

EU OU NÓS? REFLEXÕES SOBRE O INDIVIDUALISMO POLÍTICO

ALCINDO GONÇALVES*

* Doutor em
Ciência Política
pela FFLCHUSP
e professor e
coordenador do
Programa de Pós-
Graduação Stricto
Sensu em Direito
da Universidade
Católica de Santos -
UniSantos.

RESUMO

O texto aborda um conflito clássico na teoria política: individualismo x coletivismo. Percorre a trajetória histórica das formas políticas, desde a Antiguidade Grega aos dias atuais, analisando o papel e relevância que o indivíduo assumiu ao longo do tempo, destacando avanços, retrocessos e contradições que surgiram em vários momentos. Conclui que não há dilema, e sim convergência com a síntese objetiva entre o indivíduo e o coletivo, na totalidade das relações autênticas entre os seres humanos, com o resgate do cidadão, capaz de exercitar a plena liberdade pública.

PALAVRAS-CHAVE

Individualismo, Sociedade de Massa, Estado e Sociedade.

INTRODUÇÃO

Há interessante dualidade a observar e comparar. Alexis de Tocqueville, no início do século XIX, adverte contra o despotismo que, em sua opinião, é consequência da sociedade atomizada e dispersa, na qual desapareceram os vínculos de solidariedade entre os homens. Interessa sobremaneira compreender e destacar nessa visão a crítica ao processo de individualização crescente, em que cada indivíduo é desligado dos grupos sociais aos quais esteve ligado por tradição. No prefácio de *O Antigo Regime e a Revolução*, isso está claro:

Não havendo mais entre os homens nenhum laço de castas, classes, corporações, família, ficam por demais propensos a só se preocuparem com seus interesses particulares, a só pensar neles próprios e a refugiar-se num estreito individualismo que abafa qualquer virtude cívica. Longe de lutar contra essa tendência, o despotismo acaba tornando-a irresistível, pois retira dos cidadãos qualquer paixão comum, qualquer necessi-

dade mútua, qualquer vontade de um entendimento comum, qualquer oportunidade de ação em conjunto, enclausurando-os, por assim dizer, na vida privada. Já tinham tendência de separar-se: ele os isola; já havia frieza entre eles, ele os gela. (TOCQUEVILLE, 1979, p. 46)

De outro lado, Felix Guattari, ao proclamar que os Estados, burocracias, partidos, sindicatos e escolas são agentes gigantescos de programação repressiva, vê na Revolução Molecular – lutas relativas às liberdades, novos questionamentos da vida cotidiana, do ambiente do desejo – a única liberação possível.

Há coincidências notáveis nos diagnósticos clássico e moderno (ou pós-moderno). Tocqueville prognostica e adverte contra dois resultados problemáticos da democracia moderna: a tirania da maioria e a sociedade e cultura de massa (TOCQUEVILLE, 1977). E, de maneira explícita, aponta os sutis e poderosos instrumentos de dominação, ao referir-se ao soberano: não mais a opressão escancarada, escravizadora, mas, ao contrário, regras complicadas, minuciosas e uniformes, capazes de anular os espíritos e vontades mais originais e vigorosos, “nunca tiranizando, mas atrapalhando, comprimindo, enervando, arrefecendo, embotando, reduzindo, enfim, cada nação a uma manada de animais tímidos e industriais, pastoreados pelo governo”. (TOCQUEVILLE, *apud* Lébrun, 1984, p. 93)

Guattari percorre caminho semelhante. Percebe que a classe operária está infiltrada por sua material e inconsciente nos sistemas dominantes do capitalismo monopolista de Estado e do socialismo burocrático. É óbvio que a psicanálise está presente em Guattari: as pobres vítimas do sistema (todos os seres humanos) são corroidas pela angústia e pela culpabilidade inconscientes que constituem a engrenagem básica para o bom funcionamento da auto-sujeição de cada homem à produção. E eis aí o resultado perfeito: indivíduos frágeis e despreparados para enfrentar qualquer problema importante de sua vida. Como destaca ele:

Ele foi, de certo modo, fragilizado, vulnerabilizado, ele está prontinho para se agarrar a todas as merdas institucionais organizadas para o acolher: a escola, a hierarquia, o exército, o aprendizado da fidelidade, da submissão, da modéstia, o gosto pelo trabalho, pela família, pela pátria, pelo sindicato, sem falar no resto ([...] GUATTARI, 1987, p. 13)

Nas duas visões, distantes mais de um século, a convergência na desconstrução do indivíduo, objeto no processo de controle moldado e dirigido pela máquina social e política dominante. Em Tocqueville, a preocupação liberal-aristocrática quanto a um novo despotismo, mais administrativo que tirânico; em Guattari, o desespero pós-moderno na busca da verdade e do desejo que se contraponham à encenação, inibição ou sufoco.

A fragmentação do sistema, a canalização de lutas para frentes não claramente delimitadas, nas quais a guerra social parece já instalada, a despeito de certa assepsia e ordem, explorando assim a subjetividade consciente e inconsciente de indivíduos e grupos sociais, parece ser a receita política de Guattari. A Revolução Molecular ocorrerá a partir da ação do indivíduo livre, capaz de transformar as relações humanas e, a partir daí, intervindo no interior da produção econômica como tal. E como as atuais organizações políticas e sindicais se tornaram parte integrante do esquema de poder, funcionando de acordo com o conformismo geral, ou seja, canalizando e adaptando processos moleculares (desejos, vida cotidiana, liberdades concretas, gestões das minorias etc.) às estratificações vigentes e dominantes, não há o que se esperar delas.

Recuando ao século XIX, ao pensamento liberal de Tocqueville, especialmente à sua análise do mundo norte-americano, nota-se o diagnóstico oposto. A instalação de uma “or-

ganização social absurda” com que Guattari se defronta nos dias atuais decorreu muito mais da omissão dos cidadãos em prol de um poder tutelar. O individualismo profetizado por Tocqueville nas sociedades democráticas é, portanto, a causa e a origem da dominação despótica. O único remédio possível é a liberdade política, ou seja, a participação ativa e efetiva dos cidadãos nos negócios públicos.

Instalado está o conflito que aflige há séculos o pensamento clássico: afinal, qual é o papel do indivíduo no processo político? Como resolver, ou analisar, o confronto entre indivíduo e sociedade organizada? Quais são os limites que devem se impor à interferência da opinião coletiva em relação à liberdade individual? A individualização e o encontro do “eu mínimo” (LASCH, 1987) constituem inelutável destino dos tempos modernos, nos quais a falta de perspectivas quanto ao futuro leva ao refúgio pessoal, à construção de um núcleo defensivo capaz de estabelecer o equilíbrio emocional necessário à sobrevivência? A polêmica existencialista - é o indivíduo quem cria a sociedade, escolhendo seu comportamento com espontaneidade e liberdade totais, ou será a sociedade quem cria o indivíduo e determina seu comportamento - permanece viva e acesa. Há, enfim, contraposição real entre indivíduo e comunidade, disputando espaços em permanente destruição recíproca?

1. A HISTÓRIA, DA ANTIGUIDADE CLÁSSICA À REFORMA

Na teoria política, o contraste está presente. Esquemáticamente, basta confrontar as teorias antigas em que o todo social e político está em primeiro lugar, e as teorias modernas nas quais os direitos dos indivíduos são priorizados e determinam a organização das instituições políticas.

Na Antiguidade Clássica, a existência da *pólis* - a cidade-Estado - foi decisiva para a definição holística¹ da sociedade grega. No pensamento helenístico a vida familiar existia relacionada com a necessidade, daí a justificativa para a severa desigualdade existente nas famílias. A vida privada era o espaço da sobrevivência, o espaço da manutenção individual: o homem cuidando do suprimento dos alimentos, chefiando a família e os escravos, enquanto a mulher garantia a sobrevivência da espécie. No entanto, para os antigos, o caráter “privado”, como a palavra sugere, significava privar-se, abster-se das mais altas e relevantes esferas da capacidade humana.² Aqueles que viviam no âmbito doméstico, como o escravo, ou aqueles que não participavam da esfera pública, como estrangeiros, não eram considerados inteiramente humanos.

Platão e Aristóteles admitiam e não ignoravam que o homem não pode viver sem a companhia de outros homens. Não incluíram, porém, tal condição como essencialmente humana; era apenas sobrevivência, algo biológico, que nivelava homens e animais. A organização política é distinta, e oposta à associação natural familiar. E é exatamente o surgimento da cidade-Estado, como espaço de realização da vida política e exercício da plena liberdade humana, que significou que o homem recebera, “além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu *bios politikos*. Agora cada cidadão pertence a duas ordens de existência, e há grande diferença em sua vida entre aquilo que é próprio (*idion*) e o que é comum (*koinon*)”. (JAEGER, 2013, p. 111).

Na Grécia Antiga, há plena vitória da *pólis* sobre as necessidades da vida em família, sem que isso signifique a violação do lar ou da vida privada dos cidadãos. A esse respeito, Arendt (1987, p. 39) destaca que

¹ Holismo, segundo Dumont (1985), é fundamentalmente a ideologia que valoriza a totalidade social e negligencia ou subordina o indivíduo humano.

² Modernamente, com o advento do individualismo, a ideia de privacidade foi resgatada e exaltada. A esse respeito, vale a referência a Arendt (1987), especialmente o capítulo II.

até mesmo Platão, cujos planos políticos previram a abolição da propriedade privada e a expansão da esfera pública ao ponto de aniquilar completamente a vida privada, ainda falava com referência de Zeus Harkeios, o protetor das fronteiras, e chamava de divinos os *horoi*, os limites entre os Estados, sem nisso ver qualquer contradição.

Mas, no fundo, a liberdade e a exaltação do espírito humano estão explicitados apenas na vida pública. Lá existe a única relação pessoal, o espaço de desenvolvimento de cada um. A necessidade é um fenômeno pré-político, característico do lar, daí a força e a violência se justificarem (como a existência de escravos) para que, superada a necessidade, a liberdade possa ser alcançada. Ser livre significava não estar dependente das necessidades cotidianas, mas ao mesmo tempo negar o domínio, o comando ou a submissão a alguém. Essa igualdade plena era absolutamente distinta da igualdade formal e jurídica dos tempos modernos.

Um aspecto importante, e um tanto negligenciado, e que merece aqui destaque, é a distinção, no pensamento grego clássico, entre a questão social e a política. Há diferença relevante entre a célebre expressão de Aristóteles – o homem é um animal político (*zoom politikon*) – da ideia posterior que começa a surgir com os romanos do animal social. O conceito de *societas*, ou associação na qual os membros permanecem distintos apesar de sua relação e na qual a unidade é assim “coletiva” e não orgânica, conforme a definição de Gierke (1934), é consolidada com o direito natural e com os jusnaturalistas. Observe-se que modernamente a liberdade passa a estar situada na esfera do social, e não mais do político, com a interpenetração recíproca entre elas. A economia política já anuncia claramente, a partir do século XVIII, que a política é apenas uma função da sociedade, e que a ação, o discurso e o pensamento estão assentados no interesse social. A ascendência da sociedade faz com que todos os interesses do lar doméstico e as atividades econômicas (desprezadas na Grécia clássica) transformem-se em interesse coletivo.

A ruína da *pólis* grega e a unificação do mundo – gregos, estrangeiros, bárbaros confundidos sob o poder de Alexandre – teria sido a origem do individualismo? Sabine (1984) diz que, se a polis era considerada autossuficiente para Platão e Aristóteles, presume-se que agora é o indivíduo que se basta a si mesmo. Deixando de lado a clara evidência que o fim das cidades-Estados gregas significou o ocaso de uma concepção de mundo, na medida em que a *pólis* era o espaço vivo e materializado da ação política e, portanto, base do holismo vigente, é preciso investigar alguns aspectos filosóficos da gênese desse individualismo.

O indivíduo suficiente é apresentado ora como um ideal, ora como um fato, pelos estoicos, epicuristas e cínicos, indistintamente. O que esses sucessores do pensamento clássico fizeram foi, na verdade, apresentar como superior o sábio desprendido da vida coletiva. Inicia-se então longa trajetória de conquistas de espaços por parte do individualismo, e ela principia como oposição à sociedade, a partir de indivíduos que “renunciam” a ela, como os estoicos. As influências externas, de natureza histórica, a vasta transformação política e o nascimento de um império universal favorecem esse movimento.

A tendência de renúncia, ou do estabelecimento do “indivíduo-fora-do-mundo” em oposição ao “indivíduo-no-mundo” acentua-se com o advento do cristianismo. Ora, para os cristãos, o homem é um “indivíduo-em-relação-com-Deus”, portanto essencialmente fora do mundo.³ Os cristãos reúnem-se em Cristo, transcendendo assim o mundo do homem e das instituições sociais. No entanto, com a conversão do imperador Constantino no século IV, surgiu um fato novo: nasce o Estado cristão. A partir de agora, a Igreja estava colocada no mundo, e ao longo da Idade Média a política subordina-se à moral e à religião, sendo que a

³ Toda essa teoria está explicitada e detalhada em Dumont (1985), p. 35-62.

fé refunde todo o conjunto político. Tal retorno se completa no século IX, com a ruptura do papado com Bizâncio, e a Igreja assumindo papel temporal (ao reivindicar autoridade soberana sobre uma parte da atual Itália) e passando a reinar, direta ou indiretamente, sobre o mundo. Doravante, o indivíduo cristão estará mais implicado no mundo. Mas, como assinala Dumont (1985, p. 60),

se a Igreja se torna mais mundana, inversamente o domínio político passa agora a participar mais diretamente dos valores absolutos, universalistas. Por assim dizer, ele é consagrado de um modo inteiramente novo. E podemos assim aperceber-nos de uma virtualidade eu será realizada mais tarde, a saber, que uma unidade particular possa, por sua vez, emergir como portadora de valores absolutos. E tal é o Estado moderno, porquanto ele não está em continuidade com outras formas políticas; é uma Igreja transformada, com se vê no fato de não ser constituído de diferentes ordens o funções, mas de indivíduos.

A afirmação plena do indivíduo no cristianismo será feita com a Reforma, a partir do século XVI. Lutero, e especialmente Calvino, irão propiciar que o indivíduo esteja agora no mundo, e o valor individualista se afirme sem restrições ou limitações. Lutero rejeita as mediações institucionalizadas da Igreja Católica, estabelecendo que a salvação é uma relação pessoal entre os homens e Deus. Calvino, ao perceber Deus como vontade, lança as bases para a afirmação do próprio homem como vontade. E a supremacia da vontade é expressa na predestinação, por meio da qual o indivíduo supera a Igreja. Não se deve perder de vista que a ideia de comunidade em Calvino deriva da independência dos indivíduos, e sua Igreja é um instrumento de disciplina sobre estes e sobre o governo político. Tudo – na vida, na família, no Estado, na sociedade e na economia – passa a ser moldado pelo Espírito Divino, e a certeza de ser filho de Deus vem do êxito obtido no mundo ordenado. Calvino conserva traços da antiga Igreja, mas torna-a uma associação formada por indivíduos.

2. DO RENASCIMENTO ÀS TEORIAS CONTRATUALISTAS

A Reforma Protestante ocorre durante o Renascimento, época em que as bases do Estado moderno foram definidas, rompendo com o conceito medieval de política, subordinada à moral e à religião, deslocando-a da ideia permanente de bem-estar e felicidade. Maquiavel, libertando a política, enxerga-a e projeta-a sob a ótica do realismo e do senso comum quanto à lógica dos acontecimentos, fazendo da razão de Estado seu princípio único.

A concepção de *virtù*, ou seja, a capacidade do homem, enquanto indivíduo, enfrentar as circunstâncias, expressa em Maquiavel (1983), é revolucionária. O homem é autor das formas de poder sobre as quais vive; pode modificar tudo que está em sua volta: “Deus não quer fazer tudo, para não nos tolher o livre arbítrio e parte da glória que nos cabe” (p. 108).

A ideia moderna de homem e sociedade irá formalizar-se com a teoria do direito natural. Na Antiguidade, o homem é um ser político e social; a natureza é uma ordem; o equilíbrio do movimento está expresso no cosmos. Na Modernidade, sob a influência do individualismo estoico e cristão, o direito natural passa a tratar com indivíduos, ou seja, homens que se basam a si mesmos enquanto feitos à imagem de Deus e depositários da razão. O jusnaturalismo não rompe com Deus, mas inova quando passa a articular seu discurso de modo independente da existência divina. Assim, os princípios constitutivos do Estado devem ser obtidos a partir das características e qualidades peculiares do homem, livre de seus vínculos sociais ou políticos. E o estado natural, o estado em viviam os homens antes do estabelecimento da sociedade ou do Estado, será amplamente estudado, debatido e constituído. Hobbes, Locke e

Rousseau, em perspectivas diversas, percorrerão esse caminho e, ao fazê-lo, lançarão as bases de suas teorias da organização social e política que desembocarão no Estado democrático moderno.

Com o estabelecimento do indivíduo “natural”, fortalece-se a noção de sociedade, ou seja, *societas*, agrupamento de pessoas distintas associadas por meio de um contrato. Neste momento histórico, já com o predomínio do individualismo sobre o holismo, uma noção mais aprofundada de sociedade, a ideia de *universitas* - um todo no qual os homens nascem e ao qual pertencem, determinando sociologicamente seus membros particulares, que só se explicitam pela educação e pela adaptação a ele - é eclipsada e assim avançam sobre o social, o jurídico, o político e, logo em seguida, o econômico. A ideia de contrato é lógica neste modelo: os indivíduos, partindo do estado de natureza em que se encontram, estabelecem entre si pactos recíprocos e partir daí criam a sociedade, e para alguns, o próprio Estado.

É o apogeu do individualismo. Há a retomada da autonomia da razão (remontando aos estoicos), estabelece-se a dignidade da pessoa, acontece a revalorização da moral. Em Locke, o indivíduo tem direitos naturais: vida, liberdade e propriedade. A sociedade é constituída para a preservação desses direitos e pode haver rebelião contra o Estado se este não respeitar tais direitos básicos. Dumont (1985, p. 92) aponta, porém, um problema das filosofias políticas dos séculos XVII-XVIII, fundadas no contrato, que surge pela dificuldade de conciliar o individualismo e a autoridade, em conciliar a igualdade e a existência necessária de formas de poder. Para ele, a partir do momento em que o indivíduo, e não o grupo, é o ser real, desaparece qualquer traço de hierarquia (contrariando a realidade, já que os grupos humanos têm chefes independentemente de algum consenso formal), e nada mais resta senão uma coleção de indivíduos, para os quais a construção do poder só se justifica com o consentimento mútuo dos membros da associação. Tal concepção será exemplificada, segundo Dumont (1985), em Lutero (todos os crentes possuem autoridade igual em matéria espiritual) e nos *levellers*⁴, na Revolução inglesa do século XVII.

Macpherson (1979, p. 267) vai além ao criticar a contradição: igualdade dos indivíduos x autoridade. Ele investe contra o pretensão individualismo em Locke, afirmando que ele

é necessariamente coletivismo, no sentido de afirmar a supremacia da sociedade civil sobre qualquer indivíduo, e porque afirma uma individualidade que só pode ser realizada pelo acúmulo de propriedades, e portanto, somente realizada por alguns, e apenas à custa da individualidade dos outros. Para permitir o funcionamento de uma sociedade dessas, a autoridade política precisa ter superioridade sobre os indivíduos.

O apogeu do individualismo contrasta com suas contradições. Thomas Hobbes, que precede Locke, seria um individualista radical? Embora autores como Macpherson tentem agrupá-los na gênese do homem burguês, associando a criação do mercado ao individualismo hobbesiano, é interessante observar que Hobbes nega o direito à propriedade. Para Janine Ribeiro (1984, p. 179), ao contrário, ele enuncia um individualismo radical, partindo do direito à vida, e não da propriedade.

Hobbes libera a vontade tanto do indivíduo quanto ao soberano. Todo poder pode fundar-se na submissão. Antes de fazer-se súdito, um homem é sujeito, definido por uma autonomia menos moral que emocional. Individualismo tão irrestrito não contradiz, porém, o absolutismo - porque nada limita, tampouco, a vontade do soberano. A lei positiva não está su-

⁴ Segundo Hill (1985, p. 86), os *levellers* formavam um partido político representante das ideias dos pequenos produtores, que entrou em contato com a agitação do exército na Revolução Inglesa de 1640.

bordinada à divina ou à natural – controles medievais; liberando o direito do indivíduo, Hobbes também solta a lei que o governante edita, fundado no seu direito natural. O soberano é o indivíduo cujo direito pleno às coisas e corpos se ampara, de facto, na força que lhe é emprestada pelos súditos. É “deus mortal” por ser “homem artificial”: sobre a natureza do homem, igual aos demais, incidem as muitas renúncias, realizando-o como indivíduo quase perfeito. O corpo político resulta da quase imortalização do corpo natural, efetuada pelas vontades renunciantes; o soberano é o individualismo consumado. Articulando esses dois conceitos, Hobbes revela-se, mais que absolutista, teórico da soberania e, antes disso, radical individualista.

No entanto, algumas restrições e considerações podem ser feitas em relação ao “individualismo radical” de Hobbes. Polin (1980) percebe que a formação do indivíduo exerce sobre ele, ao mesmo tempo, uma ameaça destruidora, antitética. Embora ele não veja absurdo nisso, uma vez que o indivíduo continua o ponto de referência de todos os seus cálculos (a sociedade civil se desenvolve para o indivíduo, ela se desenvolve contra o indivíduo, mas sempre em relação a ele), Polin registra a contradição: a política hobbesiana desemboca em conclusões antiindividualistas.

Partindo de premissas arbitrárias, mas armado de uma lógica implacável, ele forçou a filosofia individualista do direito natural a fornecer uma personalidade única ao Estado (...) Ele tornara o indivíduo onipotente no propósito de forçá-lo a destruir-se em seguida. (Gierke, 1934, p. 61)

Em outras palavras, para Dumont (1985), Hobbes não é individualista nem holístico. Parte do indivíduo, mas este, ao entrar no mundo político, única alternativa para o estado natural onde há “guerra de todos contra todos”, se desfaz de uma parte de seus poderes, e a segurança, conforto e desenvolvimento de suas faculdades se estabelecem ao preço da sujeição. Em Hobbes, o homem não é naturalmente político, mas termina por sê-lo de modo artificial, inevitavelmente.

Na teoria clássica, Rousseau surge contrariando explicitamente a concepção política de Hobbes. Se este insiste no absolutismo e na sujeição, construído a partir do medo e da força, Rousseau busca a ideia coletiva, democrática, fundada na liberdade. Ambas as teorias, porém, baseiam-se no contrato social, por meio do qual o homem natural ascende à condição política. No entanto, as diferenças são nítidas: enquanto em Hobbes cada indivíduo, ao pactuar, entrega seu direito de governar a si mesmo a um homem ou a uma Assembleia, criando o Soberano, Rousseau defende a vontade geral, aquela que “traduz o que há de *comum* em todas as vontades individuais, ou seja, o substrato coletivo das consciências”.⁵

Da vontade individual dos membros da sociedade surge a vontade geral, que não é a soma dessas vontades individuais e pode até não ser a vontade das maiorias. Isso é explícito: “quando se propõe uma lei na Assembleia do Povo, o que se lhes pergunta não é precisamente se aprovam ou rejeitam a proposta, mas se estão ou não de acordo com a vontade geral que é a deles” (ROUSSEAU, 1983, p. 121). Lourival Gomes Machado⁶, comentando tal passagem, arremata:

Com essa afirmação, Rousseau conclui sua construção doutrinária e, ao mesmo tempo, aparta-se, em definitivo, do individualismo (...) Assim, no seu sistema político, nenhum valor essencial tem o indivíduo, cuja única função é revelar o interesse coletivo, tanto que, se for voto vencido, estará

⁵ MACHADO, Lourival Gomes, NOTA 88. In: Rousseau (1983, p. 43)

⁶ Idem, NOTA 415. In: Rousseau (1983, p. 121)

moralmente obrigado a submeter-se a ela, para continuar a ser livre, isto é, gozar da liberdade que corpo político assegura a seus membros.

Não há, enfim, em Rousseau o pressuposto do indivíduo racionalista que por medo (como em Hobbes) ou por interesse (como em Locke) criam a sociedade e a política. Durkheim (1980) completa ao situar que a vontade geral é uma orientação fixa e constante dos espíritos e das atividades em sentido determinado, que é o interesse geral, constituindo-se em crônica disposição dos sujeitos individuais.

Contrariando muitos críticos que viram em Rousseau a origem das tendências autoritárias, ou mesmo totalitárias, deve ser ressaltado que há em sua obra, na verdade, o reconhecimento do homem como ser social, em oposição ao homem abstrato, aproximando-se assim da *universitas*, ou seja, há “o surgimento em nível político e na linguagem da democracia da unidade de uma sociedade dada, na medida em que ela preexiste a seus membros e está presente nos pensamentos e nas associações deles” (DUMONT, 1985, p. 107). Rousseau teria assim lançado as bases da sociologia moderna e equacionado o problema do homem moderno que se torna indivíduo político mas permanece ser social.

Mas se Rousseau finca os pés no ser social, não deixa de revelar outra face, quando se rebela contra as exigências niveladoras do social. Para ele, o primeiro eloquente explorador da intimidade, como define Arendt (1987, p. 48): “tanto o íntimo como o social eram, antes, formas subjetivas da existência humana, e em seu caso, era como se Jean-Jacques se rebelasse contra um homem chamado Rousseau”. A reação contra o conformismo social precede Tocqueville, e transcende o problema da igualdade. Pouco importa se há homens iguais ou desiguais: o fundamental é que todos são forçados pela sociedade a terem um único comportamento, como membros de uma família que possui uma única opinião.

3. O INDIVIDUALISMO NO PENSAMENTO LIBERAL E MARXISTA

O pensamento liberal consolidado no século XIX segue a trajetória de Locke e dos economistas clássicos, liberais franceses e utilitários ingleses, e com eles

a sociedade passou a ser concebida com uma entidade distinta dos ordenamentos políticos e como símbolo abreviado de toda empresa humana útil, e estes processos deixaram pouco terreno e menos prestígio para o político, identificado desde então com um limitado conjunto de instituições classificadas como “governo”, duro símbolo da coação necessária para sustentar transações sociais ordenadas. (WOLLIN, 1973, p. 311)

Wollin vai além e lamenta que na situação contemporânea a filosofia política tenha sido eclipsada por outras formas de conhecimento, e conclui: “na época atual recorreremos, naturalmente, ao sociólogo e ao economista em busca de receitas para as doenças da sociedade” (1973, p. 311). Ainda nessa perspectiva, Arendt (1987, p. 40) mostra que a política passa, através dos tempos, a ser apenas um meio de proteger a sociedade,

uma sociedade de fieis, como na Idade Média, ou uma sociedade de proprietários, como em Locke, ou uma sociedade inexoravelmente empenhada em um processo de aquisição, como em Hobbes, ou uma sociedade de produtores, como em Marx, ou uma sociedade de empregados, como em nossa própria sociedade, ou uma sociedade de operários, com nos países socialistas ou comunistas. Em todos esses casos, é a liberdade (e, em alguns casos, a pseudoliberalidade) da sociedade que requer e justifica a

limitação da autoridade política. A liberdade situa-se na esfera do social, e a força e a violência tornam-se monopólio do governo.

O pensamento liberal adere e pavimenta o caminho rumo à conformidade social, na qual a consciência passa a ser social, e não individual. Não se deve perder de vista, nesse momento, que a ideia liberal, desde Locke até o século XIX, esteve mais preocupada em estabelecer limites para o Estado e acentuar a necessidade do indivíduo deixar-se regular pela sociedade do que defender o indivíduo contra a sociedade. Essa preocupação terá sua grande expressão com John Stuart Mill, “cuja fama atual deriva de sua apaixonada defesa da liberdade individual e sua penetrante análise das pressões que atuavam para destruir a variedade e espontaneidade no caráter humano” (WOLLIN, 1973, p. 374).

Pode-se observar, a esta altura, como mesmo o pensamento liberal, associado quase sempre à defesa do indivíduo contra a sociedade (ou seria contra o Estado?) sofre variações e vaivéns. Como ressalta Lébrun (1984, p. 77), o liberalismo dos liberais não pretende proteger a austera liberdade do cidadão de Rousseau, mediatizada pelo Estado; é, ao contrário, a preservação da esfera privada contra as ingerências do poder. É, em suma, a independência da sociedade civil, considerada como uma pessoa adulta e racional.

Não é por acaso que Benjamin Constant, pensador do liberalismo do início do século 19, se volte contra Rousseau, acusando-o de “ao transportar para os tempos modernos um volume de poder social, de soberania coletiva que pertencia a outros séculos (...) forneceu desastrosos pretextos a mais de um tipo de tirania” (1985, p. 16). Para ele, a verdadeira liberdade, contrariando frontalmente o mundo grego clássico, é a da esfera privada e, portanto, nada melhor que o sistema representativo, na medida em que, confiando os direitos políticos aos representantes, mais tempo haverá para os interesses privados e, assim, “mais a liberdade nos será preciosa” (1985, p. 16).

Tal proposta parece sedutora e feliz com relação ao homem (o respeito e a valorização suprema de sua dignidade pessoal), mas, na verdade, mascara um falso confronto entre os indivíduos e o Estado, ignorando por completo a relação entre o social e o político. A confirmação disso pode ser observada no fato da dominação burocrática do Estado crescer cada vez mais nas sociedades que aparentemente pretendem levar em conta os direitos do indivíduo. E, de modo frequente, tal dominação não se expressa em uma instância repressiva e absoluta, mas uma instância de controle que envolve o indivíduo mais do que o controla. O idealismo sincero de muitos liberais parece tê-los cegado em relação ao futuro imediato. As bases individualistas projetaram-se rumo a formas de dominação jamais sonhadas.

Finalmente, com Marx surge o indivíduo concreto, autêntico criador da História. O homem é um ser social e como tal está sempre ligado a condições sociais: “indivíduos produzindo em sociedade, portanto, a produção dos indivíduos determinada socialmente, é por certo o ponto de partida” (MARX, 1987, p. 3) O indivíduo é, então, uma função das condições sociais, um produto da sociedade e das formas concretas em que ela existe. Se tais condições se explicitam em condições de classe, ligadas às formas de produção, o indivíduo será um produto desta sociedade de classes. O conceito marxista da sociedade comunista determina que o indivíduo só pode conseguir a liberdade máxima nas seguintes condições:

Numa sociedade sem classes, na qual a propriedade privada dos meios de produção seja abolida, e com elas as liberdades contraditórias de classes antagônicas;

Quando, em consequência, o Estado como instrumento político baseado na força desaparecer;

Quando a democracia, portanto, em seu sentido tradicional (a democracia em uma sociedade de classes é, ao mesmo tempo, uma ditadura, uma forma de poder, de domínio usado para governar alguns no interesse de outros) também desaparecer (SCHAFF, 1965, p. 111).

Esta conceituação merece, contudo, reparos, já que não leva em conta o que se poderia chamar de subjetividade, não dos indivíduos isolados como também das massas. Não se pode hipostasiar a separação mecânica entre infraestrutura e superestrutura, subordinando esta àquela. Há uma esfera natural, que articulada dialeticamente com a estratificação de classe, exprime a totalidade do indivíduo. A ligação indivíduo-natureza é mais complexa que a indivíduo-classe. Esta pode ser superada com a supressão do antagonismo entre classe e capital, enquanto a primeira, historicamente atingida de um duplo modo, com sujeito e objeto, jamais é solucionável de modo definitivo. “Ou seja: quando a humanidade não mais for dividida em classes, a relação entre indivíduo e natureza será profundamente redefinida, mas não certamente superada” (CANEVACI, 1984, p. 21).

A afirmação de Canevaci que, apesar de Marx, o indivíduo é o grande excluído da esquerda ortodoxa ou não-ortodoxa revela como as questões subjetivas foram relegadas ao segundo plano por um marxismo positivista e determinista. Enquanto em Hegel o Estado corresponde à sociedade global, Marx rejeita tal concepção: para ele, a construção indireta de uma sociedade sob forma de Estado conduz apenas a uma espécie de religião de Estado, algo falso e mistificador. Nesse ponto, Marx rompe com Saint-Simon e os socialistas franceses, e para ele, tal

como para os revolucionários de 1789, a criatura de direito natural, que os grandes filósofos tinham tido o cuidado de transmutar quando da transição para a vida, entra na sociedade totalmente equipada e certa de bastar a si mesmo. O socialista Marx crê no indivíduo de uma maneira que não tem precedentes em Hobbes, Rousseau e Hegel, nem mesmo, diríamos, em Locke (DUMONT, 1985, p. 118).

Há um parêntesis importante a colocar. Nessa fase histórica ocorre o surgimento e consolidação da sociologia e do socialismo. Ambos irão introduzir ideias holísticas – a sociologia por trazer à luz a consciência do todo social, a insistir nos fatores sociais que constituem a matéria prima da personalidade e explicar que a sociedade não é redutível a uma construção artificial com base nos indivíduos; o socialismo por combinar aspectos individualistas e holísticos, em associação híbrida, negando a hierarquia mas introduzindo preocupação com o todo social.

A aceitação de Marx como um individualista pleno não é pacífica e generalizada. Deve-se entender, porém, este individualismo. Um trecho da Ideologia Alemã (MARX, 1986), define claramente seu conceito:

A relação coletiva em que entraram os indivíduos de uma classe, relação condicionada por seus interesses comuns frente a um terceiro, foi sempre uma coletividade à que pertenciam esses indivíduos médios, apenas enquanto viviam dentro das condições de existência de sua classe – ou seja, uma relação na qual participavam não como indivíduos, mas como membros de uma classe. Por outro lado, com a coletividade dos proletários revolucionários, que tomam sob seu controle suas condições de existência e as de todos os membros da sociedade, acontece exatamente o contrário: nela os indivíduos participam como indivíduos (p. 117).

Em outras palavras, Marx quer dizer que a sociedade desigual produz um falso individualismo, gerando indivíduos que nada mais são do que átomos de determinado sistema. Por outro lado, como já ressaltado, o homem é um animal que só pode ser individualizado dentro da sociedade, existindo apenas como parte de um todo. Assim, alguns teóricos conservadores, como Hayek e Popper, criticaram o marxismo por sustentar a teoria da totalidade, prevalecendo sobre o indivíduo, e chegam ao ponto de identificá-lo ao fascismo e ao totalitarismo político pelas suas afirmações de superioridade do todo sobre a parte, do Estado sobre o indivíduo. Sartre (1987, p. 130) escreve que “o marxismo devia examinar a fundo os homens reais e não dissolvê-los em um banho de ácido sulfúrico” e evitar a totalização das realidades humanas vivas em coletividades impessoais tais como burguesia, imperialismo e luta de classes.⁷

As críticas de Hayek e Popper são fundadas na concepção do individualismo metodológico, isto é, uma construção de todos obtida diretamente das ações e experiências dos indivíduos por eles abrangidos, enquanto Marx tem um sentido mais amplo: abrangendo estados subjetivos e consciência, parte da sociedade como unidade estrutural e complexa que envolve ação e ideias humanas. Sartre (1987), por sua vez, argumenta contra a concepção reducionista da totalidade, eliminando as relações reais, vividas, e as mediações concretas, como os níveis complexos da cultura e da economia: tal crítica, porém, é dirigida muito mais ao marxismo vulgar positivista do que ao próprio Marx.

4. A NECESSÁRIA SÍNTESE: EU OU NÓS?

Percorrida a trajetória histórica do individualismo no pensamento clássico, saltando sucessivamente ao longo do tempo, é possível buscar uma síntese. O percurso da afirmação individual não ocorreu linearmente, sem acidentes ou retrocesso. Do ocaso da civilização grega aos tempos atuais, há lenta evolução do indivíduo, sendo que o recorte aqui apresentado mostra contradições e dúvidas. O individualismo dos primeiros cristãos é de renúncia ao mundo, na busca do “indivíduo-em-relação-com-Deus”, mas, com o estabelecimento do Estado cristão, o domínio político ruma a valores absolutos, universalistas. Já no período moderno, Hobbes, embora tendo o indivíduo como ponto de referência de toda sua teoria, estabelece, talvez, sua antítese: o Estado. Esta afirmação, se considerada discutível em Hobbes, é evidente em Rousseau, para quem o valor essencial é o interesse coletivo. Já o pensamento liberal apresenta várias faces e interpretações, que vão da mais ardente e apaixonada defesa do indivíduo contra a sociedade e o Estado ao conformismo social ou à política como instrumento de defesa dos interesses de uma sociedade de proprietários. O próprio Marx, radical individualista para uns, teve nos seus seguidores uma negligência crônica para os aspectos relacionados com o indivíduo.

Tudo isso não deve surpreender. É algo lógico, na medida do desenvolvimento e crescente complexidade das sociedades humanas, nas quais as relações políticas passam a ser entrecortadas pelas sociais, culturais, econômicas. O mundo cresce e se complica; as explicações filosóficas objetivas não respondem, de forma simples, a anseios e necessidades de grupos e comunidades cada vez mais diversos e com interesses ora convergentes, ora contraditórios. A descoberta e a valorização do indivíduo é matizada; ressurgem e define novos contornos quando parece falida. Se o individualismo burguês, criticado por Marx, apresentava sinais de esgotamento em meados do século XIX, desnudando a ingênua confiança segundo a qual o indivíduo poderia desenvolver-se fora de qualquer comunidade e que o interesse de cada um é suficiente para a liberdade individual, surge então a procura pela atividade em

⁷ Sobre a questão da totalidade e as críticas a Marx, ver Swingewood (1978), especialmente capítulo 2.

comunidade, que não descuidasse do indivíduo, mas “na qual o homem pudesse volta a ser um ente comunitário” (HELLER, 1985, p. 77).

Há ainda no percurso evolutivo do indivíduo clássico a contradição *societas-universitas*. Ora as formulações se inclinam para a associação simples de indivíduos livres e racionais, ora assumem organizações, talvez herdadas do mundo antigo e medieval, nas quais o Estado é um todo orgânico, e a sociedade, com suas instituições, valores, conceitos e idioma é primeira e preponderante em relação a seus membros particulares.

O mundo atual é caracterizado pela sociedade de massa, cujo princípio básico é a conformidade social e cuja consequência é o fenômeno da solidão, não rompido mesmo com o advento e propagação das mídias e redes sociais. Ela, que

não apenas destrói a esfera pública e privada; priva ainda os homens não só do seu lar privado, no qual antes se sentiam resguardados contra o mundo e onde, de qualquer forma, até mesmo os que eram excluídos do mundo podiam encontrar-lhe o substituto no calor do lar e na limitada realidade da vida em família (ARENDDT, 1987, p. 68),

teria sido consequência direta da negação do indivíduo?

A resposta é negativa. O pensamento liberal, como já ressaltado, adere ao conformismo social. É exatamente a sociedade de indivíduos movidos unicamente por interesses próprios e dominados pela paixão que necessita de norma impessoal e racional para a tomada de decisões. Não se trata, porém, de normas básicas de comportamento social que toda sociedade política estabelece naturalmente a seus membros. É algo muito mais grave e ameaçador: em primeiro lugar, o indivíduo deve “ajustar” seus gostos, ações e estilo de vida a um denominador social; em segundo, a conformidade pressupõe não só que a adaptação individual contribua para a coesão e a ordem social. A resultante é que o único modo que tem o indivíduo para lograr vida feliz e bem sucedida é acatar as normas da sociedade, ou seja, assumir como seus os desejos, valores e expectativas da maioria de seus membros. Assim, obriga o indivíduo a não apenas aceitar as normas sociais, e sim internalizá-las e, como tal, atuar como sua consciência. Eis, então, a terrível norma impessoal e racional, necessária à sobrevivência de uma sociedade atomizada (e liberal): a transformação da consciência individual em consciência coletiva (WOLLIN, 1973).

Heller (1985), entendendo que “todo homem é singular, individual-particular, e, ao mesmo tempo, ente humano-genérico” (p. 78), observa que fenômenos históricos recentes influíram para o retrocesso na busca da comunidade por parte do homem para a realização plena de sua personalidade. São eles: o culto da personalidade no socialismo, o fascismo e a manipulação de grupos no mundo burguês contemporâneo. O fenômeno totalitário, produzido modernamente a partir da participação ativa das massas, além de violento e destruidor, baseia-se na mais absoluta dissolução da sociedade em despotismo único. Mais uma vez, há aparente contradição: é a democracia, contendo em si mesma os ingredientes de sua destruição, que pode levar ao totalitarismo, no qual não há apenas o domínio pleno do Estado, mas também a completa intrusão do poder em toda a sociedade, redefinindo todas as relações e comportamentos e, conseqüentemente, destruindo o indivíduo.

Neste ponto, podem ser retomadas as perguntas e dúvidas iniciais: Indivíduo ou coletivo? Sociedade individualista ou holística? O que prevalece: o interesse privado ou o interesse público? Eu ou nós, afinal?

Inegavelmente, os tempos atuais são de crise e perplexidade. Hoje, como destaca Wollin (1973, p. 377), “há prova substancial de que grande quantidade de membros vê com

indiferença a participação nas questões públicas. Para o cidadão comum, ao que parece, o exercício dos direitos políticos é pesado, aborrecido e frequentemente vazio de significações”. Os seres humanos estão refugiados em sua vida privada, cuidando de seus afazeres, embora prevaleça a consciência coletiva típica da sociedade de massa. Desdenham a participação política institucional, e com frequência seu círculo social está restrito a alguns poucos. Definilo como um produto e ao mesmo tempo uma vítima da sociedade de massa é correto e apropriado, mas não totalmente satisfatório. Nos dias atuais, valeria questionar a paixão em relação à questão política: pode ser ela algo permanente, duradouro, capaz de empolgar e motivar os indivíduos? Ou estaria condenada a momentos de exaltação (ou revolta), e a tarefa principal em relação à coisa pública estaria em descobri-los e valorizá-los, sabendo de sua fugacidade, para que fossem ampliados? O espaço coletivo não estaria marcado pela utilidade, confinando o prazer à intimidade? Até que ponto a política moderna se baseia nos interesses individuais, com a renúncia ao espaço público?

A questão crucial é determinar se o exercício ativo da política pode significar, de um lado, a valorização do indivíduo, e de outro, se ela pode proporcionar a superação do conformismo e alienação típicos das sociedades de massa. A essa altura, porém, um ponto é claro e evidente. Não há oposição excludente entre as dimensões individual e coletiva. A saída não está no individualismo nem no coletivismo. Buber (1987, p. 123) diz que

a sociedade, imensa interrelação de muitos homens, só é real na medida em que consiste em relações autênticas entre os homens. Por outro lado, o indivíduo atinge a realidade na medida em que se torna pessoa, isto é, um EUTU, somente assim o indivíduo se torna pessoa.

Parece claro, pois, que a saída esteja na síntese objetiva entre o indivíduo-coletivo, na totalização a partir das relações autênticas entre os homens, no estabelecimento de uma personalidade social, capaz de comunicar-se com qualquer outra personalidade. Como isso, porém, pode ser expresso na política?

A agenda política precisa ser transformada e ampliada. Ainda é tímido o movimento para incluir no debate e na prática temas como a política do corpo e minorias, ou questões relacionadas ao meio ambiente, feminismo ou libertação sexual. Outro ponto importante é a renovação autêntica, com a mudança de paradigmas até aqui vigentes. Como destaca Abranches (2017), a política continua analógica em um mundo digital, a exigir mudanças: “a digitalização da política requer que a sociedade digital de indivíduos se transforme em uma sociedade digital de cidadãos livres, a partir de um momento constituinte que afirme o cidadão com sua projeção digital em sujeito histórico de transformação política” (p. 119).

A subjetividade está presente nos dias atuais. A prática política não pode deixar de levar isso em conta. Ela pode resgatar o desejo de fazer política, fora dos esquemas tradicionais da representação tradicional, sem estar baseada em militantes abnegados ou em valores típicos de uma sociedade atomizada e opressora e de livres produtores, transformada em sociedade de massa.

No entanto, a simplificação dessa ideia, na busca permanente de esquemas alternativos, “novas máquinas de guerra revolucionária, agenciamento de desejo e luta de classes”, de que fala Guattari (1987, p. 220), pode também significar retrocesso. A fragmentação do político e sua assimilação a outras associações e organizações podem soar como necessárias para se lograr alguma autodeterminação individual, liberdade e participação no mundo moderno. Por outro lado, porém, não seria o totalitarismo uma forma extrema de reafirmação do político em época de desintegração absoluta?

Se assim for, a tarefa das sociedades não totalitárias é atenuar os excessos do pluralismo. Isso significa compreender que as funções especializadas assinaladas ao indivíduo, ou adotadas por ele, não substituem a cidadania, porque esta proporciona o que as demais funções não podem proporcionar: uma experiência integradora que reúne as múltiplas funções da pessoa contemporânea (...) A existência humana não será decidida no plano menor das pequenas associações: é a ordem política que está efetuando importantes decisões acerca da sobrevivência do homem em uma era acoçada pela possibilidade de uma destruição ilimitada (WOLLIN, 1973, p. 468).

Não se trata, portanto, de uma nova política, e sim de novas formas, mecanismos e discursos capazes de articular e mobilizar indivíduos nos interesses coletivos e sociais. Trata-se de restabelecer, e ampliar, o ser total, capaz de explodir suas potencialidades exercitando a participação e a solidariedade. O terrível dilema de uma sociedade solitária e anônima é angustiante. E para superar esse drama, é preciso ressaltar que “a ideia de que os homens nascem livres e iguais é, ao mesmo tempo, verdadeira e enganadora: os homens nascem diferentes. Eles perdem sua liberdade social e sua autonomia individual quando procuram tornar-se parecidos entre si”. (RIESMAN, 1971, p. 379).

A dicotomia eu-nós é, enfim, superada. E essa superação se faz no campo das relações e das causalidades políticas. O homem-cidadão, capaz de exercitar a plena liberdade pública e dignificar sua existência social, é o objetivo a perseguir, ainda que por meio da *pólis* digital. Se isso não acontecer, a contradição eu ou nós será irremediavelmente resumida a um único componente: eles, ou simplesmente Ele, como síntese e expressão de todos e de cada um.

REFERÊNCIAS

- ABRANCHES, Sérgio. *A Era do Imprevisto – A grande transição do século XXI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- BUBER, Martin. *Sobre Comunidade*. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- CANEVACI, Massimo (org). *Dialética do Indivíduo – o indivíduo na natureza, história e cultura*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- CONSTANT, Benjamin. “Da Liberdade dos Antigos comparada à dos Modernos”. In: *Filosofia Política* 2. Porto Alegre: L&PM, 1985. p. 9-25.
- DUMONT, Louis. *O Individualismo – Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- DURKHEIM, Emile. Como Montesquieu classifica as sociedades por tipos e por espécies. In: QUIRINO, Célia Galvão e SADEK R. de SOUZA, Maria Teresa. *O Pensamento Político Clássico*. Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau. São Paulo: T. A. Queiroz, 1980. p. 237-248.
- GIERKE, Otto. *Natural Law and Theory of Society 1500-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 1934.
- GUATTARI, Felix. *Revolução Molecular: pulsações políticas do desejo*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- HELLER, Agnes. *O Cotidiano e a História*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.
- HILL, Christopher. *A Revolução Inglesa de 1640*. 3. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1985.
- JAEGER, Werner. *Paideia – A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- JANINE RIBEIRO, Renato. *Ao Leitor sem Medo*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- LASCH, Christopher. *O Mínimo Eu: sobrevivência psíquica em tempos difíceis*. 4. ed. São Paulo: Brasil-

iense, 1987.

LÉBRUN, Gerard. *O que é poder*. 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 1984.

MACPHERSON, C. B. *A Teoria Política do Individualismo Possessivo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MAQUIAVEL. *O Príncipe*. IN: MAQUIAVEL – Os Pensadores. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 1-114.

MARX, Karl. *A Ideologia Alemã*. 5. ed. São Paulo: Hucitec, 1986.

MARX, Karl. *Para a Crítica da Economia Política*. In: MARX I – Os Pensadores. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987 . p. 1-157.

POLIN, Raymond. “Indivíduo e comunidade”. In: QUIRINO, Célia Galvão e SADEK R. de SOUZA, Maria Teresa. *O Pensamento Político Clássico*. Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau. São Paulo: T. A. Queiroz, 1980. p. 107-112.

RIESMAN, David. *A Multidão Solitária*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social*. In: ROUSSEAU – Os Pensadores. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 1-145.

SABINE, George. *Historia de la Teoria Politica*. 2. ed. novena reimpressão México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

SARTRE, Jean-Paul. *Questão de Método*. In: SARTRE – Os Pensadores. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. p. 109-191.

SCHAFF, Adam. *Marxismo e Existencialismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1965.

SWINGWOOD, Alan. *Marx e a Teoria Social Moderna*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *O Antigo Regime e a Revolução*. 2. ed. Brasília: Ed. UnB, 1979.

WOLLIN, Sheldon S. *Política y Perspectiva – continuid y cambio en el pensamiento político tradicional*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1973.

ABSTRACT

The article is an approach on classical conflict in political theory: individualism x collectivism. It follows the historical trajectory of political forms, since Greek Antiquity to modern times, analyzing the function and relevance assumed by individuals over time, highlighting advancements, returns and contradictions that arise in several moments. The conclusion is denying the dilemma, suggesting there must be convergence with objective synthesis between individual and collective, built in the totality of authentic relations among human beings, with the citizen rescue, able to exercise absolute public liberty.

KEY-WORDS

Individualism, Mass Society, State and Society

