

Capítulo 4

A MORALIDADE ENTRE OS CLÁSSICOS DA SOCIOLOGIA

Abolimos o confronto entre os homens individuais e todos os outros, contrapomos a paz social à guerra social, golpeamos com o machado as raízes do delito.

Engels

A rigor não há nenhuma razão intrínseca e nenhuma necessidade externa para deixar a filosofia e buscar na sociologia novos esclarecimentos sobre a questão da moralidade ou da eticidade.

Seria impossível explorar em três capítulos todas as contribuições da filosofia para o esclarecimento da questão. Muitas correntes filosóficas foram ignoradas e muitos filósofos de peso ficaram fora das reflexões sobre moral e ética. Poderíamos, por isso mesmo, continuar discutindo o tema no interior da filosofia.

Mas não foi essa a intenção original do trabalho. Desde o início deve ter ficado claro que não pretendi desenvolver uma história das idéias (filosóficas) sobre moral e ética. A pergunta central que desencadeou as incursões pela filosofia é e continua sendo a mesma: Como devo, como posso agir em dados contextos sociais, em situações históricas concretas?

Vimos que as correntes filosóficas e seus representantes aqui consultados deram contribuições originais para responder a essa pergunta. Por vezes os

filósofos complementam-se, por vezes contradizem-se, havendo ainda, como foi o caso de Hegel, o esforço de integração dos contrários em um sistema filosófico maior. Independentemente das respostas específicas dadas por um ou outro autor, por uma ou outra corrente, há certos denominadores comuns a todas elas que as caracterizam como soluções filosóficas do tema. Esses denominadores comuns incluem, entre outros, a tensão entre particularismo e universalismo, a precisão conceitual, a fundamentação racional, a projeção sobre o futuro. Certamente seria possível encontrar ainda outros fatores. Mas, de uma ou outra forma, trata-se de múltiplos e submúltiplos dos fatores já mencionados. Sua importância estratégica para o tema justifica um tratamento mais detalhado de cada um deles.

Em todas as correntes examinadas há uma certa tensão entre momentos particulares e pretensões universalizantes. Estas estão presentes nos gregos, já que todo mortal está sujeito a certas leis e aos conflitos que seus conteúdos contraditórios impõem ao homem compelido a agir. Estão presentes, sobretudo, na Ilustração, para a qual elas são válidas para todos os homens, em todas as épocas, por maior que fosse a variedade empírica dos usos e costumes. E estão presentes em Hegel, já que a concretização ética em sociedades particulares está submetida a um espírito universal, literalmente um *Weltgeist*. Ao mesmo tempo, todas essas correntes permanecem vinculadas a contextos particulares.

A filosofia grega restringia a ação moral aos homens livres. Por isso, era inimaginável para Platão e Aristóteles atribuir moralidade aos escravos, que não tinham liberdade de ação. O particularismo entre os gregos manifestava-se nessa moral aristocrática. A moralidade era privilégio do homem livre, do cidadão da *polis*. Apesar do forte conteúdo universalista da Ilustração, também essa corrente filosófica não escapou a algumas tendências particularistas. Rousseau elege como discípulo ideal, Emílio, um filho de aristocratas e não simplesmente uma criança órfã do povo. Seu projeto pedagógico fica, pois, comprometido pela ótica aristocrática. Somente a aristocracia e partes da burguesia teriam condições de educar intelectual e moralmente os seus filhos segundo as regras rousseauianas. Kant, em seu famoso texto "Que é a Ilustração?", não deixa dúvidas de que as mulheres fazem menos uso da razão do que os homens. O universalismo da Ilustração tem seus limites em alguns preconceitos particularistas que a própria razão iluminada da época não conseguia perceber. Da mesma forma Hegel. Sua interpretação da peça *Antígona* faz crer que Hegel acreditava efetivamente em dois princípios excluídos (a lei do *oikos*, ou o princípio feminino, e a lei da *polis*, ou o princípio masculino), que encontrariam sua forma de superação (ideal?) nas corporações, unidades de produção, profissionalização e formação, que poderiam ser vistas como verdadeiras famílias ampliadas, assegurando a *Sittlichkeit* na sociedade burguesa. Mas essas corporações pressupunham o cultivo da propriedade privada. A *Sittlichkeit* é a expressão clássica da moral burguesa.

A precisão conceitual sempre foi e sempre será um dos grandes méritos da filosofia. Essa verdade também aplica-se ao tema da moralidade aqui tratado. Se a dramaturgia e a filosofia gregas forneceram praticamente todos os elementos para pensar adequadamente a questão da moralidade, coube aos filósofos que sucederam a elas o mérito da elaboração conceitual precisa de cada um desses elementos constitutivos. De todos eles, Kant certamente foi o filósofo que levou esse trabalho de elaboração conceitual ao maior refinamento, inserindo cada conceito em seu sistema filosófico sofisticado, detalhado e equilibrado. Hegel jamais contestou a validade teórica e epistemológica desses conceitos. Ele utilizou-se deles, dialtizando-os. Desse modo, liberdade, vontade, ação, reflexão, razão, justiça, dignidade, respeito, lei, consciência não somente passam a ser conceitos-chave de toda e qualquer teoria moral, como adquirem vida e dinâmica próprias em cada um dos sistemas filosóficos considerados.

A fundamentação racional é o traço comum a todas as teorias morais examinadas. Parece ser inconcebível à filosofia responder à pergunta "Como devo agir?" sem ter conhecimento preciso de todos os fatores que acompanham a situação. Esse conhecimento pode transformar-se em sabedoria (Sócrates e Platão) ou prudência (Aristóteles) quando recorre à experiência acumulada, refletida ou elaborada. Seja como for, a razão, o trabalho do pensamento acompanham a decisão, a ação, o julgamento moral (Rousseau). A moralidade e a ética seriam impensáveis fora da razão, sem o recurso (instrumental) a ela. Vimos que para Kant a moralidade converge na razão prática, hierarquicamente superior mas calcada na razão teórica.

Resta detalhar um último fator mencionado como constitutivo da reflexão filosófica da moralidade: a projeção sobre o futuro. Ao discutir a questão da moralidade, a filosofia nunca se refere às condições (liberdades e limites de ação) reais existentes. O pensamento filosófico sempre refere-se a uma ação moral futura, a um dever-ser, um *Sollen*, que é ao mesmo tempo um vir-a-ser, um dever. Do *moral point of view*, a ação passada e presente só interessa quando fornece o substrato, os critérios de julgamento e a sabedoria para ações futuras. Filosoficamente falando, a moralidade é, como Hegel deixou bem claro, a intenção de agir e fazer o bem, como a lei é mera potencialidade: a garantia formal de uma ação justa, correta, que respeite os direitos e a liberdade de cada um. Hegel introduziu a *Sittlichkeit* como a figura da ação moral concretizada em uma situação real, como evento singular. Mas até mesmo Hegel, o antecessor da moderna sociologia, remeteu essa *Sittlichkeit* para o futuro, uma vez que admitiu que os Estados particulares ainda não concretizam de fato a idéia ética de um espírito absoluto. O *Weltgeist* atuante na história sempre manifesta-se de forma precária nas formações éticas particulares (família, sociedade civil, Estado), nas quais meramente revela um ou outro dos seus momentos. A totalidade da vida ética de um povo nunca é atingida nesses momentos e somente pode ser pensada no devir histórico, nas manifestações futuras, antecipadas pelo pensamento.

Essa orientação para o futuro, inerente à filosofia, faz com que em última instância sua teoria moral assuma o caráter de uma moralidade prescritiva, um receituário do *Sollen*, uma teoria do dever. Por trás dessa normatividade, encontra-se de maneira implícita uma crítica às formas de vida existentes, seja da *polis* grega, seja da sociedade feudal europeia, seja da sociedade civil hegeliana. Mas essa crítica ao sistema dos costumes vigente permanece implícita, vaga, traduzindo-se facilmente em princípios universais de ação fora da história e de sociedades concretas.

Esse primeiro balanço da contribuição da filosofia para a solução da questão da moralidade não foi feito despropositadamente e fora do lugar. Ele impunha-se como um primeiro esforço de síntese das lições aprendidas da filosofia. Ao mesmo tempo esse balanço revela as lacunas, fragilidades e contradições inerentes à abordagem filosófica.

A questão da moralidade e da eticidade não pode ser pensada, como Hegel já insinuava, fora da sociedade e fora da consciência de homens vivos de carne e osso. Essa constatação elementar já justifica a mudança de ótica da filosofia para a sociologia e da filosofia para a psicologia. No primeiro caso, o foco da atenção voltar-se-á para a vida do homem em sociedades históricas concretas; no segundo caso, ele voltará-se-á para a consciência subjetiva do ator inserido em tais sociedades.

Mas essa mudança paradigmática não exclui as contribuições dadas pela filosofia, o que nos permite retornar aos quatro fatores destacados acima.

O universalismo abstrato da Ilustração é contestado pela sociologia. A moralidade e a eticidade passarão a ser estudadas no interior de um grupo social definido no tempo e no espaço. Já não se falará de *polis* ou república abstrata, fora do tempo. O grupo social ou a formação societária adquirirão forma e conteúdo específico quando definidos como sociedades históricas de uma dada época, em um espaço geográfico definido. A sociedade que passa a interessar de maneira específica à sociologia é a sociedade burguesa europeia, posterior à Revolução Francesa. Trata-se de uma sociedade que, pela primeira vez, concebe e pensa a si mesma como produto da história, compreendendo essa história como um processo consciente de sua própria estruturação e possibilidade de auto-realização. Mas esse tratamento particularizante não exclui os grandes objetivos universalistas da Ilustração. O trabalho de construção consciente do presente e do futuro tem como objetivo e finalidade (auto-imposta) a realização da igualdade, da fraternidade e da liberdade para todos.

A reflexão sociológica não abre mão dos conceitos da moralidade e da eticidade elaborados pela filosofia. Ao contrário, ela examinará, para o presente e para o futuro, a condição da possibilidade de sua existência, de sua gênese, de seus efeitos materiais e intelectuais sobre o homem, no interior das sociedades históricas concretizadas.

A reflexão sociológica terá de perguntar se uma sociedade empírica, existente, realmente calca sua organização em princípios racionais conforme

postula a filosofia. A reflexão sociológica não se embasa (como a filosofia) na existência de certos conceitos da moralidade como dados existentes na mente humana (*a priori*), fora de fronteiras geográficas e temporais. Ela admite que tais conceitos têm sua gênese através dos tempos, concretizando-se empiricamente nas formas mais variadas, podendo não ter realidade em certos contextos sociais específicos.

A reflexão sociológica ainda procurará concentrar sua atenção nas formações presentes e suas origens no passado. Esse exame da realidade social historicamente formada é importante para conhecer e compreender a vida ética presente e futura de um povo. Moralidade e eticidade deduzem-se, para a sociologia, não de princípios lógicos, de leis naturais ou divinas, mas de realidades materiais, vividas e concretizadas por homens de carne e osso no interior de grupos sociais e sociedades históricas.

A reflexão sociológica inverte, pois, a exemplo de Marx, as prioridades da filosofia: estuda a realidade social presente com suas formas concretas de vida, antes de pronunciar-se sobre o futuro, o *Sein* antes do *Sollen*, a produção e a reprodução material da sociedade antes da produção e da reprodução de suas idéias.

Nos capítulos e tópicos que seguem, teremos ocasião de discutir algumas das soluções apresentadas pelas sociologias clássica e contemporânea para a questão da moralidade e da eticidade, submetendo-as a um balanço crítico, concluindo esta segunda parte do livro.

Como no caso da filosofia, não tenho nem a pretensão nem a possibilidade de explorar todas as teorias sociológicas relevantes para o nosso tema. O que assim se perde em extensão procurarei compensar com a profundidade. Minha atenção concentrar-se-á em três autores europeus, hoje considerados clássicos (Karl Marx, Max Weber, Émile Durkheim), e em um autor americano, considerado um dos maiores sociólogos do século XX: Talcott Parsons.

Moralidade e eticidade em Marx (1818-1883)

A discussão da questão da moralidade e da eticidade na obra de Marx depara-se com uma infinidade de problemas, os quais têm sua origem nas diferentes formas de apropriação da teoria de Marx. Essa apropriação divide-se em pelo menos dois grandes blocos: o dos seguidores e simpatizantes da teoria de Marx e o dos seus opositores e críticos radicais. Entre esses dois blocos, bem definidos, encontramos uma gama de correntes e pensadores que se colocam simétrica e assimetricamente em relação a esses extremos, adotando uma posição própria, muitas vezes original em relação a Marx (cf. também Habermas, 1990, pp. 179-204).

No primeiro bloco há pelo menos duas ramificações significativas: os pensadores políticos, que também foram homens de ação (Lénin, Trótski) usaram a teoria de Marx para revolucionar a sociedade capitalista; e os intérpretes e analistas de textos, marxólogos especializados na exegese dos escritos de Marx e Engels. Essas duas vertentes são responsáveis pelo que hoje é comumente chamado de marxismo.

No segundo bloco encontramos reunidos todos os pensadores e críticos que questionam a legitimidade e a validade científica seja dos escritos de Marx e Engels, seja dos produtos (teóricos e políticos) do marxismo em seu conjunto, definindo-se antes de tudo como antimarxistas. Neste bloco também encontram-se pelo menos duas ramificações. A uma pertencem os pensadores que atacam abertamente Marx e o marxismo, procurando demonstrar sua impossibilidade e incongruência segundo critérios da ciência positivista. A outra ramificação reúne pensadores que, sendo decididos antimarxistas, desenvolvem suas teorias como alternativas ao pensamento de Marx, como foi o caso de Weber.

Entre esses extremos, encontram-se correntes e escolas de pensamento (como, por exemplo, o chamado marxismo ocidental, incluindo a teoria crítica da escola de Frankfurt) e pensadores isolados (Foucault, Habermas, para só dar dois exemplos) que fazem certos empréstimos da teoria de Marx ou distanciam-se dele, considerando-o explicitamente em suas reflexões. Essas escolas, correntes e reflexões são vítimas do ataque de ambos os blocos, dos marxistas e dos antimarxistas. Para os marxistas, são pensadores burgueses, revisionistas, idealistas, reacionários etc todos os que não aderem incondicionalmente ao marxismo nas ramificações consideradas lícitas do primeiro bloco. Para os antimarxistas, são ideólogos, proselitistas, acientíficos etc todos os que não aderem inestruturante ao paradigma das ciências positivistas.

A maneira de elaborar a questão da moralidade e da eticidade em Marx depende, portanto, do bloco, da escola, do autor específico ao qual se sente afiliado o intérprete de Marx.

Essas notas introdutórias parecem-me indispensáveis para dar início ao meu trabalho de interpretação, que, como todos os demais, significa uma tomada de partido em favor de uma e contra outra orientação. Esta ressalva, que em rigor vale para a interpretação de qualquer texto, torna-se especialmente necessária para o caso de Marx pelo simples fato de não haver nenhuma referência explícita a uma teoria moral ou ética em seus escritos. A reconstrução de uma tal teoria significa, por isso mesmo, acima de tudo, trabalho interpretativo.

Se o leitor acompanhou-me até aqui, terá percebido que não me filio a nenhum dos blocos extremos acima mencionados. Inscrevo-me na tradição do pensamento crítico da sociologia, que encontra seu modelo na escola de Frankfurt e na teoria da ação comunicativa de Habermas, Apel, Wellmer e outros. Espero, assim, facilitar (aos leitores em geral e aos críticos em especial) a "classificação" do meu trabalho interpretativo.

Continuidade e ruptura na obra de Marx

A discussão recente de Marx foi marcada pela tese de que haveria em sua obra um corte epistemológico, isto é, uma ruptura profunda entre o pensamento do jovem Marx (dos escritos político-filosóficos) e o pensamento do crítico da economia política. A obra de transição seria o texto escrito em colaboração com Engels, *A ideologia alemã* (Marx e Engels, 1958). Para Althusser, o Marx de antes da redação desse texto ainda é ideológico, ao passo que depois dessa redação Marx já é científico. Somente no interior d'*A ideologia alemã* e a partir dela Marx teria consolidado o único método realmente científico, a dialética materialista, com auxílio da qual teria sido possível elaborar a única verdadeira Teoria (por isso escrita com T maiúsculo): o materialismo histórico (como nova teoria da história) e o materialismo dialético (como nova filosofia) (cf. Althusser, 1966, pp. 25 e 33).

A aceitação dessa tese colocar-nos-ia em situação paradoxal. Como Marx desenvolve suas reflexões sobre moralidade e eticidade em seus escritos político-filosóficos de antes d'*A ideologia alemã*, teríamos de rejeitar essas reflexões como não-científicas, ideológicas. Consequentemente, buscaríamos a teoria ética de Marx no interior de sua teoria, ou seja, nos textos da crítica à economia política, escritos depois d'*A ideologia alemã*. Constaríamos estupefatos que Marx não faz mais nenhuma referência aos estados de consciência individuais e coletivos, procurando retratar em sua análise d'*O capital* as leis e contradições que comandam a relação capital-trabalho, independentemente e fora da consciência de seus atores. Isso levar-nos-ia à conclusão de que o Marx verdadeiramente científico não tem uma teoria ética, já que os seus atores históricos não optam por alternativas históricas possíveis mas são meros instrumentos de leis econômicas que se objetivam, implacavelmente, por meio deles, *über ihre Köpfe hinweg* (por cima de suas cabeças).

A ruptura epistemológica de Althusser priva-nos, pois, da possibilidade de examinar a sério a questão proposta neste livro. Admitindo contudo uma certa unidade do pensamento de Marx e uma certa continuidade do seu trabalho crítico, evita-se a dificuldade criada por Althusser e outros intérpretes dessa mesma linha. Nesse caso, pode-se chegar a uma conclusão contrária à de Althusser. Todo trabalho crítico de Marx estaria a serviço de uma teoria ética que tem como critérios de julgamento e boa medida a felicidade (Aristóteles) e a liberdade (Kant) do homem e da humanidade. A crítica ao pensamento filosófico, político e econômico do seu tempo, materializada nos *Manuscritos de Paris* (1843-1844), n'*A ideologia alemã* (1845-1846), nos *Grundrisse* (1857-1858) e finalmente nos vários volumes d'*O capital* (1867-1889) seriam assim mudanças de foco e de planos da reflexão radicalmente humanista de Karl Marx. Em outras palavras, todo o trabalho crítico de Marx alimentava-se de uma convicção profunda: a necessidade de transformar em realidade histórica e social o ideal ético da Ilustração.

Em vez de ruptura ou corte epistemológico postulo, pois, uma unidade na obra de Marx. Como Max Weber (1870-1919) diria mais tarde, há uma *Gesinnungsethik* (ética da convicção) subjacente à obra de Marx, que impõe a seleção e delimitação dos seus temas, sendo, por sua vez, responsável pela mudança de foco ou plano de análise. Quando Marx critica a filosofia do seu tempo (em especial a alemã), denunciando o seu caráter ideológico, não está fazendo ideologia como postula Althusser. Com seu trabalho crítico (a Hegel, Fichte, Feuerbach e outros) no campo da filosofia, Marx estava preocupado em explicar por que os alemães não tinham conseguido fazer nem uma revolução política (como os franceses) nem uma revolução industrial (como os ingleses). Embaralhados na filosofia idealista, os alemães somente estariam sabendo fazer a revolução em suas cabeças. Por isso sugere ironicamente que deixem de pensar o mundo e passem a transformá-lo.

A *Gesinnungsethik* de Marx, subjacente a essa crítica, fica evidente numa passagem significativa da Introdução à *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1844): "A arma da crítica não pode substituir a crítica das armas; a violência material deve ser derrubada pela violência material. Contudo a teoria transforma-se em violência material no momento em que se apodera das massas. A teoria é capaz de apoderar-se (*ergreifen*) das massas no momento em que demonstra *ad hominem*, e ela demonstra *ad hominem* quando se torna radical. Ser radical significa tomar a coisa pela raiz. A raiz para o homem é o próprio homem. A prova evidente do radicalismo da teoria alemã, isto é, de sua energia prática, já se evidencia na superação positiva da religião. A crítica à religião deixa como saldo o ensinamento de que o homem é o ser supremo para o homem. Essa crítica leva, pois, ao imperativo categórico de derrubar todas as relações em que o homem é um ser humilhado, reprimido, abandonado, desprezado. Essas relações são perfeitamente descritas por um francês que, informado sobre o projeto de um imposto sobre cães, exclama: 'Pobres cães! estão querendo tratá-los como homens!' " (Marx, MEW 2, 1977, p. 385).

Nessa ocasião Marx ainda acreditava que a filosofia poderia tornar-se a arma espiritual do proletariado, promovendo (como um raio espiritual que mobiliza essa classe social) a emancipação dos alemães, transformando-os em homens (Marx, MEW 2, 1977, p. 391). Mas reconhece cedo (já n'A *ideologia alemã*) que está fora da alçada da filosofia e dos filósofos, como está fora da competência política dos socialistas da época, promover essa emancipação.

As relações que humilham, reprimem e alienam os homens são as relações de produção, mais especificamente as relações (e o conflito) entre trabalho e capital. O mergulho no estudo dessas relações, ou seja, a mudança da crítica do pensamento filosófico e político para a crítica do pensamento econômico é consequência dessa preocupação básica de Marx pela emancipação do homem. Há, portanto, uma continuidade no trabalho crítico desse autor,

motivada por uma preocupação teórica e prática subjacente, presente nos escritos do jovem Marx e do Marx maduro: a emancipação do homem. Assim, não há ruptura e sim continuidade no trabalho de Marx. Uma mudança de método — da dialética hegeliana para a dialética materialista — impõe-se com a necessidade de analisar a fundo as relações responsáveis pela verdadeira opressão e humilhação da maioria dos homens: as relações de trabalho.

Considerando, contudo, essa passagem da filosofia, pela política, para a economia, podemos admitir com Althusser senão uma ruptura pelo menos uma mudança de ótica ou até mesmo uma inversão radical da forma de pensamento até então aceita como válida. Ela resume-se numa das teses centrais d'A *ideologia alemã* (Marx, 1958, p. 27): "Não é a consciência que determina a vida, mas é a vida que determina a consciência."

A vida tem como pressuposto básico a produção de bens, necessária para sua preservação. Por isso torna-se prioritário estudar as relações de produção, ou seja, as relações que os homens estabelecem entre si para assegurar a sua sobrevivência. Os estados de consciência, esta é a tese revolucionária de Marx, decorrem dessas relações. A liberdade de ação do indivíduo e do coletivo está inscrita nessas relações. O estudo detalhado dessas relações de produção e das leis que as regem, numa formação societária historicamente dada, torna-se o pré-requisito teórico e prática para identificar se essa formação realiza ou nega o ideal iluminista de igualdade e liberdade para todos os homens.

A análise, n'O *capital*, das relações de produção institucionalizadas pelo modo de produção capitalista não se resume, nessa ótica, a um compêndio de teoria econômica ou história do pensamento econômico. A análise da produção capitalista, do *moral point of view*, passa a ser uma denúncia da opressão e mutilação do homem pelo homem, no interior de um modo de produção historicamente concretizado. Leia-se (e releia-se) o capítulo 13 sobre a maquinaria e a grande indústria, no qual Marx descreve detalhadamente as relações de produção e as condições de vida e trabalho da classe proletária do século XIX na Inglaterra. O esforço teórico-crítico de Marx tinha uma intenção iluminista: esclarecer a classe operária sobre as verdadeiras causas de sua miséria e opressão. Com a arma da crítica, Marx queria ajudar o proletariado de todo o mundo a reconhecer nas estruturas materiais da produção capitalista os impedimentos para a sua emancipação. A conquista da liberdade da própria classe operária pressupunha, pois, a transformação dessas relações de produção, criando um novo modo de produção que permitisse a realização da liberdade e igualdade de todos. A utopia do comunismo tinha seu fundamento ético nas condições desumanas das relações de produção capitalistas.

A crítica das condições de vida materializadas nas relações de produção vigentes, fundamentada filosófica, política e economicamente, orienta-se por critérios morais e éticos estabelecidos pela Ilustração e aponta para a distância existente entre a realidade efetiva e a idéia original do homem e da humanidade

emancipadas. A análise e a crítica das condições de existência do homem historicamente dadas aponta para novos critérios de julgamento e avaliação e revela os equívocos sobre os quais construía-se a teoria moral e ética no passado.

Assim, Marx supera a contribuição de Hegel para uma teoria ética nos dois sentidos do termo *Aufhebung*: dissolve certos elementos da filosofia hegeliana, preservando-os num nível mais concreto.

Da filosofia à economia das formas éticas da vida

A influência de Hegel sobre Marx não pode ser reduzida ao esquema simplista de Althusser, segundo o qual ela ter-se-ia limitado ao Marx anterior ao corte. Essa influência subsiste mesmo na obra de maturidade. Mas, se não há corte, há uma mudança de paradigma: o trânsito de uma reflexão puramente especulativa para uma abordagem econômica e sociológica. Só que essa mudança não tem o sentido de ruptura temporal inerente à teoria do corte, porque o novo paradigma está presente tanto no jovem Marx, em que ele ainda funciona no registro filosófico, como no Marx maduro, em que predomina a análise econômica.

Marx absorve e transcende a filosofia de Hegel. Ambos rejeitam a visão da história como uma sucessão de fatos, vendo-a como o resultado de um movimento interno cujo motor é a contradição. Mas Hegel reduz essa contradição a uma contradição no pensamento, ao passo que para Marx ela ocorre no próprio processo de produção e reprodução material da vida. A contradição entre forças produtivas e relações de produção (no plano econômico) e a contradição entre as classes detentoras dos meios de produção e as classes despossuídas desses meios (no plano político) traduzem-se em revoluções permanentes das próprias formações sociais.

Se para Hegel a história confunde-se com a trajetória do espírito em seu movimento permanente de interiorização e exteriorização, procurando superar as contradições dos seus contrários em uma nova síntese (no conceito), para Marx a história confunde-se com a história das revoluções que procuram superar as contradições existentes no interior de um modo de produção, buscando a síntese num novo modo de produção. A dialética hegeliana é superada pela dialética materialista, em que permanece *aufgehoben* (suprimida e preservada).

Para Hegel, o sujeito da história é a idéia, o pensamento, o espírito, portanto uma entidade abstrata. Para Marx, o sujeito da história é o homem envolvido na produção, mais especificamente, uma classe social concreta: o proletariado moderno das sociedades capitalistas. Este produz os meios de sobrevivência para toda a sociedade. A libertação e a emancipação desse proletariado coincidem com a supressão das próprias relações que o escravizam.

Marx inverte, como vimos, o pensamento de Hegel quando analisa sua filosofia da história, transformando-a em uma história real dos processos materiais de produção. O mesmo ocorre quando critica a filosofia do direito de Hegel. Onde este registrava a concretização da substância ética (na família, na sociedade civil e no Estado) Marx denuncia a ausência de qualquer ética. A teoria ética de Hegel torna-se para Marx o ponto de partida para a análise dos mecanismos que impedem a construção de uma sociedade verdadeiramente ética. A teoria ética de Marx é a inversão, a negação da teoria ética de Hegel. Em outras palavras, é a teoria de Hegel colocada em seus pés.

A teoria ética de Marx pode ser encontrada em sua crítica à filosofia hegeliana, em geral, e sua crítica à filosofia do direito, em especial. Segundo Marx, Hegel troca o sujeito pelo predicado. Hegel reconhece na idéia o sujeito da substância ética, realizada na família e na sociedade civil, que constituem o Estado, ao passo que Marx esclarece que o verdadeiro sujeito, a substância que cria e impulsiona o Estado, é a família, é a sociedade civil, ou seja, são as instituições sociais no interior das quais ocorrem a produção e a reprodução biológica e material da sociedade. As convicções morais na esfera da família e do trabalho não são emanções de um espírito abstrato que se materializa nessas instituições; são essas instituições, como organismos vivos, que fazem emergir, em seu interior, convicções e sentimentos éticos entre seus membros. O *Sein* é responsável não só pelo *Bewusstsein* que nelas emerge, a consciência em seu conjunto, como pelo *Gewissen*, a consciência moral.

Assim como Marx nega a validade da teoria em geral, também nega a validade da teoria ética de Hegel nos detalhes. Longe de fornecer o quadro institucional para o amor e a dedicação desinteressada dos pais aos seus filhos, demonstrando a essência de toda moralidade, a família é, no interior das sociedades históricas, a instituição que assegura a proteção à propriedade privada e sua perpetuação através dos tempos, graças ao direito de propriedade privada e de herança. A sociedade capitalista destrói os laços familiares (especialmente no interior da família proletária), transformando as crianças em instrumentos de trabalho e artigos de comercialização dos seus pais (cf. Marx e Engels, 1973, pp. 478-479; cf. também Marx, 1951, pp. 483-505 — analisando os efeitos da introdução da maquinaria na mão-de-obra feminina e infantil).

A sociedade burguesa, para Hegel a concretização da vida ética na produção de bens e no atendimento das necessidades, é denunciada por Marx como a instituição responsável pela miséria da classe proletária moderna, subjugada e explorada no interior do sistema de produção capitalista. A classe burguesa, detentora dos meios de produção, dos quais apropriou-se (na Europa) no decorrer dos séculos XVII e XVIII, trai, depois da Revolução Francesa, seus próprios ideais. A falta de ética na sociedade burguesa, sua profunda imoralidade, institucionalizada no modo de produção capitalista, é denunciada por Marx não com base em um critério de julgamento externo

mas com base em um critério interno, tomando como padrão de medida o imperativo categórico de Kant. Ao fazer da maioria dos homens o instrumento de sua própria riqueza e hegemonia, a sociedade burguesa age de forma contrária ao imperativo kantiano. Esse imperativo valia-se, como já se esclareceu anteriormente, do princípio de nunca usar a humanidade (seja na própria pessoa ou na pessoa de outrem) como meio, mas unicamente como fim. Ora, a classe proletária só existe como meio (instrumento) para a classe burguesa: ela é o meio eficaz para a acumulação de capital, o único fim de interesse real para a classe burguesa. As leis de mercado, as leis da troca, as leis da procura são princípios de ação imorais e ilegítimos. Uma vez que somente atendem aos interesses de uma classe particular, a burguesia, são ilegítimas; e visto que transformam outra classe particular, o proletariado moderno, em mero instrumento de produção e acumulação, são imorais (cf. também Engels, 1974).

Os critérios de julgamento criticados por Marx não se limitam aos critérios kantianos, mas estendem-se aos propostos por Hegel em sua filosofia do direito. Na convicção de Hegel, a lei elaborada pelo Estado é a garantia universal da realização do bem e da justiça, expressão formalizada da vontade geral. Marx mostra, ao contrário, que a lei vigente é a garantia formal da preservação dos privilégios de uma minoria, exprimindo a vontade da classe dirigente e ferindo os interesses vitais da grande maioria, que constitui a classe oprimida.

Negando o caráter ético das duas instituições constitutivas do Estado, a família e a sociedade civil, Marx está negando ao próprio Estado seu caráter ético. O Estado não representa, como ficou claro acima, os interesses de todos numa comunidade produtiva. O Estado burguês representa os interesses particulares dos produtores, detentores dos meios de produção. A constituição e as leis que sustentam o Estado são igualmente leis particulares. O executivo age não de acordo com a vontade geral mas segundo a vontade da classe dirigente. O Estado burguês concretiza a liberdade do produtor, detentor dos meios de produção, assegurando a circulação dos seus produtos, a expansão territorial, a colonização de novas terras e continentes. E, ao fazê-lo, perpetua a falta de liberdade, a opressão e a miséria do trabalhador inserido nesse sistema produtivo.

O que Hegel chama de expansão pelos mares para assegurar a hegemonia dos produtores reunidos em um Estado Marx chama de imperialismo. O que Hegel chama de preservação e previsão da polícia Marx chama de perseguição, arbitrariedades e injustiças praticadas contra os não-proprietários (trabalhadores, desempregados, miseráveis).

Resta dizer algo sobre o trabalho e a reflexão (formação), ou seja, sobre alguns dos conceitos centrais da teoria ética de Hegel, e a maneira pela qual Marx os nega e transforma.

Hegel via nesses dois processos os instrumentos de realização da essência moral humana. Os homens realizavam sua essência à medida que exteriorizavam essa essência no trabalho e dela apropriavam-se novamente num processo de interiorização, refletindo o que haviam feito. Trabalho e reflexão são responsáveis pela transformação do mundo sem ética em um mundo ético, povoado inicialmente por homens amorais que, assim procedendo, tornam-se morais.

Marx também reconhece no trabalho a categoria constitutiva da essência do homem. Mas, ao contrário de Hegel, que idealiza de forma acrítica esse trabalho, vendo-o como a fonte inquestionada da moralidade e da eticidade, Marx desmascara o lado negativo desse trabalho como trabalho alienado, apropriado pelos outros. Não se trata aqui de trabalho do pensamento, trabalho conceitual, mas sim de trabalho produtivo, no interior da produção material de bens, cujos frutos são confiscados pelos não-produtores. Dependendo do tipo de relação de trabalho estabelecida e materializada em diferentes modos de produção (trabalho escravo, trabalho servil ou trabalho assalariado), as formas de alienação no trabalho e de apropriação do trabalho alheio podem variar. Isso significa que o trabalho não é nenhuma garantia da realização da essência humana; ao contrário, o trabalho pode vir a ser um processo de alienação absoluta dessa essência, como ocorre no capitalismo.

Algo semelhante ocorre com a reflexão. Longe de assegurar a reapropriação, pelo pensamento, da essência exteriorizada, resultando em uma consciência moral e de si que sabe do bem e do mal, do certo e do errado, do justo e do injusto, a reflexão sobre relações de trabalho perversas em sua essência (como acontece nas relações de trabalho capitalistas) produz uma consciência invertida das relações de fato, uma falsa consciência. A moral e a ética de uma época representam não o bem e o justo mas uma ideologia, um sistema de idéias, normas e valores que apresentam como boas e justas relações de trabalho essencialmente abomináveis e injustas.

A inversão da teoria ética de Hegel pela crítica de Marx resulta no desmascaramento dessa teoria como ideologia. A negação da positividade da substância ética da família, da sociedade civil e do Estado resulta na declaração da inexistência de qualquer ética nas esferas da família, da produção e do Estado burguês. A negação da teoria ética de Hegel resulta, pois, na dissolução não somente da teoria mas da própria ética. Por isso, muitos intérpretes de Marx precipitaram-se em afirmar que não existe, em rigor, uma teoria ética na obra de Marx. Nada mais equivocado. A negação da teoria ética de Hegel e a negação da existência de uma substância ética no interior de modos de produção históricos não é fruto da teorização ou da crítica (feitas por Marx), ela corresponde a uma realidade, fruto da própria produção. As relações de trabalho existentes entre os homens no interior de um sistema produtivo inviabilizam, pela maneira como tais relações estão definidas, o estabelecimento de relações efetivamente morais (do ponto de vista do sujeito) e éticas (do ponto de vista do todo).

Portanto, ao negar a validade da teoria ética hegeliana, Marx não está negando a necessidade de realizar materialmente relações de vida e trabalho verdadeiramente éticas. O que Marx está negando é a existência dessa ética nas relações de produção capitalistas, feudais, escravocratas ou asiáticas, historicamente já realizadas. Relações de produção verdadeiramente éticas somente seriam realizáveis em uma sociedade em que o uso e o abuso de uma classe sobre a outra tenham sido abolidos, estabelecendo-se relações de trabalho justas e igualitárias para todos, com o máximo de liberdade para cada um. Um dos pré-requisitos seria a eliminação da propriedade privada e do Estado de classe encarregado de preservar essa propriedade. O outro pré-requisito seria a constituição de uma comunidade que assumisse coletivamente o controle sobre a produção e o consumo de bens, nos planos econômico e político. A esse modelo societário do futuro Marx deu o nome de comunismo (cf. Marx e Engels, 1973, pp. 462-482).

A idealização teórico-filosófica das relações de produção existentes passa a ser um impedimento para a construção de uma sociedade verdadeiramente ética. Por isso o trabalho crítico, a negação da positividade da teoria ética e da filosofia hegelianas constituem um passo necessário para criar as condições da possibilidade de existência de uma sociedade ética.

Mas a crítica não pode limitar-se à crítica da filosofia (e com isso dos antecessores e sucessores de Hegel); a crítica precisa abranger o pensamento político (Proudhon, Fourier, Saint-Simon, Owen e tantos outros) e o pensamento econômico (fisiocratas, Adam Smith, Ricardo etc), desmascarando o teor ideológico, que impede a compreensão dos processos reais de produção e reprodução da vida, nos quais toda moralidade e eticidade de uma comunidade estarão necessariamente ancorados.

Mais radicalmente ainda, a crítica não pode parar na crítica às diferentes formas de pensamento existentes (religião, filosofia, ciência); ela precisa mergulhar no próprio processo produtivo, desvendar a sua perversão intrínseca, descobrindo as leis que nele se materializam. Trabalhos como os *Grundrisse*, *Einführung in die Kritik der politischen Ökonomie*, *Das Kapital*, *Die Theorie des Mehrwerts* foram escritos na intenção de desnudar a produção capitalista, suas leis iminentes, suas contradições internas e apontar os mecanismos idôneos para promover sua auto-supressão e superação (no comunismo).

A preocupação central da teoria do capital de Marx consistia em mostrar que as leis que apareciam como leis naturais, leis eternas e imutáveis da produção eram, em sua essência, leis históricas, suscetíveis de mudanças, movidas pelo princípio da contradição. O caráter sistêmico da sociedade capitalista, a lógica da produção e reprodução que aparentemente criavam os mecanismos de sua autopreservação e perpetuação estavam, em verdade, criando simultaneamente as condições de sua autodestruição.

Para uma teoria marxista da ética, isso significa que a falta de moral e ética detectada no modo de produção capitalista que reinava entre os capitalistas, entre os proletários e entre uma classe e outra não constituem a prova de uma natureza humana essencialmente perversa, amoral, antiética. A ausência de moral e ética na produção precisa ser compreendida como um fenômeno histórico, transitório, embuido na maneira específica de organizar a produção, cuja superação pode significar a instauração de relações de produção verdadeiramente éticas num contexto histórico novo, ainda não realizado.

Para que isso aconteça, os homens precisam tomar consciência das relações de trabalho existentes e do lugar que ocupam nesse processo histórico. Como é do interesse da classe detentora dos meios de produção perpetuar o *status quo*, a classe burguesa prefere aderir à visão equivocada do mundo de que a realidade econômica e política existente constitui o melhor dos mundos, a substância ética realizada (Hegel). Passa a ser de seu interesse negar a historicidade das estruturas, já que se trata das estruturas que lhe asseguram a realização plena de sua vontade e liberdade (de acumulação e exercício do poder). Mas não é esta a perspectiva correta nem a perspectiva por ser tomada pela classe proletária que sofre a exploração econômica e a dominação política. Passa a ser do interesse dessa classe e do interesse de toda a humanidade em sobreviver sob condições dignas (éticas) compreender a historicidade dos processos de produção e assumir conscientemente o seu controle, no intuito de viabilizar relações de produção efetivamente justas, igualitárias. Na opinião de Marx, somente a classe proletária, vitimada pelas relações de produção capitalista, seria capaz de superar a consciência de uma classe particular (em si), para assumir a consciência do processo global e dos interesses do todo (consciência em- e para-si, isto é, para-nós).

O *capital* e os outros trabalhos da "Kritik der politischen Ökonomie" são compreendidos como *Vorarbeit*, trabalho de esclarecimento prévio, de utilidade da classe operária para compreender a dinâmica da produção capitalista do presente (século XIX). O conhecimento da dinâmica e das leis que regem esse processo de produção permite assumir conscientemente o controle da história do futuro. A vontade geral de Rousseau seria assumida pela classe proletária, aquela classe que sabe dos dramas e das opressões do passado, que sabe da exploração nas relações de trabalho e saberá evitar esse passado de escravidão num futuro no qual empenhar-se-á para a realização histórica da emancipação de todos.

Marx morreu (1887) antes de poder traçar o caminho que a classe proletária teria de percorrer para sair dessa *Vorarbeit* e entrar *in media res*, realizando historicamente a utopia comunista. O capítulo 52 do terceiro volume d'*O capital*, com o título promissor de "As classes", não foi escrito nem por Marx nem por Engels, que supervisionou a edição desse volume. O texto transmitido pelo manuscrito termina na 41ª linha. A história escreveu

novas linhas, novos capítulos e novos volumes. Esses desviam-se essencialmente da visão utópica dos fundadores do materialismo dialético. Para nós que assistimos ao desmantelamento das sociedades socialistas na última década do século XX, é fácil dizer que Marx e Engels apostaram na carta errada. Há um século as evidências pareciam ser outras (cf. também Mehring, 1967; Rühle, 1943).

Conclusões

Há uma *Gesinnungsethik* (ética da convicção) subjacente à obra de Marx que lhe dá unidade e coerência. Não há, no meu entender, apoio para a tese de uma ruptura epistemológica (Althusser) nessa obra, dividindo-a em uma parte supostamente ideológica e outra parte verdadeiramente científica. Há, isso sim, uma continuidade crítica com uma mudança de foco.

Em decorrência dessa afirmação, não faz sentido admitir a existência de uma teoria moral e ética no Marx filosófico (ou ideológico) e a não-existência de uma tal teoria no autor d'*O capital* (cf. também Kain, 1988).

Há, implícita no conjunto da obra de Marx, uma teoria ética na qual se delineiam claramente três momentos: a negação da teoria do direito de Hegel, a negação da existência de moralidade e eticidade no sistema de produção capitalista e a afirmação da existência de relações de produção verdadeiramente éticas (no comunismo). O primeiro momento (crítica filosófica) nega a possibilidade de organizar a vida social e material entre os homens por meio de leis jurídicas e princípios filosóficos. O segundo momento (crítica econômica) descobre nas relações de produção que os homens estabelecem entre si a fonte de toda vida social (inclusive ética) de um povo. Ao dissecar essas relações de produção no modo de produção capitalista (sociedade burguesa), Marx revela a inexistência de uma consciência moral dos atores (isolados e reunidos em classe) e de uma prática ética inerente à produção. Uma classe explora a outra, usando-a como instrumento de acumulação de capital. No interior de cada classe, as relações humanas transformam-se em relações de troca, em fetiches, deteriorando-se, a ponto de pais venderem a força de trabalho de seus filhos, tratando-os como objetos de troca. Finalmente, no terceiro momento (crítica política), Marx deixa claro que o desnudamento desses fatos tem uma razão política: a supressão das relações de produção desumanas e desmoralizantes (do capitalismo) e a instauração de relações de produção humanas, ou seja, éticas, que materializem condições de vida que permitam tratar a humanidade e cada homem como um fim em si: realizando-se no coletivo a liberdade e a produtividade de cada um (no comunismo).

Nessa passagem da filosofia para a economia das formas éticas da vida, Marx em verdade muda da perspectiva filosófica para a perspectiva

sociológica da vida humana. Ele foi o primeiro pensador a reconhecer que a felicidade, a dignidade e a justiça do homem somente podem ser concretizadas em uma sociedade (*Gemeinwesen*) capaz de organizar as relações de trabalho de modo tal que os interesses e as necessidades de todos estejam igualmente atendidos. Depende, pois, de como se produzem os bens materiais necessários para a sobrevivência e do que (qualidade e quantidade) é produzido. Moralidade e eticidade são produtos (subprodutos) do modo de produção institucionalizado em uma formação societária histórica.

Marx distingue-se do pensamento grego clássico por não retomar a polaridade família-Estado, mas dissolvê-la nas relações de produção materiais. A família e o Estado são compreendidos como agentes da produção e da reprodução biológica e material de uma sociedade histórica que assumem maior ou menor importância nos diferentes modos de produção. Para o estabelecimento de relações de produção dignas para todos, ambas as instituições precisam ser suprimidas. Em seu lugar (como síntese) Marx imagina a constituição de uma sociedade comunista.

Para Marx, o verdadeiro conflito moral e ético não se dá, metaforicamente falando, entre Antígona e Creonte, representantes da lei do *oikos* e da *polis*; o verdadeiro conflito ocorre entre senhores e escravos, entre os homens e as mulheres livres (da *polis*) e os homens não-livres, fora da *polis*, que trabalhavam para o seu sustento. O conflito moral de Antígona e Creonte é um falso conflito, reflexo de uma falsa consciência da realidade grega. Sófocles, como membro da aristocracia grega, deixou fora da peça a classe social que efetivamente vivia uma tragédia: os escravos. Estes, sem terem parte na vida da sociedade grega, eram em verdade os que asseguravam a base material da sobrevivência e, portanto, a vida*.

Ao contrário dos poetas, artistas, filósofos de quase todas as épocas, Marx não podia ver na sociedade grega a realização histórica do belo, do verdadeiro e do justo. A sociedade da Grécia clássica não era para ele uma sociedade ética uma vez que não somente admitia como calcava toda a sua lógica de produção e reprodução no trabalho escravo.

Marx também se distancia do pensamento filosófico da Ilustração, no qual não encontra a fundamentação de uma verdadeira ética. Como nenhum ser humano é auto-suficiente para sobreviver e reproduzir a sua vida, Marx não consegue aderir ao individualismo que caracterizou o pensamento iluminista. A produção de bens materiais resulta do trabalho coletivo, da divisão do trabalho, da cooperação, isto é, da organização do processo produtivo por uma coletividade. Não há sujeito moral fora de um modo de produção. E não é o sujeito ou o indivíduo que age moralmente; é a organização coletiva do trabalho que permite (ou não) que uma ação isolada seja vista

* Só encontrei na obra de Marx uma referência à peça *Antígona*. Comentando a tragédia de Gutzkow, *Saul*, ele a compara à de Sófocles: "Qualquer homem culto admitiria" que ambas são igualmente "ruins" (cf. Marx, 1973, p. 37).

como moral. A ética do trabalho encontra-se inscrita (ou não) num modo de produção historicamente dado. Os indivíduos são *Charaktermasken*, assumem papéis sociais, pré-configurados nas estruturas econômicas e políticas de uma sociedade. Por isso, eles também não são culpados ou responsáveis pelo que fazem como meros representantes de papéis. Por isso não há imoralidade individual; há, isto sim, ausência de ética quando um modo de produção institucionaliza relações de trabalho injustas, desumanas, para uma classe ou certos grupos sociais no interior da formação societária. A consciência moral é uma falsa consciência, refletindo relações pervertidas do trabalho. Ela não pode orientar a ação livre dos atores individuais, porque essa ação não é livre, ela decorre das leis de produção que se materializam por cima das cabeças dos agentes individuais, independentemente de suas vontades e de sua consciência.

Marx também rejeita a concepção iluminista de uma moral ancorada na razão. Marx substitui o homem racional (*der vernünftige Mensch*) pelo homem produtivo (*der wirkende Mensch*). A moral decorre não da razão mas da produção. Essa produção pode adotar certos padrões de racionalidade. Marx dá os exemplos históricos da passagem da produção feudal para a capitalista, da organização racional dos processos produtivos na manufatura, na maquinaria e na grande indústria. Mas essa mesma racionalidade no interior da empresa ou do ramo de produção pressupõe uma irracionalidade da organização da sociedade como um todo. São elementos dessa irracionalidade: a destruição física e moral da força de trabalho no interior da produção racionalmente organizada; a acumulação de capital e a concentração dos meios de produção nas mãos de uma minoria diante da pauperização e desapropriação dos meios de produção da maioria etc. Em suma, Marx admite a existência de forças irracionais subjacentes aos processos produtivos que escapam à percepção e à consciência dos agentes, e portanto ao seu controle. As relações de trabalho são por isso mesmo muitas vezes tomadas como dados, como leis da natureza que determinam de forma heterônoma a vida dos trabalhadores.

O trabalho crítico de Marx, sua teoria do materialismo histórico e sua dialética materialista têm a função política (conscientizadora) de elucidar essa relação entre racionalidade e irracionalidade dos processos reais de produção, permitindo o seu controle em uma nova síntese que supere os contrários. Mas essa síntese não concretiza uma forma superior da razão (como seria o caso de Kant e Hegel), ela concretiza uma forma superior de relações de trabalho, efetivamente humanas, efetivamente justas, efetivamente éticas.

Marx rejeita ainda o universalismo iluminista. Não existe, na sua visão, uma natureza humana essencialmente boa ou má. A natureza humana é para Marx essencialmente histórica e social. Ela é histórica, uma vez que seus conteúdos são determinados pelas condições reais de existência em uma

dada época e sociedade. Ela é social, pois o homem é por si só considerado incapaz de produzir, de reproduzir-se sozinho. O homem como ser social, produtivo, atuanete encontra sua verdadeira natureza no trabalho coletivo que garante a sua sobrevivência.

Nesse ponto, Marx também se distingue e distancia de Rousseau. Rousseau acha que a *volonté générale* exprime-se no contrato social, uma associação política entre um grupo de homens que se dão suas próprias leis. Marx nega essa visão ao demonstrar que a vontade geral resulta não de um ato político mas de uma prática econômica. Não é nas leis do Estado, mas é nas leis de produção e de mercado que se encontram os limites e a possibilidade de realização da liberdade e vontade de cada um.

Marx também supera Hegel. A substância ética ainda não se materializou no mundo, porque os homens até hoje foram incapazes de organizar a produção atendendo igualmente às necessidades e aos interesses de todos. Mas, ao mesmo tempo que Marx denuncia o caráter ideológico da filosofia hegeliana, ele a torna como fio condutor para a elaboração de sua teoria econômica. A negação dos elementos constitutivos da teoria ética de Hegel pressupõe a existência de tal teoria. Sem esse trabalho negativo do conceito Marx não teria chegado à análise crítica do modo capitalista de produção sintetizada n' *O capital*. Assim, a teoria econômica de Marx pode ser vista como uma consequência necessária e lógica da *Filosofia do direito* de Hegel, tendo como mediação a *Crítica à filosofia do direito de Hegel*.

Ao distanciar-se da filosofia grega, Marx confirma (talvez de modo não-intencional) um dos pressupostos dessa filosofia: a moral e a ética realizam-se (ou não) independentemente da consciência subjetiva, além da consciência moral e ética do ator individual e coletivo. O comportamento moral e ético dos membros de um corpo social está embutido em seu destino, que, para Marx, não é fixado pelos deuses, tão pérfidos como os seres humanos, mas pelas relações de produção historicamente concretizadas pelos próprios homens.

Ao distanciar-se da filosofia iluminista, Marx retoma o seu tema central: o dever do homem e da humanidade de realizar um mundo social melhor, além do sistema de costumes existentes. Apesar de ver no homem individual o condicionamento histórico e social das relações de produção vigentes, Marx nunca abriu mão da idéia de que o escravo, o servo, o proletário, em suma, o homem das classes oprimidas, seria o agente da sua própria libertação e da emancipação da humanidade de todas as formas de opressão e escravidão (política e econômica).

Finalmente, ao distanciar-se de Hegel, não deixou dúvidas de que a sociedade justa e livre seria não uma fantasia da mente, uma idéia sem condições materiais de realização, mas a finalidade última de toda a vida social. Somente podemos falar de moral e ética quando elas permeiam a vida,

quando materializam-se na produção. Nesse momento, já não precisaríamos falar em moral e ética, pois elas já estariam concretizadas na história. Nesse caso, uma ideia teria transformado o mundo, um raio teria incendiado as massas, transformando a ideia da *Sittlichkeit* hegeliana em práticas sociais efetivas.

A teoria ética de Max Weber (1864-1920)

Se Marx pode ser considerado um representante da ética da convicção, Weber pode ser considerado um representante da ética da responsabilidade.

A distinção entre esses dois tipos de ética foi feita pelo próprio Weber. Em sua essência, o primeiro tipo (*Gesinnungsethik*) caracteriza uma ética orientada para os fins, ao passo que o segundo tipo (*Verantwortungsethik*) refere-se a uma ética orientada para os meios.

Mas seria simplificar ilicitamente o pensamento de Weber se não lembrássemos que um e outro tipo de ética leva em conta tanto a relação entre meios e fins quanto a relação entre as consequências desejadas e as indesejadas de uma ação, conferindo, contudo, pesos diferentes a essas relações.

Na interpretação de Weber, a ética da convicção subordina os meios aos fins. *Der Zweck heiligt die Mittel*: o fim santifica os meios. Além disso, essa ética negligencia os efeitos colaterais (indesejados), desde que o efeito principal (o fim desejado) seja atendido. Por sua vez, a ética da responsabilidade pondera os meios à luz de possíveis efeitos colaterais indesejados, estando disposta a redefinir os seus fins caso o uso de certos meios tenha consequências inaceitáveis segundo certos critérios éticos ou racionais.

Com sua tipologia das duas éticas, Weber criou um instrumento eficaz para criticar o marxismo no plano político e científico. No plano político, Weber volta-se contra Marx e seus partidários, rejeitando a prática revolucionária como meio para a obtenção de uma sociedade justa e igualitária. No plano científico, ele rejeita o materialismo dialético por não separar o ser do dever-ser, o *Sein* do *Sollen*.

A teoria ética de Weber pode ser compreendida como uma teoria essencialmente antimarxista. Weber desenvolve essa teoria implicitamente em toda a sua obra sociológica e explicitamente em seus escritos políticos, em especial as duas importantes conferências de 1919: "Política como vocação" (Weber, 1985, pp. 582-613) e "Ciência como vocação" (Weber, 1980, pp. 505-560).

As duas conferências foram proferidas diante de uma plateia de estudantes (em Munique) e tinham por objetivo imediato orientar esses estudantes em suas atividades políticas e acadêmicas. Adicionalmente, Weber retornava nessas conferências os temas centrais de uma antiga polémica mantida contra os *Kathedersozialisten*, os colegas universitários que usavam sua autoridade

científica para fazer uma profissão de fé política (em favor do socialismo). Weber sempre opôs-se ao proselitismo marxista feito em sala de aula em nome da ciência.

A ciência e a política são para o autor de *Economia e sociedade* duas áreas que precisam ser claramente separadas. O cientista age de uma maneira, o político de outra. Se o cientista quer exprimir uma opinião política, deve deixar claramente demarcado quando está falando o cientista e quando começa a falar o político.

A ciência exige, na melhor tradição positivista, o estudo objetivo dos fatos, a neutralidade da pesquisa sem valorações pessoais do cientista. Ela exige o uso da lógica e da metodologia da não-contradição. A ciência ocupa-se dos fatos históricos do passado e dos dados do presente. Analisa o existente (*Sein*) com objetividade, neutralidade, abstendo-se de valorações, tratando a realidade social como um conjunto de fatos objetivos (*Tatsachen*).

A política exige a definição do *Sollen*, das metas do futuro, ponderando os meios disponíveis para a obtenção de fins desejados. Ela estrutura o futuro à base das condições factuais do presente. A política pressupõe a paixão e a prudência (no sentido aristotélico da boa medida). No campo da política, ao contrário do campo da ciência, é necessário tomar partido (a favor de certos fins últimos, a favor de certos meios, aceitando certos efeitos colaterais indesejados; e contra outros fins, meios e efeitos colaterais).

Weber propõe uma divisão de trabalho entre o cientista e o político, que penaliza e restringe mais o cientista que o político. Se o cientista deve demarcar claramente quando fala o cientista e quando fala o político, a recíproca não vale para o político. Este pode recorrer à ciência ou ao seu próprio conhecimento científico para ter maior clareza sobre suas opções e sobre as possíveis consequências de suas decisões e ações, sem uma separação rígida entre política e ciência. O conhecimento científico é usado pelo político como um entre vários meios para a obtenção de seus fins.

Com essa divisão de trabalho, Weber retoma, de uma nova ótica, a divisão kantiana entre razão teórica e razão prática. A ciência estaria subordinada à política. Congruente com a tradição kantiana, Weber atribui à ciência a função do conhecimento do mundo dado e à política a função de construir um mundo novo, à luz dos dados fornecidos pelo conhecimento. A questão ética e moral, como em Kant, fica a encargo da política (razão prática) e não da ciência (razão teórica). Isso significa que as duas éticas (da convicção e da responsabilidade) passam a ser uma questão política e não uma questão científica. Em outras palavras, a sociologia, como ciência positiva, não tem condições de responder à questão fundamental que nos acompanha desde o início deste livro — Como devo agir? —, já que não tem direito de fixar os objetivos ou fins últimos de uma sociedade, como não tem condições de dizer aos indivíduos, membros dessa sociedade, como devem agir em dados contextos.

Qual seria então a relação da sociologia com a política? Qual a utilidade do conhecimento sociológico para definir os rumos da sociedade contemporânea no futuro? Qual a contribuição da sociologia, como ciência da sociedade, para a solução de questões morais e éticas?

No esforço de sistematizar o pensamento de Weber sobre essas questões, tomarei por base três óticas distintas: (a) a epistemológica, (b) a sociológica e (c) a política. A epistemologia weberiana explica sua sociologia, e esta fornece os subsídios para decisões práticas e políticas (a teoria ética de Weber).

A questão ética na perspectiva epistemológica

Para elaborar essa questão, recorrerei a alguns ensaios de Weber contidos na coletânea *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (1922), em especial aos ensaios "O significado da neutralidade das ciências sociológicas e econômicas" (1917), "Ciência como vocação" (1919b) e "A 'objetividade' do conhecimento sociológico" (1904).

A exemplo de seu colega e contemporâneo francês, Émile Durkheim (1858-1919), Weber exige que a sociologia restrinja-se à constatação e à análise dos fatos (*Tatsachenfeststellung*, cf. Weber, 1985, p. 490). A sociologia não deve, pois, ser confundida com uma ética normativa. Ela não tem condições de fundamentar e legitimar nenhum princípio de ação ou imperativo (cf. Weber, 1985, p. 502).

A valoração subjetiva dos fatos sociológicos como justos ou injustos, certos ou errados, condenáveis ou não, é tarefa não do cientista social mas do filósofo e do político. Cabe ao sociólogo discriminar entre os fatos sociais e os valores sociais, expurgando de sua análise *was nicht streng zur Sache gehört* (o que em rigor não pertence ao objeto) (cf. Weber, 1985, p. 494). O cientista social precisa abster-se de qualquer julgamento ético sobre o objeto de sua análise (a sociedade existente).

Essa exigência weberiana contém claramente uma crítica ao procedimento de Marx e seus partidários, que segundo Weber misturam suas valorações subjetivas (em geral críticas da sociedade capitalista) com a constatação dos fatos que caracterizam essa sociedade. Marx e os marxistas não teriam feito uma análise correta, objetiva, científica da sociedade capitalista, justamente por terem confundido fatos e valores, ciência e política, saber e ética.

Não deixa de ser curioso que tanto Marx quanto Weber recorram a Kant para justificar as suas análises da sociedade capitalista. Mas Marx toma a crítica da razão prática como paradigma para as suas análises, ao passo que Weber recorre à crítica da razão teórica. Os critérios de avaliação dos fatos são, no primeiro caso, o imperativo categórico e, no segundo caso, as categorias

a priori do entendimento, ou seja, no caso de Marx, um critério moral e, no caso de Weber, um critério lógico.

Marx pondera os fatos do presente à luz de um futuro que leva a sério a exigência fundamental do imperativo categórico: fazer do homem e da humanidade um fim e nunca um meio. Weber pondera os fatos do presente à luz das categorias do entendimento: a idéia de uma sociedade justa, livre e igualitária não pode ser produzida e justificada pelo entendimento. Marx vê na sociedade existente a realização imperfeita de uma sociedade possível. Weber vê na sociedade existente um dado que se justifica por si só, pelo seu *So-und-nicht-anders-Gewordensein*, aceitando a forma de sua existência contemporânea como objetivação de processos históricos que independem da vontade do cientista.

Se Marx assimila o *Sein* ao *Sollen*, Weber assimila o *Sollen* ao *Sein*. No meu entender, Marx permanece mais fiel ao espírito do pensamento kantiano do que Weber. Kant, ao contrário de Weber, tinha como base o princípio que o sistema dos costumes (leia-se sociedade) pertencia ao campo do *Sollen*, ao reino da liberdade. A vontade e a liberdade do homem, bem como sua capacidade de aperfeiçoar-se a si e à sociedade em que vive, buscando sua própria lei de conduta, tornam-se um dever no interior do sistema dos costumes (vigente). Ora, é exatamente essa a exigência de Marx. Como Kant, o autor d'*O capital* não aceita a validade e a legitimidade da sociedade tal qual ela é, mas exige a sua transformação segundo um princípio que permita reestruturá-la de tal forma que nenhum homem (e com ele toda a humanidade) sirva de meio para outro. Esse princípio, embuído no próprio processo histórico, permitiria aos homens aperfeiçoar sua sociedade (relações de produção) de modo que fossem eliminadas a repressão, a exploração e a alienação.

Weber, ao contrário, identifica a sociedade com a esfera do *Sein*, equiparando-a, no aspecto do conhecimento, à natureza. O cientista não faz as leis que regem esse *Sein*, ele as descobre e reconstrói. Weber trata dos fatos sociais como se fossem fatos da natureza. A sociedade, como a natureza, pertence à esfera da heteronomia, portanto a uma esfera regida por leis que escapam à vontade humana. Em Weber, ao contrário de Kant, o sistema dos costumes (ou da sociedade existente) é subtraído ao espaço da liberdade e subordinado ao espaço da heteronomia. Os objetos (e suas relações) estudados nesse espaço resultam de uma vontade que escapa ao controle dos homens. Eles podem ser constatados pelo cientista mas não julgados (ou valorados) por ele.

Essa opção epistemológica de Weber explica o reducionismo positivista de sua sociologia. A sociologia weberiana, como ciência positivista, trata as ações e as relações humanas como fatos, como objetos, como coisas que funcionam no interior da sociedade, independentemente das vontades e da consciência dos atores individualizados, desenvolvendo regularidades que assumem o mesmo estatuto que as leis da natureza. A sociedade é naturalizada.

Os atores sociais vêm-se compelidos a agir segundo tais regularidades, pela força das coisas, pela objetividade que as estruturas sociais passam a adquirir. Basta lembrar o final patético, dramático do famoso ensaio sobre "A ética de protestante e o espírito do capitalismo" (Weber, 1978) em que a ética de trabalho do puritanismo é transformada pelo destino (Weber usa a expressão *Verhängnis*) em *stahlhartes Gehäuse*, isto é, uma armadura de aço, que força o homem moderno a agir economicamente, sem convicção e sem vontade própria.

A ciência (sociológica e econômica) é para Weber uma força secularizada que atua em um mundo desencantado, marcado pela perda de significado e liberdade. A contribuição da ciência para a organização prática da vida reduz-se a três coisas: (a) fornecer o conhecimento sobre as técnicas de previsão, cálculo e dominação da vida, (b) transmitir os métodos de raciocínio, bem como os instrumentos e o treinamento necessário para o seu manuseio, e, finalmente (c) possibilitar clareza sobre a vida (cf. Weber, 1980, p. 602). Essa ciência não pode responder a questões relativas ao sentido da vida, à natureza do homem ou ao seu destino individual e coletivo. Mas ela pode conscientizá-lo de que todas as suas ações (inclusive a não-ação) implicam uma tomada de partido a favor de certos (e contra outros) valores.

O postulado weberiano da neutralidade da ciência (*Wertfreiheit der Wissenschaften*) prescreve que não se deve buscar a legitimação científica de valores últimos. Mas isso não significa que os juízos de valor não possam receber um tratamento científico. Weber também admite que a seleção e a delimitação de temas científicos implica uma certa valorização, como ainda reconhece que toda interpretação do material elaborado orienta-se por certos valores. A relação entre conhecimento dos fatos sociais e valores ou fins últimos é mais complexa do que parece.

A discussão em torno dessa questão foi sistematizada por Weber como segue: (a) o tratamento científico dos juízos de valor, (b) os valores como instrumento heurístico de seleção e delimitação dos fatos e (c) a interpretação valorativa do material.

O tratamento científico dos juízos de valor pode dar-se no âmbito empírico-científico e no âmbito filosófico-cultural.

No primeiro, o debate científico em torno dos valores permite pelo menos três coisas: desvendar os axiomas valorativos assumidos pelo indivíduo ou grupo, deduzir as consequências que tais axiomas acarretam para a avaliação dos fatos reais e constatar as consequências reais que eles provocariam se fossem transformados em ações práticas. No caso, as consequências analisadas relacionam-se tanto com os meios utilizados para alcançar certos fins (valores pelos quais se optou) quanto com os efeitos colaterais desejáveis e indesejáveis que a aplicação de certos meios provocaria. Isso é o máximo que uma ciência como a sociologia pode oferecer para o debate em torno de valores.

Quando as valorações tornam-se, elas próprias, objeto de análise, então já estaríamos, segundo Weber, abandonando o âmbito das ciências empíricas e penetrando na filosofia ou na política. A filosofia permitiria indicar a posição de certos valores em uma totalidade de valores possíveis, ocupando-se ainda com desvendar o significado subjacente a cada um deles. A filosofia ainda permitiria examinar, aplicando os critérios da lógica, se há ou não uma contradição entre os valores defendidos e uma adequação dos meios sugeridos para a obtenção de certos fins (Weber, 1985, pp. 510ss). Caberia à política justificar a opção por certos valores (e a rejeição de outros).

As idéias valorativas funcionam como critérios de seleção e delimitação da realidade estudada. A realidade constitui para Weber um contínuo heterogêneo. A mente humana somente consegue apropriar-se dessa realidade selecionando alguns aspectos considerados relevantes e estabelecendo certos limites. A ciência ocupa-se, pois, de recortes dessa realidade, aos quais procura dar coerência e transparência. As idéias vigentes (valores) em um contexto cultural e num dado momento histórico, mas também o interesse específico do cientista, determinam, em um primeiro momento, quais aspectos da realidade devem ser selecionados em detrimento de outros. Dessa forma, os valores (Weber fala em *Wertideen*) participam do trabalho científico. Definido o recorte da realidade, entra em vigor o princípio da neutralidade científica. O recorte é submetido, num segundo momento, a um tratamento objetivo, não-preconceituoso, neutro. O cientista põe de lado suas valorações subjetivas e aplica as leis da lógica, os métodos e as técnicas que sua ciência põe à sua disposição, examinando o fenômeno de modo que conheça as causas que o provocaram e as consequências que ele produz, descobrindo, pois, as leis que regem seu aparecimento e sua existência. O cientista não tem nenhum compromisso (moral, ético ou político) com o recorte da realidade examinada. Seu único compromisso como cientista consiste na busca da verdade (Weber, 1985, p. 213).

As idéias valorativas que ajudam a selecionar e delimitar o recorte da realidade por ser estudado assumem, pois, uma mera função heurística, constituindo uma *Vorarbeit* (trabalho preparatório), não sendo constitutivas para o trabalho científico propriamente dito.

Resta examinar a questão da interpretação valorativa. Depois de examinar um recorte da realidade, respeitando os princípios estabelecidos por Weber, torna-se necessário relacionar os fenômenos sociais entre si, na tentativa de propor esquemas explicativos. É o que procura fazer a *verstehende Soziologie* (sociologia compreensiva). No caso de fenômenos sociais, sempre trata-se de um trabalho interpretativo, já que a experimentação científica, como praticada pelas ciências naturais, torna-se impossível no campo das ciências humanas. O trabalho interpretativo de possíveis seqüências causais precisa recorrer a certos valores. Segundo Weber, a ciência estaria não formulando mas meramente sugerindo um juízo de valor. As relações valorativas que o cientista estabelece

entre diferentes fatos empíricos observados assumem aqui o caráter de adequações causais. O cientista estabelece relações significativas entre dados fenômenos que parecem evidentes à luz dos contextos significativos conhecidos. Ao considerar uma relação válida, o cientista está não exprimindo um julgamento de valor mas dando uma interpretação que assume o caráter de uma explicação causal. A explicação causal propriamente dita pressupõe leis (da natureza), ao passo que a interpretação valorativa, em verdade, contenta-se com regularidades de processos sociais e culturais empiricamente observados. Essas regularidades assumem a forma de regras nomotéticas e ontológicas que têm para as ciências humanas o mesmo estatuto que têm as leis físicas e biológicas para as ciências naturais. Ao fazer a interpretação valorativa, o cientista atém-se estritamente às regras nomotéticas anteriormente constatadas e agora confirmadas em suas observações recentes, procurando compreender interpretativamente a realidade. Esse trabalho interpretativo diferencia as *Geisteswissenschaften* (ciências humanas) das *Naturwissenschaften* (ciências naturais).

A interpretação valorativa é, via de regra, feita *ex post facto*. Foi o procedimento aplicado por Weber para explicar a racionalidade da economia ocidental, atribuída como se sabe à ética protestante. Mas Weber também admite a interpretação valorativa prospectiva. Nesse caso, ela assume um caráter teleológico, puramente técnico. Esse procedimento permite a seguinte argumentação: dado um fim x , sob as constelações b, b', b'' , podemos indicar os meios y, y', y'' , desde que conheçamos as regras nomotéticas. Nesse caso, ainda é possível indicar os efeitos colaterais z, z', z'' . O caráter teleológico fica evidente: o julgamento ou a avaliação das ações é feito quanto a maior ou menor adequação dos meios aos fins desejados. A interpretação valorativa implica uma avaliação racional, comparando o comportamento intencionado a um comportamento-padrão, construído à luz de experiências e seqüências anteriormente observadas (regras nomotéticas) (cf. Weber, 1985, p. 213).

Segundo Weber, a neutralidade da ciência estaria preservada nos três casos aqui mencionados, em que valores, de uma maneira ou outra, relacionam-se com a produção do conhecimento científico.

A questão ética na perspectiva sociológica

Para elaborar a questão tendo por base a perspectiva sociológica, apoiar-me-ei essencialmente nos *Ensaio sobre a sociologia das religiões* (Weber, 1978), reunidos em três volumes. Nos seus estudos sociológicos das quatro grandes culturas religiosas do passado e do presente (hinduísmo, taoísmo, judaísmo e cristianismo), Weber procura aplicar as regras epistemológicas e metodológicas desenvolvidas em sua *Wissenschaftslehre*.

Mas o que interessa nesses estudos sociológicos não é o conteúdo ético específico de cada religião. O que interessa é a direção e o sentido que esses estudos têm na obra global de Weber. Em seus ensaios sobre as grandes religiões do mundo, Weber procura demonstrar o efeito causal que certas concepções religiosas do mundo podem ter sobre a organização econômica e social de certas sociedades históricas.

Com esses trabalhos, Weber quer demonstrar pelo menos duas coisas:

1. o tratamento de conteúdos éticos (como as convicções religiosas de vários povos) não exige e não permite a identificação do cientista com esses conteúdos; ao contrário, a neutralidade do cientista passa a ser um pré-requisito necessário para uma análise correta e uma interpretação causal convincente;

2. o estudo das concepções religiosas do mundo e seu efeito prático sobre a organização do cotidiano, especialmente a vida econômica de um povo ou grupo social, permitem contestar a interpretação marxista.

No primeiro caso, Weber reforça a validade e a eficácia do seu princípio da neutralidade das ciências e, no segundo, sublinha a falsidade dos diagnósticos marxistas. Vale a pena explorar mais a fundo essa segunda questão, visto ter sido, exaustivo o tratamento da primeira no tópico anterior.

Já dissemos anteriormente que a obra de Weber está marcada por um antimarxismo implícito e explícito. Foi possível mostrar que sua polêmica sobre a neutralidade das ciências visava a atingir especialmente os socialistas de cátedra, ou seja, os colegas universitários que defendiam teses marxistas.

Os seus estudos sobre as grandes religiões do mundo constituem o esforço teórico de provar a falsidade do materialismo histórico: não são as relações materiais de produção que geram e produzem a filosofia, a religião, as concepções de mundo; mas, ao contrário, são as concepções de mundo que em suas etapas de institucionalização, de materialização em práticas cotidianas, explicam a existência das formas específicas da vida econômica de um povo.

Weber procura mostrar-se mais flexível do que Marx: substitui a tese da monocausalidade (da economia sobre o resto das formações sociais) pela tese da causalidade múltipla. Isso significa que nem sempre as idéias religiosas podem por si sós ser responsabilizadas pelo surgimento de certas práticas econômicas. Weber admite que muitas vezes concepções de mundo bem diferentes são capazes de gerar estruturas econômicas bastante semelhantes. O fenômeno do feudalismo seria um bom exemplo. Ele existiu em várias sociedades, em continentes e períodos históricos diferentes, sem ter sido gerado, nos casos históricos conhecidos, pelas mesmas idéias religiosas.

Mas, se é verdade que diferentes concepções de mundo podem gerar as mesmas estruturas sociais, também é verdade que a existência de tais estruturas (como no exemplo do feudalismo) não gera necessariamente e em

todos os casos o capitalismo. Weber procura combater, com essas análises, o determinismo histórico inerente ao materialismo marxista.

Seria exagerado afirmar que toda a sociologia da religião tenha tido como única intenção combater as teses marxistas. Obviamente o trabalho de pesquisa de Weber desenvolveu sua própria dinâmica e metodologia, apesar e além de Marx. Em lugar de ressaltar somente as oposições, também poderíamos buscar as afinidades entre os dois autores. Ambos estavam profundamente envolvidos com a explicação da especificidade da sociedade capitalista e da lógica inerente ao seu funcionamento. A categoria comum aos dois autores que exprime a essência do capitalismo é a categoria do trabalho. Mas, se Marx sublinha o aspecto da exploração contida no trabalho excedente, Weber dá destaque à ética do trabalho (*Berufsethik*), típica do capitalismo. Sem essa ética do trabalho do *Berufsmensch*, do profissional, que vê no trabalho sua vocação (*Berufung*), não teria emergido o capitalismo. Em "A ética protestante e o espírito do capitalismo" (Weber, 1978), Weber procura as origens históricas dessa ética e descobre-as na ética do protestantismo calvinista.

A seqüência causal sugerida por Weber nesse estudo pode ser resumida da seguinte forma: a concepção cristã do mundo, em sua versão calvinista, em que a idéia da predestinação é central, mobiliza a ânsia de salvação de todos os calvinistas. Cada um procura certificar-se de ser um dos predestinados por Deus para a vida eterna. Nesse caso, deve haver um sinal, uma prova dessa preferência divina no cotidiano da vida. O calvinista dedica-se ao seu trabalho pelo trabalho. Concebe o trabalho como vocação, um chamamento divino. A dedicação religiosa ao trabalho pode satisfazer de duas formas a ânsia da salvação: ela permite servir a Deus no cotidiano da vida terrestre e ao mesmo tempo permite reconhecer no fruto do trabalho o reconhecimento divino. Em outras palavras, o calvinista interpreta a acumulação de bens e capital como uma recompensa, um reconhecimento divino da sua dedicação ao trabalho. O ascetismo mundano implica não consumir, reaplicar a riqueza, trabalhando para obter a confirmação permanente da benevolência e da gratificação divina. Esse espírito religioso, materializado na ética de trabalho e na prática econômica constituiu, para Weber, um dos ingredientes indispensáveis para a formação das estruturas socioeconômicas do capitalismo.

Uma concepção religiosa do mundo (o calvinismo) gera uma motivação (ânsia de salvação) que produz um comportamento social (ascetismo mundano) que se manifesta na atividade econômica (acumulação), produzindo estruturas socioeconômicas específicas (capitalismo). Reduzindo a argumentação à sua essência: uma idéia religiosa produz uma ética de trabalho, e esta, uma prática econômica.

Weber prefere falar em afinidade eletiva entre a ética de trabalho do calvinista e o sistema capitalista. Também argumenta que o capitalismo não se deve exclusivamente a essa ética. Mas deixa claro que sem a ética calvinista

o capitalismo ou não teria surgido no período em que surgiu ou não apresentaria as manifestações específicas que ele assume hoje.

Weber fornece, assim, uma explicação alternativa, senão diametralmente contrária à de Marx, para explicar o surgimento das relações capitalistas de produção. Mesmo assim, é curioso que tanto Weber quanto Marx, a exemplo de Hegel, vejam no trabalho (produtivo) as condições da possibilidade da ação ética. No caso de Hegel e Weber, a idéia, a convicção religiosa, materializa-se numa conduta de vida do indivíduo no coletivo que pode ser chamada de ética (do trabalho). Em Marx, essa ética funciona como ideologia, para permitir ao capitalista a exploração do trabalhador no modo de produção capitalista, subjugando-o aos interesses do capital. Somente haveria relações de trabalho realmente éticas, para Marx, em um modo de produção livre de opressão e exploração, no qual nenhum homem seria usado como meio, para a realização dos interesses e objetivos de outro.

O conceito de *Berufsethos* (ética do trabalho) não reflete, porém, a convicção ética de Weber como cientista. Segundo Weber, o princípio de neutralidade impõe-lhe (ao contrário da prática marxista) a abstenção de um julgamento moral sobre o conteúdo específico da ética calvinista ou de qualquer outra religião. Ao cientista cabem a análise e a interpretação causal objetiva. Não é sua função tornar partido contra ou a favor, pois isso comprometeria o resultado de suas análises. Os fatos sociais devem ser analisados e explicados e não julgados como bons ou ruins, justos ou injustos. O conceito de ética do trabalho assume o papel de instrumento explicativo de um fenômeno social empírico e não tem nenhuma conotação valorativa.

A teoria ética na perspectiva política

A maneira com que Weber trata o problema da ética no campo da política encontra-se claramente formulada em seus *Gesammelte politische Schriften* (Weber, 1980), em especial em seu já citado artigo: "Política como vocação" (Weber, 1985).

Como já foi dito, o verdadeiro campo de atuação da ética é a política. Nesse campo, o homem, o político, o cidadão e até mesmo o cientista (desde que não use sua autoridade de cientista para legitimar suas opções valorativas) podem e devem decidir-se em favor de certos valores, fins, objetivos. Nesse campo eles expressam a sua vontade, decidem sobre o seu futuro e o dos outros, exercem sua liberdade de ação, escolhem os meios para a obtenção mais adequada dos fins. Weber admite que os homens são seres livres, capazes de regulamentar as suas vidas dentro desse espaço político. Trata-se, contudo, de um espaço dessacralizado, secularizado, em que domina o politeísmo dos valores. Não há nenhum critério racional, nenhum princípio moral ou ético capaz de legitimar a escolha de um valor,

um fim ou, na expressão patética freqüentemente usada por Weber, um deus ou demônio. Ao contrário de Kant, para o qual o sistema dos fins está calcado numa razão prática, livre, legisladora, para Weber o espaço político define-se pela desrazão; não é a liberdade mas a arbitrariedade que define o trabalho do político. Sua vontade legisladora não é controlada pela razão prática kantiana, que considerava o bem de todos, mas pela razão teleológica, cujo único critério é a maior eficácia dos meios disponíveis para a obtenção de um fim (sempre arbitrário).

A tragédia do homem moderno consiste em fazer a sua própria escolha, agir segundo princípios que somente ele próprio pode estabelecer e justificar, assumindo plenamente as consequências de seus atos. Viver significa agir, optar, decidir, fixar objetivos, escolher meios para alcançá-los, sofrer as consequências práticas das ações uma vez desencadeadas.

É no interior desse drama existencial que se situa a oposição entre ética da convicção e ética da responsabilidade. O significado da vida precisa ser produzido por cada um mediante suas ações e convicções.

No fundo, Weber não aceita a *Gesinnungsethik* como uma opção válida e justificável do homem moderno que vive na sociedade moderna contemporânea. Uma vez que essa sociedade perdeu sua magia, ou seja, seus valores, seus significados, funcionando segundo padrões racionais, o *Kulturmenschen* de hoje não pode pela razão legitimar seus valores, objetivos e fins, pode, no máximo, aplicar-lhes critérios da racionalidade formal, técnica, de meios ajustados a fins, considerando as consequências.

É o segredo da frase *Der Calvinist wollte, wir müssen Berufsmenschen sein*. O calvinista ainda tinha direito de acreditar que obteria a salvação divina, trabalhando dedicadamente. Nós, os homens da era moderna, já não podemos ter essa convicção, pois ela mostrou-se vazia, sem sentido, sem razão de ser. Torna-se ridículo manter tais convicções e lutar por elas.

O homem de hoje comporta-se eticamente quando opta pela ética da responsabilidade: fixando os seus objetivos (fins últimos) à luz dos meios do conhecimento (fornecidos pela ciência), das regras nomotéticas e das consequências que sua ação pode ter para ele e para os outros (efeitos colaterais indesejados) etc. Trata-se de um homem sem convicções rígidas, dotado de racionalidade formal, que sabe ajustar os meios aos fins, mas suficientemente flexível para redefinir esses fins, se os custos para a sua obtenção forem demasiadamente altos, segundo certos critérios de racionalidade. Os fins não se justificam pelos altos custos que exigem. Seria o caso da revolução social, proletária, cujo custo em vidas humanas desvirtuaria o fim último de uma sociedade mais justa e humana.

A ética da responsabilidade é a ética da *Realpolitik*, da social-democracia, pela qual Weber optou como político.

Conclusões

O conjunto da obra de Weber fornece diferentes respostas às perguntas “Como devo agir?”, “Como posso julgar a ação dos outros?”, “O que está certo ou errado?”, “Tal decisão foi justa ou injusta?” e outras, de acordo com o papel atribuído ao ator no interior do sistema social dado. A rigor, Weber distingue pelo menos três papéis: o do cientista, o do político e o do *Kulturmenschen*, ou seja, o homem comum, inserido em uma cultura histórica dada. A cada papel corresponde uma ética própria.

Assumindo o papel do cientista, o ator está sujeito aos princípios de ação que regem as ciências modernas. Seu objetivo supremo é a busca da verdade. Esse objetivo pode ser alcançado pelo respeito ao princípio da neutralidade das ciências, aos princípios da lógica (da não-contraditoriedade) e à aplicação correta dos métodos de análise que a ciência contemporânea oferece (precisão conceitual, observação dos fatos, experimentação, compreensão, no sentido de interpretação valorativa, no caso das ciências sociais). A liberdade de ação do cientista está delimitada pelas leis da ciência. Seu espaço de liberdade restringe-se às condições do conhecimento fixadas pelas categorias do entendimento e da intuição da razão teórica kantiana. Os critérios de julgamento do cientista são critérios lógicos, formais. Ele somente tem condições de avaliar a correção metodológica e a adequação causal de uma interpretação. A ciência não lhe fornece critérios de julgamento moral sobre o objeto de sua análise. Em outras palavras, se o fenômeno social analisado funciona para o bem ou para o mal dos atores envolvidos, tratando-os de maneira justa ou injusta, não é da alçada e competência do cientista. Se o cientista age e julga fora dos limites preestabelecidos pela ciência, ele já não age como cientista e não pode fazer valer a sua autoridade como tal. Se o faz (por exemplo, abrindo mão de sua neutralidade diante dos fatos), age mal, segundo Weber, desrespeitando o objetivo último da ciência, que consiste na busca da verdade e objetividade dos fatos.

Assumindo o papel de político, o ator tem direito de exprimir sua vontade, optar pelos valores que quiser e julgar a ação dos demais segundo esses valores. Não há critérios morais ou éticos que permitam justificar ou criticar uma ação como certa ou errada, porque as decisões políticas não têm para Weber um caráter ético. O líder carismático, por exemplo, impõe sua vontade aos outros (contra vontades mais fracas), apelando para dons sobrenaturais (irracionais). A vontade do político não se confunde com a vontade legisladora (essencialmente racional) postulada por Kant. A vontade weberiana é demoníaca, porque inspira-se não como Kant, em um princípio superior, calcado na razão (Deus, como expressão máxima de um ser racional), mas em valores arbitrários, eventualmente monstruosos como os de Hitler ou Jim Jones.

Para controlar racionalmente esse espaço do arbitrário, que constitui o espaço político, Weber introduz a distinção entre as duas éticas (da convicção

e da responsabilidade). Compreendendo os riscos implícitos em uma ética da convicção (divina ou demoníaca), prefere optar pessoalmente pela ética da responsabilidade. A rigor, essa ética introduz a racionalidade científica, formal, da adequação de meios a fins, como a expus no tópico da interpretação valorativa *ex ante*, orientando-se por um princípio humanista: poupar vidas, evitar o excesso de sacrifícios, reduzir efeitos colaterais negativos para os envolvidos. Por essa incongruência, Reinhard Bendix prefere ver em Weber um herdeiro da Ilustração (Bendix, 1962, pp. 9ss).

Weber procura evitar a tomada de partido por fins últimos, justificando um princípio humanista com a racionalidade instrumental. Envolve-se assim em uma contradição insolúvel. É preferível abandonar ou redefinir os fins, e consequentemente os meios, se os fins exigirem sacrifícios insustentáveis segundo critérios racionais. Em suma, a revolução não se justifica como meio para introduzir o socialismo, porque traz mais sacrifícios que benefícios. O fim (socialismo) não justifica os meios (a luta violenta). A ética da responsabilidade é uma ética pragmática, orientada pelo raciocínio dos custos e benefícios. O critério ético, em verdade, confunde-se com o critério da racionalidade formal esboçada na interpretação valorativa, prospectiva das ciências sociais.

Se em sua epistemologia das ciências sociais Weber já assimilara a sociedade ao sistema da natureza, ele acaba também assimilando a liberdade de ação do político à racionalidade formal das ciências, reduzindo o espaço de liberdade do político às mesmas limitações do espaço de atuação do cientista. O político responsável acaba redefinindo os seus objetivos, adaptando-se às tendências gerais e às regularidades nomotéticas, institucionalizadas na sociedade. A ética da responsabilidade acaba sendo a ética do possível, dentro das condições socioeconômicas e políticas dadas. A racionalidade formal posta em prática pelo político explora um espaço de liberdade mínimo deixado pelos fatos (*Tatsachen*) dados.

Assumindo finalmente o papel do homem cultural, o ator contemporâneo consciente percebe-se prisioneiro de estruturas sociais consolidadas, determinadas por regularidades nomotéticas com força de lei. O *Kulturwissenschaft* weberiano é um escravo em sua armadura de ferro, obrigado a subjugar sua vontade e liberdade aos ditames do socialmente institucionalizado. *Der calvinist wollte, wir müssen Berufsmenschen sein* resume a condição trágica do homem moderno. Ele perdeu sua liberdade de ação no interior da sociedade ocidental contemporânea. Sua ação também perdeu todo e qualquer significado próprio. As estruturas sociais formalizadas, racionalizadas, impõem ao ator individual as regras adequadas para o seu comportamento, contra a sua vontade, fora de suas intenções. Ao ator consciente resta constatar que são *Schicksalsmächte* (forças do destino), verdadeiros *Verhängnisse* (maldições divinas) que determinam a sua vida em um contexto social. O ator individual reconhece a sua impotência diante dessas forças e sujeita-se às suas tendências,

como um nadador experiente entrega-se à força de uma correnteza que o arrasta para uma direção desconhecida.

A condição de existência do *Kulturwissenschaft* equipara-se à condição do homem grego, entregue à arbitrariedade dos deuses e condenado a viver o destino que eles lhe traçam. Assim como os deuses do Olimpo não se compadecem da sorte trágica de Édipo, em seu esforço desesperado de evitar o parricídio e o incesto, o deus calvinista dá as costas ao crente, desesperado por obter certeza em sua predestinação. A ética do trabalho, de garantia de salvação e libertação num mundo extraterrestre, acaba transformando-se em sua carnis-de-força na terra. Como no caso do Édipo grego, a intenção e a consciência moral dos atores de nada valem diante da onipotência do destino, traçado por uma força alheia à sua vontade e ao seu controle. Parece até mesmo haver algo como a *List der Vernunft* de Hegel, uma astúcia dos deuses, que contraria a intenção moral boa, justa, correta dos homens, invertendo-a, para concretizar, por meio da ação, o contrário do desejado ou intencionado.

Weber usou para essa dialética da inversão a metáfora da rasteira. A intenção original dos atores, ao concretizar-se na realidade social, parece sofrer uma rasteira, pervertendo os atos, invertendo os resultados, provocando os efeitos colaterais que se tentou evitar. É esse o significado profundo da constatação de que o calvinista quis ser o homem dedicado ao trabalho, enquanto nós somos compelidos a trabalhar.

Para não sofrermos o mesmo destino de Édipo ou do calvinista, Weber sugere recorrer à ciência. Somente a ciência é capaz de nos dizer claramente o que afinal estamos querendo, melhor, podendo querer, e qual a probabilidade de efetivamente concretizarmos o que queremos ou podemos querer. Já vimos que, tanto no papel do *Kulturwissenschaft* quanto no do político e do cientista, essas probabilidades reduzem-se aos limites da racionalidade técnica, respeitando as regularidades institucionalizadas. Agimos racionalmente quando não nos opomos frontalmente a essas regularidades dadas.

Em suma, a resposta à questão “Como devo agir?” fica, em última instância, reduzida ao seguinte princípio: “Age racionalmente, ou seja, acompanhando as regras nomotéticas, respeitando as instituições dadas.” Em outras palavras: “Age no interior das estruturas sociais dadas, seguindo e respeitando a racionalidade que lhes é intrínseca.” Mais sinteticamente: “O social fornece o paradigma racional para a tua ação.”

Desse modo, os três papéis — o do cientista, o do político e o do homem inserido em um contexto cultural — acabam condensando-se num papel único: o do ator prudente que não contraria o socialmente dado, mas explora os (pequenos) espaços de liberdade ainda não consolidados, avaliando corretamente (racionalidade formal) as chances (probabilidades) de êxito de uma ação, cujas motivações e objetivos são voláteis, de acordo com a disponibilidade (ou não) dos meios.

Se Rousseau acreditava que bastava abrir o livro da natureza para saber como agir, Weber parece dizer que basta abrir o livro da sociedade (que é natureza) para orientar a sua ação. Ao contrário de Rousseau, que via na sociedade do seu tempo uma perversão da natureza moral originariamente boa e racional do homem, Weber concebe as formas de organização societária como formas de racionalização da vida que se impõem contra a irracionalidade que ameaça a vida de cada um (marcada pela morte, pela dor, pelo sofrimento). A institucionalização de práticas religiosas que passam a estruturar a vida de um grupo social é uma tentativa de racionalizar o irracional, de controlar o arbitrário, de regularizar o imprevisível e o imponderável. O social reflete o esforço racional do homem, de dar conta do incompreensível, do sobrenatural, do espontâneo, genial e demoníaco. Assim o social e o racional confundem-se em Weber. A vida anterior à sociedade é marcada pela arbitrariedade, pela irracionalidade, pela injustiça, pelo voluntarismo, pela genialidade e perversão de certos atores fortes, carismáticos, impositivos. O social constitui a força de resistência do coletivo contra a impetuosidade do indivíduo. O social absorve essa impetuosidade, catequizando-a, domesticando-a regularizando-a, racionalizando-a. Dessa forma, o imprevisível fica previsível, o carisma vira rotina, o poder absoluto é subvertido, o espontâneo é enquadrado, o presente e o futuro ficam sob controle.

Se Kant via no sistema dos costumes, no *Sollen*, um sistema aberto suscetível de transformações permanentes, Weber vê no social um sistema do *Sein*, configurado em regularidades e rotinas que devem ser respeitadas. Se para Kant o *System der Sitten* representava o espaço da liberdade no qual o homem racional, dotado de vontade legisladora, concretizava a razão prática, buscando o aperfeiçoamento permanente do homem e da humanidade, para Weber o sistema social dado representa o espaço da redução das liberdades individuais que ameaçam a sobrevivência do social. Se em Kant o objetivo último do sistema dos costumes consistia em defender a integridade e a dignidade do homem livre, dotado de vontade, o objetivo último do sistema social weberiano (o capitalismo) consiste em defender a integridade e a sobrevivência das estruturas sociais, reduzindo o espaço de liberdade de cada um, a fim de controlar a irrupção de vontades isoladas que procuram minar os seus fundamentos. Weber admite a tensão permanente entre as forças conservadoras e racionalizadoras do social em face da espontaneidade e da vontade dos líderes carismáticos (religiosos, militares e políticos), privilegiando o social perante o indivíduo. Os líderes carismáticos, que acabam fazendo história, podem ser equiparados aos heróis gregos, semideuses, imperturbáveis como Antígona, bravos como Aquiles, astutos como Ulisses, desgraçados como Édipo. Mas, afortunadamente, são raros esses personagens carismáticos, e seu surgimento, ascensão e queda não são objeto da sociologia. A maneira como se impõem a um coletivo, como convencem os seus seguidores, dominam os seus súditos, vencem seus inimigos e rotinizam seu carisma passa a ser o assunto privilegiado da sociologia.

Weber afasta-se, desse modo, do pensamento iluminista de Kant, nas três dimensões que Rouanet destacara para a teoria moral iluminista.

Seu individualismo assume características especiais: divide os indivíduos em duas categorias, os carismáticos (irracionais) e os indivíduos comuns (racionais). A primeira categoria restringe-se a personagens fortes, heróis carismáticos, dotados de dons sobrenaturais. Na melhor das hipóteses, alguns cientistas e políticos podem ser associados a essa categoria. A segunda categoria pertencem todos os indivíduos (*Kulturmenschen*) que se inserem nos contextos sociais dados, agindo em conformidade com eles. A ação desses indivíduos é racional quando assimilam a racionalidade intrínseca às instituições sociais. Essa é a essência da racionalidade instrumental.

Em contrapartida, o individualismo de Kant fazia de cada homem singular, sem distinção, um ser racional livre, dotado de vontade (legisladora) que respeita a individualidade do outro, de todos os outros.

O cognitivismo ou a racionalidade, característica do pensamento iluminista, que apostava na razão humana como fonte última da vida individual e coletiva, passa a sofrer sérias limitações na teoria weberiana. Weber desconstrói a razão substancial (prática de Kant) e declara o império da razão instrumental, formal. Elimina assim a idéia e a prática da liberdade, pressuposto e condição *sine qua non* do exercício da razão prática. A sociedade e o indivíduo funcionam segundo a racionalidade instrumental, materializada nas estruturas da economia e do Estado. São as estruturas que fornecem o paradigma da racionalidade para o indivíduo comum. Ele reconhece nessa racionalidade o único meio de conhecer e dominar a realidade.

Já vimos que a teoria moral iluminista integrava, além das dimensões do individualismo e do cognitivismo, também a dimensão do universalismo, que reforça e complementa as outras duas. Em Weber, o universalismo sofre um destino curioso. Ele manifesta-se em certos processos como a secularização, a racionalização e a burocratização crescente das estruturas sociais. Toda e qualquer forma societária resulta de uma forma ou outra dessas três tendências de caráter universal. A própria institucionalização, rotinização e consolidação de práticas de sobrevivência decorre (realimentando-os) dos processos de racionalização, secularização e burocratização, tornando-os gerais e presentes em todas as formas de sociedade. Em contrapartida, esses processos parecem produzir estruturas sociais particulares, formações sociais históricas únicas, que somente aparecem uma vez, contrastando com outras formações sociais, da mesma época ou períodos históricos diferentes. Weber fala de constelações históricas particulares como se fossem indivíduos históricos e analisa comportamentos sociais e instituições sob a forma de tipos ideais contrastantes entre si. Todos conhecem a sua tipologia da ação tradicional, afetiva, racional (valorativa e instrumental) ou seus tipos de dominação tradicional, carismático, racional. Trata-se de construções teórico-metodológicas que têm justamente a função de caracterizar o específico, o único, o particular de certos fenômenos

históricos e sociais, diferenciando-os de outros, com características semelhantes. Desse modo, os homens podem ser afetivos, tradicionais, racionais. A dominação pode ser carismática, tradicional ou racional. A ética pode ser uma ética da convicção ou da responsabilidade. Os traços possivelmente comuns a vários fenômenos são polarizados e cooptados nessas tipologias, sublinhando o diferente e o particular e não o comum e o universal. Assim, Weber rompe com a tradição universalista da Ilustração, secciona, fragmenta, singulariza, distingue, classifica o social, sem conferir-lhe uma unidade no tempo (historicidade) e no espaço (totalidade).

Isso também explica as diferenças entre Weber e os pensadores dialéticos como Hegel e Marx. O que estes tentaram pensar sob a forma de totalidades simples e complexas, contendo polaridades contrárias mediadas, Weber pensa sob a forma de tipologias separadas, sem relacionamentos entre si. Se Hegel e Marx admitiam uma continuidade no processo histórico, regido por um princípio dinâmico (a contradição), Weber parte da descontinuidade do real, que prescinde de um mecanismo dinamizador fora da cabeça do cientista ou além da ação carismática. As relações e a dinâmica atribuídas aos fenômenos resultam do esforço do cientista, seguindo o princípio da não-contradição imposto pela lógica formal, de dar coerência e sentido aos fenômenos observados. Os elementos que Hegel e Marx procuravam mediar, dissolvendo os contrários em estruturas novas em que esses contrários são ao mesmo tempo superados e preservados, Weber procura manter separados, isolados.

Isso fica claro em sua teoria ética, com os três modelos de conduta que aparentemente não permitem nenhuma mediação. Ou agimos como cientistas, e nesse caso não podemos ser políticos; ou agimos como políticos, e nesse caso temos de desfazer-nos dos escrúpulos acadêmicos; ou sofremos o destino traçado para o *Kulturmenschen* de hoje, e nesse caso temos de sujeitar-nos às instituições dadas: capitalismo, burocracia, Estado, com a racionalidade instrumental que lhes é intrínseca.

Cada um desses atores típico-ideais deve preencher adequadamente o papel que (por acaso?) lhe foi atribuído, deve agir segundo a ética específica da ciência, da política ou do contexto cultural dado, cumprindo as tarefas que o dia-a-dia impõe (*der Forderung des Tages folgend*). Essa teoria da ação ética recorda a de Platão, em que também encontramos um princípio norteador da ação típico para cada profissão (os filósofos, os guerreiros, os produtores).

A teoria ética de Weber não parece progredir para formas mais avançadas, tomadas possíveis pela moralidade da Ilustração e pela crítica econômica de Marx. Tudo indica que essa teoria tem mais a função de assegurar o *status quo ante* do que definir os espaços de liberdade realmente à disposição de um moderno *Kulturmenschen*. Assim sendo, a teoria ética regride em relação a Kant, limitando-se ao reducionismo positivista dos neokantianos da virada do século XIX para o século XX. Weber também

regride em relação a Hegel e Marx, que tinham apontado a necessidade de institucionalizar, nas estruturas sociais, as condições da possibilidade de uma prática moral que permita a todos os homens aperfeiçoar-se e respeitar a dignidade do homem e da humanidade no cotidiano da *Lebenswelt*.

A teoria ética de Weber é mais restritiva do que liberadora, mais prescritiva do que legisladora, mais determinada do que emancipadora. Dessa forma, Weber colabora no projeto de um sociologismo conservador, invertendo os sinais da sociologia revolucionária proposta por Marx.

Mas para fazer justiça à obra de Weber é preciso compreender que Weber dá uma rasteira em Weber. Os princípios de sua análise científica e de sua ação política voltam-se contra ele, negando a sua validade. O Weber positivista revela-se um Weber dialético, o Weber animarista confirma a validade das teses de Marx, o cientista neutro toma partido apaixonadamente, o político torna-se um ator racional, responsável, que descarta a paixão e faz ciência em vez de política. Os tipos ideais, isolados, particularizados, artificialmente abstraídos do fluxo da história, dão-se as mãos, relacionam-se entre si e confirmam uma continuidade dos processos históricos (racionalização, secularização, burocratização, rotinização etc) que toda a teoria sociológica tentava negar.

Esse Weber supera e transcende as teorias éticas até aqui discutidas:

1. ao falar em *Schicksalsmächte* ou *Verhängnisse*, admite um motor da história que ainda escapa ao conhecimento e à consciência dos homens. Weber sabe que a história tem razões que a razão humana ainda desconhece. Assim sendo, Weber aceita a idéia grega do destino, mas sabe que este não foi traçado pelos deuses do Olimpo, que está sendo materializado nas instituições sociais pela prática cotidiana dos homens, sem que eles dêem-se conta das forças sociais e históricas que desencadeiam;

2. ao falar em racionalidade substancial e instrumental, Weber está não negando mas reafirmando a necessidade de calcar a ação humana na razão, controlando as forças (demoníacas, divinas ou irracionais) que se misturam à vida do homem na terra, desorganizando-a. A vida em sociedade passa a ser o esforço desesperado do homem para imprimir uma certa racionalidade e previsibilidade a sua vida, procurando explicar ou legitimar as diferenças e injustiças. Ao afirmar a racionalidade, Weber situa-a não no indivíduo (como Kant) mas na sociedade (como Hegel);

3. quanto mais Weber insiste no estudo científico dos fatos sociais, nos princípios da neutralidade e da não-contraditoriedade da lógica, mais se vê compelido a admitir a sua ineficácia. A história dá uma rasteira nas intenções originais dos homens, produz, na prática, o contrário do que eles queriam. A materialização das idéias religiosas em práticas cotidianas significa a sua dessacralização, a inversão dos sinais. A rotinização do carisma implica seu esvaziamento; a busca da salvação implica a escravização do homem

religioso. A materialização de uma idéia significa sua negação. Todas as suas análises parecem confirmar, por seus resultados, a validade do princípio da contradição atuante na história, princípio hegeliano e marxista que Weber sempre procurou combater;

4. a inversão dos sinais da história, a realização dos contrários, parece ter contaminado a própria obra de Weber e de Marx. Se este queria subordinar as idéias à esfera da produção, Weber mostra, em sua sociologia das religiões, como as práticas da vida cotidiana (em especial as práticas econômicas) subordinam à sua esfera as idéias que lhes deram origem. Na armação de ferro do capitalismo desapareceu de todo a idéia de salvação que lhe dera origem. Em contrapartida, a prática socialista (nos países do Leste) só fez ressuscitar, com um ímpeto jamais imaginado, as idéias iluministas de liberdade, justiça e solidariedade, ausentes das estruturas de produção. O fundador do materialismo histórico transformou-se no maior ideólogo de todos os tempos, e o cientista social positivista, no verdadeiro materialista;

5. os trabalhos de Weber elucidam, dessa maneira, um aspecto fundamental para o nosso conhecimento da realidade: não há esquemas explicativos prontos, não há mecanismos da história que revelem uma vez por todas a sua dinâmica. No que tange à teoria da moralidade ou ética, isso tem implicações imediatas: não há um princípio de ação inequívoco, racional, transparente, que nos diga para o todo e sempre como agir, como interpretar e como julgar as nossas ações e as alheias. O que hoje parece certo amanhã pode estar errado; nossas melhores intenções e motivações individuais podem produzir efeitos sociais catastróficos. A história parece estar povoada de duendes que se divertem com os humanos falsificando os seus atos, expondo-os permanentemente ao ridículo;

6. quanto mais Weber se convence dessas incertezas, tanto mais ele procura obter verdades no interior da ciência, confinada a um espaço mínimo de racionalidade, num mar de irracionalidades e imponderáveis. A condição humana não mudou desde os gregos. Continuamos todos, como Ulisses, entregues aos caprichos de um mar turbulento, povoado de sereias sedutoras. Para sobreviver, amarramo-nos ao mastro da ciência. Graças a isso, não enlouquecemos e não nos jogamos no mar, seduzidos pelo canto traiçoeiro. Aqueles que não têm lugar no mastro têm como opção tapar os ouvidos e renar, sem saber para onde, sem saber por quê.

Capítulo 5

DA MORALIDADE À NORMATIVIDADE SOCIAL

Um aspecto dos padrões culturais comuns que fazem parte de todo sistema de interação social é sempre normativo.

Parsons

Nem todos os meus colegas sociólogos concordariam em classificar Marx e Weber entre os clássicos da sociologia; e quase todos os marxistas discordariam de mim por considerar Marx um sociólogo. O primeiro grupo questionaria a caracterização de clássico, o segundo, a de sociólogo. Creio ter justificado, senão a necessidade, pelo menos a possibilidade de discutir a obra de Marx e Weber quanto a um interesse sociológico comum: compreender as formações societárias que se seguiram à Revolução Francesa (1789).

O debate da questão da moralidade e da eticidade no interior da obra de cada um deve ter deixado claro que ambos os pensadores mantiveram um vínculo estreito com a filosofia, preservando influências decisivas de Kant e Hegel. Esse último redefiniu a questão da moralidade no aspecto social, preparando assim o terreno para uma reflexão sociológica da questão da moralidade e da eticidade, e substituiu a categoria até então central para a questão da moralidade (imperativo categórico) pela categoria do trabalho, central para uma redefinição da *Moralität* como *Sittlichkeit*.

Marx e Weber acataram essas sugestões da filosofia hegeliana, reinterpretando de maneira distinta as duas inovações introduzidas. O caráter social da moralidade é reconhecido por Marx como a institucionalização da imoralidade no modo de produção capitalista, e por Weber como a institucionalização da racionalidade técnica, esvaziada de qualquer conotação valorativa ou ética. Apesar das divergências, a conclusão é a mesma: já não há moral ou ética no sistema capitalista de produção.

A importância da categoria do trabalho é reconhecida pelos dois pensadores. Para Marx, ela conduz à alienação do trabalhador, que, longe de realizar-se no e pelo trabalho, passa a produzir, por meio do seu trabalho, a mais-valia, fonte da acumulação ilimitada do capital. Sem saber e sem querer, o trabalhador reproduz, dessa forma, as estruturas de opressão e alienação da produção capitalista. Para Weber, o calvinista dos séculos XVI e XVII via no trabalho o meio pelo qual poderia obter sua salvação divina. Mas à medida que sua dedicação ao trabalho aumentava e o seu êxito material acumulava-se sob a forma de capital, o trabalho transformava-se na camisa-de-força do homem moderno. Também nesse aspecto Marx e Weber parecem concordar no resultado final: nas sociedades contemporâneas, o trabalho deixou de ser uma categoria constitutiva da ação moral individual e da ética coletiva.

As pistas sugeridas por Hegel terminam para Marx e para Weber num beco sem saída, apesar dos distintos itinerários percorridos por um e outro pensador. Por isso mesmo, a volta a Kant passa a ter importância maior. Weber faz, como tentei mostrar, empréstimos do Kant da crítica da razão teórica, enfatizando a dimensão do desencantamento e da limitação do homem em seu esforço de conhecer e orientar-se no mundo. Seu neokantismo confunde-se com uma certa forma de positivismo: a análise da realidade social cabe às categorias do pensamento e às regras de julgamento, impostas pela razão teórica, ou seja, pelo entendimento. Este, como sabemos, não está autorizado para julgar as ações dos homens, porque é moralmente cego.

Marx, em contrapartida, nunca abandonou a pretensão moral contida no imperativo categórico, imposto pela razão prática: o padrão de medida para julgar um sistema social é o próprio homem. Um modo de produção que transforma os homens em seus instrumentos, em prolongamentos das máquinas, é condenável porque desrespeita o homem e sua dignidade. Trata-se de um critério de julgamento (moral e ético) introduzido por Kant, do qual Marx nunca abriu mão. A superioridade ética do modo de produção comunista seria evidente visto que esse modo de produção asseguraria a liberdade de todos, respeitando a dignidade de cada um. A organização da produção que não respeitasse esses princípios morais e éticos não teria razão prática (política e econômica) de existir.

A diferença entre Marx e Weber torna-se mais sensível quando examinamos sua obra à luz do pensamento de Kant. As (aparentes) divergências encontradas entre os dois pensadores, quando seguimos suas pegadas valendo-nos

da obra de Hegel, desfazem-se à medida que progredimos na análise. Como resultado, descobrimos que há em sua essência convergências inesperadas.

Chegamos à conclusão de que os clássicos da sociologia ainda estão impregnados dos valores e dos preceitos da filosofia da Ilustração.

Esse quadro altera-se quando nos voltamos para uma geração de sociólogos que realmente leva a sério o Hegel maduro, buscando nas sociedades historicamente constituídas a única chance de realização da vida moral ou ética entre os homens, graças ao sistema de normas elaboradas e praticadas pelo corpo social. Com essa mudança paradigmática, a questão da moralidade deixa de existir, porque a moralidade e a eticidade passam a ser compreendidas e analisadas na perspectiva da normatividade. A pergunta "Como devo agir?", "Como devo julgar a ação dos outros?", é reformulada e torna-se: Segundo que normas agimos?, Como seguir as normas socialmente prescritas?, Quais as sanções adotadas em casos de "desvios" da norma?, e assim por diante.

Como é fácil perceber, o eu da filosofia da Ilustração é substituído pelo nós da sociedade pós-revolucionária. O indivíduo autônomo dos filósofos do século XVIII é enquadrado no grupo social, que agora atrai a atenção dos sociólogos, antropólogos e historiadores dos séculos XIX e XX. A especificidade e o particularismo das normas e dos valores sociais com base nos quais organizam-se os homens recebem atenção especial. Essas normas e esses valores não são submetidos a um exame crítico rigoroso, mas são registrados e aceitos como fatos sociais que merecem um tratamento neutro e objetivo.

Vimos que o terreno é bem preparado por Weber, com sua exigência da *Wertfreiheit* (neutralidade) das ciências sociais. Mas, apesar de todo o seu positivismo, Weber ainda não assume a postura que posteriormente caracteriza a sociologia como a ciência dos fatos sociais. O compromisso aceito e inaugurado por Weber chama-se *verstehende Soziologie* (sociologia compreensiva). E o cientista social, o político e até mesmo o homem comum, filho de um momento histórico e cultural específico, são torturados por idéias e conflitos morais indelegáveis aos outros. Sob essa forma sobrevive algo do *pathos* da moralidade iluminista em Weber.

Isso não acontece na teoria sociológica de Émile Durkheim (1858-1917) e Talcott Parsons (1905-1980). Esses sociólogos da normatividade fizeram uma opção clara: o todo societário não somente é qualitativamente diferente da soma de suas partes (os indivíduos que o compõem) como tem primazia sobre o indivíduo. Para os sociólogos dessa orientação, fazer da normatividade o princípio regulador de toda a ação individual e coletiva nada tem de problemático. Esse novo princípio ocupará o lugar do imperativo categórico e da categoria do trabalho como princípio norteador de toda ação social, que absorve a ação moral ou ética.

Na leitura de Adorno (1967), Durkheim idealiza a sociedade à semelhança do que Hegel fizera com o Estado. A sociedade passa a ser a origem e o princípio regulador de toda a vida individual e social, científica e moral, a razão de ser, o árbitro e a finalidade última de toda ação humana. Ela representa o saber religioso, moral e científico conjugados. Ela é de tal maneira onisciente e onipotente que pode ser identificada com o próprio Criador. O que em Weber é formulado de maneira atenuada encontra em Durkheim sua formulação radicalizada: o positivismo, a assimilação da sociedade à natureza, a racionalidade do social, a irracionalidade do indivíduo, o absolutismo da sociedade.

Se a polarização indivíduo-sociedade encontra sua expressão em todas as teorias da moral até agora tratadas, essa polarização desaparece na obra de Durkheim. O indivíduo é simplesmente absorvido pela sociedade.

O drama weberiano de um indivíduo isolado, desamparado, descrente entregue a processos sociais objetivados, que ele nem compreende nem controla (racionalização, desencantamento do mundo, rotinização), inexistente para Durkheim simplesmente porque o indivíduo deixou de existir. Como átomo isolado, esse indivíduo não tem condições de existência. Suas valências são rompidas e recombinadas em moléculas e substâncias sociais que lhe dão nova qualidade e novos traços no contexto societário, diferentes das qualidades originais de átomo isolado. A metáfora química é fornecida pelo próprio Durkheim (1973b, pp. 73ss).

O indivíduo é integrado e subordinado à estrutura social como uma estátua gótica à estrutura das colunas de sustentação da catedral. Sem a estrutura global, a escultura isolada não faz sentido, não preenche nenhuma função, não é identificável como estátua gótica.

À luz do tema que aqui interessa — a questão da moralidade e da eticidade — não estarei preocupada em apresentar a obra de Durkheim como tal. Explorarei essa obra procurando extrair dela a teoria moral e ética implícita ou explícita.

Também no caso de Durkheim pode ser útil organizar a apresentação valendo-me de três perspectivas distintas: a epistemológico-metodológica, a sociológica e a pedagógica.

A teoria moral na perspectiva metodológico-epistemológica

Sem dúvida, *As regras do método sociológico* (1895) constituirão a fonte obrigatória para a elaboração desse tópico. Ao mesmo tempo, recorreréi aos aspectos epistemológicos discutidos nas *Formas elementares da vida*

religiosa (1912) e em artigos menores, como “Julgamentos de valor e julgamentos de realidade”, contidos na coletânea *Sociologia e filosofia* (1922) e publicados após a morte do sociólogo francês.

N^{as} regras, Durkheim procura esclarecer o que são fatos sociais e como eles devem ser tratados pela sociologia; nas *Formas elementares*, o autor esclarece a origem das categorias do conhecimento científico; e, finalmente, nos ensaios filosóficos, ele elucida o que entende por julgamento (de valor ou científico). Durkheim retoma, assim, as questões centrais da epistemologia kantiana: a relação entre *noumenon* e *fenomenon*, as categorias do entendimento e a questão do julgamento (moral e científico), dando-lhes uma resposta radicalmente contrária à do filósofo de Königsberg.

Se Kant afirmava que era impossível ao homem dotado de razão fazer afirmações sobre a coisa em si (*noumenon*), Durkheim decreta a existência objetiva dessa coisa, independentemente da consciência e da vontade do homem, dando-lhe o nome de fato social. Se Kant postulava a existência, no sujeito epistêmico, de categorias do entendimento e da sensibilidade *a priori* como tempo, espaço, quantidade, qualidade, relação, modalidade, Durkheim postula a produção, pela sociedade, dessas categorias, no decorrer de sua evolução histórica. As categorias do conhecimento kantianas não constituem um traço comum dos seres dotados de razão, mas são representações coletivas do mundo, formas de sentir e pensar geradas no útero societário e internalizadas pelos indivíduos. Se Kant valia-se do princípio de que a capacidade de julgamento constitui uma das faculdades da mente (*Gemüt*) que permite à razão estabelecer conexões entre idéias e conceitos, produzidos pela razão, e as impressões, apreendidas pelos sentidos, sintetizando forma e conteúdo, Durkheim esclarece que todo e qualquer julgamento tem sua origem na sociedade, sendo posteriormente apropriado pelo indivíduo. Não é este que distingue entre julgamentos morais, artísticos e científicos, mas é a sociedade que faz essas distinções.

Para compreender melhor a posição defendida por Durkheim, é preciso aprofundar a discussão em torno dos três temas aqui sugeridos: fatos sociais, categorias do conhecimento, julgamentos (de valor e científicos).

Os fatos sociais

Em qualquer ciclo básico de sociologia, um estudante universitário aprende uma lição elementar: os fatos sociais são formas ou modos de agir que têm existência própria, fora da consciência dos indivíduos, exercendo coerção sobre eles. Mas dificilmente o estudante do básico dar-se-á conta do alcance e das implicações dessa afirmação. Com sua definição simples e aparentemente evidente do que seria um fato social, Durkheim está simplesmente afirmando: (a) o caráter *sui generis* do social, isto é, sua natureza própria

(diferente do psíquico); (b) sua exterioridade, ou seja, a existência do social fora das consciências dos atores; e finalmente (c) seu poder de coerção, ou seja, a qualidade intrínseca do social de impor-se à vontade, se necessário, de contrariar a vontade dos atores individuais.

A primeira regra sociológica consiste no enunciado aparentemente simples: os fatos sociais devem ser tratados como coisas (cf. Durkheim, 1973c, pp. 11 e 13). Essa regra, como as demais, contém uma teoria moral mais ou menos explícita, que decreta a hegemonia do social sobre o indivíduo, sugerindo o conformismo dos atores em face das estruturas sociais.

É sabido que Durkheim divide os fatos sociais em normais e patológicos. São normais os fatos que apresentam as formas de agir mais gerais. Sua generalidade confunde-se, via de regra, com sua frequência (em uma mesma sociedade e em outras sociedades). Os fatos sociais patológicos são as formas de agir excepcionais, encontradas menos frequentemente, não sobrevivendo por muito tempo em uma mesma sociedade. Para não confundir o normal e o patológico Durkheim recomenda períodos de observação longos e comparações entre sociedades diferentes, em uma mesma fase da evolução (Durkheim, 1973c, pp. 41ss).

As regras de Durkheim sugerem uma resposta simples à questão central deste livro: age conforme a maioria, para que sua ação enquadre-se na generalidade dos modos de agir institucionalizados, considerados normais. O corolário dessa regra seria: evita agir de forma patológica, isto é, abster-te das formas de agir excepcionais e menos frequentes. O exemplo usado para ilustrar a excepcionalidade de uma ação é o crime. Em outras palavras: a ação normal (a boa ação) pressupõe o conformismo social dos autores. A ação má, moralmente condenável, é a ação patológica, excepcional, seguida por uma minoria.

O julgamento de uma ação como normal ou patológica decorre de princípios não lógicos mas sociológicos, resolve-se não epistemológica mas estatisticamente, orienta-se não por um valor moral ou ético preestabelecido mas pela tradição, que atribui valor ao socialmente produzido e preservado. Se um fato social impôs-se socialmente, tendo certa frequência, ele merece o respeito dos atores, adquirindo autoridade moral sobre o ator isolado.

A reflexão sobre causas e consequências objetivas de uma ação enquadra-se nessa mesma argumentação sociológica. As causas de um fato social não podem ser nem individuais nem psicológicas, já que um fato social sempre tem, para Durkheim, sua causa em outro fato social. Por isso, seria incorreto explicar o suicídio, como fato social generalizado, da perspectiva psicológica, como seria ilícito explicar a divisão do trabalho (para Durkheim, um fato social) pela ótica econômica. Os fatos sociais são gerados por outros fatos sociais. E as consequências de certas ações sociais são necessariamente fatos sociais. Um fato social somente está devidamente explicado

(sociologicamente) quando se conhecem suas causas e suas consequências (em termos durkheimianos: as funções sociais que preenche).

Para Durkheim, indivíduos, como atores isolados, são incapazes de produzir fatos sociais. A sociedade é a fonte e a finalidade última de todos os fatos sociais, isto é, dos modos de agir e de pensar coletivos e individuais. A ação individual nunca é deflagradora de fatos sociais, de ações coletivas. Ao contrário, os fatos sociais impõem ao indivíduo sua forma de agir e pensar, mesmo que ele não tenha consciência disso, como também impõem-se coercitivamente, contra sua vontade. Consequentemente, indivíduos isolados não podem ser responsabilizados por seus atos, já que estes sempre expressam uma tendência do social.

Ao eliminar o sujeito consciente de suas ações, dotado de vontade própria, Durkheim está, a rigor, eliminando a questão da moralidade, no que se distingue de Weber. O ator weberiano é um indivíduo dilacerado, motivado, dotado de vontade, parcialmente consciente do que faz, disposto a assumir a responsabilidade individual e coletiva dos seus atos. Trata-se de um indivíduo que tem a liberdade de optar entre valores, fins últimos, meios diferentes para concretizar suas intenções. Mesmo que o contexto social perverta as intenções originais (como foi o caso do calvinismo), os processos sociais podem ser desencadeados por indivíduos motivados, dotados de vontade, possivelmente carismáticos. Durkheim suprime essa condição de existência dos indivíduos, absorvendo-os e dissolvendo-os na estrutura social. Em contrapartida, Durkheim radicaliza a tendência apontada por Weber: atribui racionalidade, objetividade, autoridade a toda e qualquer forma de institucionalização de práticas religiosas, políticas ou econômicas coletivas. O que em Weber ainda está implícito em Durkheim torna-se explícito: a superioridade do social perante o individual. Se para Weber a racionalidade do social é meramente formal, instrumental, exprimindo a necessidade do homem de controlar o mundo, tornando-o mais compreensível, transparente e manipulável, a racionalidade do social assume para Durkheim um caráter ontológico. A sociedade é, por definição, racional. Durkheim ainda vai um passo além: a própria condição da possibilidade de pensar racionalmente é um produto da evolução societária. É o que Durkheim passa a afirmar nas *Formas elementares da vida religiosa* (1912).

As categorias do conhecimento: produtos sociais de segundo grau

As categorias do pensamento humano (cf. Durkheim, 1979, p. 22) são representações coletivas. Trata-se, contudo, de representações coletivas peculiares que se distinguem dos fatos sociais e das representações coletivas comuns. "Elas traduzem, antes de mais nada, estágios da coletividade: elas dependem da maneira como essa coletividade é constituída, organizada, de

sua morfologia, de suas instituições religiosas, morais, econômicas etc.” Essas categorias são o produto de uma imensa cooperação, através de gerações e gerações, representando a cristalização da experiência e do saber coletivo. A autoridade inerente à razão não é outra coisa senão a autoridade da própria sociedade (cf. Durkheim, 1979, p. 24). A necessidade com a qual as categorias do pensamento impõem-se decorre do poder de coerção social que elas têm na qualidade de fatos sociais.

As categorias do pensamento têm sua origem nas representações religiosas, que são as maneiras pelas quais a sociedade passa a representar as suas formas de vida, seus sentimentos, suas maneiras de pensar e agir coletivas. A linguagem produzida por uma sociedade dada constitui o elo que medeia entre representações religiosas e as representações científicas. “O sistema de conceitos com auxílio do qual pensamos na vida cotidiana é sistema expresso no vocabulário de nossa língua materna” (Durkheim, 1979, p. 619). Em cada palavra encontra-se condensado um saber, uma ciência que foi produzida pelo coletivo e não pelo homem de ciência, pelo indivíduo. Os conceitos são, portanto, representações coletivas das quais o cientista faz uso. As sistematizações do pensamento lógico feitas pelos filósofos são, por isso mesmo, não um produto de suas representações individuais mas uma abstração do pensamento coletivo, já disponível na forma das representações coletivas da religião e da linguagem. Por isso mesmo, trata-se de produtos sociais de segundo grau (cf. Durkheim, 1973b, p. 80, n. 16).

A universalidade dos conceitos científicos não se deve, necessariamente, ao seu uso frequente entre os membros de uma comunidade lingüística, mas é devida à sua universalidade, ou melhor, universalizabilidade: a propriedade que tem o conceito de ser comunicado a uma pluralidade de sujeitos, em princípio a todos os sujeitos (Durkheim, 1979, p. 619, n. 1). Em outras palavras, “o intercâmbio intelectual entre os homens consiste em uma troca de conceitos. O conceito é uma representação essencialmente impessoal: por meio dele as inteligências humanas comunicam-se” (Durkheim, 1979, p. 619). Por isso, a lógica traduz formas do pensamento coletivo, não tendo existência própria no indivíduo.

As categorias do pensamento lógico como tempo, espaço, quantidade, qualidade, relação, gênero, força etc têm, conseqüentemente, sua origem no pensamento coletivo, nas formas de representação do mundo, produzidas no interior da sociedade. O mesmo vale para os sentimentos morais ou religiosos. O indivíduo, como membro de uma coletividade, assimila essas formas coletivas de pensar e sentir. Ao exprimir-se, não exprime senão as formas coletivas de pensar e sentir.

Dessa forma, o lema kantiano *sapere aude* ou seu imperativo categórico perdem todo e qualquer sentido. Já não cabe ao sujeito fazer uso autônomo de sua razão, das categorias do seu entendimento ou dos princípios de sua ação moral, já que a sede da razão, do entendimento e da moral é a sociedade.

O indivíduo é um mero instrumento do social, destinado a exprimir a verdade e a moralidade produzidas no coletivo. A autonomia tem suas raízes no coletivo. Visto que o indivíduo só sabe exprimir-se e julgar de acordo com o conhecimento e os critérios de julgamento postos à sua disposição pela coletividade, sua condição ontológica e epistemológica é por definição heterônoma. A sociedade, em sua existência *sui generis*, impõe, coercitivamente, ao ator singularizado sua maneira de agir, pensar e sentir. As categorias do pensamento, que não deixam de ser fatos sociais, impõem-se como coisas à nossa consciência e à nossa vontade. O *cogito, ergo sum* é substituído em Durkheim pelos *societas est, ergo pro nobis cogita*. Como indivíduos deixamos de pensar e julgar por conta própria, já que a sociedade está pensando e julgando por nós, por intermédio e além de nossas consciências e vontades.

A epistemologia e a moralidade iluminista foram substituídas pela objetividade, pela racionalidade e pela normatividade da sociedade.

Julgamento de valor e julgamento de realidade

Os julgamentos da realidade ou juízos existenciais exprimem, para Durkheim, a essência, a qualidade das coisas, dos fatos sociais. Os julgamentos ou juízos de valor dão expressão ao valor que as coisas ou os fatos têm para nós como sujeitos ou coletividade. Durkheim distingue dois tipos de valores: os valores materiais (econômicos) e os valores ideais (morais, religiosos e estéticos). Ambas as formas de valor têm objetividade: o dinheiro, por exemplo, tem objetividade material, como uma crença religiosa tem objetividade social, impondo-se como realidade aos indivíduos. Os valores ideais têm, contudo, uma qualidade adicional: sua desejabilidade. Trata-se de algo valioso que todos almejam além de sua materialidade. Este algo tem a aura do sagrado (cf. Durkheim, 1973b, pp. 138ss).

Uma vez que esses valores ao mesmo tempo ideais e sociais têm objetividade, apresentando natureza própria, exterioridade e poder de coação, eles podem ser tratados como fatos sociais comuns. A distinção entre juízos de realidade e juízos de valor, tão cara a Weber, constitui, segundo Durkheim, um falso problema. O verdadeiro problema da sociologia consiste em distinguir adequadamente entre os julgamentos subjetivos e os julgamentos objetivos, entre os julgamentos pessoais (preconceituosos) e os julgamentos impessoais (científicos).

Os julgamentos objetivos não podem ser produzidos pelo indivíduo; eles só podem originar-se da coletividade. Os julgamentos individuais são subjetivos. Somente os julgamentos impessoais podem reclamar objetividade. Os julgamentos de valor (julgamentos éticos, estéticos, religiosos, morais etc, e também os julgamentos econômicos e políticos) são objetivos quando a sociedade já criou e objetivou a ética, a estética, a religião, a economia, a

política etc como formas coletivas de agir, pensar, julgar, produzir e sentir etc que independem do julgamento subjetivo dos atores isolados. Meu juízo subjetivo (positivo ou negativo) sobre a beleza (ou não) de uma obra de arte em nada alteraria a existência das formas estéticas e dos critérios coletivos da avaliação e da valorização existentes. Essas formas, juntamente com as outras formas coletivas de avaliação (moral, religião, ciência etc), constituem uma realidade própria, que independe do julgamento subjetivo (cf. Rodrigues, 1978, pp. 53-62).

A diferença entre julgamentos de valor e de realidade desfaz-se quando ambos constituem representações coletivas, fazendo parte, portanto, da realidade social. O que interessa a Durkheim é que o julgamento seja objetivo, impessoal, produzido pela coletividade. Somente esse julgamento pode ser considerado científico, sociologicamente adequado, isento de preconceitos e pré-noções pessoais e subjetivas, orientando-se nos julgamentos e critérios já postos à disposição pela coletividade (cf. Durkheim, 1973b, pp. 140ss).

A perspectiva sociológica

Para Durkheim, a sociologia deve estudar a religião, o direito, a ciência, a moral, como verdadeiras manifestações da realidade social, como representações coletivas, isto é, formas coletivas de agir, pensar e sentir dos homens. Durkheim pode, por isso mesmo, ser considerado um precursor dos teóricos da superestrutura. Todo o trabalho sociológico de Durkheim (1973a, 1976, 1979 e outros) é dedicado aos temas superestruturais.

N'As formas elementares da vida religiosa (1912), Durkheim opõe o profano ao sagrado. Ao profano pertencem todas as formas de vida materiais, entre as quais a produção de bens, a reprodução material e biológica da sociedade. A vida social de uma coletividade reflete-se não nas formas profanas mas nas formas sagradas da existência humana. Ao sagrado pertencem as crenças, os mitos, as lendas, em suma, as representações religiosas e coletivas de uma coletividade (cf. Durkheim, 1979, pp. 50ss). Veremos, na análise que se segue, que o sagrado e o social confundem-se para Durkheim. O social é o sagrado como o sagrado passa a exprimir a natureza *sui generis* do social.

A divisão do mundo em dois domínios, o sagrado e o profano, não é feita pelo cientista mas decorre das próprias crenças religiosas em uma dada sociedade. De acordo com essa crença (pensamento religioso), os objetos reais, materiais ou ideais são divididos em duas categorias: os objetos profanos, que pertencem à vida cotidiana, à produção e à reprodução; e os objetos sagrados (ou sacralizados). Cada sociedade desenvolve formas peculiares de classificação, que lhe conferem a sua especificidade. Em última instância, a

chave para a explicação das instituições sociais encontra-se nesse sistema classificatório, decorrente das crenças religiosas.

O totemismo australiano, que isola um animal ou uma planta dos demais objetos do cotidiano, sacralizando-os, fornece a chave para a compreensão das sociedades australianas primitivas, e estas, por sua vez, fornecem a explicação das sociedades complexas contemporâneas. O estudo dos sistemas classificatórios vigentes em sociedades simples (para não dizer primitivas) fornece a chave para a explicação do funcionamento de sociedades complexas (como as sociedades industriais contemporâneas), em que tais sistemas já não se apresentam de forma tão clara, nítida e delineada. Dito de outra maneira, as formas elementares da vida religiosa em sociedades simples, com suas representações simples do mundo (animismo, totemismo), elucidam o funcionamento das sociedades contemporâneas nas quais as crenças religiosas sobrevivem em representações coletivas mais complexas (religião, ciência, moral, direito).

Com a distinção entre sagrado e profano, entre o que interessa à sociologia e o que ela pode negligenciar, Durkheim restaura a hegemonia do idealismo sobre o materialismo, da superestrutura sobre a base material, da sociedade sobre o indivíduo, e privilegia Hegel em detrimento de Marx.

Durkheim ignora Marx, fazendo do sagrado o objeto por excelência da análise sociológica e relegando o profano a um plano insignificante. Como vimos, Marx procede de forma inversa, privilegiando o profano como fonte e essência das práticas sociais de uma sociedade.

Durkheim também diverge de Weber, invertendo a seqüência argumentativa. Se Weber privilegiou a institucionalização de idéias (religiosas) em práticas cotidianas (inclusive as práticas econômicas), Durkheim analisou a sacralização dessas práticas. O sagrado resulta de uma idealização de certos objetos e de certas práticas do cotidiano, que deixam de ser cotidianas (ou seja, profanas) no momento de sua idealização e segregação (sacralização). Um objeto comum (planta ou animal) vira totem (sagrado), implicando uma série de rituais que o subtraem (arbitrariamente) às práticas cotidianas. A planta e o animal são distinguidos, sinalizados como algo especial, proibindo-se o seu consumo habitual, prescrevendo-se certos rituais, conferindo-lhe uma realidade idealizada, que antes não existia.

Essa qualidade nova que o objeto sagrado adquire, depois de destacado e subtraído ao profano, a força e o poder que dele emanam exprimem a verdadeira natureza do social: a autoridade moral.

A essência da vida em sociedade exprime-se não no trabalho mas nas crenças e práticas religiosas depois e acima do trabalho. Os princípios que regem o funcionamento da sociedade estão embutidos não (como para Marx) nas relações de trabalho e produção (domínio do profano) mas nas leis, normas e regras sociais que tiveram sua origem nos rituais religiosos (domínio do sagrado).

Na *Divisão do trabalho social* (1893), Durkheim desenvolve sua teoria da sociedade. Veremos que em última instância ela confunde-se com a teoria moral.

Nesse estudo, as regras do método já tinham sido rigorosamente aplicadas. O autor define a divisão do trabalho social como um fato social. Para explicá-lo, procura identificar as causas que o originaram e as funções que preenche. Identifica a maior frequência e densidade das relações sociais como a causa principal da divisão do trabalho. A função consiste em gerar solidariedade entre os homens, a qual assegura a coesão social e a continuidade de uma sociedade. Sempre fiel ao seu próprio método, Durkheim não se contenta em observar o fato social da divisão do trabalho em um dado momento; ele procura acompanhar o surgimento desse fato, comparando-o em diferentes sociedades. Em consequência desse trabalho comparativo, postula a passagem gradativa da divisão do trabalho natural para a divisão do trabalho social. A cada tipo de divisão do trabalho corresponde um tipo de solidariedade social. Com a passagem da forma natural para a forma social da divisão do trabalho, há uma passagem da solidariedade mecânica para a solidariedade orgânica.

Como já destaquei n'As formas elementares da vida religiosa, Durkheim não se interessa pelo trabalho como relação prática dos homens entre si, mas sim pelas formas de vida, externas e transcendentais ao trabalho (o sagrado). Na *Divisão do trabalho social*, Durkheim estuda não a divisão do trabalho como tal mas a solidariedade que ela gera, mais especificamente as formas de sua cristalização em leis, isto é, no direito vigente.

Durkheim identifica dois tipos de direito: o direito penal (repressivo) e o direito civil (restitutivo). O direito penal expressa a verdade da solidariedade mecânica. Trata-se de uma forma de solidariedade coletiva em que os indivíduos seguem automaticamente as regras e leis impostas pela coletividade, sem compreendê-las e sem uma participação real, sem um compromisso interno. A infração de alguém contra uma regra ou lei vigente constitui um insulto à coletividade. A punição tem por objetivo não corrigir o comportamento do infrator mas restaurar a solidariedade mecânica ameaçada pelo comportamento desviante. A punição segue a lógica do "olho por olho, dente por dente". Tais penas (lei de talião) persistem até hoje: as sociedades islâmicas punem o ladrão cortando-lhe a mão, punem o mentiroso cortando-lhe a língua. A pena de morte (como ainda persiste em grande parte dos Estados da federação norte-americana) ainda é uma manifestação clara do direito punitivo: aquele que mata alguém paga a infração com sua própria vida.

O direito restitutivo, contratual, expressa a verdade da solidariedade orgânica. A infração contra uma norma ou lei significa a ruptura de um contrato, de um acordo originariamente fixado por ambas as partes. O infrator restabelece o equilíbrio, indenizando a outra parte contratante pelos danos causados, restitui ao outro as perdas, afirmando com isso a validade da lei

contratual. A solidariedade assim expressa é uma solidariedade orgânica, porque não se baseia na obediência cega e imposta pela lei da coletividade, mas calca-se na compreensão, mútua e consciente, da necessidade da lei.

Nas sociedades simples, predominam a divisão natural (biológica) do trabalho, a solidariedade mecânica e o direito punitivo. Nas sociedades complexas, predominam a divisão do trabalho social (econômica), a solidariedade orgânica e o direito restitutivo. Durkheim postula a passagem (natural) de um tipo de sociedade para o outro (simples para complexa) e, com isso, uma passagem (automática) da solidariedade mecânica para a orgânica, o que implica a troca do direito punitivo pelo restitutivo. Durkheim afirma, ainda, que a forma simples contém a explicação para a forma mais complexa. Em outras palavras, a solidariedade mecânica revela o funcionamento e a finalidade da solidariedade orgânica: a coesão social.

Na *Divisão do trabalho social*, Durkheim desenvolve não uma teoria ou sociologia do trabalho mas uma sociologia do direito que, para ele, confunde-se com a teoria moral. Em rigor, Durkheim não faz diferença entre autoridade da lei e autoridade moral, porque as duas são a expressão de uma mesma autoridade: a autoridade da sociedade. Para Durkheim não faz sentido diferenciar (como Hegel o fez de maneira tão convincente) entre *Moralität*, *Sittlichkeit* e *Recht*. Trata-se, para ele, das diferentes faces da autoridade social sobre o indivíduo. O dever e a obrigação estão inscritos nas estruturas da sociedade e impõem-se coercitivamente ao indivíduo. Trata-se, em rigor, da *Sittlichkeit* sem consciência moral e sem possibilidade formal do direito. Trata-se de uma regra social que funciona como uma lei da natureza, que exige dos indivíduos a subordinação incondicional e heterônoma.

A força de coerção exercida pela norma ou lei punitiva, que exprime a solidariedade mecânica (heteronomia) das sociedades simples, é, como vimos, substituída pela norma ou lei restitutiva, que exprime a solidariedade orgânica (autonomia relativa) em sociedades complexas. Para assegurar a coesão social, o equilíbrio e a continuidade da sociedade complexa, é preciso haver uma integração das duas formas de solidariedade. Dessa forma, uma lei natural (heteronomia) ainda presente na divisão do trabalho natural (entre sexos e idades) poderia ser associada a uma regra moral, resultante da divisão do trabalho social (entre grupos de produtores de bens).

Durkheim acredita ter encontrado a condição da possibilidade de integração das duas formas de solidariedade na forma da corporação medieval, cujo valor ele tenta restaurar nas condições da produção capitalista em novas bases (cf. Durkheim, 1973a, prefácio à segunda edição p. VI).

A sobrevivência de uma corporação depende da existência de outra corporação que complemente suas atividades. Mas também aqui não interessa a Durkheim que bens materiais produzam-se no interior de uma corporação; interessa a Durkheim a restauração do grupo, com as características de uma

sociedade simples (família ou clã). A corporação parece atender plenamente a essa necessidade. Ela restaura os sentimentos, as ações, as formas de pensar, a moral comuns a todos os seus membros. Por isso o papel da corporação não consiste apenas em estabelecer certas regras e fazê-las aplicar (com auxílio do direito contratual); consiste também em gerar um sentimento de coesão equiparável à solidariedade mecânica vigente na família ou horda, em que cada um conhecia o seu lugar e não aspirava a outra coisa senão fazer parte do grupo, permanecer no seu interior. A corporação moderna poderia e deveria, na opinião de Durkheim, substituir o grupo familiar original das sociedades primitivas.

“Um grupo não é apenas uma autoridade moral que dirige a vida de seus membros, ele também é uma fonte de vida *sui generis*. Dele emana um calor que aquece e reanima os corações, abrindo-se para a simpatia, dissolvendo os egoísmos” (Durkheim, 1973a, p. XXX). Se no passado cabia à família preencher esse papel do grupo, no futuro (assim Durkheim) esse papel caberá à corporação moderna. “As corporações do futuro terão uma complexidade de atribuições ainda maiores. Em torno de suas funções propriamente profissionais agrupar-se-ão outras que atualmente cabem às comunidades e às sociedades privadas. Trata-se das funções de assistência que, para ser bem preenchidas, pressupõem, entre os que assistem e os que são assistidos, sentimentos de solidariedade, uma certa homogeneidade intelectual e moral, como resultado da prática de uma mesma profissão” (Durkheim, 1973a, p. XXX).

A homogeneidade no interior de cada corporação corresponde a heterogeneidade das corporações entre si, que contudo compreendem-se como partes constitutivas de um corpo social orgânico maior, em que cada corporação (e, graças a ela, cada um dos seus membros) sabe o seu lugar e sua função no todo social. A solidariedade orgânica expressa essa homogeneidade na heterogeneidade. A função da solidariedade (no caso a orgânica) gerada no interior do grupo é reafirmar a coesão do todo, apesar das diferenças.

A divisão do trabalho é o pretexto para uma teoria moral que contém ao mesmo tempo uma lei da natureza e uma regra moral para a conduta humana: a lei tem a função de gerar a solidariedade mecânica, e a regra moral, a solidariedade orgânica. O trabalho no grupo é o pretexto para a constituição do grupo. Por isso, em última instância, não haveria solidariedade (nem moral) sem o trabalho social que pressupõe a formação de grupos sociais. Uma vez dado o grupo, este assegura a moralidade quando produz um bem mais importante que todos os bens materiais: a coesão social, simbiose entre uma lei natural e uma regra moral, entre a solidariedade mecânica e a solidariedade orgânica, a heteronomia e a autonomia na normatividade.

Também na *Divisão do trabalho social* Durkheim abandona o profano em favor do sagrado. Profano é o trabalho como tal, sua divisão em tarefas

parceladas, representando o reino da necessidade, fonte da alienação e da exploração do homem pelo homem. O resultado mais valioso do trabalho não é o seu produto imediato, a mercadoria, mas um produto não-intencionado: a solidariedade, materializada na norma (lei) social do grupo. Graças a ela é possível manter as estruturas tais quais são, preservando com elas a desigualdade e a injustiça embutidas nas próprias estruturas do trabalho. A solidariedade e a coesão social são as melhores armas contra a desorganização social, a anomia, a revolução, o suicídio.

Esse último tema é o objeto de uma das grandes obras sociológicas de Durkheim, *O suicídio*, de 1897. Não interessa aqui relatar em detalhe a metodologia e as intenções primeiras que levaram Durkheim a escrever essa obra; interessa destacar a tipologia do suicídio (cf. Durkheim, 1976, p. 328), que, longe de ser um fenômeno psicológico, é para Durkheim um fato social como qualquer outro. Esse fato tem sua explicação em outros fatos sociais e tem função ou consequências sociais como qualquer outro fato social.

A causa do suicídio encontra-se no desprendimento do indivíduo do grupo. A falta de um vínculo institucional (família, grupo religioso, grupo de trabalho) explica, na maior parte dos casos, o suicídio. A perda do vínculo institucional pode ser explicada de duas maneiras: o desprendimento do indivíduo de seu grupo ou a dissolução do grupo. O suicídio, no primeiro caso, é considerado egoísta, no segundo, anômico. No primeiro caso, o indivíduo é amoral, cede à sua natureza egoísta, toma a si mesmo a vida. Como no crime comum, esse ato isolado reforça a coesão original do grupo e a solidariedade interna dos seus membros. No segundo caso, o indivíduo é uma vítima da anomia social, decorrente da desorganização econômica e do caos social. Para evitar essa forma de suicídio, seria necessário reorganizar a sociedade em grupos (corporações), restituindo ao grupo sua força moral e seu poder de coesão. O suicídio anômico, decorrente das crises econômicas e da dissolução de instituições e grupos sociais, é a forma de suicídio mais freqüente nos tempos modernos, constatando-se estatísticas ascendentes. Essa forma de suicídio agrava a anomia geral, reforçando (funcionalmente) as tendências desagregadoras (anômicas) do social. No prefácio da segunda edição da *Divisão do trabalho social*, Durkheim reitera a tese já apresentada n’*O suicídio*: fortalecer a organização corporativa como um meio de remediar o mal (cf. Durkheim, 1973, p. XXXIII).

Durkheim admite ainda o suicídio altruísta. Trata-se de um tipo de suicídio com elevado valor moral: o indivíduo aceita a morte para salvar o grupo social, a nação a que pertence. Esse tipo de suicídio, como a causa que o provoca (a guerra), tem poder de regenerar a solidariedade perdida no interior de um grupo.

A análise d’*O suicídio* elucida a maneira como Durkheim percebe a relação indivíduo e sociedade. Durkheim não se interessa pelo indivíduo como tal; só lhe interessam as funções sociais que sua ação preenche, fortalecendo

(ou não) a coesão do grupo. O suicida (egoísta) e o criminoso comum preenchem a mesma função: reforçar a validade das normas e a coesão interna do grupo. O ato que praticam (crime ou suicídio) acaba tendo uma função social positiva. O fato de o suicídio ser classificado como egoísta mostra, contudo, que Durkheim desaprova a ação isolada do suicida. Essa ação enquadra-se numa das patologias sociais cuja imitação não é moral e socialmente recomendável. Não fosse a função positiva preenchida, Durkheim condenaria frontalmente essa ação patológica, já que o ator isolado foge ao grupo e às normas por ele estabelecidas. A imoralidade da ação consiste nesse desrespeito ao grupo e às suas normas. O indivíduo precisa reconhecer sua limitação como ator isolado e inserir-se em ações coletivas, dirigidas e controladas pelo grupo (em especial mediante as corporações), e somente nesse caso age moralmente.

Um primeiro balanço dessa análise sociológica de Durkheim permite verificar o seguinte:

1. as representações coletivas, como expressão da própria realidade social, são o objeto da sociologia;
2. visto que as representações religiosas do mundo dão origem às demais representações coletivas (religião, moral, direito, ciência), o tema da religião transforma-se no objeto central da sociologia durkheimiana;
3. a questão da moralidade é, em Durkheim, absorvida pela normatividade do grupo, uma vez que a liberdade do ator confina-se ao espaço que lhe confere o grupo social a que pertence;
4. a teoria moral de Durkheim confunde-se com sua teoria da solidariedade social, mais especificamente sua teoria do direito; a norma e a lei social contém e fornecem a regra moral para os atores; os membros de um grupo agem moralmente se respeitarem as regras e normas do grupo, sujeitando-se inquestionavelmente a ele;
5. a teoria moral e a teoria do conhecimento de Durkheim põem a teoria moral de Kant de pernas para o ar: a sociedade ou o grupo social constituem a sede da razão teórica e da razão prática, e essa razão impõe-se coercitivamente aos membros da sociedade e do grupo; eles são compelidos a agir racionalmente, moralmente, pelas regras e normas vigentes no grupo; sua ação, para ser moral, precisa ser uma ação heterônoma, imposta pelo grupo ou pela sociedade;

6. a teoria moral de Durkheim, como Adorno percebeu com perspicácia, faz empréstimos de Hegel, sem respeitar a dialética do autor da *Fenomenologia*; a onipotência e a onisciência do Estado em Hegel é, em Durkheim, transferida para a sociedade; ela é sacralizada, ela representa e contém o próprio Criador; a moralidade em Durkheim assume a forma da *Sittlichkeit* hegeliana, sem a dimensão da consciência subjetiva ainda presente nessa forma da vida ética; a vida social é para Durkheim, por definição, *sittlich* (ética); falar em moralidade

ou eticidade no interior da sociedade é um pleonasmo: o social é, por definição, o moral;

7. a teoria moral de Durkheim retoma o idealismo hegeliano, abandonando e negando a materialidade, a concreção que Marx tentara atribuir-lhe; também inverte a tese weberiana: não são as idéias religiosas que geram as práticas sociais e a organização do trabalho; são as práticas sociais e a organização do trabalho que dão lugar à emergência de crenças religiosas, formas de sentir e pensar que passarão a constituir o verdadeiro real, as representações coletivas, objeto único e privilegiado da sociologia.

A moralidade na perspectiva pedagógica

Em *Sociologia e filosofia* (1924) e em *Educação e sociologia* (1922), Durkheim define o que entende por moral e defende a necessidade da educação moral das crianças em qualquer sociedade. "Toda moral representa um sistema de regras de conduta", afirma Durkheim (1967, p. 84). As regras morais têm duas características: o dever e o bem.

O dever expressa o caráter de obrigatoriedade inerente a toda e qualquer regra moral. Como fato moral, a regra impõe-se (coercitivamente) ao indivíduo como um dever. Esse dever pode assumir a forma da ordem ou da proibição. A ordem expressa a forma positiva da regra moral, a proibição, sua forma negativa. Tanto a ordem quanto a proibição são, contudo, regras da mesma natureza; seu caráter de obrigatoriedade é óbvio.

De outra natureza é a característica do bem inerente à regra moral. Durkheim postula que uma regra moral precisa ser desejada, almejada pelos atores. Somente assim o seu caráter moral pode ser verdadeiramente atendido. Em outras palavras, a regra moral passa a ter uma finalidade em si, sua autoridade e seu respeito fazem parte dos sentimentos partilhados pelos membros de um grupo. O bem inerente à regra moral é uma reminiscência do seu caráter originariamente sagrado. O ritual religioso que lhe serviu de berço baseava-se no sentimento coletivo, no desejo do grupo, de conquistar um bem (chuva, fecundidade, boas colheitas etc.). Esse bem assume hoje outros conteúdos, mas continua sendo um ingrediente indispensável da regra moral. De qualquer forma, sempre se trata de um bem coletivo, em última instância, o bem da sociedade. Toda regra moral tem como finalidade garantir ou preservar o bem coletivo. Mas Durkheim passa a confundir esse bem coletivo (ou supremo) com a própria sociedade existente. Para Durkheim, a sociedade ou o grupo (família, corporação, seita religiosa etc.) já representam o bem supremo realizado, materializado. A finalidade última confunde-se com sua funcionalidade empírica. O ideal almejado é o próprio real. O supremo bem é a vida em grupo.

Para assegurar o bem, basta, pois, preservar a sociedade que o produz. O bem a que todos devem almejar passa a confundir-se com a

preservação da sociedade em que todos vivem. Dito de outra maneira: vivendo em conformidade com as regras morais dadas, assegura-se a preservação do bem. Reduzido à sua essência isso significa: "Desejamos o que já temos"; "Para assegurar o que desejamos, basta preservar o que temos"; "Preservamos o que já temos, obedecendo às regras morais existentes". Os dois ingredientes da norma moral — o dever e o bem — resultam ambos na obediência à regra moral. Ou obedecemos por dever ou obedecemos com o propósito de promover o bem. Essencial para Durkheim é que todos obedecem.

Durkheim desenvolveu uma teoria moral em que a sociedade é sujeito e objeto. A causa e a finalidade última da regra moral é a sociedade da qual os indivíduos foram expulsos ou à qual foram assimilados, perdendo sua identidade. No zelo de preservar a sociedade, Durkheim esqueceu-se de preservar o indivíduo. Para assegurar a pureza dos sentimentos, das crenças e das ações morais, Durkheim resolveu abstrair-lhes os atores de carne e osso, dotados de consciência e vontade, situando a moral no contexto das representações coletivas. Atribuiu a essas representações natureza e existência próprias, dotadas de poder de coação e subordinação dos indivíduos. Atribuiu, assim, às representações coletivas (e, com isso, à moral) uma força de espírito comparável à do gênio comprimido na garrafa que acaba de ser solto pelo homem de boa vontade: aquele insurge-se contra este e o maltrata, transformando-o em seu escravo. A maldade do gênio é projetada no homem que o libertou.

Se a sociedade é o supremo bem já concretizado, a encarnação do divino, a materialização dos fins últimos, como explicar a anomia social, o suicídio, o crime, as injustiças e as revoltas sociais, em suma, a presença do mal na sociedade?

Durkheim não pode admitir que esse mal advinha da sociedade, já que a sociedade é, por definição, a realização social do bem. A sociedade não produz mas sofre o mal. Assim sendo, esse mal vem de uma fonte alheia, externa à sociedade. Essa fonte é para Durkheim o indivíduo.

Durkheim inverte a tese original de Rousseau, como inverteu a epistemologia de Kant e a sociologia de Marx. O mal não está na sociedade, está nos indivíduos. O mal faz parte da natureza humana, de sua primeira natureza. Para eliminar esse mal, é preciso transformar a natureza essencialmente má e egoísta dos homens em uma segunda natureza, altruísta, que sirva à vida em sociedade. "O homem por ser criado pela educação moral não é o homem que a natureza fez e sim o homem que a sociedade quer ter" (Durkheim, 1973b, p. 44). Do ponto de vista de Durkheim, agir bem significa obedecer bem (p. 78).

Uma vez compreendida a essência da moralidade durkheimiana, compreende-se facilmente a necessidade da educação moral. A educação moral tem a função de assegurar o conformismo dos indivíduos perante a

sociedade existente. Para obter esse fim, é preciso assegurar que cada um dos membros de um grupo, todos os indivíduos que o compõem, obedecem às regras morais vigentes. Mas para Durkheim é importante que os indivíduos não obedecem somente pela coação externa exercida sobre eles pela sociedade; importante é que eles obedecem por convicção interna, por desejar o bem coletivo. A educação moral da criança consiste, pois, em fazê-la obedecer bem, isto é, com o mínimo de coerção e o máximo de convicção.

Em seu ciclo de conferências sobre a educação moral proferidas na Sorbonne, Durkheim destaca os três elementos mais importantes da moralidade: o espírito de disciplina, a adesão ao grupo e a autonomia.

Ao espírito da disciplina Durkheim dedica 8 das 18 conferências. Atribui-lhe características *sui generis* e vincula a ela as sanções negativas e positivas. Por meio da disciplina é possível delimitar e reprimir a ação espontânea das crianças (Durkheim, 1967, p. 95). A disciplina facilita o controle social dos desejos e leva a criança ao autocontrole (p. 99). A disciplina é, pois, um meio que permite transformar a natureza da criança, abrindo-lhe o caminho para a verdadeira felicidade, que reside na sociedade (p. 101). Transmitir à criança o espírito de disciplina significa fazê-la reconhecer a autoridade da regra moral e a autoridade dos que a representam: os pais e professores. A disciplina enfatiza a dimensão da regularidade de uma regra social, condição necessária para reconhecer sua autoridade e validade social e moral.

O segundo elemento da moralidade é a adesão do indivíduo ao grupo. "Os grupos humanos possuem modos de pensar, sentir e viver que diferem dos modos de pensar, sentir e viver dos homens isolados" (Durkheim, 1967, p. 113). Na reunião dos homens em grupo surgem, como já vimos, novas qualidades (morais) que transcendem as qualidades dos homens isolados. A vida em grupo, em sociedade, passa, por isso mesmo, a ser um objetivo da atividade moral (p. 123). A vida na família, na nação e na humanidade constitui diferentes fases de nosso desenvolvimento social e moral. A adesão ao grupo torna-se, assim, o pré-requisito indispensável à vida moral. O indivíduo (a criança) desde cedo precisa ser educado para a vida em grupo, reconhecendo a superioridade dos modos de pensar, sentir e viver desse grupo em relação aos seus modos individuais de pensar, sentir e viver. Para que o indivíduo desenvolva sua segunda natureza em toda a plenitude, ele precisa participar, aderir a uma multiplicidade de grupos sociais existentes na sociedade (família, partido, seita, corporação, nação, humanidade).

Durkheim atribui o valor moral máximo a um grupo social *sui generis*, a nação, na qual concretiza-se da melhor forma o ideal da humanidade, reunindo os homens de diferentes regiões e raças num sistema de regras morais comuns (Durkheim, 1967, pp. 129ss).

Os estudos sociológicos (especialmente da *Divisão do trabalho social* e d'*O suicídio*) mostraram claramente que a ruptura do indivíduo com o

grupo põe em risco sua felicidade, sua vida moral, sua vida como tal. A educação moral precisa, pois, assegurar a integração perfeita da criança no grupo e sua adesão às normas morais nele vigentes.

Tendo aprendido a controlar seus desejos e disciplinar a sua natureza egoísta e tendo assegurado a sua adesão a diferentes grupos sociais, em especial sua integração à nação, a criança troca sua natureza egoísta pela natureza altruísta, habilitando-se à vida no coletivo, à felicidade. O terceiro elemento da moralidade concretiza-se no momento em que o novo ser social abre mão de sua liberdade e vontade individual e realiza-se como membro do grupo, aceitando suas normas morais. A sujeição voluntária a essas normas reconhecidas pelo indivíduo como necessárias e desejadas como expressão do bem, eis o que Durkheim chama de autonomia moral. A educação para essa autonomia significa, em outras palavras, a educação para a aceitação da norma moral e a sujeição a ela. A educação moral consiste em levar a criança à consciência da superioridade das formas de pensar, sentir e viver do grupo em relação às formas de pensar, sentir e viver individuais.

A educação moral de Durkheim é, em verdade, uma educação para a heteronomia, para o conformismo com o social, para o respeito à tradição. Apesar dos atenuantes introduzidos pelo próprio Durkheim, essa educação segue métodos indiscutivelmente autoritários (cf. Piaget, 1973c, p. 273).

A educação moral para a (falsa) autonomia pregada por Durkheim contraria frontalmente a idéia da autonomia iluminista. A educação moral de Emílio foi uma educação para a liberdade e para a razão; a educação moral de Durkheim é uma educação para a sujeição ao grupo e para a aceitação inquestionada da autoridade moral e cognitiva da sociedade.

Conclusões

O Iluminismo exaltava, como vimos no capítulo 3, o individualismo, o cognitivismo e o universalismo, libertando o sujeito de todas as amarras históricas e sociais. O indivíduo transforma-se no árbitro da história, julga, critica e (se quiser) abandona a sociedade perversa, falsa, injusta. O indivíduo representa a sede da razão, do conhecimento, da natureza e da sociedade. Os indivíduos são, por natureza, bons, iguais, racionais, justos. Trata-se de qualidades universais que independem da raça, da religião e da nação a que aderem.

O sociologismo de Durkheim abole o curto reinado do indivíduo sobre a sociedade e restaura a hegemonia do social sobre o individual. Apavorado com a maioridade de um sujeito pensante, orientado pela sua própria consciência moral e livre em suas ações e julgamentos, Durkheim declara a minoridade, irracionalidade e imoralidade de todo e qualquer indivíduo fora do grupo. Confunde a liberdade de ação dos sujeitos com anarquia e arbitrariedade, postulando como único remédio para as forças destrutivas do

indivíduo egoísta a camisa-de-força do social. Uma rede de prescrições, ordens e proibições morais elaborada pelo grupo deve cativar as valências livres dos homens, domesticando-os.

A sociedade é transformada na finalidade última da vida de cada um. Sua sobrevivência tem um valor absoluto, superior à vida humana do homem singular. O sacrifício da vida de alguns pela sobrevivência do todo societário (em guerras, épocas de crise e anomia geral) é louvado como gesto de alta moralidade e altruísmo. A sociedade não existe para concretizar a liberdade dos seus membros e suprir suas necessidades básicas; os indivíduos é que existem para suprir a necessidade de existência do todo societário, hipostasiado como fim último, como o sagrado em si.

Durkheim, solicitado a opinar sobre a peça *Antígona*, daria razão ao despotismo da *polis*, representado por Creonte, mais precisamente ao Creonte do início da peça. Idealizaria Etéocles, que sacrificou sua vida em defesa de Tebas, e condenaria Polínice e Antígona. Polínice, por ter lutado contra a *polis*, o Estado a que pertencia; Antígona, por sublevar-se contra as regras da cidade, de sua cidade. O conflito moral vivido pelos diferentes personagens não chegaria a mobilizar o autor d'*O suicídio*. O ato suicida de Antígona, o suicídio de Hêmon e Eurídice seriam avaliados como egoístas e considerados desnecessários por não preencherem a função de fortalecimento da moral da *polis*. Seu interesse voltar-se-ia para a preservação de Tebas e suas leis e regras morais. Seriam julgadas certas e justas todas as ações capazes de fortalecer a *polis*, ou seja, a decisão de punir Polínice e Antígona por terem traído as regras morais da nação, por terem, como indivíduos, ousado desrespeitar a autoridade da *polis*, a sociedade grega.

Em tempos modernos, a tragédia poderia ter sido evitada: Polínice e Antígona seriam enviados a uma boa escola, de preferência uma daquelas instituições disciplinadas e disciplinadoras que Foucault descreve em *Vigiar e punir* (1975), ao passo que Hêmon e Eurídice poderiam fazer, juntamente com Creonte, uma terapia familiar que os tornasse conscientes dos valores morais da família, reforçando a sua coesão e cobrando (especialmente de Hêmon) maior adesão ao seu grupo familiar de origem. Hêmon, quando maior de idade, poderia seguir a carreira do pai, trabalhando para o fortalecimento da *polis* e da sociedade de Tebas. E todos viveriam felizes para sempre.

Já foi mostrado no decorrer do capítulo que a teoria moral de Durkheim é incompatível com a teoria de Kant e com o Iluminismo, em geral, uma vez que o indivíduo é expropriado, alienado de sua vontade, liberdade e racionalidade. Essas qualidades são todas transferidas para a sociedade. Ela é o berço, a sede, a finalidade da existência humana e de todas as qualidades e competências atribuídas pelos filósofos aos seres humanos isolados.

Durkheim, na avaliação de Adorno, encontra-se mais próximo de Hegel do que de qualquer outro pensador. Durkheim faz uma apropriação

conservadora, estática do pensamento crítico e dinâmico de Hegel, condensando em um os três momentos da teoria moral hegeliana: *Moralität*, *Sittlichkeit*, *Recht*, identificando o princípio interno norteador da ação com o dever estabelecido em lei e a própria ação moral no contexto societário. Os diferentes aspectos da moralidade presentes na discussão desde a filosofia e a dramaturgia da Grécia clássica são fundidos, atrofiados na normatividade da ação moral prescrita pela sociedade. Durkheim sacrifica, assim, a idéia da consciência moral subjetiva em favor da normatividade do social. Ao absolutizar a sociedade, dissolve nesta a diferença (útil e necessária) entre normatividade e prática social, entre *Sein* e *Sollen*, realidade social e ideal de sociedade (cf. Piaget, 1973c, pp. 290ss).

Como Durkheim não aceita a dialética, também não pode aceitar a idéia dialética de que a sociedade, postulada como a fonte da integração e da solidariedade, possa ser ao mesmo tempo a fonte da desintegração e da anomia, tratando-se de dois momentos (afirmação e negação) de uma mesma sociedade histórica na busca de uma nova síntese.

Por essa e outras razões o pensamento sociológico de Durkheim entra em choque frontal com o materialismo histórico de Marx. Comum aos dois autores é a tendência de negar a existência do indivíduo consciente de suas ações, dotado de vontade e liberdade. Comum é também a tendência de atribuir às relações sociais, ao sistema societário existência própria, independente das consciências dos atores envolvidos nas relações sociais. E aqui terminam as afinidades.

Marx nega qualquer moralidade às relações sociais existentes, ao passo que Durkheim postula que essas relações sociais são a própria moralidade objetivada. Se Marx situa as condições da possibilidade de qualquer ação moral em um modo de produção justo em que os antagonismos de classe estejam superados, Durkheim situa as condições da possibilidade de moralidade na superestrutura, nos objetos e relações sociais que se encontram sacralizados, subtraídos ao cotidiano profano, ocupado com a reprodução da vida. Enquanto Marx analisa a realidade para criticá-la, Durkheim estuda-a para idealizá-la. Ao pensador revolucionário irreverente opõe-se o pensador conservador, glorificador da sociedade. Se Marx via na sociedade capitalista a institucionalização da impossibilidade de qualquer forma de moralidade ou ética, Durkheim vê nessa mesma sociedade a concretização das práticas éticas que impedem o ressurgimento de movimentos revolucionários. Isso explica por que Marx queria dinamitar e Durkheim perpetuar a sociedade burguesa.

A teoria sistêmica de Talcott Parsons (1905-1980)

Há inúmeras razões para incluir a obra de Talcott Parsons numa reflexão sobre a questão da moralidade e da eticidade, embora o autor em questão não trate explicitamente desse assunto. Mencionarei somente algumas.

Parsons pode ser considerado um dos grandes teóricos da sociologia contemporânea e certamente é o sociólogo de maior destaque da sociologia americana (cf. Hartnam, 1967, pp. 1-95). É considerado o pai da teoria estrutural-funcional e o fundador da sociologia sistêmica, fazendo da ação social o começo e o fim de todas as suas reflexões. Parsons rompeu, na década de 1930, com a tradição empirista e comportamentalista da sociologia americana, introduzindo no seu país o pensamento de Weber, Durkheim, Pareto, Freud e outros, inaugurando assim uma época rica e produtiva da teorização sociológica (Parsons, 1984, p. 59).

Professor e pesquisador da Universidade de Harvard, deu origem a uma escola do pensamento sociológico da qual fizeram parte sociólogos como Merton, Olds, Shils, antropólogos como Clyde Kluckhohn, psicólogos como Bales, Tolman, Murray, Allport, especialistas da informática como Buckley, economistas como Smelser e muitos outros, inaugurando assim uma nova era da interdisciplinaridade. Finalmente, em sua teoria geral da ação, Parsons forneceu um quadro teórico rico e original, que permite pensar a relação entre indivíduo e sociedade, validade e legitimidade, valores e normas, em suma, a ação moral num contexto social, facilitando, assim, a exploração da questão da moralidade e da eticidade, que aqui nos interessa.

Da teoria da ação à complexidade sistêmica

Como nos demais casos, não podemos fazer justiça à complexa obra de Parsons, expondo aqui o seu sistema social em suas múltiplas variantes e nos seus menores detalhes. Para desenvolver o tema aqui proposto, procurarei proceder em duas etapas: em uma primeira, apresentarei a teoria da ação de Parsons, a fim de rememorar com o leitor os conceitos centrais da teoria (sistema, estrutura, função, ação, orientação, situação, integração, institucionalização, socialização etc). Em uma segunda etapa, procurarei concentrar a atenção nos mecanismos de integração do indivíduo nos subsistemas e no sistema global da sociedade: socialização e controle social.

O estudo promenorizado dos mecanismos de integração social justifica-se pelo tema do nosso livro. Ao analisar a integração do indivíduo (sistema de personalidade) em certas instituições sociais (subsistemas) como família, escola ou partido, Parsons examina os pré-requisitos funcionais (as condições *sine quae non*) da liberdade (e dos limites) de ação de um ator em contextos sociais específicos. Com isso, Parsons está estudando, sem utilizar o termo, a questão da moralidade e da eticidade na perspectiva da ação normativamente padronizada de sistemas de ação.

A teoria da ação social de Parsons

Em *The structure of social action* (1937), em *Toward a general theory of action* (1951) e *Essays in sociological theory* (1949), Parsons lança

os fundamentos de sua teoria da ação social, cuja sistematização encontra-se em sua obra mais conhecida *The social system* (1951). Como Habermas (1981, vol. 2, pp. 297ss) observa com razão, essas obras demarcam o projeto teórico do sociólogo americano: o privilegiamento da ação social padronizada em sistemas e subsistemas sociais, em detrimento de uma teoria dinâmica da ação. Ao focalizar a ordem e o equilíbrio da ação social, Parsons alinha-se entre os teóricos conservadores (como Durkheim e Weber) da sociologia. A teoria da ação social parsoniana é uma teoria antimarxista*, uma vez que interpreta o conflito social (revolução, luta de classes) como desequilíbrio do sistema social e, coerentemente, a ação revolucionária dos atores, como comportamento desviante (do padrão), anomia social (cf. Parsons, 1964b, cap. 7, pp. 249ss), patologia do sistema (cf. Dahrendorf, 1967).

O estudo sistemático dos clássicos levou Parsons a identificar um denominador comum na obra de autores tão diferentes como Pareto, Durkheim, Weber e Marshall: a ação (cf. Parsons, 1968d). Em seus trabalhos posteriores, Parsons (1949, 1964b) desenvolve um quadro de referência relativo à ação que, segundo seu autor, permitiria estudar todas as formas de ação humana (inclusive a ação moral).

Segundo esse quadro de referência, os elementos de uma ação são: o ator, a situação e a orientação do ator na situação. Esses elementos que compõem uma ação já constituem, em rigor, um sistema de ação.

Parsons tem como pressuposto central para a compreensão de sua teoria da ação que toda ação organiza-se em sistemas. Todo sistema de ação assim compreendido tem uma estrutura interna e uma função. A estrutura do sistema refere-se aos aspectos estáticos, mais ou menos duradouros, da ação; a função, aos aspectos dinâmicos. A estrutura assegura a durabilidade e a persistência do sistema de ação; a função, o equilíbrio interno desse sistema. Estrutura e função atuam para assegurar a sobrevivência do sistema de ação em um meio dado, preservando-o de forças disruptivas internas e externas. A delimitação para fora e a equilibrção para dentro constituem dois pré-requisitos funcionais do sistema de ação.

Um sistema de ação pode estar composto por um único ator (sistema de personalidade), dois atores: ego e alter (sistema de interação) ou uma infinidade de atores (sociedades modernas complexas). Um sistema de ação pode ser político, econômico, cultural e ou social. A categoria sistema de ação, introduzida na reflexão por Parsons, permite discutir a ação humana em diferentes níveis de abstração e voltada para diferentes conteúdos da ação. Trata-se, pois, de uma categoria do pensamento (*a priori*) que pensa a realidade social como sistema, sistemicidade, isto é, de formas organizadas da ação. Em outras palavras, o estudo empírico da ação humana torna-se possível quando se concebe de antemão essa ação como uma forma de agir organizada, mais especificamente, organizada em sistemas.

* Gouldner, 1971, p. 183, e o próprio Parsons, 1967, p. 137.

O objeto da sociologia moderna é, para Parsons, o estudo dos sistemas sociais. Sistemas sociais são sistemas de ação que envolvem dois ou mais atores. Trata-se, portanto, de sistemas de interação. Em seu *opus magnum*, *O sistema social* (1964b), Parsons abstrai da ação social os aspectos políticos e econômicos, a fim de concentrar sua reflexão no que seria a essência das relações sociais entre atores. Os aspectos político e econômico são retomados posteriormente (cf. Parsons e Smelser, 1956) pela reflexão teórica, fora do sistema social. A ação política e a ação econômica serão discutidas e analisadas em sistemas de ação próprios: o sistema de ação político, o sistema de ação econômico, cada um com sua organização interna própria, com funções específicas (busca de objetivos e adaptação) e funcionando paralelamente aos outros sistemas de ação social e cultural.

O que Marx, Weber e Durkheim procuraram pensar em seu conjunto, de forma totalizante, Parsons desmembra em unidades constitutivas elementares. Como o químico isola as substâncias e os elementos em moléculas, átomos, prótons, elétrons e nêutrons, Parsons isola os elementos componentes da ação, para depois recombiná-los em subsistemas de ação, de qualidade nova, nos níveis de abstração, generalidade e totalidade que a análise sociológica quiser.

Sem nenhum compromisso com processos sociais reais, historicamente gerados e empiricamente validados, Parsons oferece o seu *action frame of reference* para todas as formas de ação, independentemente do momento histórico, da cultura específica e da complexidade societária. Trata-se, na opinião do autor, de um quadro referencial, um esquema conceitual que permite descrever, analisar e explicar todas as formas de ação social, desde um sistema de interação passageiro, de dois viajantes em um compartimento de trem que interagem (conversam) por dez minutos, até sistemas de interação mais complexos e duradouros, como, por exemplo, a sociedade americana contemporânea ou a sociedade grega na Antiguidade clássica (Parsons, 1968b).

A teoria dos sistemas (cultural, social e de personalidade)

Voltemos ao quadro de referências e ao esquema conceitual básico de Parsons, usando como ponto de partida o sistema social.

O sistema social consiste, segundo o autor, em uma pluralidade de atores individuais, interagindo uns com os outros em uma dada situação. A situação tem pelo menos um aspecto físico ou ambiental. Os atores estão motivados para obter o máximo de gratificações possível na situação. Eles orientam sua ação pela ação dos outros, partilhando um sistema de normas e valores comuns (Parsons, 1964b, pp. 5ss).

E voltemos aos três elementos da ação (ator, situação, orientação), especificando-os para o caso de um sistema social elementar, composto por dois atores: ego e alter. Na teoria geral da ação, tanto ego quanto alter

constituem, cada um para si, um sistema de ação, ou melhor, um sistema de personalidade. Esse sistema é compelido à ação graças a uma pulsão interior, organizada em feixes (*need-dispositions*), como, por exemplo, a pulsão para saciar a fome, o sono, a sexualidade etc. O conceito *need-dispositions* de Parsons distancia-se do conceito mais elementar de *drives* (instintos), respeitando a idéia freudiana de que os instintos fazem-se representar no plano psíquico sob forma de pulsões. Mas Parsons vai além de Freud, imaginando nas *need-dispositions* um componente social. A satisfação da necessidade sexual já estaria, pois, estruturada, no interior do sistema de personalidade, de acordo com certos padrões sociais, considerados socialmente adequados.

Parsons examina o sistema das *need-dispositions* em dois aspectos: o da gratificação e o da orientação. Quanto ao primeiro aspecto, postula que o ator age segundo um princípio básico: aumentar as gratificações e diminuir as privações. Quanto ao segundo, Parsons acredita que o ator pode orientar-se segundo três critérios: o catético, o cognitivo e o avaliativo. Via de regra, os três aspectos mesclam-se em uma dada ação empírica. O aspecto catético exprime o investimento afetivo do ator em um objeto (ou outro ator) da situação em que se dá a ação. O aspecto cognitivo refere-se ao exame criterioso das condições, dos meios, das consequências envolvidas com a ação, que procura aumentar a gratificação. E, finalmente, o aspecto avaliativo considera os custos e ganhos envolvidos na realização da ação. Esse aspecto inclui, como ainda teremos ocasião de detalhar, a dimensão moral da ação social de um ator individual.

Para os nossos fins, não interessa examinar a ação restrita ao plano de abstração do sistema de personalidade; interessa o sistema de ação social, ou seja, o sistema de interação entre ego e alter. Passemos, pois, ao exame de pelo menos dois sistemas de personalidade em interação. Neste caso, o sistema das *need-dispositions* transforma-se em um sistema de motivações e expectativas.

A relação existente entre ego e alter organiza socialmente as *need-dispositions* e faz emergir expectativas específicas de ego em relação a alter (e vice-versa), que cada um incorpora em seu sistema motivacional e em sua maneira de agir e reagir. A interação entre ego e alter padroniza-se, fornecendo os modelos de ação para um e outro, em uma dada situação. As ações de ego e alter padronizadas em feixes de ações específicas, que incorporam as expectativas recíprocas e complementares de um e outro ator, procurando respeitar as motivações de cada um, constituem os papéis sociais. Por isso, os papéis sociais em uma dada situação sempre são definidos de forma complementar. O papel da mãe pressupõe o do filho, como o de professor, o de estudante, ou o de marido, o de mulher, e assim por diante. No papel social da mãe estão inscritas as formas de satisfação das necessidades orgânicas, afetivas, cognitivas do filho (*take care*), como, vice-versa, o papel do filho pressupõe (com o tempo) o conhecimento das expectativas e das ações correspondentes que fazem o filho atender às expectativas de sua mãe.

O sistema social (elementar) assim constituído atende às necessidades básicas de cada ator, fornecendo-lhe as gratificações mínimas de que precisa para funcionar socialmente, estabelecendo-se entre os atores um equilíbrio que permite evitar atritos e conflitos desnecessários. Preserva-se, assim, a estrutura básica da relação padronizada, reforçando, na ação, a validade do papel social preestabelecido.

Para que esse sistema social preserve estabilidade e equilíbrio mínimos, torna-se necessária a integração dos papéis sociais em dois planos diferentes: a institucionalização no plano social e a internalização no plano pessoal (sistema de personalidade). Em outras palavras, para que os papéis sociais de marido e mulher adquiram uma forma satisfatória de padronização, estabilidade e equilíbrio, é preciso que a sociedade os sancione em uma instituição: o casamento. O casamento seria, neste exemplo, a forma institucionalizada dos papéis sociais complementares de homem e mulher. Uma instituição não é, pois, outra coisa senão um sistema social com uma estrutura formada por papéis sociais afinados entre si, hierárquicos ou horizontais e necessariamente complementares. Uma escola ou uma universidade representariam assim instituições (ou sistemas sociais específicos) em que os papéis se organizam de modo que permita todo tipo de relações sociais entre os atores de forma padronizada. Um estudante que acaba de ser matriculado em uma escola encontra pré-modelado o seu papel de estudante com relação aos professores, ao diretor, aos colegas e aos empregados (secretárias, faxineiras, jardineiros etc.). Quanto mais antiga e tradicional a instituição (pensemos em um internato jesuíta como o Caraja, de Minas Gerais, ou um *college* inglês de Oxford ou Cambridge), tanto mais rígido esse papel, menor o espaço de liberdade deixado para a ação espontânea do ator individual.

Um papel social não funciona de forma integradora, estabelecendo afinidades eletivas entre os atores, se não for internalizado, isto é, incorporado à estrutura de personalidade como um elemento central de ego e ou alter, como uma parte constitutiva do sistema de personalidade de cada um. A internalização e a institucionalização de papéis sociais, respectivamente, nos sistemas de personalidade e nos sistemas sociais são os dois aspectos simultâneos e complementares da integração social: o indivíduo é integrado no sistema social, institucionalizando-se os seus papéis; e o sistema social é assimilado pelo indivíduo internalizando os papéis sociais aqui prescritos.

Uma das funções centrais de um sistema social é garantir essa integração. Se os papéis sociais estão integrados, isto é, internalizados (no sistema de personalidade) e institucionalizados (no sistema social), o sistema está em ordem e equilibrado. A integração garante o seu pleno funcionamento, sem atritos e sem conflitos fundamentais.

Cabe porém perguntar: De que são constituídos os papéis? Qual sua substância, seu conteúdo? Quais as suas formas de existência?

Os papéis sociais são em sua essência ações sociais padronizadas. São unidades de ação claramente delimitadas. Trata-se de modelos ou tipos de ação considerados válidos e efetivos em uma situação ou conjuntura. Os papéis sociais constituem um estoque cultural. Neles cristalizam-se as normas e os valores que orientaram a ação de atores passados, servindo como modelos ou prescrições de ações presentes e futuras para os novos atores que assumem esses papéis. Os papéis sociais garantem a continuidade por representar ao mesmo tempo a tradição passada e a normatividade futura.

Na qualidade de estoque de experiências acumuladas, elementos da tradição mas também princípios ou modelos de ações futuras, os papéis sociais fazem parte do sistema cultural. Este não é um sistema de ação propriamente dito, mas fornece os padrões e os critérios de avaliação das ações que se concretizam nos sistemas de sociedade e de personalidade, os verdadeiros sistemas de ação. Como os demais elementos da cultura, os papéis sociais precisam ser transmitidos, aprendidos e partilhados. A transmissão da cultura em geral é assegurada por sistemas ou subsistemas específicos como os sistemas de parentesco (família), escola, trabalho, cuja função principal consiste na socialização e no controle social, assegurando assim a continuidade e a estabilidade do sistema social.

O aprendizado da cultura (e dos diferentes papéis sociais) tem de ser efetuado pelo ator. Mas a cultura em geral e os papéis em especial somente adquirem vida e validade quando partilhados pelos atores que compõem um sistema social. O desempenho do papel de mãe não depende meramente da forma correta de, no interior da família, transmitir o papel feminino; a moldagem desse papel depende ainda do grupo social que compartilha os valores e as normas que orientam a ação específica das mulheres no presente e no futuro.

O sistema cultural, como os papéis sociais, não tem, pois, existência própria fora de sistemas específicos de ação (de personalidade ou sistemas sociais). Para que o sistema cultural entre em ação, ele precisa estar internalizado (no sistema de ação: personalidade) e institucionalizado (no sistema social). O sistema cultural estabelece assim o elo, fornece a substância que torna possível a integração. O sistema cultural assume, assim, a função de cimento (como diria Gramsci) da sociedade.

É fácil exemplificar essa idéia de Parsons com auxílio da linguagem. A linguagem faz parte do estoque cultural, pode ser encarada como um elemento, talvez o elemento central do sistema cultural. A linguagem (*langue*, no sentido de Saussure) permanece literalmente letra morta em livros, bibliotecas, filmes e vídeos se não for utilizada, posta em ação pelos autores. Mas, para que um ator possa utilizar-se adequadamente da linguagem (na forma da *parole*), é necessário que aprenda essa linguagem, o que, por sua vez, pressupõe mecanismos de transmissão da linguagem. O menino de Avedon (o Victor do filme de Truffaut) ou o Kaspar Hauser de Munique (filmado por

Herzog) não aprenderam a falar, porque não houve instituição ou pessoa que lhes transmitisse a linguagem falada em seu meio durante a infância. Mas de nada lhes valeria fazer uso da *parole*, se eles não estivessem falando a mesma linguagem que seus ouvintes. Para que os atores possam fazer uso da linguagem como meio de comunicação e interação no interior de um grupo, é preciso que falem a mesma linguagem, que partilhem os mesmos sons e significados.

Os conflitos que surgiram durante a construção da torre de Babel deveriam-se, essencialmente, à impossibilidade de comunicação e interação entre os atores, que deixaram de falar a mesma linguagem e, portanto, de partilhar a mesma cultura. A integração social dos atores pressupõe a sua unificação por laços e traços culturais internalizados por cada um e institucionalizados no sistema social.

O que vale para a linguagem vale para todos os elementos do sistema cultural (valores, normas, papéis, crenças, idéias etc.). Seu funcionamento depende de sua internalização (pelos atores) e sua institucionalização (em instituições sociais específicas, ou seja, em sistemas sociais concretos).

Sociedade, esquema AGIL e variáveis-padrão

Por tudo que foi dito até agora, deve ter ficado claro que os conceitos de sistema social e de sociedade não são sinônimos. Vimos que para Parsons dois atores em interação já constituem um sistema social, sem com isso constituir uma sociedade.

As condições para que um sistema social possa ser considerado uma sociedade (empírica ou histórica) são as seguintes (cf. Parsons, 1986, pp. 34-36):

1. existência de uma coletividade (comunidade) composta por atores dos dois sexos, de várias idades, nos diferentes estágios do ciclo vital;
2. controle de uma área territorial comum que permita o uso intencionado e equilibrado dos recursos ambientais;
3. existência de um sistema cultural suficientemente generalizado e integrado que permita legitimar a ordem normativa;
4. grau adequado de integração e solidariedade entre os membros da coletividade, constituindo um núcleo mínimo de membros integrados;
5. existência de mecanismos de socialização e controle social que permitam manter o equilíbrio e a continuidade do coletivo.

A coletividade precisa, pois, ter assegurada a sua reprodução biológica, material, cultural e ideológica, para constituir-se como sociedade, tendo um período de vida superior à vida biológica de um ator isolado. Além disso, essa coletividade precisa alcançar uma certa auto-suficiência dentro de um

dados espaço territorial e temporal, constituindo uma totalidade auto-regulada. O equilíbrio interno e a proteção de seus limites em face do meio externo são os pré-requisitos para a sobrevivência da sociedade. Os mecanismos de integração (socialização e controle social) garantem simultaneamente a flexibilidade e a durabilidade da sociedade, tornando-a capaz de superar possíveis desajustamentos internos e garantir sua adaptação permanente ao meio externo (recursos ambientais e outras sociedades).

Parsons enumera quatro componentes estruturais das sociedades: coletividades, normas, valores e papéis. A coletividade refere-se à população organizada da sociedade que age procurando realizar certos objetivos. As normas regulam os processos sociais e têm função integrativa. Os valores, na qualidade de padrões, estabelecem a relação entre o sistema cultural e o social e têm função de preservação e manutenção da sociedade. O papel social, já anteriormente definido, exerce função adaptativa. São as pessoas em seu papel e não os indivíduos que constituem os membros de uma coletividade ou comunidade societária. Não é o homem de carne e osso, o indivíduo ativo ou o sujeito consciente que faz parte da coletividade definida por Parsons, mas, como Dahrendorf (1955) caracterizou com propriedade, o *Homo sociologicus*: um homem artificial constituído por um feixe de papéis sociais (diferentes) internalizados na estrutura de personalidade dos membros da coletividade e institucionalizados em subsistemas ou instituições (tipo família, escola, partido, Igreja, empresa etc.).

Toda sociedade histórica ou empírica tem os elementos estruturais que permitem concretizar as quatro funções básicas existentes — segundo Parsons — em qualquer sistema de ação: adaptação, alcance de objetivos, integração e latência (*adaptation, goal-attainment, integration, latency*). Tomando as iniciais de cada função, obteremos o que Parsons denominou de esquema AGIL ou LIGA.

As sociedades históricas, desde a Antiguidade até as sociedades contemporâneas, desenvolveram diferentes modalidades para preencher essas quatro funções básicas. Via de regra, essas sociedades desenvolveram uma capacidade interna de diferenciação crescente, que foi impondo modalidades novas de adaptação (diferenciação de papéis sociais), integração (normas ou princípios de ação que se objetivaram em sistemas legais cada vez mais sofisticados), latência (redefinindo permanentemente seus valores e assegurando sua internalização pelos membros da coletividade), e tudo isso para assegurar a sobrevivência de coletividades organizadas cada vez mais complexas e volumosas (objetivo geral).

Juntamente com Smelser, Parsons (1956, pp. 53ss) desenvolveu modelos societários em que a diferenciação ocorre de forma tal, que se delineiam subsistemas específicos (como o econômico, o político, o cultural e o social), cada um destinado a preencher prioritariamente uma dessas quatro funções básicas (AGIL). Desse modo, o sistema político teria como

função prioritária a busca de objetivos ou finalidades para a coletividade; o sistema econômico assumiria a função adaptativa (divisão social do trabalho e diferenciação crescente das tarefas = papéis sociais); o sistema social, a função integrativa (redefinindo as normas que orientam a ação); e, finalmente, o sistema cultural, a função mantenedora (encarregado da preservação dos padrões valorativos, da continuidade e dos limites do sistema).

Cada subsistema funciona segundo um certo princípio ou valor básico: o poder seria o princípio regulador do sistema político; o dinheiro, o princípio regulador do sistema econômico; o prestígio (*status*), o princípio ou valor regulador do sistema social; e a linguagem, o do sistema cultural. Cada princípio ou valor básico serve de base para um sistema normativo que prescreve ou sugere os tipos de ação adequados para a manutenção desse padrão valorativo. Mas, para assegurar a preservação do poder (função principal) do sistema político, esse subsistema precisa ainda assegurar seus limites (para não se confundir com o subsistema econômico, social ou cultural), como precisa desenvolver os seus próprios mecanismos de integração para defender as normas e regras políticas que regem o seu funcionamento, adaptando-se em face dos outros subsistemas que constituem (do ponto de vista interno desse subsistema) o seu meio. O mesmo vale para cada um dos quatro subsistemas.

Os autores (Parsons e Smelser, 1956) admitem, pois, que cada subsistema continua funcionando, por sua vez, segundo os imperativos funcionais (AGIL) para a sua própria preservação e seu funcionamento como subsistema integrado aos demais. Em outras palavras, cada subsistema desenvolve os elementos estruturais necessários para adaptação, integração e manutenção desse subsistema, encarregado de preencher um objetivo básico: o controle político, a produção de riqueza, integração, manutenção dos padrões e limites do sistema global.

As sociedades históricas complexas somente poderiam ser descritas em sua complexidade e totalidade considerando-se a articulação desses quatro subsistemas básicos. O estudo das sociedades complexas caberia, pois, a equipes interdisciplinares capazes de teorizar sobre o funcionamento do Estado (subsistema político), voltado para a realização de certos objetivos de uma coletividade; o funcionamento da economia (subsistema econômico), encarregado de suprir a coletividade com os meios necessários para a sobrevivência (e sua adaptação ao meio ambiente); o funcionamento do sistema cultural, responsável pela preservação e manutenção dos limites da sociedade (perante outras coletividades e sociedades, estruturadas segundo outros sistemas de valores); e, finalmente, sobre o funcionamento do sistema social, destinado a assegurar a integração dos atores (sistemas de personalidade) e da cultura (sistema cultural) nas instituições (tipo Família, Escola, Partido, Igreja etc.).

A explicação da origem, do desenvolvimento e das mudanças globais de sistemas societários empíricos é tarefa não do sociólogo mas de uma

equipe de pesquisadores que reúna pelo menos cientistas políticos, economistas, antropólogos e sociólogos, todos empenhados na construção de uma teoria geral da ação.

A tarefa do sociólogo restringe-se, na visão parsoniana, ao estudo do sistema social como subsistema de uma sociedade complexa, ocupando-se da função integradora desse sistema. Como vimos, a categoria do papel social assume, desse ponto de vista, importância estratégica.

Para melhor descrever, analisar e classificar papéis e sistemas sociais, Parsons elaborou as chamadas *pattern variables* (variáveis-padrão), um esquema teórico capaz de caracterizar alternativas de ação embutidas nos diferentes sistemas sociais, pré-configuradas em papéis sociais complementares (cf. Parsons, 1964b, pp. 58-68; 1965, pp. 245-275). Trata-se de cinco pares de variáveis, em que cada par dá expressão a uma polaridade ou oposição segundo a qual os atores inseridos em uma situação podem e devem orientar-se (cf. Parsons & Shils, 1951, p. 76-88):

1. afetividade vs. neutralidade afetiva,
2. orientação autocentrada vs. orientação centrada na coletividade,
3. particularismo vs. universalismo,
4. atribuição vs. desempenho,
5. especificidade vs. difusidade.

O ator inserido em uma situação orienta-se (antes de agir) segundo um ou outro extremo da dicotomia. Parsons acredita que as cinco dicotomias esgotam (teoricamente) todas as possibilidades alternativas de orientação de uma ação. Cada dimensão da dicotomia pode ser definida em três aspectos: cultural, social e de personalidade.

Tomemos como exemplo o par afetividade vs. neutralidade afetiva.

Do ponto de vista cultural, a afetividade significa que o padrão valorativo institucionalizado permite ao ator agir emotivamente (*acting out* suas emoções). O caso contrário é o da neutralidade afetiva. Aqui o padrão valorativo prescreve aos atores, em uma dada situação, renunciar à manifestação das emoções.

Do ponto de vista social, a afetividade significa que os sentimentos ou estados de afetividade podem e devem ser expressos na interação, encontrando-se padronizados em papéis sociais específicos (como seria o caso de um jovem casal de namorados). A neutralidade afetiva proíbe, no desempenho dos papéis reciprocamente definidos, essas manifestações afetivas (como seria o caso de cientistas que, num congresso, expõem os resultados de suas pesquisas).

Do ponto de vista do ator (aspecto da personalidade), a afetividade significa que esse ator desenvolveu uma *need-disposition* que lhe permite

expressar claramente seus sentimentos e desejos. Um bom exemplo para esse tipo de ator seria o poeta. A neutralidade afetiva pressupõe a existência de uma *need-disposition* que impõe a disciplina e o controle das emoções do ator, que se sentiria envergonhado se desse vazão a elas fora do contexto social apropriado. Pensemos em um juiz numa sessão do tribunal.

Os três aspectos (cultural, social e de personalidade) nunca aparecem isolados; encontram-se integrados em um sistema de ação concreto, uma instituição. Tomemos como exemplo concreto o sistema de parentesco. A cultura padronizou a ação social no interior da família em torno da afetividade. A família é o lugar (o subsistema) adequado para exprimir a afetividade. Cada membro, cada ator, tem o direito culturalmente sancionado de dar vazão aos seus sentimentos. Carinho e amor são os valores centrais em torno dos quais gira a regulamentação das ações. Consequentemente, esse subsistema definiu os papéis sociais entre homem e mulher, pai e mãe, pais e filhos, irmão e irmã, de modo que contenham a expectativa de receber e demonstrar um ao outro um certo tipo de afetividade socialmente padronizada. Desse modo, o desejo sexual e o direito de exprimi-lo já se encontra padronizado como expectativa explícita tanto no papel do homem quanto no da mulher, desejo que não aparece na definição dos papéis sociais prescritos para os irmãos ou para o pai em relação à filha ou para mãe com relação ao filho. Em contrapartida, esses papéis sociais são permissivos com relação a outras dimensões da afetividade nas quais se exprimam carinho, covardia, valentia, medo etc.

Do ponto de vista de ego e alter como sistemas de personalidade, a pulsão socialmente transformada pela internalização dos padrões culturais e das expectativas sociais consideradas lícitas gera *need-dispositions* específicas em cada um dos atores do subsistema familiar. Assim pode fazer parte da *need-disposition* da mãe receber atenção e carinho especial no Dia das Mães, sentindo-se feliz se sua expectativa for atendida, profundamente infeliz se os membros da família esqueceram o "seu" dia, e dando vazão a seus sentimentos conforme a situação concreta.

A demonstração de carinho institucionalizada na família e internalizada de forma específica por cada um dos seus membros tem traços inequivocamente sociais e culturais. A afetividade busca e encontra suas formas de expressão no contexto sociocultural, e este penetra (via internalização) no interior da estrutura de personalidade, modificando as próprias necessidades afetivo-pulsionais.

Não é necessário apresentar cada par de variável do conjunto das cinco *pattern variables* no grau de detalhamento do primeiro par. Mas cabe lembrar que, para os cinco casos, vale o que exemplificamos no primeiro: cada dicotomia contém os aspectos cultural, social e de personalidade que precisam ser observados para caracterizar uma ação, um papel social ou um sistema.

Na segunda dicotomia (orientação autocentrada vs. orientação centrada na coletividade) vem à tona o dilema dos interesses distintos envolvidos em uma ação, que precisam ou não ser respeitados. Os interesses pessoais do ator encontram-se culturalmente legitimados em certas ações, como é o caso no comportamento econômico do mercado, em que cada ator age com o intuito de otimizar o seu próprio interesse, negligenciando o interesse coletivo. Nesse caso, a *self orientation* passa a ser um padrão de orientação socialmente aceito e valorizado. Os papéis sociais e as respectivas expectativas dos atores econômicos incorporam esse desejo de obter lucro e aumentar os ganhos pessoais como elemento constitutivo do papel do empresário. A própria necessidade de enriquecer e obter lucros passa a ser vista e aceita como uma necessidade básica da estrutura de personalidade. Em contrapartida, esse tipo de orientação seria considerado ilícito para o caso dos atores políticos. Espera-se de um chefe de Estado que ele aja segundo os interesses do coletivo, colocando seus interesses pessoais em segundo ou terceiro plano. A própria cultura define a atividade política como orientada para o coletivo, os papéis sociais institucionalizados contêm essa expectativa, e a própria estrutura motivacional dos atores políticos precisa mostrar uma *need-disposition* básica de servir primordialmente ao coletivo (altruismo).

A dicotomia particularismo vs. universalismo introduz uma nova variante de orientações alternativas para a ação. Uma sociedade secreta maçônica organiza-se com base em padrões particularistas. Nela, os papéis sociais dos seus membros, as expectativas que eles desenvolvem uns com relação aos outros e as próprias motivações definem-se segundo um padrão muito particular que não pode e não deve ser generalizado para todos os homens. Em contrapartida, a Declaração dos Direitos do Homem, hoje consubstanciada em organismos da ONU, vale-se de uma visão universal do homem, atribuindo-lhe direitos e deveres independentemente de sua cor, raça, cultura, convicção religiosa ou ideológica. A matriz de valores e os papéis definidos para os modelos particularista e universalista necessariamente divergem, sendo possível coexistirem lado a lado em sistemas de ação complexos materializados em sociedades como as nossas sociedades modernas contemporâneas.

O quarto par de variáveis (atribuição vs. desempenho) faz menção da modalidade dos objetos e atores que compõem as diferentes situações interativas. O pólo da atribuição favorece a orientação da ação para qualidades e características inatas dos atores, que independem de sua vontade e decisão, ao passo que o pólo do desempenho favorece o aspecto das qualidades adquiridas por esforço e decisão própria dos atores. O exemplo mais imediato é o dos comportamentos padronizados de homem e mulher. O sexo de cada ator não depende de uma opção ou decisão do ator. Trata-se de uma qualidade adquirida e definida ao nascer, mesmo que a cultura forneça ou sugira comportamentos típicos para um ou outro sexo, desde a pequena infância. O

menino ganha a bola e os tratinhos para brincar; a menina, as bonecas, os vestidos etc. Desde bebês, os papéis já estão pré-configurados socialmente para um e outro sexo, o que explica que mais tarde certas *need-dispositions* (culturalmente transmitidas) manifestem-se como se fossem inatas.

A alternativa oferecida pelo padrão de orientação de qualidades adquiridas (*achievement* — desempenho) pode muito bem ser exemplificada com a profissionalização. Esta depende só muito limitadamente de qualidades inatas; ela depende muito mais do esforço, da perseverança, da determinação e da opção do ator. Também aqui a cultura oferece padrões coletivamente aceitos de orientação, define os papéis (profissionais) para cada ator com as respectivas expectativas do que deve e pode fazer, inscrevendo-os no sistema de personalidade como o *need-achievement* (McClelland), que impõe aos atores a pulsão interna de buscar sempre novos desafios e novos êxitos profissionais.

Finalmente, ainda algumas palavras sobre o último par (especificidade vs. difusidade). Essas alternativas de orientação da ação podem ser elucidadas também no contexto profissional. Faz parte do padrão cultural pré-definido de um jornalista que ele tenha todas as antenas ligadas (isto é, que se apriore no padrão da difusidade), ao contrário do padrão considerado típico para o cientista, para quem o padrão cultural típico ideal é definido quanto a especificidade, ou seja, conhecimento detalhado em sua área específica. Um cientista difuso seria um mau cientista, do qual espera-se um conhecimento específico e um trabalho correspondente. Um jornalista altamente especializado em um único assunto seria um mau jornalista. Correspondentemente, um e outro terão estruturas de personalidade e *need-dispositions* diferentes.

As variáveis-padrão de Parsons procuram dar conta do fato de que um ator em uma dada situação defronta-se com alternativas de orientação e definição de sua ação. O pai pode agir afetivamente no seu contexto familiar, mas também pode deixar de fazê-lo, tratando a mulher e os filhos de forma fria e calculada. O chefe de Estado pode orientar sua ação para os interesses da coletividade, mas também tem a liberdade de agir exclusivamente em seu próprio interesse ou no interesse de uma minoria (exemplos históricos do passado e do presente não nos faltam!). Do mesmo modo, um travesti pode optar por mudar de sexo, comportando-se como mulher, e uma mulher, como Diadorim, viver como jagunço valente nos sertões brasileiros. Em contrapartida, é possível que certos indivíduos não usem as oportunidades de ascensão e diferenciação profissional que a sociedade oferece, preferindo encerrar a sua vida como predeterminada pelo nascimento. Seja como for (teórica e empiricamente) é possível agir segundo padrões de orientação alternativos, dando testemunho de um certo grau de liberdade no interior dos sistemas sociais normativamente padronizados. A apresentação do esquema das variáveis-padrão deixa claro que Parsons não era insensível aos conflitos de ação (e, portanto, à questão da moralidade) decorrentes dessas possibilidades alternativas de ação.

Para focalizar mais de perto essa questão, justifica-se encerrar a primeira etapa da apresentação e o resumo da teoria de Parsons. Partirei para a segunda etapa, na qual propus-me examinar, como anunciado, os processos de integração (social e sistêmica) que a meu ver constituem a chave para compreender a moralidade segundo Parsons.

A integração do indivíduo no sistema social

Se até agora privilegiei a perspectiva sistemática (que predomina no esforço teórico de Parsons), passarei a privilegiar, daqui por diante, a perspectiva processual, analisando a emergência do sistema de personalidade, o aprendizado dos papéis sociais, em suma, a integração do indivíduo no sistema social.

Apesar de conceber toda a ação social organizada em sistemas, Parsons não partilha com Durkheim a idéia da onipotência e da onisciência da sociedade perante o indivíduo. Como Durkheim, Parsons está convencido de que a sociedade é mais importante do que os indivíduos que a compõem. A continuidade, o equilíbrio e a sobrevivência da sociedade são os objetivos declarados de qualquer sistema de ação mais duradouro; mas, justamente por isso, Parsons reconhece a importância da integração adequada dos indivíduos na sociedade. E isso significa, para o autor d'*O sistema social*, a cooptação dos indivíduos nas estruturas e funções do sistema, sem coerção. A integração do indivíduo no sistema não é imposta de fora e contra a vontade de cada um, mas passa a ser uma necessidade psíquica, um desejo de cada indivíduo. Os indivíduos são socializados para querer participar do sistema social e contribuir para o seu equilíbrio e sua continuidade. O social tem, como no caso dos outros sociólogos discutidos, prioridade diante do individual; mas Parsons é o primeiro a considerar a adesão voluntária, pacífica, consciente do indivíduo à sociedade como um pré-requisito indispensável para seu bom funcionamento.

Parsons sabe melhor do que Durkheim que a continuidade e o equilíbrio de uma sociedade calcam-se não na coerção, na disciplina e na repressão mas na cooptação, na persuasão e na sublimação. Os indivíduos precisam ter a ilusão de haver optado livremente, por decisão própria e conscientemente pelos valores e normas que orientam as suas ações no interior de um sistema ou subsistema social. Por isso, Parsons dedica boa parte dos seus esforços de teorização à questão da integração. Como Habermas (1981) explicitaria, Parsons preocupou-se com duas formas de integração distintas: a integração social e a integração sistêmica. A integração sistêmica reflete a preocupação de Parsons de ajustar uns aos outros sistemas diferentes de mesmo nível de abstração (o político, o econômico, o social e o cultural), formando uma totalidade mais abrangente e complexa, isto é, uma sociedade conforme definido acima. A integração social reflete a preocupação de Parsons com o ajustamento do sistema de personalidade ao sistema social, ou seja, entre dois sistemas de ação de níveis de abstração distintos, mediados pela cultura.

A compreensão da integração social passa a ser estratégica para dar conta do tema central deste livro. Essa forma de integração utiliza-se, segundo Parsons, de dois mecanismos principais: o controle social e a socialização.

O controle social faz referência a um mecanismo integrador utilizado contra (ou a favor) de certos indivíduos (sistemas de personalidade) já maduros que apresentam um comportamento inesperado ou desviante. Trata-se de mecanismos que outros indivíduos (sistemas de personalidade) ou instituições sociais específicas (polícia, tribunais, igrejas, associações, vizinhança etc) põem em ação contra ou a favor de atores que não preenchem seus papéis de acordo com as normas preestabelecidas ou com as expectativas, socialmente condicionadas, associadas a esses papéis. O controle social recorre a sanções positivas (elogios, apoio, distinções) e negativas (críticas, desaprovação, rejeição) para conseguir a adesão dos atores ao sistema social. As sanções podem variar de intensidade. Uma sanção negativa, por exemplo, pode significar a mera rejeição de um vizinho, com o qual os outros não falam mais, pelo simples fato de ele não cortar a grama do modo e no período esperado pelos membros da vizinhança, como ainda pode significar a pena de morte decretada contra um assassino (ainda corriquia em alguns estados da federação americana). A importância da sanção como meio de controle social consiste ou em fazer o ator aderir às normas que prevalecem num grupo social (subsistema, instituição etc), ocupando o seu papel social como socialmente definido e individualmente esperado, ou em eliminar o ator que se nega a assumir esses papéis, seja expulsando-o do grupo, seja eliminando-o fisicamente. No exemplo anterior, poderíamos imaginar um abaxo-assinado feito pelos vizinhos do morador que não se dispõe a cortar sua grama como os demais, levando-o a mudar de bairro. A pena de morte na cadeira elétrica é uma forma de sanção que elimina fisicamente o membro da sociedade que infringiu a norma que proíbe matar.

Independentemente do grau de intensidade das sanções aplicadas, o controle social é um mecanismo de integração ainda muito próximo do modelo coercitivo de Durkheim, mesmo quando a sanção é manifesta de forma positiva. (Certa vez, em Zurique, uma vovozinha, bondosa e sorridente, deu uma moeda de um franco à minha filha ainda pequena, que jogara um papel no chão, pedindo-lhe que não o fizesse mais. O controle social estava sendo exercido de maneira sutil e indireta sobre a mãe da criança!)

Para Talcott Parsons, entretanto, o mecanismo de integração por excelência é não o controle social mas a socialização infantil. Somente quando essa última não obteve os resultados desejados é que se torna necessário pôr em ação o primeiro. O controle social também aplica-se a atores migrados de uma sociedade para outra. Fora os programas de re-socialização explícitos (ensino da língua e cultura nacional etc), a própria sociedade local, consciente e inconscientemente, por intermédio de agentes oficiais (polícia etc) ou informais (vizinhos, transeuntes), mobiliza os mecanismos do controle social,

usando sanções positivas e negativas para integrar os recém-chegados nas estruturas sociais vigentes.

A socialização infantil refere-se a um processo de enquadramento do recém-nascido no sistema de normas e valores de sua comunidade de origem, que ocorre gradativamente acompanhando o crescimento biológico e a construção de sua personalidade. O que, do ponto de vista do sistema social, pode ser descrito como socialização pode ser chamado de aprendizado, do ponto de vista do indivíduo. Há, pois, uma reciprocidade entre os dois sistemas de ação (o social e o de personalidade): o que o primeiro fornece é absorvido pelo segundo; e o que este demanda aquele oferece-lhe de acordo com a necessidade e a possibilidade de cada sistema.

Socialização das pulsões e aprendizado dos papéis sociais

Para Parsons o indivíduo não é forçado a aderir às normas vigentes em um grupo nem a submeter-se a uma educação moral baseada na disciplina, como imaginava Durkheim. O indivíduo adere gradativamente a essas normas, à medida que vai sendo socializado (pela família e pela escola), e vai aprendendo a reconhecer nessas normas as formas de sua verdadeira realização.

Na coletânea publicada juntamente com Bales, Parsons (1955) descreve o processo de integração gradativa do recém-nascido nas estruturas da família nuclear. Do ponto de vista do subsistema família, o recém-nascido é integrado e socializado. Do ponto de vista do recém-nascido, esses processos coincidem com a construção da personalidade da criança e o aprendizado dos papéis sociais.

Parsons procura conciliar duas vertentes do pensamento: a teoria psicanalítica de Freud e a teoria dos pequenos grupos desenvolvida por Bales. A família nuclear é compreendida como um pequeno grupo, um sistema social ao qual aplicam-se todas as reflexões desenvolvidas nos tópicos anteriores. O recém-nascido é compreendido como um ser inicialmente a-social, cuja estrutura pulsional (sexualidade) é interpretada em grande parte com auxílio da descrição freudiana da ontogênese da sexualidade infantil. A cada estágio da sexualidade infantil corresponde um aprendizado. Cada crise psíquica impõe a aceitação de um papel social adicional, diferente dos papéis aprendidos na fase anterior.

A construção da personalidade da criança está marcada por períodos de equilíbrio instável (estágios oral, anal, fático, de latência, genital) interrompidos por crises (oral, anal, edipiana, de adolescência) que conduzem a estágios de equilíbrio de personalidade cada vez mais estáveis e integrados. Concomitantemente com o amadurecimento biológico e sexual, ocorre uma diferenciação crescente do sistema de necessidades. Essas necessidades, originariamente a-sociais, vão se diferenciando em sistemas de necessidades (*need-dispositions*). Nestes, o substrato originariamente biológico (fome, sexo

etc) vai sendo transformado e diferenciado, adquirindo uma dimensão adicional: a dimensão social. Isso significa que as possibilidades (socialmente pré-configuradas) de satisfação da necessidade são internalizadas, constituindo uma condição da possibilidade de satisfação adequada. Já não basta simplesmente saciar a fome com a primeira galinha ou cenoura que aparecer. A galinha precisa estar (socialmente) preparada (em molho pardo, à passarinho etc) e ser servida com guardanapo, garfo e faca, para que a necessidade básica seja atendida.

Parsons associa o aprendizado das formas de satisfação socialmente possíveis e positivamente sancionadas (*need-dispositions*) à ontogênese sexual. Simultaneamente, ocorreria o aprendizado de papéis sociais, segundo um esquema binário, que permitiria a diferenciação (cognitiva) por parte da criança das dimensões da cooperação (entre atores de mesmo nível hierárquico) e de poder (em níveis hierárquicos diferentes), entre sexos e gerações iguais e diferentes, e assim por diante. Juntamente com esses papéis vão se delineando os padrões alternativos (afetividade e neutralidade afetiva e assim por diante), como descritos no sistema de variáveis-padrão.

A estrutura familiar, como subsistema social, é suficientemente simples e diferenciada para transmitir, no interior das relações possíveis em uma família nuclear (da qual constariam os pais e dois filhos de sexos diferentes), todos os papéis fundamentais para a vida adulta (cf. Quadro 3 da p. 46; Parsons e Bales, 1955).

Vale a pena acompanhar o esforço teórico de Parsons de reconstruir simultaneamente o processo de socialização-aprendizado, em cada patamar da ontogênese infantil, em que se dará, juntamente com a construção da personalidade da criança, sua integração no sistema social familiar (e futuramente social mais amplo).

No estágio oral, o recém-nascido tem única e exclusivamente a necessidade de saciar sua fome. A pessoa que atende a essa necessidade (mãe) associa à sua ação o *care taking* a dimensão do carinho. O recém-nascido passa pela crise da oralidade no momento em que a mera satisfação da fome passa a ser ampliada e diferenciada (via condicionamento) pela dimensão social do carinho. O recém-nascido, que dependia unicamente do leite materno, agora depende adicionalmente do carinho da mãe. Estabelece-se assim uma primeira relação social (mãe-filho) no interior do subsistema familiar, constituindo um subsistema ainda menor de dois atores (ego e alter, na pessoa do recém-nascido e da mãe). Ocorre uma primeira forma de identificação da criança com a mãe. A criança internaliza alguns aspectos do comportamento da mãe: o seu carinho, associado aos cuidados do *care taking*, não todos os traços de personalidade da mãe.

Quando a criança entra no estágio anal, a relação unilateral da mãe concedendo alimento e carinho altera-se. A criança compreende que pode

gratificar à mãe com suas fezes e adquire uma certa autonomia quando aprende a controlar o momento de defecar. Dessa forma, a relação mãe-filho adquire a dimensão da reciprocidade. A criança não somente recebe, ela retribui cuidados e carinho. Toda a vida afetiva da criança ainda concentra-se na mãe. Já houve uma diferenciação interna das *need-dispositions*, que agora incluem a expectativa da criança de obter toda a atenção e todo o carinho da mãe, ao lado de e simultaneamente com o *care taking*, que assegura os cuidados materiais (nutrição, higiene etc). Para aumentar essas gratificações, o bebê já adapta o seu comportamento (defecar) às expectativas da mãe. O fato de o bebê conseguir controlar suas fezes significa um ganho de autonomia. Já houve diferenciação na estrutura da personalidade entre um ego rudimentar e um alter. A criança já controla e manipula suas próprias ações e parte das ações da mãe, mas tudo isso ainda ocorre com uma permissividade total, ou seja, à base da ausência de sanções negativas (por parte da mãe).

O estágio fálico prepara a crise edipiana. A exclusividade da relação amorosa do bebê com a mãe é rompida, impondo-se o reconhecimento da existência de outros membros familiares (pai e irmãos). A integração primária (mãe-filho) é substituída pela integração familiar. A criança reconhece que ao seu lado outros membros da família competem com ela, aspirando à atenção, aos cuidados e ao amor materno. A superação da crise edipiana ocorre com a diferenciação interna das *need-dispositions*. Para não perder o amor da mãe, a criança abre mão da exclusividade, contenta-se com o carinho materno, adquirindo assim o reconhecimento, a aceitação e o amor paterno (e dos irmãos mais velhos). Simultaneamente ocorre o reconhecimento das hierarquias dos papéis sociais (poder) e da existência de papéis estruturados no mesmo nível hierárquico, sugerindo cooperação.

Com a superação da crise edipiana e durante o estágio de latência, a criança aprenderá, gradualmente, a distinguir todas as combinações das relações possíveis e lícitas no interior da estrutura da família nuclear: a sexualidade madura socialmente lícita entre os pais, mas não lícita entre os irmãos (ou entre os filhos e um dos pais), a afetividade (carinho) lícita em todas as relações, havendo ênfase da expressividade nas relações com membros femininos e da instrumentalidade com os membros masculinos da família e assim por diante. Em seguida haverá o aprendizado correto dos papéis sociais pré-configurados e desempenhados na família. O menino aprenderá a desempenhar o papel masculino, conforme o exemplo do pai. A menina, o papel feminino, conforme o exemplo da mãe.

A internalização das normas que regulamentam essas relações corresponde em Parsons ao que Freud chama de identificação. Com a internalização bem-sucedida, tornam-se dispersáveis os mecanismos de controle e o uso das sanções a eles acoplados.

Finalmente, a crise de adolescência inaugura o estágio da maturidade sexual (fase genital para Freud), em que o agora adulto deixará sua família

de origem, para constituir, por sua vez, nova família, mas também para participar de outros subsistemas sociais e instituições (trabalho, partido, Igreja) como um sistema de personalidade autônomo (um ego consolidado), em si equilibrado e afinado com e integrado no sistema social (sociedade) mais amplo e duradouro.

Esse ego consolidado baseia-se num sistema pulsional socialmente transformado em *need-dispositions* e em papéis sociais internalizados de modo que o ego possa atender às expectativas de um alter que assume o pólo complementar do papel reciprocamente definido. O rapaz que deixa sua família de origem agora quer ser esposo, pai de família, profissional, por uma necessidade de realização interna, comportando-se e agindo de acordo com as normas e os padrões incorporados aos papéis e internalizados por ele.

O ator socializado segundo o modelo parsoniano é um conformista que quer e age segundo os padrões sociais e normativos inscritos nos papéis sociais. Agir segundo esses padrões tornou-se uma *need-disposition*, uma necessidade internalizada; agir de forma contrária geraria um mal-estar no ator socializado. A socialização programa as crianças de modo que ajam conforme os padrões normativos vigentes na sociedade, condicionando passo a passo (em conformidade com os estágios ontogenéticos) simultaneamente as necessidades básicas e suas formas sociais de satisfação, assegurando em cada patamar as gratificações mínimas necessárias para atender às necessidades do sistema de personalidade em construção. Desse modo, a socialização respeita o estágio em que a permissividade é uma condição necessária para obter a identificação do recém-nascido com a mãe. Uma vez assegurada essa condição, o padrão (permissividade) é abandonado, impondo-se um novo padrão, o suporte afetivo mínimo (negando-se ao bebê certas formas de gratificação). A socialização pondera de forma sábia e experiente o que é preciso dar ao organismo infantil, para mantê-lo apegado ao sistema social, e o que é preciso negar, para evitar que a criança negue sua adesão ao sistema social.

Orientações alternativas e ações em conflito

Teoricamente, a teoria da ação de Parsons é tão coerente, equilibrada e integrada, que é difícil localizar nessa teoria as fontes de mudanças e conflitos (Mills, 1977, Dahrendorf, 1967). Uma vez que Parsons concebe toda e qualquer ação organizada em sistemas, cujas estruturas e cujo funcionamento são auto-regulados por funções e mecanismos que garantem a continuidade e o equilíbrio do sistema, poderíamos até mesmo perguntar se há nesses sistemas de ação espaço para a liberdade, o imprevisto, a mudança.

Não é preciso recorrer a um outro discurso teórico (o marxista, por exemplo) para introduzir a mudança social, o conflito e a liberdade. Parsons