

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA**

INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA

MATHEUS ROLIM FLORENTINO DE PAIVA

**O INDIVÍDUO COMO FONTE: O SUJEITO MODERNO NA TEORIA SOCIAL E NA  
LITERATURA DE AUTOAJUDA**

**BRASÍLIA/DF**

**2020**

MATHEUS ROLIM FLORENTINO DE PAIVA

**O INDIVÍDUO COMO FONTE: O SUJEITO MODERNO NA TEORIA SOCIAL E NA  
LITERATURA DE AUTOAJUDA**

Trabalho de conclusão de curso de  
graduação no bacharelado em Sociologia  
apresentado na Universidade de Brasília.

Orientador: Fabrício Neves

**BRASÍLIA/DF**

**2020**

**Resumo**

Este trabalho pretendeu elaborar um quadro da formação do  
sujeito moderno a partir das reflexões de Marcel Mauss, Charles Taylor

e Francisco Rudiger. Percebeu-se que estas discussões concebem a formação de um sujeito específico na modernidade, o qual encarna um modo próprio de ser e estar no mundo. A partir destas análises foram selecionados alguns marcos da concepção de tal tipo de sujeito na teoria social dos autores supracitados, sendo desvelada a percepção de um sujeito moderno atrelado a uma ascensão do individualismo e à primazia da autonomia individual. Finalmente, esta pesquisa buscou exemplificar em um objeto mais específico o que significaria a delimitação de tal sujeito. Destarte, resolveu-se debruçar-se sobre a reflexão de Rudiger sobre o surgimento e manutenção da literatura do gênero de autoajuda. Evidenciou-se como este objeto conversa com certas características culturais e subjetivas descritas por Rudiger, por um lado, e, por outro, se aproxima das descrições feitas pelos outros autores, as quais consistiriam, segundo os autores, em resultado de um processo de elaboração cultural de longa duração.

**Palavras-chave:** sujeito moderno; individualismo; autoajuda.

#### **Abstract**

This research aims to elaborate on a description of the modern subject from the perspective of the reflections undertaken by Marcel Mauss, Charles Taylor, and Francisco Rudiger. These discussions conceive the formation of a specific type of individual in modernity who embodies a particular way of being in the world. From these discussions, some aspects of the conception of that type of individual in the social theory described by those authors have been selected. It was found the sense of a modern individual attached to individualism rise and individual autonomy primacy. Finally, this research focused on Rudiger's reflection on the emergence and maintenance of the self-help literature. It was shown this object talks to specific cultural and subjective characteristics cited by Rudiger and gets close to the elements described by the other author's discussions, which consist, according to them, in the result of a long duration cultural elaboration process.

**Key words:** modern subject; individualism; self-help.

## **Sumário**

Introdução	5
Capítulo 1: A cultura e o indivíduo na teoria social: a noção de pessoa como elemento cultural	8
Capítulo 2: O Ocidente enquanto particularidade	13
A noção de Eu, de pessoa em Mauss	14
O Self Moderno em Charles Taylor	19
Interioridade e autoexploração em Agostinho e Montaigne	21
Desprendimento em Descartes e Locke	27
Capítulo 3: A Autoajuda e o Individualismo	31
As Raízes da Autoajuda – Self-Help e Smiles	32
Movimentos Posteriores: Auto-cultura e Novo Pensamento	36
Modernidade e autoajuda	41
Conclusão: O sujeito moderno e a auto ajuda - algumas convergências	43
Referências Bibliográficas:	49

## Introdução

O presente trabalho pretende resgatar interpretações da teoria social sobre a Modernidade enquanto apresentadora de uma nova relação entre indivíduo e sociedade, marcada pelo individualismo e pela elaboração de uma nova representação da pessoa na cultura, consubstanciada na noção de “indivíduo”, unidade última, autônoma e autorresponsável. Ao mesmo tempo, trata-se de uma breve reconstrução histórica através da qual se pretende, em síntese, elencar e interligar marcadores que evidenciem o individualismo e o indivíduo moderno como fenômenos históricos e culturais – isto é, enquanto “criações” ou elaborações culturais.

Além disto, pretende-se resgatar uma investigação do gênero da literatura de autoajuda quando do surgimento do gênero, no século XIX, e em movimentos seguintes, desenvolvida por Rudiger, autor que a toma como um objeto capaz de evidenciar tal sujeito ocidental e, finalmente, compará-la com marcos deste indivíduo ou “*self*” moderno, selecionados das discussões de teoria social. Serão mobilizados, assim, autores da Sociologia, Antropologia ou ainda de outros campos – como a filosofia –, os quais, não obstante, buscaram elaborar teorias sociais em suas obras. Este é o caso, centralmente, de Charles Taylor, cuja obra *As Fontes do Self*<sup>1</sup> nos será fundamental.

Se tratando de um trabalho de monografia, pretende-se articular discussões estudadas em diferentes momentos do processo de graduação. A fundamentação teórica, ou, mais precisamente, o plano de fundo desta, coloca-se a partir da relação indivíduo-sociedade, temática central do curso de sociologia.

Neste sentido, pretende-se, primeiramente, resgatar parte do arcabouço teórico estudado no curso que discute a formação dos indivíduos a partir do social, da cultura, e, finalmente, almeja-se localizar nesta as noções relativas à pessoa. Assim, a cultura ocidental será tomada como caso particular. A partir disto, almeja-se elaborar uma discussão teórica acerca da noção moderna de indivíduo/*self*, de seus marcos, para, finalmente, analisar a possibilidade de sua convergência aos discursos de livros de autoajuda analisados por Francisco Rudiger em sua tese de doutorado, chamada *Literatura de Autoajuda e Individualismo*<sup>2</sup>. Assim, a literatura deste gênero pareceu consistir em um objeto privilegiado para analisar o sujeito que emerge a partir da Modernidade.

---

<sup>1</sup> TAYLOR, Charles. 1997. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo, Loyola.

<sup>2</sup> RÜDIGER, F. 1996. *Literatura de autoajuda e individualismo*. Porto Alegre: UFRGS.

Dessa forma, o presente trabalho abordará as noções modernas de indivíduo desenvolvidas por Mauss e Taylor, que a compreendem enquanto elemento cultural, e buscará verificar se há aproximações desta com o que, segundo Rudiger, seria estruturante do gênero literário da autoajuda, evidenciando como este campo se relaciona com os marcos destacados na teoria social. A hipótese inicial, portanto, é que esta descreve, a partir de certos autores, um sujeito tipicamente moderno que parece convergir com o sujeito objeto da autoajuda, indicando uma manutenção deste tipo (ou ideal) de sujeito na cultura moderna e contemporânea e os livros deste gênero como objetos de grande relevância para a reflexão sociológica que toma as noções sociais sobre os sujeitos, bem como os próprios tipos deste, como objeto de estudo.

Em verdade, autor central para o presente empreendimento, Rudiger foi conhecido ao longo do andamento da pesquisa, tendo desenvolvido como tese de doutorado em Sociologia uma pesquisa que se mostrou bastante próxima do que este trabalho de monografia almejava trazer à luz para iniciar uma discussão. Ponderou-se, então, resgatar esta tese e interligá-la com discussões feitas por outros autores de interesse que se sentia serem pertinentes, de modo a estabelecer aproximações interpretativas e narrativas a respeito do indivíduo humano na sociedade moderna e em suas representações culturais. Além disto, a tese do autor será mobilizada como referência para entendimento do gênero da autoajuda sob uma perspectiva cultural e sociológica

Quanto à noção central da problematização desta monografia, a de pessoa e o modo como pretende toma-la, isto é, enquanto elaboração cultural e variável, cabe apontar, de início, que as Ciências Sociais, como aprendemos desde as primeiras disciplinas deste curso, a partir de discussões em sala e de autores como Durkheim e Malinowski, têm o poder - e o objetivo metodológico - de nos fazer estranhar as formas de vida que nos são familiares, as quais assumem, comumente, um ar reificado, um ar de ser “naturalmente” como nos parecem que são. Ao invés disto, no empreendimento antropológico e sociológico as formas e valores debruçados vêm à luz como formas culturais, localizadas social e historicamente e daí aprendidas e internalizadas pelos sujeitos. Percorrendo os caminhos deste estranhamento que torna possível um maior conhecimento dos objetos observados, encontrei, no transcorrer das atividades do curso – dentre as disciplinas obrigatórias e aquelas mais livremente escolhidas – discussões que pautavam a noção de Pessoa, de Eu e do Self como objeto sociológico.

A partir de Mauss, Goldmann e Almeida, por exemplo, as noções individualizadas de pessoa, fundada no Eu, mostraram-se como categorias centrais para o próprio sujeito, bem como para o grupo, de maneira não universal, mas, antes, a partir de uma elaboração cultural, localizando tais noções e sua centralidade, finalmente, em um contexto histórico e social mais ou menos específico, que tem origem em um processo de longa duração. Também na busca de entender as especificidades em relação à identidade/pessoa que surgem culturalmente, mas, diferentemente dos autores anteriores, ancorados numa historicidade especificamente da Modernidade, Rudiger debruça-se sobre o lugar dado ao indivíduo na sociedade moderna e as representações decorrentes disto, e Charles Taylor concebe uma reconstrução do *self* moderno e de noções centrais que o acompanhariam.

O presente trabalho busca, em um primeiro momento, reunir as discussões destes autores, traçando, assim, uma trajetória da noção moderna de indivíduo/self, evidenciando seu caráter de elemento cultural e os traços que a constituem.

Mauss descreve um processo de descolamento da identidade do indivíduo daquela do grupo social, da evidenciação deste na cultura ocidental. Taylor, por sua vez, passa pelo surgimento do “self pontual”, dotado de razão desprendida, até outras características emergentes na história ocidental, como a valoração da autoexploração, da autonomia e da autorresponsabilidade, chegando até as noções de peculiaridade e de “identidade individualizada”, de autenticidade, e de interioridade das fontes morais, características que estariam presentes na subjetividade moderna. Este trabalho pretende evidenciar o caráter histórico destas concepções e sua retomada, conforme este último autor - e a hipótese aqui investigada -, nas subjetividades dos indivíduos inseridos na cultura Moderna.

Quanto à concepção do gênero da literatura de autoajuda como objeto de reflexão sociológica que este estudo almeja trabalhar a partir deste arcabouço bibliográfico e teórico, alguns dados são importantes para contextualizá-lo. Nos últimos anos, os livros de autoajuda ou do chamado *coaching* dominaram as vendas literárias no Brasil, tendo ocorrido um pico de interesse acerca deste último termo em 2018, com mais de 100 000 pesquisas por ele no Google de quatro a 10 de fevereiro deste ano (2020) no Brasil<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Segundo consultado a partir da própria ferramenta de pesquisa do Google, o “google trends”.

Além disso, conforme dados da empresa Nielsen Company, dos quinze (15) livros mais vendidos no Brasil em 2019 treze (13) são livros destes gêneros, voltados para autoajuda pessoal ou financeira. Podemos perceber, assim, a intensa demanda pelo gênero ainda na atualidade. Embora este seja dinâmico, de modo que o estudo sobre estas obras no contexto de séculos passados possa não convergir com o que se descobriria na investigação de obras atuais do gênero, a investigação histórica se mostra alinhada aos objetivos deste trabalho, que almeja apenas realizar uma reconstrução de algumas concepções sobre o lugar do indivíduo na modernidade. De qualquer modo, este estudo pode ainda auxiliar outros futuros que tomem como objeto obras mais atuais ou inseridas em contextos geográficos mais delimitados.

Destarte, trata-se de estabelecer como a noção de pessoa é culturalmente localizada, atrelada à experiência social e subjetiva das pessoas de uma dada cultura. A partir disto, buscou-se delinear um sujeito particularmente moderno segundo autores de teoria social. Finalmente, se buscou discutir o gênero da autoajuda como dotado de uma teia de significados que se estabelece a partir de uma consideração do indivíduo humano sobre uma perspectiva mais ou menos delimitada, que encontraria suas raízes na modernidade.

### **Capítulo 1: A cultura e o indivíduo na teoria social: a noção de pessoa como elemento cultural**

A relação indivíduo e sociedade constitui-se como um amplo e central tema da teoria social. No caso do curso de graduação, isto é bem marcado pelo estudo de diferentes autores – dos clássicos aos contemporâneos – que se debruçam, de diferentes formas, sobre esta discussão.

Autores como Durkheim, Marx, Weber e Simmel, por exemplo – se quisermos delimitar um grupo de autores clássicos em grande evidência no currículo de graduação de Sociologia – buscaram na consideração das relações entre indivíduos e sociedade delimitar o objeto da sociologia, em oposição à psicologia (supostamente o estudo do “indivíduo”) e à filosofia. De maneira geral, discutem a relação indivíduo e sociedade de forma a, centralmente, esclarecer como a sociedade, suas normas, valores fundamentais, etc., são vinculantes em relação aos indivíduos socializados sob sua tutela, servindo como base para o desenvolvimento de padrões de conduta externa e interna.



Neste sentido, por um lado, diferentes modelos teóricos são esboçados e verdadeiras correntes desenvolvidas daí em diante. Não obstante, a questão da manutenção e transformação do social ou da cultura pelos sujeitos nela inseridos, bem como a questão da formação destes sujeitos a partir de elementos e dinâmicas que se colocam para estes a partir da cultura e de sua relação com ela - como a função que desempenham no grupo (seja material, ritualística, simbólica, etc.), a relação que têm com membros mais próximos, o status que daí adquirem, os signos que são mobilizados para entender e se relacionar com o mundo, etc. - são ambas questões que permeiam, se não o objeto central dos empreendimentos sociológicos, ao menos o plano de fundo destes.

Dessa forma, entendendo que este grande tema – indivíduo-sociedade – é central ao campo da sociologia, parece ser pertinente, ao invés de tentar resgatar as diferentes considerações a seu respeito, o que com certeza não se acabaria até o fim da monografia, selecionar alguns autores e discussões que podem contribuir – como diversos outros também seriam capaz de fazê-lo – para o que o presente trabalho almeja discutir. Para estes fins, optou-se por resgatar Norbert Elias, Berger e Luckman, de modo que ambos os autores debruçaram-se sobre o grande tema que vem até aqui sendo traçado e, centralmente, sobre a formação do indivíduo pelo social, que almeja-se, agora, esclarecer.

Norbert Elias, em seu livro *A Sociedade dos Indivíduos*, fez precisamente da relação indivíduo-sociedade seu tema. O modo como introduz sua discussão pode servir, aqui, a introduzir a discussão desta monografia.

Inicialmente, o autor afirma que central para entender as discussões feitas em uma sociedade acerca da relação entre indivíduo e sociedade é entender as percepções que se tem, por um lado, da sociedade e, por outro, do indivíduo. Ambas variariam entre as diferentes sociedades e mesmo entre suas diferentes gerações. De todo modo, esta discussão entre indivíduo e sociedade parece ainda estar em vigor e, neste sentido, parece ser um dos fundamentos dos livros analisados no que tange ao lugar dado nestas obras ao indivíduo, a suas capacidades e potenciais. Talvez entender a noção de indivíduo presente nos livros de autoajuda possa servir a esclarecer o espaço dado ao indivíduo e aquele dado ao social – e vice versa -, até que ponto se juntam ou não.

No andamento de sua discussão, o autor nos traz mais alguns pontos-chave. Nesta senda, podemos apontar um de seus objetivos, apresentado na introdução do livro: evidenciar questões que permaneceriam ocultas caso considerássemos os sujeitos apenas “como um eu destituído de um nós” (ELIAS, p. 10). Elias pretende desvencilhar-se do que considera um mal entendido, segundo o qual os indivíduos são discutidos enquanto seres isolados dos processos sociais que os circundam e, inclusive, potencialmente imune a eles. Em oposição à esta visão, Elias traz uma definição de “sociedade” enquanto teia de interdependência entre diversos indivíduos. O que é essencial, aí, é o conjunto de inter-relações entre os sujeitos. Esta discussão é cara à presente pesquisa.

Em consequência da natureza humana, defende o autor, desde que nasce, o indivíduo humano se encontra em um lugar específico dentro de uma estrutura social, de um conjunto de interrelações entre indivíduos. É precisamente aí que o indivíduo se forma, defende Elias.

O autor empenha-se em um esforço de esclarecimento onde a palavra-chave é a relação “entre” as pessoas. As partes da estrutura social não devem ser entendidas isoladamente, nem a estrutura social como a soma de indivíduos isolados, defende. Como na metáfora das pedras que formam uma casa, tanto as partes têm sua forma individual em função de seu lugar entre as demais partes, como a totalidade é a teia de relações *entre* as partes (não a soma das partes isoladas, mas sim das partes enquanto elementos articulados, colocados um em função de outros, interdependentes).

Em *A Sociedade de Indivíduos*, Norbert Elias desenvolve uma perspectiva segundo a qual devemos tratar da relação do indivíduo e sociedade concebendo aquele frente a esta não como “substâncias isoladas únicas”, mas como partes sempre interligadas “em termos de relações e funções” (ELIAS, P.21) - para resgatar mais algumas palavras do autor -, em função das quais adquire formas específicas frente às demais unidades. Esta visão parece encontrar alguns paralelos em um texto de quase vinte anos antes do de Elias, *A Construção Social da Realidade*, de Berger e Luckmann, publicado em 1966.

Vimos que Norbert Elias constituiu deliberadamente a relação entre indivíduo e sociedade como seu objeto de discussão sociológica, argumentando contra a concepção segundo a qual o indivíduo é anterior à sociedade e potencialmente independente dela.

Berger e Luckmann, por sua vez, parecem defender um ponto de vista semelhante, o qual implica, finalmente, assim como no caso de Elias, em uma concepção de indivíduo, da qual este projeto pretende apropriar-se.

Em *A Construção Social da Realidade*, livro de 1966, Berger e Luckmann partem para uma abordagem da relação sociedade-indivíduo através da consideração deste ser a partir de seu nascimento e nos processos seguintes. Coloca-se, em último ponto, uma discussão do indivíduo humano e empírico como ser socialmente formatado, constituído.

O indivíduo da espécie humana, conforme estes autores, seria marcado pelo subdesenvolvimento de seus instintos, se comparado com indivíduos de outras espécies de mamíferos. Isto porque o indivíduo da espécie humana nasceria, embora com impulsos biologicamente presentes, carente da capacidade de atribuir objetos e direcionamento a estes.

Por outro lado, o ser humano possuiria o traço distintivo da “abertura para o mundo”. Isto é, o ser humano se oporia ao fechamento do mundo vivenciado por outros animais, que nasceriam com suas possibilidades de vida e comportamento delimitadas estritamente pela espécie, tendo-as, por sua vez, delimitadas pelo aprendizado e formação em meio ao grupo social no qual se desenvolve. O subdesenvolvimento instintivo do ser humano seria acompanhado, por outro lado, da capacidade de apreender símbolos, significados e conteúdos diversos.

Em outras palavras, o indivíduo humano, conforme os autores, não nasce com sua formação orgânica completa. Esta formação se dá no contexto de “abertura para o mundo”, caracterizado pelo potencial de apreender percepções que lhes são transmitidas, tendo capacidade de apreender as mais diversas narrativas da realidade, que lhe são fornecidas, essencialmente, no espaço social.

O indivíduo humano, relembram os autores, sempre nasce inserido em relações sociais, ainda que apenas com a mãe, com os progenitores ou com um grupo mais amplo no qual estes se situam. Daí, tem-se que o desenvolvimento orgânico, que ainda continua na vida extrauterina, se dá, necessariamente num espaço social, dentre relações sociais e em um contexto de socialização.

Nesta senda, é justamente a partir do social que o sujeito consegue constituir-se – não como ser formatado que se insere no ambiente social como em um lugar, simplesmente, mas como ser que se insere em um conjunto de relações e signos sociais e que é a partir destes formatado - , à medida em que este fornece, através da socialização, conceitos e valores que possibilitam a compreensão das situações e a economia mental necessária para agir. Assim, o desenvolvimento orgânico e psíquico do sujeito se dá, necessariamente, em um meio social, no qual são fornecidos signos, significados, e valores articulados para a construção subjetiva (com caráter social, por tudo o que se discute aqui) da realidade, mediada quase sempre pela linguagem (instituição social), rumo a um “fechamento do mundo”, nunca idêntico ao remetido para os outros animais.

Desta forma, Berger e Luckmann, em *A Construção Social da Realidade*, afirmam que o indivíduo humano, no momento do nascimento, é praticamente um ser como qualquer animal, distinto destes, fundamentalmente, pelo potencial amplo de apreensão de signos cognoscitivos, que cumprem a função de afastar o indivíduo de um “estado caótico”, onde embora possua impulsos, biologicamente presentes, é incapaz de lhes dar forma e objeto, de dar “especialização e direção” (p.68) a estes desejos sem a codificação que o processo socializador fornece.

Como pretende-se demonstrar mais à frente com Mauss e Taylor, é neste contexto de formação social e cultural dos indivíduos que será tomada a demarcação de uma elaborada noção de Eu, que este projeto pretende investigar, aferindo o lugar e as características atribuídas a este Eu na autoajuda. À medida que considerarmos o indivíduo como ser socialmente formatado, cujos conteúdos cognoscitivos, embora resguardado um lugar para autenticidade e originalidade, articulam-se aos signos sociais, podemos tentar investigar em que medida a noção de Eu presente em livros de autoajuda aparece atrelada a elementos discursivos dispostos socialmente, os quais seriam retidos subjetivamente pelos indivíduos, que os mobilizam e os tornam fundamentais para o seu reconhecimento, para sua auto-identidade.

Esta discussão, aqui resumida, é o suficiente para entendermos como há, na teoria social, uma localização do indivíduo como formado a partir do social, dos processos de socialização que necessariamente vivencia durante sua caminhada para a diferenciação mental que caracteriza o ser humano desenvolvido. Ela serve a este trabalho, ainda, para apontar que a subjetividade, a perspectiva de mundo, a percepção

de qual e como é, “de fato”, a realidade, é socialmente construída. Conforme se aprofundará à frente, é enquanto elemento cultural e mobilizado pelos indivíduos, formador destes, em última instância, que se quer tomar a noção moderna da identidade, focada no indivíduo e em sua “autorresponsabilidade”.

É, neste sentido, enquanto elemento socialmente desenvolvido e disponibilizado ao indivíduo na sua socialização, a partir do qual este entende e organiza um modo de ser e estar no mundo que se pretendeu, no presente trabalho de monografia, tomar a noção de pessoa, variável, pelo que foi até aqui exposto e pelo que se segue. Sob os termos desta “noção” pretendo situar não só a percepção forte de si como um indivíduo, como Eu, que objeto detidamente Mauss e Taylor (neste caso, com o *self* e a identidade), mas também certos predicados subjetivos discutidos por este último autor, bem como por Rudiger, como elementos originados na cultura, na sociedade (na Modernidade, especificamente), que supostamente comporiam o sujeito moderno. A hipótese aqui vislumbrada consiste na convergência da descrição que os autores selecionados na bibliografia fazem do sujeito (precisamente) moderno, isto é, interpenetrado pelo mais ou menos específico momento histórico e cultural no qual se forma, e o conteúdo de livros de autoajuda quando do surgimento do gênero.

---

## **Capítulo 2: O Ocidente enquanto particularidade**

Partindo do ponto que por um lado o(s) indivíduo(s) compõe(m) e dá movimento e forma à cultura e, por outro, esta também fornece-lhe conteúdos para interpretação do mundo, bem como formas de se relacionar com ele diversas questões são colocadas pelas ciências sociais com vistas a esclarecer – e estranhar – o indivíduo que se coloca frente à elas. Um dos elementos que aí se colocou foi justamente o conteúdo e a centralidade dados à noção de “indivíduo” – e aí deve ser feita uma nota conceitual – nas sociedades ocidentais, antes e com a Modernidade. Com isto quer-se dizer que as sociedades ocidentais centram-se intensamente no indivíduo humano empiricamente observável e universal, isto é, o indivíduo da espécie humana, de modo a fornecer-lhe lugar e conteúdo especiais, que o caracterizam e tornam centrais à nossas culturas.

Assim, opera-se uma importante distinção entre o indivíduo humano – de caráter empiricamente verificável e real em qualquer sociedade humana, evidentemente – e a criação de uma figura discursiva e culturalmente elaborada do indivíduo, que aparece agora enquanto objeto cultural. Este, que é o que interessa à presente pesquisa, pode ser

caracterizado por ser apreciado com uma conceituação e valoração *culturais*, devendo ser entendido como “categoria indivíduo” – de caráter local, cultural - , evidenciado pela atenção e pelas noções atribuídas a este por uma cultura particular e por seus membros. É neste sentido que os autores selecionados tomam o sujeito ocidental, no caso de Mauss, e moderno, no caso de Taylor e Rudiger. Passemos a vê-los.

---

### **A noção de Eu, de pessoa em Mauss**

Encontramos uma análise cultural e histórica da transformação do lugar do indivíduo em relação ao grupo, bem como das noções e dos conceitos que buscam objetivá-la na linguagem, primeiro, em Mauss. A discussão que questiona a universalidade da “noção de pessoa, de Eu” tem como marco central na teoria social a discussão feita por este autor em “Uma categoria do espírito humano: a noção de Pessoa, a de ‘Eu’”. Aí, tais categorias são descritas não apenas como variáveis, mas propriamente como construções de processos históricos e sociais, estabelecendo uma perspectiva construtivista para entender a forma e conteúdo da noção ocidental de “Pessoa”, centralizado na noção de “Eu”. O trabalho de Mauss, assim, nos serve para evidenciar o que está em jogo com o estranhamento da “Pessoa, do Eu”, que propõe.

Assim, Mauss discute, centralmente, como seriam recentes “a palavra filosófica ‘Eu’, (...) a ‘categoria do Eu’” (MAUSS, M., 2003, p. 271). Afasta-se, dessa forma, da universalização da categoria do Eu, concebendo-a como uma característica especificamente ocidental, sendo tomado como marco central para a reflexão aqui empreendida. A noção de Pessoa e a categoria do Eu são retratadas como noções elaboradas e cultivadas durante longas trajetórias culturais, pelo que o autor realiza uma retrospectiva histórica, buscando evidenciar o percurso no qual estas noções desenvolvem-se atingindo diferentes formas, lugares e relevância na sociedade. Aparecem, assim, como: categoria identitária, filosófica, moral e jurídica.

O autor aborda diversas sociedades, buscando evidenciar as distintas noções em relação ao Eu, embora, ao mesmo tempo, como estas se constituem em formas elementares da noção moderna de pessoa. Não se tratando de seguir um suposto aspecto evolutivo da abordagem de Mauss<sup>4</sup> (abordado por Goldmann [1996], que defende que o autor trata os momentos históricos discutidos como percepções parciais de uma verdade

---

<sup>4</sup> Neste sentido aponta Goldmann (1996).

sempre existente, a noção moderna do indivíduo<sup>5</sup>), sua abordagem pode ser retomada para se analisar como a noção do Indivíduo é forjada através de momentos históricos, os quais envolvem aprofundamentos de certas noções. Dentre estes momentos e noções, destaquemos<sup>6</sup>:

A reflexão de Mauss quanto aos Pueblos e aos Kwakiutl, dois povos que estudou, é interessante. O autor afirma que nestes povos já havia certa noção do Eu dos sujeitos, evidenciada pelos nomes (p. 373), nos trazendo como um dos marcos para o surgimento da identidade individual fundamentada em um Eu, os *(pre)nomes e os personagens* atribuídos aos sujeitos. Embora esta ainda fosse fundamentalmente ligada ao grupo, de forma que, nos kwakiutl, o sujeito fosse social e subjetivamente constituído em referência a seu nome, o qual seria herdado de algum antepassado, quem reencarnava, e que, nos pueblos, o nome fosse alguma parte ou função do totem do clã; tinha-se, de qualquer modo, um senso de especificidade de cada sujeito frente aos demais daquele grupo.

Assim, cada um possuía *direitos, funções e papéis sociais próprios*, correspondentes ou ao Eu do antepassado (no caso dos Kwakiutk) ou à função e parte do totem que os nomeava (no caso dos Pueblos). Em ambos os casos, ao seu prenome. Dessa forma, o nome expressaria um personagem com o qual o indivíduo nomeado se identificava<sup>7</sup>, embora, como bem explica Almeida, “a noção e a representação de pessoa eram completamente calcadas no personagem dramático que o indivíduo desempenhava na esfera coletiva ou no seu papel social” (ALMEIDA, Tânia Mara Campos de., 2008). A identidade, aqui, por um lado, remete o indivíduo sempre ao social, por outro, o delimita frente à sociedade, especificando-o.

Outro marco para a visão de Mauss neste processo de constituição da Noção de Pessoa fundada no “Eu” é a *Persona Latina*. Mais do que como direito a um nome, a uma máscara ritual, a um personagem, com os latinos, e, especificamente, com os romanos, a “pessoa” assume a condição de “fato fundamental do direito” (MAUSS, p.

---

<sup>5</sup> Crítica esta que não parece ser fiel à própria obra de Mauss, como ressaltou Mary Spink. (SPINK, MJP. Pessoa, indivíduo e sujeito: notas sobre efeitos discursivos de opções conceituais. In: SPINK, MJP., FIGUEIREDO, P., and BRASILINO, J., orgs. Psicologia social e personalidade [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais; ABRAPSO, 2011, pp. 1-22. ISBN: 978-85-7982-057-1. Available from SciELO Books.)

<sup>6</sup> Assim, deixarei de fora algumas reflexões do autor que tratam de noções do Eu cuja ligação com a noção autocentrada, destacada do social, que discuto neste trabalho, parece ser menos evidente.

<sup>7</sup> Neste sentido, é interessante o documento de Frank Hamilton Cushing, citado por Mauss na página 373, e sua reflexão quanto às máscaras rituais.

385). A palavra *persona* teria possivelmente se originado em referência a “máscara”, as quais teriam como núcleo a Etúria. Não obstante a influência etrusca na origem do termo, os romanos teriam articulado e formalizado a noção, centralmente através do Direito.

O autor aponta que o Direito Romano distingue os seus objetos em 3 categorias: *personae*, *actiones* e *res*. Estes dois últimos são atributos do primeiro, predicados e bens atribuídos a ele. À *personae*, cabe o reconhecimento jurídico e político de humanidade (geral) e, ainda, de nomes, ligados a antepassados, direitos e obrigações pessoais (particulares), isto é, o reconhecimento da personalidade jurídica, sujeito juridicamente dotado de capacidade de possuir bens, direitos e cargos. Este sistema de Direito é centralmente retomado ao longo da histórica ocidental.

Outro “enriquecimento” (MAUSS, p. 391)<sup>8</sup> de que teriam participado os latinos, agora, porém, com influência mais direta dos gregos, seria o desenvolvimento da *pessoa como fato moral*. O autor defende ser central neste processo a moral estoica, a qual teria servido para “enriquecer” a noção de pessoa instaurada no direito romano. A sua contribuição central seria a noção de consciência do sujeito, concebido como ser por ela regido e, por isto, “independente” e “livre”. Esta nova noção reincide, ainda, sobre o Direito, tornando o indivíduo responsável – cada vez mais isoladamente – por seus atos (próprios), sendo muito relevante a consideração da *vontade* deste, sobretudo nas teorias dos contratos.

O autor aponta também a *pessoa cristã*. Em síntese, esta teria sido elaborada a partir do aspecto *uno* com o qual era concebido Deus. Mauss parece desdobrar esta unidade em dois sentidos: a unidade humana, de forma que o indivíduo é um representante de toda a humanidade; a unidade individual, de forma que o ser humano é descrito como “uma substância racional indivisível, individual” (MAUSS, p. 393).

Esta última teria sido, ainda, aprimorada, através de filósofos<sup>9</sup> e teólogos, tendo papel central as reflexões de movimentos sectários dos séculos XVII e XVIII, que teriam trazido questões como: “liberdade individual, *consciência individual*, direito de comunicar-se diretamente com deus, de ser um sacerdote para si mesmo, de ter um Deus interior” (MAUSS, p. 395, *italico meu*).

---

<sup>8</sup> Aqui, parece apontar uma cumulatividade destes momentos para a noção ocidental do Eu.

<sup>9</sup> Dentre os quais destaca-se Descartes e sua reflexão formulada no *cogito ergo sum*.



A partir destes elementos, teria surgido a noção de “pessoa = Eu, e Eu = consciência”. Teriam raízes explicativas desta as reflexões de Descartes, com seu *cogito ergo sum*, bem como outros autores da filosofia. No entanto, somente com Kant “ela adquire forma precisa”, diz Mauss. Enquanto este autor já havia feito da “consciência individual” uma condição da razão prática, teria sido Fichte - último autor que Mauss cita em seu percurso histórico da noção de pessoa como “Eu” – “quem respondeu que todo fato de consciência é um fato do ‘Eu’”, quem fez da consciência individual “também, a categoria do ‘Eu’, condição da consciência e da ciência, da Razão Pura” (MAUSS, p. 296). Disto tudo emergiria uma noção da pessoa que se confunde com a consciência.

Assim, o indivíduo humano aparece definido, após um complexo e extenso processo histórico, a partir de sua consciência, tanto da sua autoconsciência, consciência de si, quanto das outras coisas do mundo. A pessoa aparece como “ser psicológico”, na expressão do autor.

De todo modo, estas explicações servem para o estranhamento da noção moderna de pessoa, bem como para esclarecer a tese de Mauss de que esta, enquanto articuladora de um ser independente, hermético, e definido por seus pensamentos e vontades próprias (e únicas, individuais), é uma forma de conceber a pessoa - e de auto concepção - não universal, mas localizada social e historicamente, elaborada a partir de diversos momentos da história cultural do ocidente, alguns dos quais elaborados por filósofos. É interessante percebermos a semelhança desta visão, bem como de algumas destas “etapas” descritas por Mauss com as reflexões desenvolvidas por Charles Taylor em *As Fontes do Self* (1989) e por Francisco Rudiger em *Literatura de Autoajuda e Individualismo*, com o subtítulo *Contribuição ao Estudo da Subjetividade na Cultura de Massa Contemporânea* (1995).

Finalmente, para entendermos a contribuição de Mauss, é importante não perdermos de vista o estranhamento a que se propõem as ciências sociais, em geral, e a tomada da noção de pessoa, em particular, neste sentido, como objeto de reflexão e pesquisa. Como dito anteriormente, estas discussões nos incitam a perceber a noção de pessoa como uma noção variável histórica e culturalmente, que teria atingido, no Ocidente, uma forma que colocaria em primeiro plano o “Eu”.

Decerto que aqui se multiplicam os mal-entendidos. O primeiro é sobre quais pontos seriam “culturais”, específicos de nossa cultura, e quais pontos seriam “universais”, simplesmente traços humanos. O próprio Mauss, em *A noção de pessoa, a de Eu*, diz que: “é evidente, sobretudo para nós, que nunca houve ser humano que não tenha tido o senso, não apenas de seu corpo, mas também de sua individualidade espiritual e corporal ao mesmo tempo”, ou, ainda: “De modo nenhum afirmo que tenha havido uma tribo, uma língua, em que a palavra ‘eu – mim’ não existisse e não expressasse algo de nitidamente representado”. Mas, então, o que se investigaria enquanto elemento *cultural* nesta discussão? Cabe, mais uma vez, citarmos, apontando que a respeito da reflexão sobre tais noções Mauss fala que se trata de “um assunto de história social”, sobre o qual continua, explicando do que se trata:

De que maneira, ao longo dos séculos, através de numerosas sociedades, se elaborou lentamente, não o senso do "eu", mas a noção, o conceito que os homens das diversas épocas criaram a seu respeito? O que quero mostrar é a série das formas que esse conceito assumiu na vida dos homens, das sociedades, com base em seus direitos, suas religiões, seus costumes, suas estruturas sociais e suas mentalidades. (MAUSS, 2003, p. 371)

O ponto aqui parece ser bastante sutil. Se trata de uma retomada cultural, com perspectivas e considerações próprias, específicas, a respeito do “senso do ‘eu’”, possivelmente universal, a qual o autor chama de “noção”, a “noção do Eu”, diferenciando-a. Isto é, trata-se, ou assim parece ser, de um processo no qual uma cultura mais ou menos específica, a ocidental, se opõe a culturas “para as quais o fato empírico da existência do indivíduo humano não teria recebido maior elaboração conceitual” (GOLDMAN, 1999) ou atenção das instituições e dos sujeitos dessas sociedades.

Para somar-se às dificuldades dessa questão, as pesquisas de ciências sociais multiplicam, frequentemente sem uma explicação expressa, as noções que fazem da noção de pessoa<sup>10</sup>, gerando confusões sobre o objeto.

Pretende-se desviar destes contratemplos. O objetivo deste trabalho de monografia não é desvendar a totalidade dos elementos sociais em oposição aos que

---

<sup>10</sup> Sobre isto fala o texto de Goldman Goldman M 1999. Uma categoria do pensamento antropológico: a noção de pessoa, pp. 21-38. In M Goldman (org.). *Alguma antropologia*. Relume-Dumará, Rio de Janeiro.

seriam naturais no tocante à pessoa, ao indivíduo, ainda que o projeto não seja neutro neste campo, entendendo os elementos que discute como culturais. Tampouco quer-se falar genericamente de indivíduo, de pessoa. Em verdade, almeja-se, aqui, o oposto. Esta pesquisa pretende expor a partir de autores específicos marcos que caracterizariam o indivíduo precisamente ocidental e moderno, bem como mostrar em que sentido estes teriam sido elaborados na cultura ocidental. Busca-se falar, então, dentro de correntes e terminologias específicas que terminam por descrever um sujeito particular, com características precisas, o qual é concebido como moderno, cultural, portanto.

Desta forma, a fim de seguir uma trilha específica, ao invés de almejar elaborar todo um mapa das discussões sociais sobre este objeto, o que seria, talvez, impossível, pretendo elucidar algumas poucas discussões que colocam o tema da pessoa, desta vez, na Modernidade, o que é o caso das visões de Charles Taylor e de Francisco Rudiger. As teses destes autores parecem corresponder com a reflexão inicial trazida por Mauss.

### **O Self Moderno em Charles Taylor**

Precursor em colocar como objeto de pesquisa uma concepção de Pessoa em pauta na cultura ocidental, o texto de Mauss parece dialogar bastante com textos posteriores. Embora não mobilize, ao menos diretamente, este autor, empreende uma pesquisa semelhante o autor canadense Charles Taylor. Em *As Fontes do Self*, publicado originalmente em 1989 este autor traz como objeto a noção moderna da Pessoa, o que chama de “self”, construindo uma narrativa histórico-cultural a fim de apontar marcos e elementos para o surgimento e caracterização do “self moderno”, alguns dos quais foram selecionados e serão utilizados como parâmetros para reflexão sobre o gênero da autoajuda. A partir das reflexões de Taylor podemos perceber que estas diferentes mobilizações da noção de Eu que surgem ao longo da história do Ocidente colocam elementos sintetizados, em último ponto, em uma *nova percepção do sujeito*, a qual seria constituinte, conforme este autor, da Modernidade, e segundo a qual o indivíduo é percebido como ser hermético, autônomo e autorresponsável.

Taylor, assim como Mauss, emprega um método histórico em sua pesquisa, sobre o qual é interessante esclarecermos alguns pontos. Primeiramente, é importante começar dizendo que o autor não pretende esgotar uma explicação histórica - nega isto expressamente. Aspectos fundamentais da explicação histórica do surgimento da identidade moderna são deixados de fora, como as grandes mudanças nas práticas econômicas, políticas e da organização militar e burocrática, que consistiriam muito

provavelmente, conforme o autor, em parte essencial deste processo histórico. Mas isto não se dá acidentalmente. O foco de seu livro se centra, antes do que em causas materiais, na questão *interpretativa*. O autor resgata Weber, nesta senda, para falar da necessidade de consideração, para entender as transformações históricas, de entender a força das Ideias ("ideés forces") que surgem, isto é, a motivação humana que fundamenta a adesão a elas. Não se trata, conforme Taylor, de submeter as transformações estruturais e institucionais à estas transformações das ideias, como meras consequências, em uma perspectiva puramente "idealista". A questão, outrossim, é evidenciar como essa "transformação tão monumental da autocompreensão" (TAYLOR, p.260) é marcada por obras culturais que emergiram neste processo.<sup>11</sup>

O livro *As Fontes do Self*, portanto, elenca transformações na “noção de Pessoa”, se quisermos utilizar o termo de Mauss, e algumas de suas manifestações culturais e discursivas fundamentais – por fornecerem-lhe elementos - para o surgimento da noção moderna do “self”. Destes marcos da subjetividade moderna que aborda, alguns foram selecionados para serem utilizados como base analítica mais fundamental para este trabalho de monografia.

Em síntese, vejamos. Taylor debruçou-se sobre as mudanças históricas que teriam forjado a identidade moderna, a qual, para ele, “surgiu porque mudanças na autocompreensão, ligadas a um grande leque de práticas, convergiram e reforçaram-se mutuamente para produzi-la” (TAYLOR, p.288, 1997). Dessa forma, buscou evidenciar tais práticas e as transformações na autocompreensão, bem como a visão da identidade que teria disto emergido, destacando marcos, sobretudo, na história da filosofia e da arte.

São descritos, assim, diversos elementos que supostamente caracterizam paradigmaticamente a noção moderna de pessoa e que parecem ser retomados na autoconcepção dos sujeitos, enquanto seres reflexivos. É nesta concepção dos sujeitos como seres atravessados em seu âmago pela história, como seres que se entendem e constituem por meio de categorias e discursos culturalmente arranjados, que o sujeito descrito nos livros de autoajuda pode ser tomado como objeto de reflexão sociológica.

---

<sup>11</sup> O que Taylor diz sobre os livros de filosofia e as obras de arte que analisa norteia também a consideração da relevância dos livros de autoajuda para uma reflexão sobre a cultura.

Ademais, colocamos como hipótese, aqui, que estes livros constroem e mobilizam um discurso implicador de uma concepção do indivíduo, a qual, conforme se viu até agora, tem localização histórica e cultural. Assim, podemos tentar avaliar em que medida, ainda, estes discursos vão ao encontro do que Charles Taylor descreveu integrar a noção moderna de *self*. Passemos, então, a tentar esclarecer, sem perder de vista as considerações feitas sobre o caráter histórico de seu empreendimento, algumas das categorias que descrevem, para este autor, o sujeito moderno. A saber, esta pesquisa optou por selecionar os seguintes pontos da reflexão do autor: a autoexploração da *interioridade*, colocada como paradigma inicialmente por Agostinho e outros dois elementos que decorrem deste: a autoexploração rumo à *especificidade interior*, trazida por Montaigne; e a *autorresponsabilidade*, trazida por Descartes e aprofundada por Locke.

### **Interioridade e autoexploração em Agostinho e Montaigne**

Dentre os marcos que Taylor seleciona para discutir o surgimento do self moderno, um dos mais fundamentais é sua discussão da filosofia de Agostinho, que teria instaurado originalmente um lugar fundamental à “interioridade” e ao “autoconhecimento na vida do ser humano e na sua relação com “Deus”.

Influenciado por Platão, assim como para este, para Agostinho os objetos e a ordem do mundo incorporariam os pensamentos e a racionalidade de Deus, respectivamente. Para ambos os pensadores, ver a ordem das coisas é ver a razão de Deus, e, também para ambos, "o bem para os seres humanos envolve ver e amar esta ordem" (171). No entanto, isto seria atrapalhado pela absorção humana no sensível, nas "meras manifestações externas da realidade superior".

Assim como na filosofia platônica, na filosofia agostiniana o universo é tido a partir de uma visão dualista, que separa tudo entre o inferior, que é mundano e passageiro, sendo o lugar da matéria, e o superior, que é permanente e eterno e é o lugar do Espírito. No entanto, esta segunda filosofia introduz uma distinção essencial entre superior e inferior essencialmente em termos de "exterior" e "interior". O primeiro destes é onde está o "corporal", que seria o que há de comum entre os humanos e os animais; o segundo, por sua vez, é onde está o espírito. Para Taylor, tudo se dá de forma que na filosofia de Agostinho esta distinção ocupa lugar central, pois o caminho para o lugar superior, para Deus, portanto – que em seu pensamento é a fonte de todos os bens

-, exige que pensemos em nós enquanto seres de "*interior*", como veremos. Assim, disse Agostinho: "Não vá para fora, volte para dentro de si mesmo. No homem interior mora a verdade".

Nesta senda, elabora-se, no pensamento de Agostinho um ponto central, que o distancia de Platão: estando a condição da alma dependente do objeto ao qual ela se atenta (podendo ser a ordem das coisas), Agostinho direciona nossa atenção - e esforço para atingi-la - para um ponto determinado: nosso interior. Este é a alma, em oposição ao exterior, que é o que o ser humano teria de comum com os animais (os sentidos, a memória, etc.). Isto é: "Agostinho está sempre nos chamando para dentro" diz Taylor. (op. Cit., P.172) o que precisamos estaria "íntus", em nosso interior, para Agostinho. É aí, em oposição à Platão, que estaria o caminho para Deus.

Esta visão de Agostinho se baseia no fato de que, diferentemente de Platão, para ele Deus não é somente o fundamento da ordem das coisas externas, que nos esforçamos pra perceber, mas é o fundamento da nossa própria capacidade cognitiva de perceber esta ordem. "Agostinho muda o foco do Campos dos objetos conhecidos para a própria atividade de conhecer; Deus pode ser encontrado aí". Isto, conforme Taylor, explicaria parcialmente a linguagem de interioridade de Agostinho, pois, enquanto os objetos do mundo são públicos, a atividade de conhecer é particular: "voltar-se para essa atividade é voltar-se para si mesmo, é adotar uma atitude reflexiva" (TAYLOR, p.173).

Mas isto, para Taylor, não esgota a questão. O que fez da linguagem agostiniana da interioridade irresistível foi, para o autor, a sua virada para a "reflexão radical", isto é, a consideração da experiência sobre uma perspectiva necessariamente de primeira pessoa. Em outras palavras, Agostinho, defende Taylor, criou algo que serviria de fundamento para diversos empreendimentos no pensamento ocidental: tornou a virada para o sujeito, ou para o "self", na perspectiva de primeira pessoa algo essencial para nosso acesso a um estado superior, introduzindo-a como caminho para Deus, como tento explicar mais a frente. Sobre esta inovação, Taylor diz: "não seria exagero dizer que foi Agostinho quem introduziu a interioridade da reflexão radical e legou-a à tradição ocidental do pensamento", considerando-a fundamental para "a moderna tradição epistemológica desde Descartes e tudo que originou dela".

Este lugar da reflexão radical teria sido fornecido por Agostinho, segundo Taylor, ao forjar sua "prova" da existência de Deus. Em *Do Livre Arbítrio*, livro II,

Agostinho (apud Taylor p.175) teria fundado o argumento do cogito - mais tarde desenvolvido por Descartes -, o qual consistiria em colocar como base da reflexão filosófica a certeza da própria existência, como uma certeza inicial que deveria ser admitida até por um cético. Todo o argumento se dá com o apontamento de que a pessoa não pode ser enganada caso não exista. Instiga o interlocutor a constatar reflexivamente a própria existência.

O mais importante aqui, conforme Taylor, é que conhecedor e conhecido são o mesmo. A reflexão, em seu início, trata de superar os cétricos, buscando uma certeza inicial: a certeza de estar vivo. Emprega o argumento que Taylor chamou de *protocogito* e incita o seu interlocutor a constatar que *ele* não pode duvidar de sua própria existência, pois, "se você não existisse, seria impossível ser enganado" (+nota de rodapé). Com esta argumentação, Taylor defende que Agostinho não só fornece uma certeza inicial para seu pensamento, mas também torna fundamental o ponto de vista de primeira pessoa. Neste sentido, Taylor afirma que "É uma característica dessa certeza o fato de ser uma *certeza para mim*. Estou certo de *minha* existência: a certeza é contingente ao fato de que conhecedor e conhecido são o mesmo" (TAYLOR, p. 176, grifos do original).

Desta forma, Agostinho, conforme Charles Taylor, teria sido o primeiro no pensamento ocidental a tornar fundamental para a busca da verdade o ponto de vista de primeira pessoa (p. 176).

O argumento de Agostinho buscando provar a existência de Deus segue. A partir da certeza do interlocutor de que existe, vive e tem inteligência, leva-o a aceitar que existe uma hierarquia entre estes elementos, de forma que algo que tem inteligência é mais elevado que algo que só vive, enquanto algo que vive é mais elevado do que algo que só existe. Posteriormente, introduz, ainda, uma outra hierarquia que busca levar-nos a constatar a superioridade da razão em relação aos sentidos, de forma que o superior julga o inferior. Com este mesmo princípio, incita seu interlocutor a constatar, finalmente, algo superior à razão, um modelo que foge a ela e ao qual ela se acomoda, por meio do qual percebe-se quando se atinge alguma verdade. A esta ordem racional percebida e superior à razão humana, Agostinho chama de Deus. Aí, na capacidade de enxergar a Verdade, coloca a memória.

Agostinho, assim, teria inaugurado o cogito, tornando a perspectiva de primeira pessoa fundamental para a busca da verdade. A verdade da existência, fundamentada na análise de nossos próprios processos de construção do conhecimento, nesta filosofia, representa o primeiro passo pra uma série de constatações que levam à constatação da existência de Deus: reconheço que existo, reconheço que na busca de conhecimento, mais do que objetos a conhecer, é necessário um modelo que indica o que é a verdade, a realidade. Este modelo supostamente fugiria da consciência humana e teria de ser colocado por Deus.

Um outro ponto fundamental, conforme Taylor, organiza, ainda, esta argumentação de Agostinho: o que chamou de “memória”. Como pode-se perceber, a parte final de sua “prova” de Deus se baseia na capacidade humana de perceber a verdade – que seria a perfeita ordem ou racionalidade divina. Esta capacidade humana de reconhecer a verdade, bem como seu atrelamento a Deus, é sintetizado, no pensamento de Agostinho, na noção de "memória".

Resgatada de Platão, Agostinho a expande para algo que transcende as experiências passadas de alguém e inclui nela aquelas percepções da ordem racional que discuti. Além de imagens registradas do passado vivenciado, as memórias passam a incluir os princípios da inteligibilidade ou da verdade. A verdade está dentro de nós, para Agostinho, porque nós, seres humanos, supostamente *sabemos* ter atingido a verdade quando a alcançamos, seguindo princípios que *saberíamos* serem corretos, verdadeiros. Neste sentido, por exemplo, saberíamos que dois mais dois *são* quatro ou um mais um *é* dois, ainda que isto nunca nos tenha sido ensinado. Apenas refletindo sozinhos constataríamos estas verdades, de modo que a verdade estaria no interior de cada humano. Constatar a verdade, defende Agostinho, nesta senda, é acessar algo já presente em nós. É a esta presença implícita que Agostinho chama de "memória". Em outras palavras, a "memória" seria um registro implícito da perfeição de Deus, da Verdade, que está no interior de cada humano. Assim, ela seria justamente o que em nós nos permite **reconhecer** a verdade, reaccessá-la. Taylor diz: "No fundo de nós existe uma compreensão implícita, que precisa ser muito bem pensada para se transformar em uma formulação explícita e consciente" (p. 179).

Agostinho, portanto, conforme a explicação de Taylor, concebe a verdade como interior a todos os homens, de forma que o próprio Deus estaria no interior dos homens.



Uma vez que a verdade, a ordem das coisas, é a ordem de Deus e, por isto, deve ser conhecida e adorada e tendo-se em vista que localiza-se no interior de cada homem (colocada aí por Deus), temos que na filosofia agostiniana o caminho para Deus é um caminho para a interioridade e vice versa, de modo que a interioridade torna-se fundamental. Contemplar a ordem das coisas e finalmente a Deus é acessar nosso interior, nossa "memória". É a isto que Taylor chama, em Agostinho, de uma filosofia da "autodescoberta", que concebe como um dos marcos iniciais da filosofia ocidental para a construção da noção moderna de *self*. Aí, o caminho para Deus é o caminho para o interior da pessoa, para a "memória" e para a "alma". E a descoberta da "alma" é a descoberta do "meu verdadeiro ser" (TAYLOR p. 187).

Desta forma, Agostinho incita uma atividade radicalmente reflexiva, isto é, de autoconhecimento, onde, no entanto, o que surge como fundamento último é Deus. Isto porque na busca da "autoexploração" instigada pelo autor, o objeto a ser conhecido é a alma, que anima o corpo. Mas constata -se, finalmente, que esta é animada por Deus, que é seu fundamento. O ser humano deve conhecer a verdade; para conhecê-la é necessário um processo reflexivo; deste processo de análise interior, do "autoconhecimento", emerge Deus: "indo para dentro sou levado para cima" (TAYLOR, 178).

A tese de Taylor é que o lugar e a relevância da interioridade humana são o legado de Agostinho ao "self". Defende, ainda, que a filosofia de Agostinho seria um marco inicial do "individualismo", retomado por duas correntes centrais para a Modernidade: a da autoexploração rumo a particularidades individuais, trazida por Montaigne; e a do desprendimento e autorresponsabilização, trazida por Descartes e aprofundada por Locke.

Desta forma, o primeiro grande marco central para o surgimento da noção de interioridade, cara ao self moderno, que Taylor analisa é o pensamento de Agostinho e a tradição que dele se desenvolve. Este autor, afirma Taylor, desenvolveu as raízes para a consideração da interioridade ao dar lugar central em sua filosofia ao "voltar-se para dentro" de si, gerando "uma família de formas de espiritualidade cristã" que perdurou por toda a Idade Média e reapareceu no Renascimento, influenciando fortemente a história do Ocidente.

Mais tarde, o predicado de “voltar-se para dentro” defendido por Agostinho seculariza-se. À medida em que a perspectiva agostiniana, elaborada no século III, avança e se espalha culturalmente através da Europa, desenvolve-se um modelo de autoexploração que irá ser desenvolvido por Montaigne no século XVI, o qual teria sido fundamental, ainda, para o romantismo de Herder, no século XVIII, onde tem o fim de se alcançar a “identidade” individual, sendo, finalmente, fundamental para a noção moderna de *self*.

Montaigne discutiu a “boa vida” e colocou como seu caminho o entendimento e aceitação dos próprios limites e capacidades, defendendo, assim, a auto exploração para analisa-los, articulando, segundo Taylor, uma nova forma do predicado da interiorização. Interiorizamo-nos não à busca de Deus, como ocorre na filosofia agostiniana, mas de “uma ordem qualquer, um significado ou justificativa” (TAYLOR, p. 232) à nossa própria vida.

Se, a partir das correntes mais próximas a Agostinho, tinha se estabelecido uma tradição segundo a qual na autoexploração encontrava-se a essência imutável do ser, a natureza humana universal, em Montaigne este quadro se esvai. Este pensador inaugurou, segundo TAYLOR, uma autoexploração que “não busca o universal ou o edificante, mas apenas segue os contornos da realidade cambiante de um ser, ele mesmo” (p. 233).

Em outras palavras, Montaigne retomaria a consideração do “voltar-se para dentro” colocada por Agostinho, mas, por outro lado, romperia com a tradição que havia se estabelecido. Recusa-se, de uma só vez, a imutabilidade e a universalidade da identidade do indivíduo humano, presentes em Agostinho. A primeira porque o próprio Montaigne, ao voltar-se para si, afirma Taylor, teria sentido “uma apavorante instabilidade interior” (Idem). A segunda porque não obstante o aspecto inconstante do sujeito, Montaigne vislumbra uma “forma particular de viver em movimento”<sup>12</sup> (ibid).

Em seus escritos, o filósofo francês defendeu que o sujeito deve se harmonizar consigo mesmo, isto é, aceitar seus próprios limites e possibilidades, os quais devem ser descobertos em seu interior através da “autodescoberta” (237), retomando Agostinho. A grande novidade, aqui, é que estes limites e possibilidades, este quadro encontrado no

---

<sup>12</sup> Talvez por isso, por conceber a realidade humana como instável, portanto confusa e não dada, bem como particular, original, Montaigne tenha tido como resposta à percepção desta instabilidade interior a observação e catalogação dos próprios sentimentos e pensamentos, como afirmou Taylor.

interior do indivíduo, são especificamente *dele*, não uma natureza impessoal na qual este está inserido. Isto é, o que emerge da autoexploração é o indivíduo em sua “*originalidade*” (idem). Definindo o pensamento de Montaigne, TAYLOR (p.234) assim escreveu: “Viver bem é viver dentro de limites, fugir da presunção de aspirações espirituais sobre-humanas. Mas os limites relevantes para mim são meus; viver de acordo com o modelo universal é só mais uma daquelas metas quiméricas (...)”.

Ao negar a natureza humana universal e instaurar o que Charles Taylor chamou de “individualismo da autodescoberta”, rumo ao “particular” (237), Montaigne faz uma contribuição fundante para o self moderno. Para ressaltá-la, pode-se citar um trecho do livro de Taylor, que a analisa. Quanto mais natural parece o que se descreve, nos lembra este pensador, mais pertinente é considerar Montaigne como introdutor de uma visão moderna referente à identidade do indivíduo que ainda mostra sura força:

Procuramos o autoconhecimento, mas isso já não pode significar apenas conhecimento impessoal da natureza humana, como podia ser para Platão. Cada um de nós tem de descobrir sua **própria** forma. **Não estamos em busca da natureza universal; estamos em busca de nosso próprio ser.** Portanto, Montaigne inaugura um novo tipo de reflexão intensamente individual (...). É, do começo ao fim, um estudo de primeira pessoa, que recebe pouca ajuda das contribuições de observações de terceira pessoa e nenhuma da ‘ciência’. (TAYLOR, p.236, grifos meus)

Agostinho traz, na linha história que Taylor busca reconstituir, a consideração da interioridade, alcançada num movimento individual, da primeira pessoa, de “voltar-se para dentro” de si mesmo. Montaigne, por sua vez, traz a busca de harmonizar-se com a “própria forma particular de viver em movimento” (TAYLOR, p. 233), colocando uma autoexploração que resulta na consideração da originalidade individual. Retoma a autoexploração trazida por Agostinho, mas, em sua filosofia, o que emerge deste empreendimento são as particularidades do indivíduo.

### **Desprendimento em Descartes e Locke**

Em As Fontes do Self Taylor nos apresenta a tese de que a filosofia de Agostinho fundou um elemento do individualismo fundamental para a cultura moderna ao tornar o ponto de vista da primeira pessoa e a autoexploração fundamentais para alcançar Deus e a verdade. Além de Montaigne, este marco de Agostinho teria sido fundamental

também para Descartes – e a trajetória filosófica decorrente deste. Abaixo, pretende-se reconstruir em que sentido isto se deu e quais marcos a filosofia cartesiana teria trazido para a noção do self, fundamental na Modernidade, segundo Charles Taylor.

Pode-se tentar reconstruir o argumento de Taylor apontando que essencialmente a filosofia de Descartes se dá partindo da concepção mecanicista, colocada por Galileu, a partir da qual o universo não é mais entendido - como em Platão - a partir de um logos ôntico, isto é, de uma ordem perfeita e significativa. Se, para Platão, entender ou saber a verdade era atrelado ao exercício do Bem, supostamente expresso por esta verdade, para Descartes não. Essa mudança da concepção do mundo, com esse modelo científico, trouxe também uma "transformação radical na antropologia" (TAYLOR, p. 190). Pois a ordem das coisas do mundo não mais era responsável por ditar a visão moral humana, passando a ser coisas distintas.

A razão para Platão era a percepção da ordem e das Ideias subjacentes à ela. Para Descartes, a razão é concebida de forma instrumental, como constructo interior que se identifica com a realidade exterior. Descartes opera um dualismo entre material e a alma. O mundo é parte do campo material, atribuindo a Platão o erro de misturar coisas do mundo material com a alma, imaterial. A separação que Descartes opera separa os objetos reais e seus fenômenos e as impressões, os sentimentos e pensamentos, que causam em nós (nos seres humanos). (TAYLOR, p.193).

Descartes, portanto, parte de uma nova ontologia, baseada no “desencantamento” (termo que Taylor retoma de Weber). Esta manifesta em sua filosofia consequências antropológicas, conforme Taylor. Embora retome certas noções de Platão, explica Taylor, a filosofia cartesiana realiza uma ruptura central com este: o mundo material, imperfeito, não mais encarna um imaterial e perfeito, a verdade divina, como era pra Platão.

Isto é, o dualismo cartesiano é mais exaustivo que o platônico, pois não mais concebe que o material possa ser um meio no qual o imaterial vem manifestar-se (193). para Descartes é fundamental superar a ontologia de Platão e conceber a matéria de forma "desencantada", ou seja: "como mecanismo, despido de qualquer essência espiritual ou dimensão expressiva". Esta virada ontológica implicaria uma transformação antropológica essencial: a verdade e o bem, isto é, o moralmente superior, imateriais, não mais podem ser acessados nas coisas do mundo material.

Assim como Platão, Descartes valoriza o autodomínio sob a forma do domínio da razão sobre as sensações e impressões. No entanto, a própria concepção da razão altera-se de um para o outro. Pois, partindo de um modelo desencantado de mundo, a razão, para Descartes, não pode ser a percepção do Bem que fundamenta as coisas do mundo exterior - já que este mundo não mais encarna nada do material. No lugar disto, Descartes concebe a razão como a capacidade interior de construir ideias que correspondam às exigências do conhecimento (P.194) e que deve, em detrimento dos sentidos, ordenar nossa vida.

Na visão de Taylor, portanto, Descartes funda uma teoria do conhecimento em consequência da qual coloca uma revolução antropológica, que irá ser fundamental para o self moderno. Rompe-se com a visão presente em Platão e Agostinho segundo a qual o mundo das coisas incorpora a Verdade e o Bem divinos. Diz TAYLOR (p.196) sobre a nova ontologia cartesiana que se trata da “separação extrema entre a mente e um universo mecanicista da matéria que, enfaticamente, não é um meio de pensamento ou significado, que é expressamente inerte”. Ao apreender o mundo de forma mecanicista, Descartes daria o passo para o "desencantamento" do mundo, para a neutralização do cosmo, que não mais é entendido como a incorporação de uma ordem significativa que define o "bem" para os seres humanos (P. 197).

O novo lugar que Descartes dá às fontes do Bem (que chama de “fontes morais”), segundo Taylor, se liga, portanto, à sua visão da física e do conhecimento. Elas não estão no mundo, pois o mundo é desencantado, não incorpora uma ordem a ser seguida por nós. No lugar disto, a ordem a ser seguida por nós, isto é, a moral que pauta nossas valorações e comportamentos é ditada interiormente ao indivíduo, pela própria razão, que deve conduzir-nos ao conhecimento e se sobrepor às paixões.

Não mais existindo um mundo perfeito ao qual conformar-se, o modelo de razão de Descartes não mais se refere diretamente a estar em acordo com a realidade das coisas externas. A razão passa a ser definida instrumentalmente, ao invés de substancialmente. Ser racional é pensar segundo cânones do conhecimento. A referência do pensamento são estes modelos, essencialmente, e não a realidade última.

Em síntese, Taylor defende que, em sua filosofia, Descartes traz uma teoria do conhecimento que aprofunda o lugar de interioridade colocado no protogito de Agostinho. Subjacente à epistemologia cartesiana temos um sujeito dotado de razão

autônoma para ordenar os elementos do mundo e encontrar, baseada unicamente em si, a verdade. É esta uma inovação central de Descartes.

Atrelada à primeira (à razão como base autossuficiente para o entendimento do mundo e da verdade), Taylor coloca como fundamental para a formação do self moderno a característica de "desprendimento" presente no sujeito da filosofia cartesiana. Isto quer dizer a relação racional e utilitária com os elementos do mundo, que seria aprofundada por Locke, ainda.

Para Descartes, o sujeito deve se "desprender", isto é, objetificar suas sensações e ideias e analisá-las (como se objetos fossem, sem força normativa) à luz da razão para atingir o conhecimento. Para Locke, por sua vez, que retoma a visão cartesiana neste sentido, o sujeito deve objetificar e examinar suas ideias, desejos e hábitos para autotransformar-se. Sobre este último sujeito, o "Self pontual" de Locke, que intensifica o desprendimento presente na filosofia cartesiana, Taylor diz que teve grande influência no "em nossa cultura", na qual, conforme o autor, tem lugar central a postura desprendida e disciplinadora em relação ao self.

De qualquer modo, o fundamental, para Taylor, nestas duas filosofias, pode-se dizer, é definido pela "autorresponsabilidade" que desenvolvem. Taylor retoma este termo de Husserl, que o utilizou para definir a teoria de Descartes, e aplica-o, por sua vez, a Descartes e a Locke, o qual representaria um aprofundamento em relação ao primeiro.

A autorresponsabilidade seria a caracterização do self que emerge da noção de razão empregada por ambos os filósofos. Taylor defende que Descartes coloca e que Locke desenvolve uma concepção da racionalidade (procedimental, não mais substantiva) segundo a qual o conhecimento deve ser elaborado pela própria pessoa, implicando em sua "independência e autorresponsabilidade".

A questão aqui é que ambos os autores, ao instaurarem a "razão desprendida moderna", conforme Taylor, propõem um modelo de conhecimento fundamentado no raciocínio praticado exclusivamente pelo próprio sujeito individualmente, isto é, em oposição ao costume e à autoridade local, responsabilizando-o. Sobre isto, podemos dizer que, segundo Taylor, Descartes e Locke instigam-nos a "refletir por nós mesmos" (TAYLOR, p. 219).

Em outras palavras, tanto em Descartes como em Locke o sujeito é colocado como responsável por construir individualmente seus pensamentos e opiniões rumo ao "conhecimento", o que se dá pela própria concepção de razão destes autores, que é procedimental.

Finalmente, esta – a “autorresponsabilidade” - é uma característica do self apontada por Taylor que pode-se mobilizar como instrumento analítico. Ademais, com a reconstrução – parcial, evidentemente, mas talvez ostensiva – do argumento de *As Fontes do Self* buscou-se evidenciar, a partir de Taylor, o caráter histórico e acumulativo das noções que o autor emprega para caracterizar o que define ser a noção moderna do self. Também com este objetivo foi desenvolvida a parte anterior deste trabalho, que evidenciou a forma da “autoexploração rumo às especificidades” a partir de Montaigne (que teria partido de Agostinho, que teria partido de Platão). Mais do que na coerência ou na capacidade de convencimento das filosofias discutidas, almejou-se, com o resgate destas, trazer à luz os elementos que surgem paulatinamente em obras da cultura ocidental que, supostamente, na visão de Taylor, são estruturantes do self moderno. Estes elementos foram: a noção de uma interioridade (colocada em Agostinho), a autoexploração em busca das particularidades (trazida por Montaigne) e a autorresponsabilidade (atrelada ao desprendimento e trazida por Descartes e aprofundada por Locke).

### **Capítulo 3: A Autoajuda e o Individualismo**

Uma vez discutida, ainda que brevemente, a perspectiva tayloreana segundo a qual o Ocidente é palco de uma trajetória de longa duração na qual se elaborou, elemento a elemento, uma nova visão acerca da pessoa, que, finalmente, sintetiza a noção moderna de self, definida pela autorresponsabilidade e pela suposta interioridade das fontes morais ao próprio indivíduo, podemos entrar em outro autor, que parece ter certa convergência com o primeiro.

Francisco Rüdiger, em seu trabalho *Literatura de Autoajuda e Individualismo*<sup>13</sup> coloca uma questão semelhante à de Taylor: em que sentido a Modernidade dá à luz um novo sujeito típico? Suas reflexões, além de possibilitar um diálogo com aquela que empreendeu Taylor em *As Fontes do Self*, é interessante por atingir um fenômeno ainda bastante atual.

---

<sup>13</sup>Rüdiger, Francisco. *Literatura de autoajuda e individualismo: contribuição ao estudo de uma categoria da cultura de massas*, 2ª. ed. Porto Alegre: Gattopardo, 2010.

O autor investiga a síntese da literatura de auto ajuda e os seus elementos que convergem – e ajudam a construir – com o que enxerga ser o lugar sem precedentes que o indivíduo assume na Modernidade. Ora, em tempos onde em vários cantos do mundo, inclusive no Brasil, os livros mais vendidos são do gênero da auto ajuda, muitas vezes escritos sobre a perspectiva do “coaching” – prática que teve recentemente um ápice -, a discussão sobre o sujeito que emerge do contexto cultural moderno, bem como a relação dele com este gênero literário, mostra-se bastante pertinente. Colocada junto ao que se discutiu até aqui, **pretende-se, ainda, investigar se este gênero pode ser colocado como um exemplo mais concreto das novidades que o indivíduo - o *self* - moderno representa.**

É que embora possa se perceber reflexos diretos ou indiretos desta transformação do sujeito ocidental em “indivíduo” concebido como ser autônomo, ou, ao menos, da sua colocação como ideal de sujeito, nos mais diversos espaços e acontecimentos culturais, científicos e artísticos, como demonstra a obra de Taylor, certos objetos podem ser capazes de evidenciar mais contundentemente este modelo subjetivo e esta noção de pessoa individualizada que foi discutida, até aqui, como característica da Modernidade. Neste sentido, talvez um dos principais fenômenos que constituem o campo destas inovações seja aquele expresso pelo gênero da auto ajuda.

Francisco Rudiger, autor brasileiro, publicou em 1995 o livro – e tese de doutorado em Sociologia - *Literatura de Autoajuda e Individualismo*, com o subtítulo *Contribuição ao Estudo da Subjetividade na Cultura de Massa Contemporânea*, onde buscou entender as condições históricas para o surgimento desse gênero literário e alguns dos predicados mais comuns que estes livros incitam em seus leitores, atribuindo a estas obras, ainda, uma possível capacidade de conformação da subjetividade dos seus leitores.

Seu objeto, bastante semelhante ao que esta pesquisa almejava, desde o início, discutir, pode servir para elucidarmos diversas questões. A primeira delas é o próprio objeto de investigação do qual se cuida, isto é, livros do gênero da autoajuda. Para entendermos do que se trata, de que tipo de gênero estamos falando é interessante atentarmos à descrição que o autor traz na introdução desta obra. Assim diz:

A literatura de autoajuda - o **conjunto de relatos, de manuais, de textos, às vezes multimídia, que ensina como conduzir a vida**, sobrepular a depressão, manejar com pessoas, exercitar a sexualidade, parar de fumar, perder peso,



prosperar financeiramente, etc. - conta-se entre os fenômenos de indústria cultural que **construíram seu próprio universo espiritual e responderam com sucesso às demandas colocadas pelas condições que suscitaram seu florescimento, engendrando, com o passar do tempo, uma série de práticas, sobretudo de leitura, através das quais o indivíduo comum vem tentando descobrir, dentro de si, os recursos e a solução dos problemas criados pela vida moderna.** (RUDIGER, F. 2010, p. 07, grifos meus)

### **As Raízes da Autoajuda – Self-Help e Smiles**

Para contextualizarmos o gênero literário da auto ajuda podemos retomar, primeiramente, a “genealogia da autoajuda”, que Rudiger traz em seu livro, a fim de esclarecermos o contexto e sentido que subjazem a seu surgimento. Todo este livro, aliás, é pertinente para esta discussão. De qualquer modo, aí se explica que, originalmente, o termo autoajuda (“self-help”) teria surgido em um livro homônimo publicado em 1859 pelo escocês Samuel Smiles. Nesta obra, que era um compilado de palestras que seu autor havia proferido para trabalhadores, pretendia-se mostrar o bem que cada um “pode, em maior ou menor escala, fazer para si próprio”, e, ainda, que “a felicidade e o bem-estar individuais no decurso da vida **dependem principalmente e necessariamente de nós, da cultura diligente e da disciplina de si mesmo**” (SMILES, apud RUDIGER, p.36, grifos meus).

Para entender a obra original é interessante que resgatemos, ainda que de forma breve, a reconstrução histórica desenvolvida no livro de Rudiger. O porquê de fazermos isto está no fato de que, para este autor, a problemática da autoajuda é fundamentalmente uma solução posta ao contexto (“histórico-metafísico”) estruturado pela Modernidade.

Anteriormente, defende Rudiger, as pessoas teriam buscado uma “boa vida” tendo como referência algum modelo moral, que elencava explicitamente virtudes e bens comuns. Na Modernidade, no entanto, a própria questão de o que é viver bem se coloca, segundo o autor, particularmente ao indivíduo. A tradição única (ou quase) dá lugar a um diversificado rol de éticas possíveis, que devem ser supostamente *escolhidas*, conforme as convicções pessoais de *cada um*.

A modernidade, neste sentido, na visão do autor, instauraria um novo contexto ao sujeito, no qual este, de modo supostamente inovador historicamente, seria

responsável de modo mais individual pelo processo de elaboração, ou, ao menos, escolha de uma particular ordenação moral do mundo. Neste sentido, fala-se dos “tormentos do homem moderno”, que terá de decidir individualmente “de seu próprio ponto de vista, o que, *para ele*, é deus e o que é diabo” (WEBER, apud. RUDIGER, p. 39, *itálico meu*).

Anteriormente à Modernidade, cabia ao indivíduo, moralmente, segundo Rudiger, aplicar a situações concretas, vivenciadas pessoalmente e talvez sozinho, o conteúdo moral fornecido pela sociedade. A Modernidade e o individualismo moderno, no entanto, fizeram da questão “como viver a vida” a questão central e, ao mesmo tempo, passou-se a exigir da autonomia individual não que somente aplicasse a situações concretas as normas sociais, mas que ele próprio escolhesse, em último ponto, quais seriam estas normas.

Self-help, assim, na visão de Rudiger, é uma obra inserida neste contexto, no início das grandes transformações sociais instauradas pela Modernidade, isto é, ligadas à Revolução Industrial, ao surgimento e proliferação de grandes cidades, etc., marcadas por uma ascensão do individualismo<sup>14</sup>.

No entanto, segundo Rudiger, embora, tenha consistido, portanto, em uma aproximação ao individualismo, a obra *Self-Help* não rompia absolutamente com a perspectiva da época que buscava vincular, ainda de maneira forte, os bens e objetivos individuais àqueles da sociedade circundante. Segundo o autor, o livro de Smiles, buscou, em verdade, dar conta de conciliar a valoração do progresso pessoal, que ascendia e que significava a afirmação e a evidenciação das capacidades pessoais de auto-aprimoramento, com uma moralidade tradicional (RUDIGER, p.41).

Por um lado, *Self-help*, instaurador de um gênero literário caro à Modernidade – até hoje –, se assemelha, de fato, com obras mais recentes do grupo chamado de obras de autoajuda. Realmente, o livro de Smiles pretendeu exaltar as capacidades individuais e a responsabilidade do sujeito de empreender-se em uma jornada de auto fiscalização, controlando e racionalizando seus impulsos para ter uma vida superior. Neste sentido, há bastante passagens esclarecedoras, como por exemplo: “os homens devem ser,

---

<sup>14</sup> Sobre estas transformações, parece ser pertinente a perspectiva colocada por Simmel em *As grandes cidades e a vida do espírito*. Aí aponta-se que, a partir de certas transformações sociais, como o aprofundamento da divisão e especialização do trabalho nos grandes centros urbanos, a Modernidade dá forma a sujeitos cada vez mais distintos entre si, cada vez mais autônomos.

necessariamente, os agentes ativos de seu próprio bem-estar e do seu êxito no mundo” (SMILES, apud RUDIGER, p. 42). É bastante instigante constatar esta semelhança.

Por outro lado, se, à primeira vista, o livro, assim, pode nos parecer bem familiar e, de modo geral, bastante semelhante ao que se atribui atualmente aos livros de autoajuda/coaching, não é totalmente assim. A “felicidade e o bem-estar individuais” discutidos por Smiles não se confundem com o prazer ou a realização pessoal comumente vistos nos livros mais recentes, mas são consequências, particularmente, do “caráter” individual, conceito que consistiria, fundamentalmente, no cumprimento de “deveres” (RUDIGER, p. 44) individuais que têm a sociedade como fundamento. Este é o bem superior na visão do autor, isto é, aquele sem a qual não se concretiza uma vida plena, digna, respeitosa.

Bom, as práticas disciplinares de que fala o autor, assim, não visam realizações estritamente pessoais em relacionamentos ou no campo profissional, por exemplo, mas o “cumprimento exato do *dever* individual, em que consiste a glória de um caráter” (SMILES, apud RUDIGER, p.37, grifo meu). Isto é, no cumprimento de obrigações para com a sociedade. Na verdade, o bem moral último do livro de Smiles não é o indivíduo, mas a sociedade. Smiles sugere que este deve, com suas capacidades próprias, empenhar-se em seguir a moral aprendida e compartilhada com a sociedade e ser útil à esta. Somente servindo à sociedade e garantindo seu bom funcionamento é que se poderia falar, como *consequência*, em bem-estar individual.

A realização individual confunde-se com a realização social. O indivíduo, neste ponto, está ainda atrelado à sociedade, não sendo o criador ou escolhedor de uma moral própria, mas idealmente devendo seguir aquela do grupo, da sociedade. Rudiger defende, assim, que, embora individual, o caráter, este dever de autoaperfeiçoamento, não seria individualista, uma vez que voltado, fundamentalmente, à responsabilidade que se tem para com a sociedade mais ampla, o dever para com ela, de forma que o objeto do aperfeiçoamento pessoal consistiria precisamente na boa realização do dever *social*.

Não obstante, de qualquer modo, Self-help, bem como o gênero de autoajuda inaugurado pelo livro de Smiles são entendidos por Rudiger como uma resposta, embora conservadora, original, colocada a uma situação nova, trazida pela Modernidade. A autoajuda orquestrada em *Self Help* representaria, nestes termos, uma

resposta a uns indivíduos, ou, melhor, a um momento em que cabe a estes a responsabilidade de cultivar-se e transformar-se para atingir uma boa vida, isto é, uma vida valorada.

Destarte, o fundamental em toda esta discussão é que Rudiger traz uma visão da Modernidade que a coloca como plano de fundo dos discursos de autoajuda, desde o início do gênero até, como ainda será discutido, mais recentemente. Isto é, concebe-se as obras deste gênero literário enquanto obras que auxiliam o sujeito específico de um momento histórico-cultural da Modernidade. É interessante, ainda, como tal perspectiva vai ao encontro do pensamento de Charles Taylor, mais especificamente de seu livro *As Fontes do Self*. Ainda que sob o risco de exagero, ao longo do trabalho pretende-se evidenciar esta aproximação.

Por fim, com a discussão destes autores e da teoria social que versa sobre Modernidade e sujeito e que coloca como marco desta a exaltação do indivíduo enquanto ser possuidor de uma vida interior a qual deve transformar e manter como objeto de sua atenção, pois possuidora de capacidades fundamentais para a conquista de uma vida tida como superior, este trabalho almeja apresentar, ainda que introdutoriamente, um contexto teórico bastante a fazer da literatura de auto ajuda objeto da sociologia.

A hipótese aqui vislumbrada pretende, em último ponto, apenas apontar que – e em que sentido – o sujeito personagem dos livros e reflexões da autoajuda deve ser entendido como um sujeito localizado em um contexto histórico e cultural mais ou menos preciso, o qual, é claro, pretende-se, do começo ao fim deste trabalho, esclarecer minimamente. Se até agora este objetivo de elucidação carecer de sucesso, almeja-se, no entanto, evidenciar esta senda no restante desta pesquisa. Vejamos, assim, alguns outros marcos da história do gênero de auto ajuda descritos na obra de Francisco Rudiger.

### **Movimentos Posteriores: Auto-cultura e Novo Pensamento**

Este entrelaçar entre autoajuda, em sua forma original, e individualismo, entre um conjunto de práticas e valores sugeridos ao indivíduo nas discussões deste gênero e uma concepção de sujeito propriamente moderna, segundo Francisco Rudiger, se transforma e reinventa com o passar do tempo, se aprofundando em movimentos seguintes por quais tal gênero de literatura passou.

Assim, um outro movimento temático que o autor mobiliza para ilustrar a transformação do lugar atribuído ao indivíduo na cultura moderna e sua relação com a autoajuda é o chamado movimento da “auto-cultura” (*self-culture*, em inglês), que concebia como fundamental a *liberdade*<sup>15</sup> individual e, ao mesmo tempo, pretendida evitar que se perdesse de vista os laços comuns entre os indivíduos.

Surgindo como uma resposta que busca conciliar o poder do povo e a autonomia individual presentes na democracia americana<sup>16</sup>, a auto-cultura foi trazida e celebrada por autores dos Estados Unidos no fim do século XIX. Destacou-se aí a contribuição operada por Channing, que defendia uma noção de sujeito composto pela reflexividade e autonomia individuais, colocando em lugar central as *capacidades espirituais* de cada pessoa. Estas potencialidades, por sua vez, deveriam ser estimuladas pela cultura, através da qual os sujeitos poderiam individualizar-se, de modo a tornarem-se capazes de escolher, através de sua experiência e reflexividade, bem como com o auxílio da cultura, o que, para eles, essencialmente, consiste na boa vida<sup>17</sup>.

Esta noção é apontada por Rudiger como um dos marcos que retomam e aprofundam a ideia do self-help man, consistindo, por sua vez, em uma perspectiva para a qual a cultura não seria senão “o cuidado que cada um deve a si mesmo, a fim de desenvolver e aperfeiçoar sua natureza” (Channing, 1838, apud Rudiger, p. 59) e que concebia como fundamental ajudar os indivíduos com o *desenvolvimento de sua própria natureza e capacidades interiores*.

Assim, segundo Rudiger, tratou-se de um movimento que partiu da ideia de auto-aperfeiçoamento do “*self-help*”, na concepção de Smiles, e a aprofundou tendo em vista não apenas uma formação moral específica (que era o caso dos deveres sociais e do “caráter” discutido por este autor) mas uma formação espiritual e, sobretudo, cultural, tendo como fundamento as ideias de que a cultura deve nutrir o espírito humano, por um lado e, por outro, de que cabe ao indivíduo este auto-cultivo através da cultura, “de que o homem pode se fazer por si mesmo, mas esse fazer depende de um cultivo individual” (RUDIGER, p. 58).

---

<sup>15</sup> CHANNING, William (1838). *Self-culture*. Boston: Dutton & Wentworth, 1838, p. 23, apud RUDIGER, p. 58.

<sup>16</sup> RUDIGER, p. 59.

<sup>17</sup> Idem.

É interessante percebermos que toda esta discussão da “auto-cultura” pode servir para nos mostrar, mais uma vez, o entrelaçamento entre a noção da cultura e a visão acerca da pessoa. A noção de cultura que se coloca frente a esta concepção do ser humano como “ser possuidor de poderes espirituais dotado de liberdade” (Channing, 1938, p.23, apud Rudiger, p. 58), é a de que seu papel é auxiliar a elaboração e expansão destes poderes interiores (idem). Note-se, ainda, que esta noção do indivíduo, por sua vez, também é contextual e, segundo o autor, remete ao ambiente da democracia americana em ascensão, cujos paradigmas seriam o da igualdade e liberdade e onde é fundamental a agência individual. Tudo isso, evidentemente, tendo como plano de fundo, ainda, o contexto capitalista concorrencial americano.

De toda forma, a noção de auto-cultura lança luz sobre a capacidade e responsabilidade individuais de utilizar os elementos culturais para aprofundar e melhorar sua própria natureza. Em outras palavras, a noção de auto-cultura engendrada no século XIX nos Estados Unidos discute a cultura com foco no indivíduo, a quem cabe, reflexivamente, a partir dela, construir-se. Rudiger novamente cita Channing a este respeito: “A menos que ajamos sobre nós mesmos, nos engajemos no trabalho de melhoramento, formemos e elevemos nossas mentes, tornemos nosso o que ouvimos, por meio da reflexão consciente – teremos feito muito pouco bem durador a nós mesmos” (Channing, p. 09, apud Rudiger p. 59).

A cultura, assim, neste contexto, representa para além da submissão dos impulsos à inteligência, propriamente o aperfeiçoamento interior e pessoal em uma jornada conduzida pelo próprio indivíduo, responsável por cultivar-se. Além disto, É do próprio indivíduo a responsabilidade pela elaboração das bases morais que responderão à questão de como conduzir à vida, isto é, é ele mesmo que deve ditar o que busca, o que é superior e o que faz de uma certa história de vida digna e almejada, em detrimento de outras diversas possibilidades.

O que disto tudo se quer destacar, portanto, é o lugar que o indivíduo assume neste discurso que versa sobre a relação do ser humano com o mundo e com a sociedade, com a cultura. O responsável pela elaboração moral e pessoal na auto-cultura é o próprio sujeito. O foco, aqui, é a responsabilidade do indivíduo de fomentar suas capacidades interiores, sua “natureza” própria, cultivando-se e instaurando, através de sua experiência própria, uma *moral particular*. É isto, segundo Rudiger, que só se torna possível na Modernidade. E é a este lugar do indivíduo no mundo, que vem sendo

elaborado em diversas frentes<sup>18</sup>, que a autoajuda, em geral, e os livros deste gênero, mais restritamente, podem ter sua função apontada.

Um outro marco destas passagens entrelaçadas entre autoajuda e individualismo que Rudiger aborda é o Novo Pensamento, que transformou as discussões da auto-cultura (*self culture*), retomando a auto ajuda sob uma nova forma, ainda mais distante da original e individualista. Partindo de uma abordagem capitalista da doutrina do “mentalismo”, no século XIX, este movimento afastou-se intensamente da defesa de deveres sociais e trabalhos interiores visando aquilo que se chamou de "caráter" (em Smiles, na doutrina da 'self-help') e deu primazia, em vez disto, às *capacidades individuais* de cada um, principalmente ao chamado "*poder da mente*", tido como fundamental ao novo elemento considerado central: o *sucesso individual*.

Esta doutrina aproximou-se, assim, bastante do universo capitalista, colocando, muitas vezes, como central o "sucesso" financeiro. Aí, embora colocando-se em um contexto de maior competitividade, ela minimizava a percepção de que somente poucos sujeitos poderiam alcançar este sucesso. Ao invés disso, sua tese central era a de que ao indivíduo basta pensar e desejar algo para atrair e conseguir este objeto de desejo. Abordava, ainda, outros temas de realização pessoal, como relacionamentos e saúde mental, para os quais também defendia-se uma submissão ao controle do eu para dominar e determinar a realidade. Passou-se, desta forma, do caráter à personalidade, como apontou Bosco, outro estudioso do tema da autoajuda no campo da sociologia<sup>19</sup>.

Para exemplificar esta doutrina, poderíamos apontar o pensador Napoleon Hill, que, em meados do século XX, difundiu o chamado Pensamento Positivo, que consistia em uma defesa do sucesso e, mais do que isto, de que o sucesso era essencialmente conquistado pela "*personalidade*", pelas forças *individuais*.

#### O movimento, segundo Rudiger

pretendia, em resumo, difundir os segredos do *sucesso*, da *saúde mental* e da *realização pessoal* entre a população, *ensinando como fazer da relação consigo mesmo (o self) o campo de aplicação prática de um conjunto de*

---

<sup>18</sup> Das quais pouco foi falado, realmente, neste trabalho. Mas, à título de justiça, tantas parecem ser estas frentes que seria impossível aprofundar suficientemente nelas aqui. Taylor, em seu profundo e grande trabalho no qual investiga a “identidade moderna”, diz “tudo quanto posso fazer é pedir desculpas antecipadas pela natureza incompleta deste estudo” (TAYLOR, p. 265).

<sup>19</sup> BOSCO, Angelo Marcos. Sucessos que não ocorrem por acaso: literaturas de auto-ajuda. Campinas, SP: [s.n.], 2001.

*técnicas subjetivantes*, baseadas no *suposto poder da mente* (RUDIGER, p. 79, itálicos meus).

O autor cita, ainda, como um dos principais pensadores do Novo Pensamento, Richard Weiss (*The American Myth of Success*), que diz sobre o movimento: “o objetivo dos novos pregadores do sucesso tornou-se a obtenção de autodomínio. Passou-se a supor que, através do controle do eu, o indivíduo poderia dominar e, em larga medida, determinar seu ambiente externo” (apud Rudiger, p. 79) e, de forma semelhante, um outro autor da época, o qual nos diz que o que se pretendia, finalmente, era ensinar as pessoas a “andar sobre seus próprios pés, a trabalhar por sua própria salvação, a *desenvolver todas as forças latentes que tiver dentro de si*, a afirmar seu espírito e *individualidade* própria, e a ser forte, clemente e bondoso” (ATKINSON, 1902, p.11, apud RUDIGER, p. 79, itálico meu).

Assim, a auto ajuda se distanciaria, pouco a pouco, de um contexto moralista no qual são demandados dos indivíduos valores genéricos, e se aproxima de uma perspectiva ainda mais individualista, na qual o foco central é a personalidade e a exploração dos poderes mentais (RUDIGER, p. 68) particulares. Inicialmente, buscava-se ensinar certos princípios morais anteriores aos indivíduos e o seu cultivo. Posteriormente, os livros de autoajuda teriam passado a ter como objeto central um conteúdo terapêutico e pragmático visando o sucesso individual. A este respeito, diz Rudiger: “o conceito moral de autoajuda terminou por se transformar em prática mentalista dependente da doutrina do sucesso” (RUDIGER, p.90), de forma que a dimensão *psicológica* assumiria primazia em detrimento da dimensão *moral* (p. 91).

Como conclusão, temos que o gênero da auto ajuda surge, então, frente a um contexto histórico que altera o lugar dado ao indivíduo humano na vida social, bem como no plano cultural simbólico, demandando uma primazia dele em relação ao grupo, à tradição, e construindo uma figura cada vez mais individualista de pessoa. Isto é, com a Modernidade ocorre uma ascensão do individualismo, de forma a criar uma exigência expressa de responsabilidade individual de cultivar-se e transformar-se para atingir uma boa vida, colocando-se, o indivíduo, assim, como objeto de sua própria atenção e de sua agência transformadora.

Ao longo dos movimentos seguintes da autoajuda esta responsabilidade se aprofundaria mais ainda, trazendo à tona o que Rudiger entende como questão cara à



Modernidade: um novo problema histórico metafísico, o qual consiste na atribuição individual de responder à questão de o que/qual é, em princípio, a boa vida, isto é, a vida superior *para ele*<sup>20</sup>.

Em um primeiro momento da auto ajuda esta moral é *universal* e genérica. Posteriormente, passando pela chamada *self-culture* e pelo Novo Pensamento, assim como por outros movimentos, segundo Rudiger, passa-se a atribuir aos sujeitos (aparentemente enquanto *self*, isto é, em primeira pessoa) a elaboração de uma resposta à questão de como viver uma boa vida<sup>21</sup>.

A literatura de auto ajuda, portanto surge e se mantém como ferramenta auxiliar de um indivíduo autorresponsável, que emerge na Modernidade, sendo, não obstante, reformulada de modo a discutir novos objetos. De Smiles (*self-help*) até Channing (*self-culture*) e Marden (Novo Pensamento) trata-se da passagem de um momento em que tem forte carga a noção moral transcendente ao sujeito, a quem cabe, centralmente, cumprir deveres para com o grupo, para um segundo momento, no qual o objetivo da auto ajuda é a confecção de uma personalidade agradável, supostamente única (p. 78) e dotada de potencialidades capazes de garantir, a partir delas mesmas, uma vida necessariamente original e, por isto, mais adequada ao indivíduo. Por outro lado, ambos os movimentos baseiam-se na capacidade individual de atenção e aperfeiçoamento sobre si, a fim de alcançar uma vida mais digna, ou seja, supostamente superior.

### **Modernidade e autoajuda**

De qualquer modo, Rudiger, irá atestar que a Modernidade coincide com o surgimento de uma problematização (como viver a vida?) que coloca no indivíduo a responsabilidade pela criação da resposta, concebendo-o como ser não simplesmente único, mas que se realiza ao viver esta unidade, esta autenticidade. Trata-se de uma ruptura com o que é tradicional, genérico, com tudo o que fosse supraindividual, enfim. Isto teria representado uma nova metafísica, que demanda do indivíduo e de suas

---

<sup>20</sup> Questão que, como vimos, seria estruturante para a auto-cultura, segundo Rudiger.

<sup>21</sup> Parece, assim, haver uma aproximação entre a perspectiva de Rudiger e aquela desenvolvida por Charles Taylor, em *As Fontes do Self*. Conforme se pretendeu discutir anteriormente, este autor também defendia a demanda de uma resposta em primeira pessoa (isto é, enquanto *self*) à questão moral de uma vida boa e significativa ao indivíduo como um marco original da Modernidade. Neste contexto, a definição moral de uma vida boa significa a definição de uma vida boa *para aquele indivíduo* especificamente.

supostas particularidades a origem de um modo *seu* de viver adequadamente a *sua*<sup>22</sup> vida. Neste sentido, diz:

A perspectiva significa um rompimento com as concepções ocidentais pré-modernas, concebidas pela cultura clássica, conforme as quais a realização de uma vida bem-sucedida, o projeto humano que chamamos de autorrealização, depende da consecução de determinados bens culturais definidos de maneira mais ou menos prévia por um esquema de vida supra-individual. (RUDIGER, p. 72)

Já na Modernidade,

a perspectiva metafísica conforme a qual a natureza humana tem um ordenamento comum ingressou num processo de desintegração e passou-se a defender que os indivíduos são independentes e distintos, cada um de nós é livre e deve procurar seu bem pessoalmente. realização individual e o sucesso na vida são matéria puramente pessoal e subjetiva. (Idem.)

Assim, passou-se, segundo o autor, de uma cultura moral na qual a responsabilidade de atingir a boa vida é definida de modo universal, em relação à *natureza humana*, para uma visão moral na qual o *indivíduo* é responsável por si mesmo, de forma que a natureza humana, bem como os bens superiores universalmente, são dissolvidos na *natureza específica* do indivíduo e naquilo que este concebe como forma superior de vida, a partir de sua própria natureza.

É a este contexto histórico (e metafísico) que a auto ajuda, para o autor, corresponde. Partindo de autores como Smiles, Channing, Emerson e Marden, Rudiger (p.70) observa que a Modernidade coloca no indivíduo o problema da condução da vida, afastando-o da tradição, tendo havido, com os movimentos que resgatamos, ao menos duas respostas centrais para essa questão no século XIX e outra na virada do século.

A primeira destas serviu de fundamento para o surgimento da literatura de autoajuda e consistiu na defesa da capacitação do indivíduo a se apropriar da própria vida, fortalecendo sua consciência e se dedicando ao cumprimento dos deveres sociais

---

<sup>22</sup> Esta demanda, evidentemente, esbarra em diversos aspectos. Dentre os mais evidentes, podemos apontar o próprio modelo capitalista e a massificação de representações e significados pré definidos sobre o que se considera o – tão almejado – sucesso. Além disto, a própria autenticidade consiste em um ideal culturalmente situado, isto é, anterior e externo ao sujeito individual.

que lhe cabem. A segunda, trazidas por autores como Shanning, consistia na defesa do cultivo da própria personalidade, concebendo o sujeito como ser dotado de capacidades interiores que podem e devem ditar sua própria vida, sendo sua responsabilidade desenvolvê-las e cultivá-las visando o enriquecimento espiritual e cultural. Podemos ainda apontar uma corrente seguinte, a do Novo Pensamento, a qual foca em supostas capacidades interiores aos indivíduos visando, em último ponto, o “sucesso”.

Em outras palavras, que talvez possam deixar mais claro, para Rudiger o fato é que haveria uma “dificuldade histórico-metafísica em conduzir a vida expressada pelos modernos” (RUDIGER, p.76), a qual estaria “endogenamente ligada à natureza problemática das pretensões contidas na própria categoria do indivíduo”. A esta dificuldade, que aparece como uma consequência à exigência da autonomia atrelada à categoria do indivíduo, a auto ajuda cumpre o papel de auxílio, à medida em que “as propostas de conduta que seus veículos difundem socialmente podem ser vistas como maneiras de lidar com os problemas que a pessoa vive consigo mesma, a partir do momento em que se converte à moderna metafísica individualista”.

Rudiger atesta, assim, que a Modernidade produz uma ideologia individualista, a qual "sobretudo solicita que sejamos indivíduos, nos tornemos aquilo que podemos e devemos ser: indivíduos novos, únicos, realizados, autônomos, que criam a si próprios” (Rudiger, p.73). Para ele, trata-se de um projeto que buscou “fundamentar a moralidade na autonomia individual”<sup>23</sup>. No entanto, esta contrapartida da “soberania individual por nós pretendida não nos é dada de imediato, constituindo antes uma tarefa moral de primeira grandeza, para a qual não estamos preparados naturalmente” (p. 76), o que justificaria a demanda pela auto ajuda, capaz de ocupar um lugar de – um tão almejado - auxílio ao indivíduo nestas tarefas subjetivadoras.

Rudiger defendeu, então, que partindo dessa progressiva localização da responsabilidade moral e existencial no próprio indivíduo na Modernidade, torna-se inteligível a utilidade da auto ajuda e com isto a sua ascensão. Isto é, para o autor, a individualização necessária ao sujeito moderno<sup>24</sup> vai ao encontro do discurso trazido pela autoajuda no que concerne ao desenvolvimento da personalidade e das supostas capacidades interiores a cada ser humano, que passam a ser concebidos, segundo muitos pensadores dos séculos XIX e XX e diversos livros da literatura de autoajuda feitos

---

<sup>23</sup> É neste sentido que parece haver uma aproximação com o sujeito moderno enquanto “self” que discute Charles Taylor em *As Fontes do Self*.

<sup>24</sup> Aqui parece ser pertinente o que discute Simmel, por exemplo, em *As Grandes Cidades e a Vida do Espírito* (1903).

desde então, como capazes de transformar-se e construir, segundo a sua vontade pessoal, a si mesmos e até o ambiente externo no qual estão inseridos.

### **Conclusão: O sujeito moderno e a auto ajuda - algumas convergências**

Pretendeu-se traçar como plano de fundo deste trabalho o caráter não fixo dos sujeitos dentro da visão de pensadores da teoria social, e, ao invés disto, o seu caráter cultural e social. Neste sentido, no “Capítulo 1” busquei resgatar as contribuições de Berger, Luckmann e de Norbert Elias, autores da teoria social que me parecem fundamentais para o estabelecimento desta contextualização.

Os dois primeiros destes autores apresentam, em seu livro *A Construção Social da Realidade*, uma reflexão na qual colocam a percepção e noção da realidade como mediadas fundamentalmente pela cultura na qual um indivíduo está inserido desde o nascimento, quando é caracterizado pelo o que os autores chamam de “abertura para o mundo”, isto é, a capacidade de se desenvolverem através da apreensão de símbolos e significados. Através destes, acessados através da experiência e, principalmente, da cultura, pouco a pouco se aproximam de um “fechamento do mundo”.

Norbert Elias, por sua vez, fez da relação sociedade-indivíduo objeto de sua reflexão ao evidenciar como os indivíduos são constituídos necessariamente por meio da sociedade, do lugar e das funções que ocupam *em relação* com outros indivíduos e com a sociedade circundante. Neste processo, o autor se ocupou de questionar e articular uma oposição a correntes de pensamento que eram fortes à sua época e que concebiam o sujeito “como um eu destituído de um nós” (ELIAS, p. 10).

Com estes autores introduzimos a ideia que os sujeitos, seus símbolos, categorias e noções, são estruturados (ao menos) a partir da cultura, tendo, estes, por isto, conteúdos variáveis entre as sociedades. Uma vez posto isto, pretendeu-se resgatar a reflexão de Mauss sobre a noção de Pessoa e toma-la como um exemplo do que fora anteriormente discutido, de forma que a própria noção de Pessoa possa ser entendida como uma noção culturalmente estabelecida.

Este autor, seguindo os passos trilhados por Durkheim, que buscava investigar os traços culturais que assumiriam o que entendia como categorias do espírito humano, fez da categoria da Pessoa e da forma que assume no Ocidente objeto de sua reflexão antropológica.

Este texto foi tomado como um marco duplo na teoria social: ele aborda a noção de pessoa como uma noção culturalmente localizada e variável; e, além disto, concebe a

noção empregada no Ocidente como uma noção centrada no Eu, isto é, uma noção que implica uma identidade e responsabilidade que pouco a pouco se afasta do grupo como seu centro, focando apenas no indivíduo, nas suas percepções, escolhas e noção de um Eu individual. Desta forma, o texto se coloca como fundamental para a discussão de uma noção de pessoa, de sujeito, particular ao Ocidente e que é constituída por uma centralidade no indivíduo frente ao grupo social.

Desta obra, talvez seja interessante destacarmos alguns pontos dentre os que discuti anteriormente. Gostaria, assim, de ressaltar o que Mauss discute acerca da pessoa como fato jurídico e como fato moral. Sobre estas, diz que a constituição do indivíduo como ser juridicamente central, concebido como parte *responsável* – esta noção parece ser fundamental e perpassar os diferentes autores discutidos -, a quem são imputados, individualmente, direitos e obrigações, ou, no mesmo sentido, penalizações fez-se acompanhar nisto tudo, justamente nestas considerações da consciência individual, de um sentido moral até certo ponto original, no qual a noção da pessoa seria uma noção de “ser consciente, independente, autônomo, livre, responsável” (MAUSS, p. 391). Isto tudo para dizer, por fim, que aí se tratou de uma transformação da noção de consciência, e, conseqüentemente, de pessoa, que passou a ser concebida desta forma.

Por último, parece-me importante, ainda, ressaltar, neste diálogo, o que Mauss chamou de pessoa como “ser psicológico”. Aí, centralmente em decorrência dos movimentos sectários dos séculos XVI e XVII, a Pessoa assim se estabelece: “pessoa= o Eu; o Eu= a consciência, que é sua categoria primordial” (MAUSS, p. 395), de modo que ela se identificaria com a consciência individual. Para além da defesa que este autor fez sobre o caráter cultural e histórico da noção de Pessoa é nestes marcos e nestas características que enxerga comporem a noção ocidental de Pessoa que este trabalho tomou o trabalho de Mauss como uma contribuição a todo o debate sobre o sujeito ocidental e moderno<sup>25</sup>.

Passando adiante, então, chegou-se em Charles Taylor. Apesar deste autor ser originalmente do campo da filosofia, em sua obra mostra-se uma grande contribuição para a elucidação da transformação histórica e social a que a figura do ser humano e a filosofia moral em torno deste estiveram submetidas ao longo da história e da cultura que caracterizam a vida ocidental.

---

<sup>25</sup> Observe-se que Mauss fundamenta grande parte do que discute nas contribuições ocorridas no campo da filosofia, considerando particularmente relevantes à cultura ocidental as obras de Descartes, Kant e Fichte.

A partir das reflexões desenvolvidas por este autor, percebemos, então, que o sujeito é entendido e representado de diferentes maneiras ao longo da história e que há certo acúmulo cultural que desembocaria, na sua visão, em uma noção específica do ser humano, na qual este é compreendido como o sujeito particularmente moderno, o *self*, a qual se evidencia em obras da filosofia e da arte analisadas pelo autor.

Nesta trilha da constituição da identidade moderna, vimos que Taylor nos apresenta a discussão de uma *interioridade* a ser explorada, trazida por Agostinho; a busca das *especificidades* interiores, daquilo que é particular ao indivíduo em questão, trazida por Montaigne; e, por fim, a noção de *autorresponsabilidade*, que, segundo Taylor, foi trazida por Descartes e aprofundada por Locke.

A discussão feita em *As Fontes do Self* sobre a constituição do *self* moderno mostram-se, neste sentido, bastante pertinentes à reflexão social que faz do sujeito, do “indivíduo” moderno o seu objeto.

Ao passo que a primeira das noções discutidas por este autor que o presente trabalho apontou representaria a demarcação de um novo objeto a ser auscultado pelo sujeito, o segundo termo significaria, na visão do autor, um marco que opera a superação de uma natureza humana universal, atrelada a padrões morais supostamente genéricos e universais. No lugar disto, emergiria a noção de uma natureza *individual* que deve ser explorada e entendida a fim de fornecer os bens superiores para a vida específica, para o caso particular daquele sujeito.

Com o terceiro marco apontado pelo autor, a autorresponsabilidade, este trabalho quis destacar uma interpretação que considera fundamental para a formação de uma noção moderna do sujeito a responsabilidade exclusivamente individual em uma perspectiva epistemológica e moral. Descartes e Locke, assim, foram apontados por Taylor como marcos ao aplicar uma concepção procedimental da razão ao indivíduo de forma que ele se tornasse o único capaz – e, na visão dos próprios autores, segundo Taylor, “responsável” – por alcançar o conhecimento. Isto é, o sujeito racional destes autores aparece essencialmente como autorresponsável e essencialmente oposto à autoridade (TAYLOR, p. 219).

Assim, a partir tanto de Mauss quanto de Taylor, evidencia-se na teoria social uma leitura do Ocidente que trata da trajetória de expansão da figura individual bem como de sua autonomia e autorresponsabilidade de forma a desembocar no “sujeito moderno”, um sujeito específico, ou, ao menos, uma figura típica que integra o imaginário cultural do Ocidente, sobretudo com o advento da modernidade.

Rudiger, por sua vez, se aproxima destes entendimentos, sobretudo da visão trazida por Taylor porquanto concebe a modernidade como momento de passagem de uma noção de natureza da espécie *humana* para a noção de uma natureza *individual*, que convoca o sujeito a responder o que é superior *para ele*.

Este autor elenca, em sua obra, certas características sociais e subjetivas que marcariam, em sua visão, o sujeito moderno. No entanto, deu, ainda, um passo além, de forma que desenvolveu um trabalho que vincula a auto ajuda ou, melhor, o sujeito da auto ajuda e o contexto social da modernidade, no qual este gênero surgiu e se estabeleceu.

Na visão de Rudiger, a modernidade coloca um sujeito específico, o qual tem um lugar fundamental na estrutura do gênero da auto ajuda. A literatura de autoajuda, assim, por sua vez, teria como objeto de suas reflexões e preposições um tipo específico de sujeito. Este, por seu lado, só se faz possível a partir de transformações ocorridas na sociedade e na cultura do Ocidente.

A este lugar do sujeito na modernidade, nos diz Rudiger, é que a auto ajuda cumpre uma função, no seu surgimento e desenvolvimento ao longo dos séculos XIX e XX. O gênero da literatura de auto ajuda, assim, representaria um auxílio ao sujeito de quem se demanda criatividade e responsabilidades existenciais mais profundas, que deve “criar” individualmente (fazendo disto um ideal), a partir de um trabalho interior e de uma ruptura com o que é tradicional, as respostas à uma nova questão metafísica: como viver a *sua* boa vida; o que consiste *para mim* a vida ideal? Isto é, um sujeito que teria uma vida única, com valores supostamente próprios, não inserido em alguma rede de valores universais anterior a ele. Este ponto de vista, de qualquer modo, parece conceber o tal “sujeito moderno” de forma mais ou menos semelhante àqueles desenvolvidos tanto por Mauss quanto por Taylor.

Com tudo isto, o projeto pretendeu elaborar uma certa esquematização das características do sujeito moderno a partir do pensamento destes autores. Finalmente, parecem conservar-se aí certas convergências.

Em outras palavras, a modernidade enquanto contexto histórico original é caracterizada pelo lugar de destaque do indivíduo frente à sociedade, marcado por uma crescente preocupação e atenção à autonomia individual. Diferentes autores parecem combinar-se neste ponto. Ao passo que Mauss retrata diversas transformações históricas e culturais supostamente acumuladas para a formação do que seria a noção ocidental de pessoa, que se funda no Eu, Taylor e Rudiger também parecem entender que houve, na

história da sociedade ocidental, um processo de longa duração no qual se cultivou, a partir de certos paradigmas, elementos que combinaram-se fazendo emergir uma noção própria do que é ser uma pessoa.

Seja através dos marcos trazidos por Mauss, por Taylor ou por Rudiger, o que vemos é que este contexto pode ser tomado como um contexto cultural e histórico no qual a figura do indivíduo, isto é, do ser humano individual concebido como ser dotado de capacidades interiores capazes de serem desenvolvidas a ponto de guia-lo de forma autônoma, como responsável último pela resposta moral de qual é a boa vida, assume primazia. Seja em Mauss, Rudiger ou, sobretudo, Taylor, é esta percepção de tal transformação que se manifesta na análise de processos do pensamento ocidental.

O sujeito moderno, ao menos a partir da bibliografia selecionada, parece ser entendido, portanto, como um tipo específico de sujeito que emergiu frente a transformações culturais que colocaram em pauta uma maior diferenciação social e uma crescente pertinência da noção de autonomia.

Com Mauss, vemos a discussão de um processo histórico que teria instaurado uma demarcação do indivíduo como fonte de uma identidade e de responsabilidade moral, filosófica e psicológica, em uma conquista de espaços que antes eram atribuídos ao próprio grupo social no qual o sujeito estava inserido.

Com Taylor, diversos marcos do pensamento ocidental e moderno são apontados, sobretudo a partir de autores da filosofia. Destes apontamentos, parece sobressair uma percepção e uma atenção crescentes em torno do sujeito como dotado de uma vida interior que lhe é particular, única, em último ponto. É, na visão do autor, justamente desta unicidade que emerge as concepções de bens superiores, entendidos, assim, como bens superiores para determinado sujeito, especificamente. Assim, a unicidade interior aparece como “fonte moral”, em detrimento, supostamente<sup>26</sup>, de uma moral cultural genérica.

Rudiger, por sua vez, estabelece uma discussão semelhante à de tais autores, uma vez que tem como tarefa essencial o desvelamento de um tipo particular de sujeito advindo da modernidade. Por outro lado, se o sujeito ocidental é entendido pelos três autores supracitados como forjado através de processos histórico-sociais de longa duração, a interpretação de Rudiger se destaca ao considerar a literatura de auto ajuda,

---

<sup>26</sup> O autor discute criticamente esta percepção como cara à modernidade, de modo que não deixa de se cuidar, nesta noção de sujeito/self, de uma percepção culturalmente localizada.



finalmente, como um objeto privilegiado para a observação deste sujeito representante da modernidade e de suas consequências.

### **Referências Bibliográficas:**

ALMEIDA, Tânia Mara Campos de. “Um olhar antropológico sobre o eu e a transgeracionalidade”. In: PENSO, Maria Aparecida e COSTA; Liana F. (Orgs.). A transmissão geracional em diferentes contextos: da pesquisa à intervenção. São Paulo: Summus Editorial, 2008.

BOSCO, Angelo Marcos. Sucessos que não ocorrem por acaso: literaturas de auto-ajuda. Campinas, SP: [s.n.], 2001.

BERGER, P., LUCKMANN, T. A Construção social da realidade. Petrópolis: Vozes, 1978.

DEMO, Pedro. Autoajuda: uma sociologia da ingenuidade como condição humana. Vozes: Petrópolis. 2005.

ELIAS, Norbert, (1996). A sociedade dos indivíduos. Rio de Janeiro: Zahar.

Goldman M 1999. Uma categoria do pensamento antropológico: a noção de pessoa, pp. 21-38. In M Goldman (org.). *Alguma antropologia*. Relume-Dumará, Rio de Janeiro.

HOCHSCHILD, Arlie R. *The commercialization of intimate life: notes from home and work*. Berkeley, The University of California Press, 2003.

LEITE, Elaine da Silveira. Por uma sociologia da autoajuda: o esboço de sua legitimação na sociedade contemporânea. *Hist. cienc. saude-Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 3, p. 917-932, Sept. 2019. Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010459702019000300917&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010459702019000300917&lng=en&nrm=iso)>. access on 27 Oct. 2020. Epub Sep 16, 2019.

MAUSS, Marcel. "Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção do 'eu'". In: MAUSS, M.. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974. p. 207-241. v. 1.

RÜDIGER, F. 1996. *Literatura de auto-ajuda e individualismo*. Porto Alegre : UFRGS.

SIMMEL, Georg. *As grandes cidades e a vida do espírito* (1903). *Mana*, Rio de Janeiro, v.11, n.2, p.577-591, 2005. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010493132005000200010&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010493132005000200010&lng=en&nrm=iso)>. Acessado em 28 Agosto. 2019.

TAYLOR, Charles. 1997. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo, Loyola.