de las comunidades afrodescendientes.” (ALBÁN ACHINTE, 2013: 455)

Recebido em 23 de outubro de 2023.
Aprovado em 7 de janeiro de 2025.

Referências

- ABEL, Theodore. "The contribution of Georg Simmel: a reappraisal". *American Sociological Review*, 24 (4): 473-479, 1959.
- ALBÁN ACHINTE, Adolfo. "Pedagogías de la re-existencia. Artistas indígenas y afrocolombianos". In: WALSH, Catherine (org.). *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Quito: Abya Yala, 2013. pp. 443-68.
- BOÉTIE, Étienne de la. *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Madrid: Éditions Payot, 2008.
- BOUDON, Raymond; BOURRICAUD, François. *Dicionário crítico de sociologia*. São Paulo: Editora Ática, 2004.
- CHAMBOREDON, Jean-Claude. Pierre Clastres et le retour de la question politique en ethnologie. A propos de Recherches d'anthropologie politique. *Revue française de sociologie*, 24 (3): 557-564, 1983.
- CHAUÍ, Marilena. *Contra a servidão voluntária. Escritos de Marilena Chauí*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2014.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. "Introdução a uma história indígena" in CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: CosacNaify, 2009.
- DURKHEIM, Émile. "The Dualism of Human Nature and its Social Conditions [1914]". In: BELLAH, Robert N. (ed.). *Emile Durkheim: On Morality and Society. Selected Writings*. Chicago e London: The University of Chicago Press, 1973.
- FALLEIROS, Guilherme. "Notas para uma crítica anarco-indígena do indivíduo". *Palimpsestos: Revista de Arqueología y Antropología Anarquista*, 1 (0): 191-225, 2017.
- HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Lisboa: Centro de Filosofia/Universitas Olisiponensis, 2006.

LE GOFF, Jacques. *A civilização do ocidente medieval*. Petrópolis: Vozes, 2016.

LEVINE, Donald N. "Introduction". In: LEVINE, Donald. N. (org.). *Georg Simmel on individuality and social forms*. Chicago e London: The University of Chicago Press, 1971. p. IX-LXV.

LEVINE, Donald N.; CARTER, Ellwood B.; GORMAN, Eleanor Miller. Simmel's Influence on American Sociology. *American Journal of Sociology*, 81 (4): 813-45, 1976.

MATTOS, Amana Rocha. Liberdade e individualidade nas grandes cidades: contribuições de Georg Simmel para o debate contemporâneo. *Redescrições: Revista do GT Pragmatismo e Filosofia Americana*, 2 (4): 9-21, 2011.

MOYN, Samuel. Savage and Modern Liberty: Marcel Gauchet and the origins of New French Thought. *European Journal of Political Theory*, 4 (2): 164-187, 2005.

PIRANDELLO, Luigi. *Um, nenhum e cem mil*. Paulo: Cosac & Naify, 2001.

PRADO Jr., Bento. Lembranças e reflexões sobre Pierre Clastres: entrevista com Bento Prado Júnior. Entrevistadores: Piero de Camargo Leirner e Luiz Henrique de Toledo. *Revista de Antropologia (USP)*, 46 (2): 423-444, 2003.

SCHUTZ, Alfred. *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

SEDGWICK, Sally. *Fundamentação da metafísica dos costumes: uma chave de leitura*. Petrópolis: Vozes, 2017.

SIMMEL, Georg. "How is history possible?" In: LEVINE, Donald. N. (org.). *Georg Simmel on individuality and social forms*. Chicago e London: The University of Chicago Press, 1971. pp. 3-5.

SIMMEL, Georg. "How is society possible?" In: LEVINE, Donald. N. (org.). *Georg Simmel on individuality and social forms*. Chicago e London: The University of Chicago Press, 1971. pp. 6-22

SIMMEL, Georg. "Freedom and the Individual". In: LEVINE, Donald. N. (org.). *Georg Simmel on individuality and social forms*. Chicago e London: The University of Chicago Press, 1971. pp. 217-26.

SIMMEL, Georg. As grandes cidades e a vida do espírito (1903). *Mana*, 11 (2): 577-91, 2005.

VELHO, Gilberto. "Estilo de vida urbano e modernidade". *Estudos históricos*, 8 (16): 227-34, 1995.

WAIZBORT, Leopoldo. *As aventuras de Georg Simmel*. São Paulo: USP/Editora 34, 2000.