

Levando o indivíduo a sério

A relação indivíduo-sociedade na teoria dos sistemas

Giancarlo Corsi

Tradução do italiano de Carolina Alves Vestena

A relação indivíduo-sociedade: introdução

A relação entre indivíduo e sociedade é um dos problemas centrais da sociologia desde a sua criação. As soluções propostas pelos clássicos e por outras tendências teóricas são conhecidas: o ponto no qual esses dois “extremos” se tocam encontra-se no conceito de “papel”¹, constructo que só tem sentido se for desempenhado por um indivíduo. Tal conceito foi então investigado pelas teorias da ação, nas quais o indivíduo aparece seja como ator, seja como elemento constitutivo da ação social². Igualmente importantes são as considerações sobre a correlação entre grau de individualização e tipo ou intensidade da diferenciação societária. Essas considerações afirmam que a individualidade é uma variável social, não somente individual, o que, todavia, não poderia deixar de parecer paradoxal. Em outro plano – muito mais concreto –, grande parte da sociologia estudou os contextos interativos, centrando a atenção sobre o indivíduo, mas, para isso, teve de renunciar à possibilidade de generalização sobre a sociedade como um todo. Mesmo a teoria crítica, embora em uma perspectiva muito genérica, procurou delinear uma ideia de indivíduo para contrapor-lo aos abusos dos sistemas sociais. A tese, nesse caso, é de que existe algo mais natural (e, por isso, mais legítimo) do que a economia ou a política, que deve ser salvaguardado da lógica da racionalidade “alienante”³.

1. Os autores mais importantes são Talcott Parsons e, em relação à divisão do trabalho, Émile Durkheim.

2. No seu esquema AGIL, Parsons arrola a pessoa entre os elementos constitutivos da ação, com uma ambiguidade que nunca foi resolvida: a ação pressupõe, de fato, um ator, mas, dado que não pode ser reduzida ao comportamento individual, necessita de algo mais abstrato.

3. Sobre a “colonização do mundo da vida”, ver Habermas (1986, p. 517).

Em geral, podem-se criticar as definições sociológicas tradicionais ou clássicas, pois à sua preocupação com o indivíduo não corresponde uma descrição nem teórica nem empiricamente precisa deste. Sua atenção direciona-se principalmente aos modelos sociais que são propostos ou “transferidos” aos indivíduos, às formas de socialização ou às estruturas que controlam o comportamento, isto é, àquilo que a sociedade produz quando se volta para o indivíduo. As definições tradicionais não possibilitam pensar efetivamente o indivíduo como tal. Ainda que faça dele o próprio ponto de referência, nem mesmo a pesquisa sociológica que usa métodos estatísticos o leva a sério: quando responde às perguntas das pesquisas, o indivíduo é relevante somente como “resposta à pergunta”, não como individualidade autônoma⁴. O argumento de Gotthard Günther (1979) a respeito do conceito de sujeito poderia ser retomado: se os sujeitos *são realmente como são*, não são apenas muitíssimos, mas cada um deve ser diferente do outro, um enredo autônomo, e, portanto, um indivíduo que observa a realidade de modo imprevisível, não um sujeito no sentido tradicional do termo.

4. Ver a célebre polêmica de Pierre Bourdieu (1973) contra as pesquisas de opinião.

Neste estudo, pretendo mostrar como a relação indivíduo-sociedade é formulada pela teoria dos sistemas e quais são os principais argumentos que a distanciam da tradição sociológica “humanista”.

O indivíduo como ambiente da sociedade

Uma tese constantemente discutida pela teoria dos sistemas é a de que os indivíduos não são elementos da sociedade, não fazem parte dos sistemas sociais (Luhmann, 2005, pp. 54 e ss.). No entanto, o que se deve compreender com isso é que os indivíduos não são e não podem ser a base sobre a qual se constroem as estruturas sociais e os processos comunicativos.

O argumento que sustenta essa posição pretende ser, sobretudo, empírico: se a ideia de indivíduo é levada a sério, não há como não reconhecê-lo como um corpo ao qual é associada uma mente, uma consciência, e que ele existe e pode ser observado somente dessa perspectiva. Mas se é assim, em que medida e de que modo o corpo e a consciência contribuem de fato aos processos sociais? A partir de sua reprodução celular ou de seus processos digestivos? Da gestão da atenção e do curso dos próprios pensamentos de cada consciência? É evidente que nada disso faz sentido; basta pensar o que aconteceria se inesperadamente as consciências dos indivíduos se tornassem transparentes umas às outras: os efeitos seriam trágicos e cômicos ao mesmo tempo.

Retomando uma formulação de Gaston Bachelard (De Giorgi e Luhmann, 2000, pp. 13 e ss.; Luhmann, 1997, pp. 26 e ss.), Luhmann acredita que a ideia

de uma sociedade constituída de indivíduos se deve a um preconceito e acaba por formar um “obstáculo epistemológico”. Trata-se de um preconceito tão enraizado que impede o desenvolvimento teórico e, por isso, deve ser posto em discussão sob o plano empírico, naturalmente propondo alternativas exequíveis: se o indivíduo não é elemento da sociedade, então se colocam duas questões: quais são os elementos da sociedade e o que “é” um indivíduo?

A resposta a essas duas perguntas encontra-se em duas opções teóricas precisas.

A primeira (não em ordem cronológica) diz respeito à definição das operações sociais elementares: tendo falado de ações em suas obras até meados dos anos de 1980, Luhmann (1984, pp. 191 e ss.) optou então definitivamente pelo conceito de comunicação. Limitaremos-nos a retomar os pontos essenciais: a comunicação é social e exclusivamente social não só porque envolve mais participantes (em termos sociológicos: *ego* e *alter ego*), mas também porque ocorre somente quando é compreendida pelos “destinatários”. A intenção de dizer ou escrever qualquer coisa não é suficiente para fazer de um comportamento uma comunicação. É necessário que alguém compreenda, pois somente aquele que compreendeu pode ter, em seguida, de sua parte, algo a comunicar. Por isso, a comunicação é definida como a diferença entre informação, compartilhamento e compreensão.

Que as consciências sejam necessárias para tudo isso é certamente verdade, mas as consciências não fazem parte da distinção analítica informação-compartilhamento-compreensão. Nenhuma consciência pode determinar a compreensão da comunicação e, por isso, as consciências não são nada mais do que um pressuposto ambiental, ainda que certamente irrenunciável.

A segunda opção teórica diz respeito ao próprio conceito de sistema. Por sistema não se compreende uma unidade mais ou menos homogênea, regular ou lógica, que estabelece uma ordem em relação ao resto. Não se compreendem tampouco formas sociais institucionalizadas e organizadas, que se diferenciam das outras formas sociais “espontâneas” ou “naturais”, como sustenta uma boa parte da teoria crítica⁵. Luhmann fala de sistema quando uma conexão de operações consegue se fechar excluindo todo o resto e, dessa forma, pode se reproduzir e continuar a própria existência até que esteja em condições de fazê-lo. Por ambiente se entende, assim, simplesmente tudo aquilo que não é compreendido no plano operativo e estrutural do sistema e, por isso, o ambiente pode ser definido como correlato negativo do sistema. Se a sociedade (assim como as organizações e as interações) é constituída de comunicações, então, no ambiente, está tudo aquilo que não é comunicação: “matéria”, “vida”, espaço,

5. Por exemplo, Habermas (1986), que distingue entre sistemas sociais e mundo da vida.

tudo com o que ciências como a física, a química, a biologia, a psicologia se ocupam. E há também outros sistemas não sociais, exatamente os corpos e as consciências dos seres humanos. Naturalmente, a distinção sistema/ambiente vale também para estes últimos: os indivíduos também são sistemas e, no ambiente de cada um deles, também se encontra a sociedade.

Esse modo de conceber os sistemas foi desenvolvido posteriormente, quando Luhmann importou as ideias dos biólogos Maturana e Varela para a sociologia, por meio do conceito de *autopoiesis*: os sistemas traçam os seus limites em relação ao ambiente mediante a contínua reprodução de suas operações. A partir daí, termos como *autopoiesis* e fechamento operativo tornaram-se relativamente habituais também no interior da sociologia⁶, deixando talvez ainda mais explícito o motivo da clara distinção entre indivíduo e sociedade ou entre comunicação e consciência. A estrutura e os processos que regulam a produção e a reprodução das comunicações, sejam estas econômicas ou políticas, interativas ou organizativas, informais ou procedimentais, não podem ser deduzidas das estruturas e dos processos que regulam a produção e a reprodução das consciências – e, claro, vice-versa.

No que diz respeito ao indivíduo, vejamos agora como a teoria dos sistemas sociais o descreveu, ainda que, como teoria sociológica, nunca tenha se ocupado do tema intensamente. As poucas contribuições de Luhmann dedicadas apenas ao indivíduo tratam, de um lado, da consciência como sistema e, de outro, descrevem as modalidades pelas quais a sociedade concebe a individualidade, permitindo aos indivíduos que se orientem conforme a sociedade (Luhmann, 1985; 1984, pp. 346-376)⁷. Vejamos o que isso significa nas próximas duas seções.

A consciência como sistema

Em primeiro lugar, as consciências são sistemas autônomos (atualmente falamos de cerca de 7 bilhões) e, como tais, autopoieticos e fechados operativamente. Como a experiência de alguns poderia confirmar, isso significa que as consciências não são transparentes umas às outras: são “caixas pretas” que não podem ser “iluminadas”. As consciências não podem ter contato direto entre si e, portanto, permanecem inacessíveis umas às outras – devemos acrescentar: também a si próprias. A filosofia do século XVIII já havia descoberto que a individualidade da consciência é baseada sobre uma “infinidade interna”, de modo a não poder ser “desvendada” pela própria consciência (como se fosse um objeto entre outros). Com isso, a consciência não pode servir de base para

6. Ainda que se discuta continuamente se o conceito pode também ser aplicado aos sistemas sociais ou, ao contrário, se seria necessário admitir que a única *autopoiesis* é aquela biológica, e que o social é uma coisa “emergente”, ainda que menos fundamental em relação aos corpos dos indivíduos. Ver, por exemplo, *Constructivist Foundations*, 10 (2), 2015, dedicado à *autopoiesis*. Aqui não contribuiremos com essa discussão, assumindo que a reprodução autônoma e fechada dos elementos ou operações ocorrem não apenas nos corpos, mas também nas consciências e nas comunicações.

7. Esta última referência corresponde a um capítulo de *Soziale Systeme* intitulado “A individualidade dos sistemas psíquicos”. Ela se soma à primeira referência: um texto para esclarecer, no âmbito de uma discussão obstinada e fortemente crítica sobre esse ponto, o que se entende por “sistema psíquico”.

as operações conscientes: reage aos próprios pensamentos, não à totalidade das premissas estruturais que a tornam possível. Não podendo alcançar a consciência dos outros indivíduos, quando está diante de outras consciências, só resta à consciência duas possibilidades: observá-las ou participar da comunicação (Luhmann, 1985, pp. 28 e ss.).

O que uma consciência vê quando observa outra consciência? Como reage diante da não transparência? Aqui entra em jogo um mecanismo muito conhecido dos sociólogos: quando observamos outros indivíduos, supomos que eles funcionam mais ou menos como nós. Cada consciência sabe que não é transparente (nem mesmo para ela própria) e, por isso, transforma as outras consciências em *alter ego*. “*Alter ego* significa que o outro é para mim tão não transparente quanto eu sou para mim mesmo” (*Idem*, p. 29). Tratar os outros como *alter ego* permite que se evite o problema da não transparência das outras consciências como um mecanismo que se autorregula na dependência das perspectivas recíprocas. Se as consciências entram em contato, cria-se, de fato, aquilo que Parsons chamou de dupla contingência: “eu faço aquilo que tu fazes, se tu fazes aquilo que eu quero” (1951, p. 16). Dessa forma, o espaço para construir estruturas sociais de expectativas é aberto.

Participar da comunicação é exatamente a outra possibilidade, que significa, em outras palavras, formar sistemas sociais. Isso implica, contudo, aceitar os limites da comunicação e, sobretudo, o fato de que não se pode dizer tudo aquilo que se passa na cabeça, que é possível ser mal compreendido ou mesmo mentir. Este é um ponto muito importante: os sistemas sociais pressupõem o fechamento operativo das consciências, não a sua abertura. As consciências podem participar somente como *compartilhadoras* (*Mitteilende*) ou destinatárias em condição de compreender, não como sistemas psíquicos. Por isso, desde o início, a comunicação teve de descobrir os problemas relacionados com o fechamento operativo das consciências, como, por exemplo, o problema da sinceridade.

Ambas as opções pressupõem um conceito de consciência muito distante do oferecido pela tradição sociológica. Primeiramente, no plano operativo, as consciências são sistemas baseados em “estabilidade dinâmica” exatamente como os sistemas sociais: as operações não possuem duração temporal e devem ser contínuas. Luhmann se limita a chamá-las de “pensamentos”: uma consciência existe enquanto é capaz de reproduzir pensamentos de modo autopoietico. Esta, por assim dizer, é a sua existência, a sua realidade. É também a sua individualidade: a possibilidade de diferenciar-se do ambiente. A individualidade não é, assim, a emanção de qualquer norma ou de qualquer

valor, mas a mera facticidade da reprodução autopoietica (Luhmann, 1984, p. 357; Maturana, 1985, p. 192).

Creio que seja oportuno ressaltar um aspecto dessa afirmação que é contrária a uma longa tradição não somente sociológica. Conceitos como identidade ou individualidade sempre foram difíceis de serem definidos, também porque não era claro em relação a que eles deveriam se basear. O estruturalismo, em suas diversas variantes, ofereceu uma solução discutível, mas exequível: a identidade é um derivado de estruturas primárias que regulam a produção de outra forma estrutural. Com isso, não se consegue explicar a mudança estrutural, a menos que se queira recorrer a diferenças como reformismo ou revolução, em que o primeiro se limita a mudar estruturas secundárias e a segunda, ao contrário, modificar as relações “reais”, “profundas”⁸. São naturalmente ideias datadas, mas o problema de fundo nunca foi enfrentado adequadamente. Quando, há poucas décadas, surgiu o conceito de *autopoiesis*, as coisas se transformaram de modo decisivo: os sistemas são como são, não porque se identificam com qualquer estrutura mais ou menos primária, mas porque estão em condição de reproduzir-se, *independentemente das estruturas que os possibilitam*. Certamente, sem estrutura não existe sistema algum, mas não há estruturas privilegiadas para possibilitar a reprodução do sistema. Em princípio, qualquer estrutura cumpre essa função, e isso significa que todas as estruturas são contingentes, isto é, que podem surgir, mudar ou desaparecer. A individualidade, então, não pode coincidir com uma estrutura qualquer, mas coincide com a simples reprodução autopoietica. Naturalmente, o sistema pode construir autodescrições dos tipos mais diversos e dizer “este sou eu”, desde que esteja disposto a mudar o “este” quando as condições mudarem ou simplesmente porque o mero fato de se autoafirmar já significa se modificar. As teorias estruturalistas devem, assim, ceder lugar às teorias que distinguem entre *autopoiesis* no plano operativo e auto-organização (ou como se queira definir⁹) no plano estrutural.

Interessa à teoria dos sistemas esclarecer como as estruturas permitem que o sistema opere. Assumindo que a consciência é continuamente irritada por percepções mediante o sistema nervoso, a proposta de Luhmann (1985, p. 31) é ver nos pensamentos (*Gedanken*) as operações específicas da consciência e precisamente uma operação que, analogamente à comunicação, não possui duração temporal. A consciência é, antes de tudo, a contínua reprodução de operações como eventos (pensamentos). Ela distingue cada pensamento do seu precedente e somente assim pode construir representações (*Vorstellungen*), ou seja, observações da realidade (Luhmann, 1984, pp. 355-356; 1985, pp. 32 e ss.): em outras palavras, cada pensamento observa e assim distingue o

8. Dessa forma concebia a teoria crítica de Frankfurt dos anos de 1950. Pensar, por exemplo, em um autor como Herbert Marcuse.

9. O problema com a palavra “organização” é que ela se confunde com outras situações sociais. Primeiramente, foi proposta para destacar que, nesse plano, as estruturas também desenvolvem um papel, ou seja, a capacidade dispositiva do sistema sobre si mesmo, por exemplo, na forma de decisões, planificações etc. Isso pode ser admitido desde que se aceite que aqui também se trabalha com diferenças: se a autodescrição ocorre de uma determinada maneira, prepara-se o terreno para outras possibilidades. No plano da *autopoiesis*, essa alternativa não é dada: o sistema continua a reproduzir-se ou deixa de existir.

pensamento precedente e, depois, escolhe se continua a indicar o conteúdo do pensamento (aquilo que foi pensado) ou indicar o pensamento enquanto pensamento. Na linguagem típica da teoria dos sistemas, a consciência pode continuamente distinguir entre autorreferência e heteroreferência e, por causa da possibilidade de escolha entre as duas possibilidades, desperta a atenção de que pode ser controlada.

Todavia, ao se atualizar, o pensamento não compreende a si mesmo dessa forma, não “decide” por si próprio. O máximo que pode fazer é apenas indicar e distinguir, isto é, pode pensar em qualquer coisa representando-se. Este é outro caminho para entender o sentido do conceito de *autopoiesis*. Graças à rede recursiva de operações, a consciência pode distinguir entre si e o próprio ambiente, mas não pode controlar a própria reprodução – para fazer isso deveria ser diversa de si. Pode somente observar o que pensa e reagir, isto é, usar operações para observar as operações precedentes. Nesse sentido, a consciência opera de modo reflexivo e retrospectivo, procedendo para frente e olhando para trás, elaborando o passado, acumulando experiências análogas ou divergentes e, somente assim, pode formar expectativas em relação ao futuro¹⁰. No plano meramente operativo, a consciência não é, portanto, outra coisa do que uma sequência de pensamentos; no plano das observações, a consciência dispõe de mecanismos que despertam a atenção e pode controlar (isto é, limitar) a arbitrariedade dos pensamentos, por exemplo, atribuindo finalidade a eles, construindo sequências de episódios, produzindo informações que lhe permitem ver a si mesma distinta do próprio ambiente.

Essas argumentações muito complexas aqui sistematizadas permitem falar de individualidade com base na teoria dos sistemas. Vejamos agora como uma consciência que existe como sistema autopoietico pode “expressar a própria individualidade” no contexto da sociedade. A hipótese de partida, inevitável para um sociólogo, é que isso depende das estruturas societárias e que é, portanto, uma variável histórico-evolutiva.

Expectativas e pretensões

De qualquer forma que se queira entendê-la, a individualidade se baseia necessariamente em dois pressupostos, aqui apenas indicados por não haver espaço para um maior aprofundamento. De um lado, a consciência deve poder se distinguir do próprio corpo mediante percepção. Sem essa distinção basilar, a consciência não poderia constituir imagem de si mesma, não poderia nem mesmo estabilizar a própria existência como “aqui e agora” – não poderia

10. Essa ideia encontra-se em um autor que não tem nada a ver com a teoria dos sistemas, mas que chega à mesma conclusão analisando os processos decisórios nas organizações formais: Karl Weick (1995, pp. 24 e ss.).

nem mesmo existir. Por outro lado, a consciência deve ser socializada. Esse processo obviamente só pode ocorrer ao participar da comunicação. Se se toma como ponto de partida o aparato teórico que adotamos até agora, é claro que a socialização não pode ser entendida como uma transferência de formas sociais do exterior (a sociedade) para o interior (a individualidade da consciência). A socialização é sempre autossocialização, pois somente pode ocorrer mediante as operações da consciência (Luhmann, 1985, p. 58). Em geral, trata-se de uma espécie de aprendizado que especifica as estruturas da consciência a partir de estímulos, sobretudo a partir do modo pelo qual essa se confronta com as expectativas que a ela retornam, o que pressupõe que esteja em condição de distinguir observadores no próprio ambiente¹¹. Uma vez que isso é possível, a consciência pode reagir a uma expectativa de duas formas: confirmando-a ou decepcionando-a. Essa possibilidade de escolha é sempre dada, mediante qualquer expectativa e qualquer norma. Em qualquer um dos casos, a consciência deve escolher. E aqui há um paradoxo: *deve-se escolher*. À medida que a consciência vivencia um sentido ou outro, acumula-se uma história que caracteriza a individualidade da consciência e que forma, mais ou menos nitidamente, aquilo que se pode chamar de “personalidade”.

Relacionado com isso, um ponto importante é o fato de que *o desvio individualiza muito mais*. Existe um fascínio mais forte por ele do que pela conformidade, sobretudo por parte dos jovens. O desvio chama a atenção, diferencia-se em relação aos outros e leva a própria consciência a ocupar-se de forma mais intensa consigo mesma (*Idem*, p. 61). Isso não é de surpreender, sobretudo para aqueles que possuem filhos ou se ocupam das gerações mais jovens. Mas é relevante perguntar quantas e quais ocasiões de desvio a sociedade consegue colocar à disposição das consciências para a sua socialização. Por “desvio”, todavia, não se deve compreender necessariamente algo socialmente avaliado de modo negativo, como, por exemplo, *bullying*, consumo de drogas ou de álcool, ou até a própria criminalidade. Há também tipos de desvio, por assim dizer, positivos (talento ou habilidade visível e relativamente pouco difusa e que, por isso, se destaca por sua capacidade de surpreender em geral). Não é uma suposição por demais precipitada pensar que a falta de ocasiões de desvio socialmente “tolerável” possa se tornar um problema, aumentando o “fascínio” de comportamentos juridicamente ou moralmente relevantes ou inaceitáveis como única alternativa praticável para quem tem necessidade de individualizar-se.

Algumas considerações mais detalhadas são oportunas sobre esse ponto. Se as expectativas assumem uma relevância particularmente forte em relação à sua possível satisfação/decepção, a ponto de colocar em jogo a própria

11. Para chegar a isso, como bem sabemos, serviram anos de elaborações das representações e das “fascinações” mediante a linguagem.

individualidade, fala-se de pretensão (Luhmann, 1984, pp. 364-365). Luhmann chama de “emoções” o tipo de pretensão que se refere à adaptação da consciência à satisfação ou à desilusão. As emoções não indicam qualidade da experiência interior, mas a adaptação a situações problemáticas internas à consciência. Elas são o sistema imunitário da consciência, pois permitem sua reprodução autopoiética mesmo quando subtraem problemas, recorrendo a meios que permitem discriminar de modo sumário e decidir sem pensar nas consequências (*Idem*, p. 371)¹². Para a sociedade isso se traduz no problema de como lidar com as pretensões, se elas devem ser questionadas ou legitimadas.

A tendência de conferir legitimidade aos indivíduos para que possuam pretensões com única motivação de ser indivíduos é típica da sociedade contemporânea: todos possuem o direito de realizar a si mesmos, de construir perspectivas para si. Nesse âmbito, espera-se encontrar apoio e reconhecimento da sociedade. Podemos acrescentar que tal tendência não é atenuada, mas, ao contrário, alimentada pela própria retórica desenfreada da “meritocracia” e da valorização das prestações. De um lado, “méritos” formais, como título de estudos, diplomas, certificados etc., são acessíveis a todos e, portanto, necessários; de outro, exatamente por isso, são inúteis¹³. De um lado, critérios seletivos de acesso às posições sociais são estabelecidos; de outro, ao indivíduo se reconhece o direito de ser como ele mesmo (e que outra coisa ele deveria ser?). O resultado é uma tensão contínua entre as pretensões individuais e o fato de que socialmente tais pretensões são reconhecidas, mas raramente podem ser traduzidas em sua satisfação, tanto pela falta de posições sociais, quanto pelo excesso de concorrência. Nesse sentido, a questão de *como absorver desilusões* torna-se um problema social não secundário¹⁴.

A inflação de pretensões (Luhmann, 1983), isto é, a pretensão de ter pretensões, é claramente um paradoxo, ou melhor, um regresso ao infinito que, todavia, se tornou, hoje, rotina na opinião pública. Ao indivíduo resta a escolha de declarar absurdas as próprias pretensões de possuir pretensões ou de declarar a sociedade absurda: “o indivíduo pode escolher declarar que a sociedade, e não ele, é doente. O repertório à disposição vai da anarquia à resignação, passando pelo terrorismo; da pretensão do indivíduo de fazer aquilo que lhe apetece à pretensão de que não se espere nada dele” (Luhmann, 1984, p. 366).

A partir desses argumentos, pode-se ver a diferença da teoria dos sistemas em relação a outras interpretações sociológicas. A teoria crítica supõe que a sociedade poderia, ao menos em princípio, criar condições que permitam oferecer um sentido de individualidade ou, até mesmo, de oferecer ao indivíduo a individualidade como tal. Que isso seja possível mediante emancipação,

12. Aqui também vale a pena retomar o conceito de *arousal* de Weick (1995, pp. 45-46). Apenas quando se assume o desequilíbrio emocional, o mundo se simplifica, assim como os comportamentos.

13. Sobre esse ponto, retornaremos adiante quando tratarmos da carreira como forma de inclusão.

14. Ver os célebres estudos de Goffman (1952) e de Clark (1960). Ver, também, Corsi (2014a).

“discurso” e acordo racional, desvelamento das verdadeiras funções repressivas das instituições, mediante a liberação do “ser”, pode-se discutir. Indiscutível, no entanto, é o fato de que todas essas soluções não se perguntam sobre o que o próprio indivíduo pensa; se ele, por exemplo, gostaria realmente de entrar em acordo com outros indivíduos. Todas elas dão por certo que podem ver aquilo que todos os outros não veem. O preço que elas pagam, todavia, é muito alto: o desconhecimento da individualidade do indivíduo.

Exatamente por isso é necessário analisar o modo pelo qual a sociedade constrói a ideia de indivíduo. Do ponto de vista da semântica, o foco recai sobre o período que vai desde o final da Idade Média até o início da sociedade moderna, no qual assistimos ao nascimento do conceito moderno de indivíduo.

O conceito de indivíduo

Na sociedade europeia, baseada ainda na estratificação, a vida individual era conduzida em família¹⁵. As famílias conferiam sentido social aos indivíduos singulares, pois eram a manifestação concreta da estratificação societária. A expressão da individualidade pressupunha, assim, uma forma de legitimação não individual, isto é, vinculada à ordem societária já dada (Luhmann, 1989, p. 166). Socialização e inclusão eram, nesse sentido, unidas na economia doméstica.

Com a invenção da imprensa e com as diversas transformações estruturais dos séculos XVI e XVII, a ordem estratificada começa a ceder. À medida que a sociedade caminha na direção de uma diferenciação do tipo funcional, a família perde gradualmente o lugar de inserção do indivíduo na sociedade em geral e se concentra sobre a gestão da intimidade¹⁶. Como é notório, o conceito de diferenciação funcional refere-se a uma forma de diferenciação que primariamente produz comunicação com base na função que os subsistemas (economia, política, direito, família etc.) desempenham para a sociedade, relegando a origem social ao segundo plano e questionando a legitimidade como fator seletivo para as posições sociais. O indivíduo não é mais concebido a partir de sua família de origem e, exatamente por isso, pode existir sem ela. Justamente porque este não é mais o critério de inclusão, muita liberdade é conferida ao indivíduo para determinar o seu próprio sentido, o que exige, portanto, um conceito que o descreva de outra forma. Ao final do século XVIII nasce o conceito de indivíduo no sentido moderno, que modifica substancialmente o significado que a palavra tinha no final da antiguidade.

Até então, por “indivíduo” se compreendia qualquer coisa certamente indivisível, mas cujo sentido era possível de ser procurado na natureza, na ra-

15. No sentido da época, muito diferente do atual. Deve-se falar em “economia doméstica”, *household* ou *Haushalt*.

16. Conceitos análogos já são encontrados em Durkheim (mas limitados à divisão do trabalho e não à diferenciação da sociedade) e em Parsons. Para a teoria dos sistemas, ver Luhmann (1997, pp. 743 e ss.).

cionalidade que ganhava corpo na pessoa singular. Suas particularidades não eram consideradas expressões da individualidade, mas da criação e, somente nesse sentido, podiam ser aceitas. No fundo, tratava-se naturalmente de um modelo de comportamento moral e de caráter pessoal, que devia se dar conta seja dos *standards*, seja dos desvios. A figura clássica que encarna essa dualidade de conformidade e desvio positivo é o herói, que, a um só tempo, serve como exceção e como modelo a ser imitado. Trata-se de uma figura abertamente paradoxal, mas que, todavia, permanece no âmbito da natureza: na literatura da época, por exemplo, nenhum dos feitos de um herói é descrito como sua decisão ou arbítrio (Batkin, 1992). Quando se inicia a descrever os indivíduos perguntando-lhes quais seriam os motivos que lhes impulsionam a fazer aquilo que fizeram, tem-se o surgimento de uma figura grotesca, se não cômica (Hahn, 1982). Os motivos são um fator fortemente individualizante: se são motivos de fato, podem ser somente motivos pessoais. Não haveria sentido em se indagar sobre motivos se o comportamento seguisse cânones uniformizados. Exatamente por essa razão, é difícil continuar a pensar que se deveria imitar o herói: seus motivos não podem ser os motivos de outros. O paradoxo de uma individualidade que pode ser tal apenas copiando outra individualidade é substituído pelo paradoxo da originalidade, que se torna típico a partir do final do século XVI: é necessário ser original. Na verdade, ainda não nos libertamos desse paradoxo. Não encontramos um mais adequado aos nossos tempos?

Somando todos esses elementos, o percurso que parte da antiga ideia de indivíduo até um conceito que não possui mais referências extraindividuais – como a estratificação, a moral ou os modelos excepcionais – é relativamente rápido. Na falta de tais referências, não resta alternativa se não fundar o indivíduo a partir do próprio indivíduo. Em uma sociedade diferenciada funcionalmente e, portanto, sem vértice e sem centro, segundo uma célebre expressão de Luhmann, o indivíduo torna-se a referência por excelência da unidade parcial, unidade esta que não possui um todo ao qual pertencer (Luhmann, 1989, pp. 207-208). O indivíduo torna-se sujeito em sentido transcendental e também em sentido jurídico-político. Os direitos fundamentais, que se tornam a base do Estado constitucional, sancionam a liberdade do indivíduo, o direito a ser único e diferente de todos os outros, *independentemente* dos motivos e da modalidade em que se exprimem. Consagram, além disso, que cada indivíduo é igual ao outro, de modo que as diferenças e as discriminações são legítimas somente se baseadas sobre suas prestações e capacidades, isto é, sobre sua individualidade. Em ambos os casos, o indivíduo é relegado à sua própria definição, à reflexão sobre si em si mesmo. Discute-se, então, também por meio da sociologia, até que

ponto a reflexão permite chegar ao fundo da diferença entre o ser individual e o ser social, entre a autenticidade do eu e sua sociabilidade, entre a originalidade e a cópia de modelos.

A teoria dos sistemas, nesse ponto, limita-se a ressaltar que o ser (e também a identidade) é sempre e apenas uma diferença. É algo contingente, não necessário (*Idem*, pp. 226-227). No plano teórico, isso corresponde ao que já foi dito anteriormente: a identidade é a reprodução autopoiética da consciência e nada mais do que isso, ou seja, a individualidade é um problema do indivíduo, não da sociedade. Esta é a consequência quando se quer levar a sério a ideia de indivíduo, compreendidas as suas variantes de pessoa e de sujeito. O indivíduo tem o mundo à sua frente. À sociedade não resta alternativa, a não ser encontrar formas, estruturas e semânticas que possam exprimir a individualidade e permitir a inclusão dos indivíduos em modalidade que seja aceitável por eles.

A carreira como forma de inclusão

O conceito de inclusão indica critérios que regulam a participação dos indivíduos na comunicação. Na sociedade moderna, a velha forma de inclusão baseada no pertencimento na economia doméstica, que garantia formas correspondentes de solidariedade, é substituída por uma forma mais generalizada, que prevê a possibilidade de todos terem acesso a todos os sistemas funcionais (Luhmann, 1980, p. 31; 1981, p. 239). Essa nova forma foi idealizada nos valores da liberdade e da igualdade que proclamam que a estrutura primária da sociedade não limita a liberdade e não discrimina *a priori*¹⁷.

Naturalmente, isso é somente um lado da realidade. Incluir, de fato, pressupõe inevitavelmente seu próprio contrário. Todas as formas de sociedade historicamente existentes construíram modalidades de inclusão dos indivíduos que, ao mesmo tempo, são modalidades de exclusão. Este ponto, todavia, não será aqui aprofundado. Limito-me a uma consideração: a exclusão social só pode ser compreendida sociologicamente se não for considerada um tipo de abuso de classes ou de grupos sociais dominantes sobre outros. O problema é muito mais radical e complexo: se a sociedade constrói formas sociais que estruturam e dão sentido à participação dos indivíduos na comunicação, ao mesmo tempo cria os pressupostos para que isso possa não acontecer. Isso vale para as tribos, para as corporações medievais e para as famílias tradicionais, como também para as formas modernas de inclusão. Em todas essas situações, é comum que existam alguns (e também extremamente numerosos) casos em que os critérios “normais” não se aplicam, dando origem aos indivíduos chamados

17. A ideia encontra-se naturalmente também em outros autores. Por exemplo, e sobretudo, em Talcott Parsons (1977, pp. 189-190), segundo o qual o princípio de igualdade pode ser violado, mas somente de modo “justificado”, como incapacidade de participar plenamente na vida social (as crianças, por exemplo) ou como diferenças de competências. Ver também Parsons (1971, pp. 26 e ss.) e, ainda, Corsi (1993b), com referência à literatura do tema.

de “bandidos”, que não possuem “família” (como na época pré-moderna) e que acabam por viver ou sobreviver às margens da sociedade. O mesmo pode ser aplicado à sociedade atual e à sua forma de inclusão, que analisaremos a seguir.

Uma das possibilidades mais comuns da modernidade para incluir os indivíduos instrumentaliza a dimensão temporal: a carreira¹⁸. Isso não é uma novidade para a sociologia, que, já no início do século XVIII, havia observado a incidência e a relevância para a sociedade moderna da “história” individual, não mais entendida como destino a ser descoberto durante a vida, mas como construção social e individual¹⁹. Ainda que questionada pela sociologia de alguma forma “crítica” – justamente por sua importância e pela dificuldade que implica “etiquetar” os indivíduos considerando seus méritos e falhas –, a carreira é, de fato, a forma por excelência da inclusão moderna.

Em geral, a carreira é constituída de uma série de etapas e eventos. Tem-se, na verdade, uma sequência de eventos seletivos produzidos pela e na própria carreira²⁰. A sequência clássica – hoje provavelmente em desuso – prevê que se vá à escola, se forme (se possível) no ensino superior e, antes de se casar, que se encontre um trabalho, caso não seja necessário cumprir o serviço militar. No entanto, dado o estado atual das coisas, a carreira se constrói de modo morfogenético e cada etapa muda as perspectivas, de modo que o que era possível *antes* é diferente do que é possível *depois*.

A carreira é uma estrutura social. Os eventos que a compõem não são apenas decisões pessoais, mas decisões pessoais que se tornam operativas somente se conhecidas pelas decisões de outros. Em outras palavras, cada evento se produz como combinação de autoseleções e heterosseleções: ir à escola (se assim se decide e é aceito), receber notas (submeter-se a uma avaliação), candidatar-se para um trabalho e (talvez) ser contratado, casar-se (alguém precisa aceitar a proposta de matrimônio) e assim por diante.

Os eventos que compõem a carreira assumem, por fim, sempre uma conotação *negativa ou positiva*, de modo a permitir uma compreensão sobre melhora, piora ou estagnação²¹. Assim, todo acontecimento leva a expectativas negativas ou positivas segundo a disposição da carreira; característica essa que, em certos contextos, pode se tornar extrema. Pense-se, por exemplo, na criminalização das carreiras ou na tendência no sistema educativo de valorizar mais o precedente do que a prestação efetiva²².

A carreira se produz, assim, como combinação de três distinções diferentes, que, em cada indicação simultânea, marca um evento que a constrói: cada autoseleção do *ego* deve ser selecionada também por um *alter ego*, e essa dupla seleção deve ser avaliada positiva ou negativamente, como episódio ou evento que marca

18. Ver Luhmann (1986a, p. 195; 1986b, p. 162) e também Corsi (1993a).

19. No início, sobretudo como carreira do criminoso ou doente (ver os trabalhos célebres de Goffman, 1961; 1963).

20. Para citar outra definição: “nem a família, nem o azar, nem as outras circunstâncias determinam a cronologia” (Treanton, 1960, p. 73).

21. Sobre esse aspecto do sistema educativo, ver Parsons (1959).

22. Há, certamente, exemplos positivos, mas os negativos são, em geral, mais expressivos, pois são frequentemente objeto de reflexão por parte da comunicação, na medida em que, às vezes, são descritos como sinais de seleção *a priori* e, portanto, injusta.

uma diferença entre um *antes* e um *depois*. Isso pressupõe a existência de ocasiões de seleção, como postos de trabalho e mobilidade profissional, construções ou acolhimento familiar, assistência sanitária etc. Existem as sequências “normais” e “naturais” das carreiras, assim como a possibilidade de construir uma série de etapas surpreendentes ou “desviantes” em relação aos *standards* corretos.

O aspecto temporal da carreira se exprime também na forma da incerteza produzida internamente (riscos específicos) ou externamente (transformações das condições que permitem colocar a carreira em movimento). Por exemplo, a decisão entre estudar por período mais longo (para obter os melhores títulos) ou se candidatar relativamente cedo a um posto de trabalho não depende somente das próprias prestações (todavia não garantidas). Antes de ver as consequências, não se pode saber o que será melhor: não se sabe de que passado se sentirá falta no futuro²³. Retrospectivamente, os eventos e suas consequências são atribuídos a fatores externos (sorte ou azar) e internos (mérito/demérito ou sucessos/fracassos), mas a contínua produção de incerteza interna à carreira não pode ser eliminada e, talvez, nem mesmo limitada.

A retórica que circunda a construção do próprio destino como valor da modernidade oculta esses aspectos relativos à incerteza, que possuem, ao contrário, notável relevância. Primeiramente, o fato de que a carreira não é neutra em relação ao “mérito” e à “prestação”. Como é típico de todos os casos de circularidade das expectativas, as melhores perspectivas são frequentemente oferecidas a quem já possui boas perspectivas e vice-versa, em uma espécie de círculo que reforça o desvio em um sentido ou em outro (Luhmann, 1989, p. 235). Para quem acumula fracassos, o futuro ocorre como uma provável confirmação do presente, enquanto quem tem sucesso tende a diferenciar os cenários e aproveitar o tempo (Nisan, 1972).

Isso se refere a outra questão importante, qual seja, a incerteza da carreira é sempre incerteza sobre o presente ou, em outras palavras, os riscos que se vislumbram são sempre riscos presentes (Luhmann, 1989, p. 234), e preocupar-se com o futuro pode comportar danos já no presente (Fischhoff, Watson e Hope, 1984, pp. 126-127; Corsi, 2014a). Isso pode ser traduzido em desmotivação, resignação, procura de estilos de vida “alternativos”, *outsider*, ou também na recusa de se expor às seleções, formando as “não carreiras” (Hearn, 1977), o que, naturalmente, não evitaria a existência de consequências. Somente se pode evitar um risco quando se submete a outro. Os *mass media* e a opinião pública circulam continuamente dados e estatísticas que permitem a formação de expectativas segundo o esquema provável/improvável. Essas expectativas são, no entanto, sempre e somente presentes, assim como os efeitos que possuem e o ônus que elas comportam

23. Ver Hearn (1977, p. 276). O aspecto temporal é aquele que provavelmente conota de forma mais forte e peculiar a carreira e que requer um tratamento social mais complicado.

(Luhmann, 2000; Corsi, 2014b). O problema de como comunicar na opinião pública possíveis cenários futuros que possuem, porém, efeitos imediatos é algo a que os “artistas” da comunicação raramente se propõem.

Do ponto de vista dos indivíduos, a carreira é uma forma que se adapta bem à “historicização” deles próprios. Basta ver como os indivíduos comunicam sua identidade: por meio da profissão ou mesmo da própria história, isto é, independentemente da sua origem familiar, ainda que, em zonas periféricas, essa forma ainda seja suscitada²⁴. Tal forma, no entanto, resulta sempre de uma construção artificial, sendo o produto de decisões e demandando prestações e empenho.

O contraste entre as próprias expectativas individuais e a realidade social (que pode tanto estimular quanto desiludir), bem como entre o que se pode fazer e as expectativas externas (por vezes também muito urgentes), gera situações de tensão difíceis de controlar. De um lado, as consciências trabalham muito para suportar a discrepância entre as pretensões e suas prováveis desilusões, causando síndromes psicológicas conhecidas, como as neuroses ou como as formas compulsivas de comportamento (mesmo as pacíficas e aceitas, como o consumismo desenfreado). De outro lado, ao buscarem enfrentar as expectativas que lhes são dirigidas, os indivíduos podem tentar resistir o quanto possível, impondo sua própria originalidade, ou cedendo passivamente²⁵. Em ambos os casos, tem-se a impressão de que o mundo não está em condições de oferecer sentido ao que se faz e se espera que a sociedade ofereça. Contudo, hoje é a individualidade que deve prover tal sentido a si mesma, não a sociedade (Luhmann, 1984, p. 587). Pode-se, então, lamentar a perda de sentido, mas isso também envolve negar a individualidade ou significa que comunicar a própria desilusão é também em si um modo de individualizar-se.

Seria possível mencionar ainda uma outra reação típica, não somente à forma moderna da inclusão, mas também ao fato de que cada possível cenário futuro é baseado em decisões, e não no inevitável ou na fatalidade: o protesto. Em muitos aspectos, o protesto volta-se contra tudo o que é organizado e planejado, ressaltando que o mundo não se exaure em processos decisórios. À artificialidade da sociedade moderna o protesto contrapõe a indeterminação que os processos decisórios não podem levar em consideração. *Fair trade, not free trade*, “um outro mundo é possível” ou, voltando ainda mais no tempo, “a imaginação no poder”. Fórmulas que não indicam nada de prático, mas que gostariam de indicar aquilo que não se pode indicar: possibilidades indeterminadas, frequentemente quase transcendentais, mas ainda assim “alternativas”. Na linguagem da teoria dos sistemas, trata-se do *unmarked space*, do “ponto cego” da sociedade, daquilo que o observador não vê. Dado que o observador

24. Minha experiência pessoal: uma senhora do sul da Itália, à qual fui apresentado, vendo que eu era um “forasteiro”, pergunta a quem estava me apresentando: “é da parte de quem”, querendo dizer “de qual família”.

25. Seria possível dizer: a cura da alienação não é a emancipação, mas o estresse.

é a própria sociedade, nem mesmo o protesto, todavia, consegue ver esse ponto cego, pois ele também se encontra dentro da sociedade. Por essa razão, o protesto pode se limitar apenas a expressões simbólicas, se possível esteticamente atraentes, uma vez que a opinião pública também quer o seu quinhão.

Mas isso não muda os termos do problema: a sociedade abre espaço para o indivíduo se impor como tal e, ao mesmo tempo, o constrange a aceitar o próprio paradoxo, qual seja, o de ser indivíduo somente em sociedade.

Referências Bibliográficas

- BATKIN, Leonid. (1992), *L'idea di individualità nel Rinascimento italiano*. Laterza, Roma-Bari.
- BOURDIEU, Pierre. (1973), "L'opinion publique n'existe pas". *Les Temps Modernes*, 318: 1292-1309.
- CLARK, Burton R. (1960): "The 'cooling-out' function in higher education". *The American Journal of Sociology*, LXV: 569-576.
- CORSI, Giancarlo. (1993a), "Die dunkle Seite der Karriere". In: BAECKER, Dirk (org.). *Probleme der Form*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 252-265.
- _____. (1993b), "Inclusion: la società osserva l'individuo". *Teoria Sociologica*, I (1): 279-301.
- _____. (2000), "Protest and decision-making in a society of blame". *Democracy and Nature*, VI (3): 361-374.
- _____. (2014a), "Hypertrophie der Zukunft. Scheitern als Perspektive der Karriere". In: JOHN, René e LANGHOF, Antonia (orgs.). *Scheitern: Ein Desiderat der Moderne?* Wiesbaden, Springer, pp. 311-332.
- _____. (2014b), "Die Ordnung der Zahlen und die Intransparenz der Öffentlichkeit". In: CEVOLINI, Alberto (org.), *Die Ordnung des Kontingenten*. Wiesbaden, vs, pp. 63-82.
- DE GIORGI, Raffaele & LUHMANN, Niklas. (2000), *Teoria della società*. Milão, Franco Angeli.
- FISHHOFF, Baruch; WATSON, Stephen R. & HOPE, Chris. (1984), "Defining risk". *Policy Science*, XVII: 123-139.
- GOFFMAN, Erving. (1952), "Cooling the mark out: some aspects of adaptation to failure". *Psychiatry*, XV: 451-463.
- _____. (1961), *Asylums: essays on the social situation of mental patients and other inmates*. Doubleday/Nova York, Anchor Books.
- _____. (1963), *Stigma: notes on the management of spoiled identity*. Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall.
- GÜNTHER, Gotthard. (1979), "Life as poly-contextuality". In: _____. *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*. Hamburgo, Mainer, vol. 4, pp. 283-306.

- HABERMAS, Jürgen. (1986), *Teoria dell'agire comunicativo*. Bolonha, Il Mulino, vol. 2
- HAHN, Alois. (1982), "Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse: Selbstthematization und Zivilisationsprozeß". *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, XXXIV: 408-434.
- HEARN, Jeff. (1977), "Toward a concept of non-career". *Sociological Review*, XXV (2): 273-288.
- LUHMANN, Niklas. (1980), *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Frankfurt, Suhrkamp, vol. 1.
- _____. (1981), *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Frankfurt, Suhrkamp, vol. 2.
- _____. (1983), "Anspruchsinflation im Krankheitssystem: Eine Stellungnahme aus gesellschaftstheoretischer Sicht". In: HERDER-DORNEICH, Philipp & SCHULLER, Alexander (orgs.). *Die Anspruchsspirale. Schicksal oder Systemdefekt?* Stuttgart, Kohlhammer, pp. 28-49.
- _____. (1984), *Soziale Systeme: Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt, Suhrkamp.
- _____. (1985), "Die Autopoiesis des Bewußtseins". In: HAHN, Alois & KAPP, Volker (orgs.). *Selbstthematization und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis*. Frankfurt, pp. 25-94.
- _____. (1986a), *Ökologische Kommunikation: Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?* Opladen, Westdeutscher.
- _____. (1986b), "Codierung und Programmierung: Bildung und Selektion im Erziehungssystem". In: TENORTH, Heinz-Elmar (org.). *Allgemeine Bildung: Analysen zu ihrer Wirklichkeit, Versuche über ihre Zukunft*. Munique, pp. 154-182.
- _____. (1989), *Gesellschaftsstruktur und Semantik*. Frankfurt, Suhrkamp, vol. 3.
- _____. (1997), *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt, Suhrkamp, vol. 1.
- _____. (2000), "Statistische Depression". In: _____. *Short cuts*. Frankfurt, Zweitausendeins, pp. 107-112.
- _____. (2005), "Einführung". In: _____. *Einführung die Theorie der Gesellschaft*. Heidelberg, Carl-Auer.
- MATURANA, Humberto. (1985), *Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit (Wissenschaftstheorie, Wissenschaft und Philosophie)*. Berlin, Springer.
- NISAN, Mordecai. (1972), "Dimension of time in relation to choice behavior and achievement orientation". *Journal of Personality and Social Psychology*, XXI (2): 175-182.
- PARSONS, Talcott. (1959), "The school class as a social system: some of its functions in American society". *Harvard Educational Review*, 4 (XXI): 297-318 (reeditado em *Talcott Parsons: social structure and personality*. Londres/Nova York, The Free Press, 1964, pp. 129-154).
- _____. (1971), *The system of modern societies*. Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall.
- _____. (1977), *The evolution of societies*. Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall.

PARSONS, Talcott & SHILS, Edward A. (1951), *Toward a general theory of action*. Cambridge, MA, Harvard University Press.

TREANTON, Jean-René. (1960), "Le concept de carrier". *Revue Française de Sociologie*, 1: 73-80.

WEICK, Karl. (1995), *Sensemaking in organizations*. Thousand Oaks, CA, Sage.

Resumo

Levando o indivíduo a sério: a relação indivíduo-sociedade na teoria dos sistemas

Uma das contribuições mais originais da teoria dos sistemas para a sociologia contemporânea é a ideia de que os indivíduos não são parte da sociedade, mas do ambiente. Se o indivíduo é entendido como corpo e consciência, não se pode conceber a sociedade como um conjunto de bilhões de corpos e consciências. Segundo a teoria dos sistemas, a sociedade só pode ser concebida como comunicação. Cada indivíduo constitui um sistema em si, autônomo, uma consciência que se auto-observa e reproduz. Levantar o indivíduo a sério significa compreender como ele observa a si mesmo e enfrenta a dimensão social de sua vida – e isso significa que todo discurso sobre "colonização", emancipação, falta de sentido etc. que busca tomar partido do indivíduo, é não apenas teoricamente questionável, mas contraditório, representando apenas o ponto de vista da sociedade e não o do indivíduo. Analisando formas modernas de inclusão social, como a carreira, este artigo argumenta que observar o indivíduo como tal implica começar pelo seu paradoxo – o de ser único como todos os demais.

Palavras-chave: Indivíduo; Sociedade; Teoria dos sistemas; Carreira; Inclusão social.

Abstract

Taking the individual seriously: the relationship individual-society in the system theory

One of the most original contributions of systems theory to contemporary sociology is the idea that individuals are not part of society, but that they belong to its environment. If we consider the individual as a body and a consciousness, then we cannot conceive society as a set of billions of bodies and consciousnesses. According to systems theory, society can only be conceived as communication. On the other side every individual is a system on its own, an autonomous, self-observing and self-reproducing consciousness. Taking individuals seriously means then to understand how individuals observe themselves and how they face the social dimension of their life – and this means, that every discourse on "colonization", emancipation, meaninglessness, etc., aiming to take the part of individuals, is not only theoretically questionable, but contradictory, representing only the societal, not the individual point of view. Analyzing the modern forms of social inclusion like the career, the paper argues that observing individual as such means starting from its paradox – being unique like everyone else.

Keywords: Individual; Society; Systems theory; Career; Social inclusion.

Texto enviado em 24/3/2015 e
aprovado em 12/5/2015.

DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/0103-2070201529>

Giancarlo Corsi é professor de sociologia geral no Departamento de Comunicação e Economia da Universidade de Modena-Reggio Emilia. Seus principais interesses de pesquisa são: sociologia do direito, organização e processos decisórios, reforma, inovação e mudança organizacional, carreira individual e meios de comunicação. E-mail: gcorsi@unimore.it.