



**LISBOA
SCHOOL OF
ECONOMICS &
MANAGEMENT**

Sociologia 2017/2018

Guiões das Aulas

Nuno Miguel Cardoso Machado

Índice

Aula 1 – Introdução aos contratualistas	3
Aula 1 (continuação) – Thomas Hobbes	6
Aula 2 – John Locke	18
Aula 3 – Jean-Jacques Rousseau	30
Montesquieu (aula não lecionada)	44
Aula 4 – Auguste Comte	57
Aula 5 – Émile Durkheim	74
Aula 6 – Émile Durkheim (continuação)	88
Aula 7 – Émile Durkheim (conclusão)	97
Aula 8 – Alexis de Tocqueville	106
Aula 9 – Ferdinand Tönnies	119
Aula 10 – Max Weber	131
Aula 11 – Max Weber (continuação)	143
Aula 12 – Max Weber (conclusão)	154
Aula 13 – Karl Marx	164
Aula 14 – Karl Marx (continuação)	176
Aula 15 – Karl Marx (continuação)	187
Aula 16 – Karl Marx (conclusão)	200
Aula 17 – Talcott Parsons	215
Aula 17 (continuação) – Robert Merton	224
Aula 18 – Raymond Boudon	229
Aula 18 (continuação) – Erving Goffman	236

Aula 1 – Introdução aos contratualistas

Nuno Miguel Cardoso Machado

As teorias contratualistas devem ser entendidas no contexto histórico da “reforma religiosa” e das discussões acerca da liberdade individual e do “lugar do indivíduo no mundo” (Ferreira *et al.*, 1995: 26). Neste sentido, as teorias do contrato social assinalam “a transição entre a pré-história da ciência social e a sua história” (Ibid.: 27). Ao mesmo tempo, evidenciam a “laicização” das reflexões sobre a política, isto é, o “desenvolvimento dos elementos da legitimação jurídica do Estado, sem recorrer a qualquer forma de sopro divino ou de inspiração teológica” (Ibid.).

Estudaremos três dos principais autores contratualistas: Thomas Hobbes, John Locke e Jean-Jacques Rousseau. A origem histórica do Estado e as características da chamada natureza humana ocupam um lugar privilegiado no edifício teórico destes autores. Todos eles estabelecem uma dicotomia entre “estado de natureza” e “sociedade política” (Ibid.). O estado de natureza, como o próprio nome indica, é regido por leis naturais. As ações dos indivíduos são tendencialmente livres, sendo apenas limitadas pelos preceitos permissivos do direito natural (Ibid.). Por sua vez, a sociedade política é regida pela “lei positiva”, ou seja, por normas jurídicas legais, codificadas, instituídas e institucionalizadas (Ibid.).

Começemos por caracterizar brevemente a noção de estado de natureza. No estado de natureza, os seres humanos são “animais dominados pelas paixões” (Ibid.). Contudo, essas paixões e o conseqüente modo de funcionamento do estado de natureza são conceptualizados distintamente por Hobbes, Locke e Rousseau. Hobbes é bastante pessimista e defende que, no estado natural, os seres humanos “são dominados pelo seu egoísmo”, de modo que as vidas são em geral curtas e brutais, no contexto daquilo que designa, como veremos, por “guerra de todos contra todos” (Ibid.).

Rousseau, por seu turno, postula uma leitura “otimista e idílica” do estado de natureza: os seres humanos são “ingénuos e pacíficos” (Ibid.), vivendo em harmonia e perfeita igualdade. Locke ocupa uma posição intermédia, dizendo que a ausência de uma autoridade isenta para mediar os potenciais conflitos entre os indivíduos pode prejudicar a paz social (Ibid.). Em suma, o estado de natureza é composto por indivíduos isolados e sem nenhum vínculo social tangível (Ibid.). Para os

contratualistas, “a sociedade politicamente organizada não é uma construção espontânea” ou, se quisermos, os homens não são inerentemente seres sociais (Ibid.).

Através do conceito de estado de natureza, os autores contratualistas procuram “descortinar as características da natureza humana que eram universais e imutáveis”, despiando, para esse efeito, “os seres humanos de todos os atributos resultantes das convenções sociais” (Delaney, s.d.: 5). Por outras palavras, no estado de natureza os indivíduos são “teoricamente despojados dos seus aspetos sociais e culturais” (Zeitlin, 1968: 24). Aquilo que sobra, o “resíduo”, é o homem biológico e psicológico que vive em “isolamento” (Ibid.). A lógica para este procedimento teórico era a seguinte: aferindo os predicados imutáveis da natureza humana seria supostamente possível “determinar quais as formas de governo mais eficazes e legítimas” (Delaney, s.d.: 5), isto é, conformes a essa natureza humana.

As dificuldades no relacionamento dos indivíduos “entregues às paixões” e a necessidade de arbitrar as suas relações problemáticas são, para Hobbes e Locke, a razão por detrás da criação da sociedade e dos laços políticos (Ferreira *et al.*, 1995: 28). Rousseau argumenta de um modo um pouco diferente, como veremos: a sociedade surge *antes* do Estado político; são os problemas da sociedade, e não do estado de natureza, que conduzem ao nascimento dos laços políticos e jurídicos. Mas lá chegaremos.

Ora bem, as vicissitudes decorrentes do choque entre os indivíduos requerem a criação de uma instância política, capaz de dirimir e reduzir os conflitos, e a criação de “mecanismos constitucionais e legais que solidifiquem laços e solidariedades até aí inexistentes” (Ibid.). Por conseguinte, o contrato social deve ser apreendido como um artifício legal e institucional capaz de *associar* os indivíduos e superar o estado natural de isolamento; em outros termos, “a sociedade é (...) o resultado de um pacto ou contrato que se estabelece (...) entre mónadas, isto é, átomos sociais” (Ibid.).

Como decerto já perceberam, os contratualistas preconizam uma visão hiper-individualista: para além do indivíduo prevalecer face à sociedade, a própria sociedade, note-se, é o resultado de um “contrato livremente celebrado entre todos” os indivíduos (Ibid.). A sociedade “existe por vontade expressa dos indivíduos que a construíram como mecanismo racional para a resolução dos problemas com que se debatiam” (Ibid.).

Referências bibliográficas

- Delaney, James J. (s.d.), “Jean-Jacques Rousseau (1712—1778)”, in Fieser, James & Dowden, Bradley (Orgs.), *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <https://nunomiguelmachado.files.wordpress.com/2012/01/artc2ba-rousseau-j-delaney-iep.pdf>. (Consultado em: 26/09/2017)
- Ferreira, José Maria Carvalho *et al.* (1995), *Sociologia*. Lisboa: McGraw-Hill.
- Zeitlin, Irving M. (1968), *Ideology and the Development of Sociological Theory*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Aula 1 (continuação) – Thomas Hobbes

Nuno Miguel Cardoso Machado

Biografia e contexto histórico

Começamos por umas brevíssimas notas biográficas. Thomas Hobbes nasceu em 1588 e faleceu em 1679. Em 1603 ingressa na Universidade de Oxford, onde estuda escolástica e lógica. Ao longo da vida contacta diretamente com alguns dos grandes pensadores do seu tempo, como Francis Bacon ou Galileu. Na sequência da Revolução Inglesa, em 1640, Hobbes exila-se em França durante onze anos. Em 1655 – tinha entretanto regressado a Inglaterra – publica a sua obra principal: *Leviatã*. É nela que expõe a sua teoria contratualista (Ferreira *et al.*, 1995: 29).

O contexto histórico e social, tanto europeu como inglês, é imprescindível para entender a teoria política de Hobbes. O século XVII foi assolado por numerosos conflitos, onde se incluem a Guerra dos Trinta Anos (entre 1618 e 1648) na Europa continental e a eclosão da Guerra Civil na Inglaterra hobbessiana (Moseley, s.d.: 4), que opôs os Parlamentaristas aos Realistas (Ibid.: 5). Hobbes vivenciou “a execução do monarca, o interregno da República de Cromwell, a Restauração, e o derrube de outro monarca na [chamada, NM] Revolução Gloriosa” (Ibid.: 4).

Hobbes assistiu, portanto, a um “período de desintegração política” (Lloyd & Sreedhar, 2014: 2), marcado pela intriga, pelo belicismo e pela violência (Ferreira *et al.*, 1995: 28). Pode mesmo falar-se em “devastação”, na medida em que “a pilhagem, o saque, o fogo e o roubo eram ocorrências quotidianas” (Nisbet, 1973: 139). A crise política severa no seu país natal influenciou profundamente o pensamento de Hobbes (Ferreira *et al.*, 1995: 28; Nisbet, 1973: 137). Este contexto histórico permite entender, por exemplo, porque é que Hobbes caracteriza o estado de natureza, em que não existe poder político centralizado, como um estado de guerra generalizado.

Testemunhando os efeitos nefastos dos conflitos políticos insanáveis e da decomposição do poder monárquico, Hobbes atribui uma importância fundamental à “tranquilidade e à paz” sociais (Ferreira *et al.*, 1995: 28). Na sua perspetiva, a forma absolutista de governo é aquela que apresenta uma maior resiliência face ao perigo de dissolução do Estado e de queda na guerra civil (Lloyd & Sreedhar, 2014: 3). É esta virtude cardinal do absolutismo que o torna tão atraente aos olhos de Hobbes (Ibid.). A

ideia fixa de Hobbes era “encontrar justificação (...) para uma ordem política (...) absoluta” capaz de assegurar que “as guerras civis, insurreições e crimes não destruíam o tecido da sociedade” (Nisbet, 1973: 139). Hobbes procura demonstrar, pois, “a relação recíproca que existe entre a obediência política e a paz” social (Lloyd & Sreedhar, 2014: 3).

O problema da ordem social constitui o cerne da teoria hobbesiana e pode ser enunciado da seguinte maneira: “Como é que os indivíduos no estado de natureza, onde é presumido que cada um deles está separado politicamente, socialmente, culturalmente e psicologicamente dos restantes e onde predomina uma condição de guerra ou conflito, podem alcançar o estado de sociedade, ordem, paz e tranquilidade?” (Nisbet, 1973: 138). O contrato social e a instituição do poder absoluto corporizado na figura do soberano, o Leviatã, são as respostas avançadas por Hobbes. Mas antes de analisá-las, vamos olhar com um pouco mais de atenção para o estado de natureza belicoso.

Estado de natureza

De um modo sintético, o estado de natureza é uma situação em que não existe qualquer tipo de governo ou autoridade central, nem uma lei positiva codificada em normas jurídicas (Lloyd & Sreedhar, 2014: 3). Nesta condição pré-social, o homem possui um direito natural: o direito de auto-preservação (Williams, s.d.: 11). Este direito prescreve que cada indivíduo pode fazer o que estiver ao seu alcance para assegurar a sua sobrevivência (Lloyd & Sreedhar, 2014: 4). Isso significa que o indivíduo tem direito a todas as coisas que julga serem necessárias para a sua subsistência. É evidente que os seres humanos hobbesianos são por natureza egoístas e movidos exclusivamente pelo interesse próprio.

Hobbes caracteriza o estado de natureza como um estado de guerra de todos contra todos. Este ambiente de guerra permanente é explicado, em primeiro lugar, pela concorrência exacerbada e violenta em torno dos recursos escassos disponíveis (Ibid.) “para satisfazer as necessidades básicas vitais” (Williams, s.d.: 10). O direito de todos a tudo conduz inevitavelmente à confrontação.

Em segundo lugar, cada indivíduo deve ajuizar o que está certo e o que está errado, obedecendo exclusivamente à sua consciência, na medida em que não há nenhuma lei positiva que deva acatar (Copleston, 1994: 43). Assim, os conflitos podem ser alimentados por diferentes visões religiosas ou juízos morais díspares (Lloyd & Sreedhar, 2014: 4). Cada indivíduo ajuíza não só qual deve ser a sua própria conduta,

mas igualmente a conduta dos seus congêneres, procurando impor-lhes as suas crenças e pontos de vista e controlar o seu comportamento (Ibid.).

Em terceiro lugar, e mais importante, não existe uma “autoridade reconhecida” capaz de “arbitrar as disputas” e com o “poder de fazer cumprir as suas decisões” (Ibid.: 3). São os indivíduos que devem resolver os seus próprios conflitos e, se for caso disso, administrar a justiça pelas suas próprias mãos (Ibid.). Nestas condições, os conflitos dificilmente serão dirimidos de modo pacífico (Williams, s.d.: 12). Numa situação desfavorável em que “a segurança do indivíduo depende apenas da sua própria força e do seu próprio engenho” (Copleston, 1994: 33), produz-se um ambiente generalizado de medo, incerteza e desconfiança (Ferreira *et al.*, 1995: 30).

O medo extremo predispõe os indivíduos a responder violentamente a todos os comportamentos que percecionem ser ameaças à sua sobrevivência (Williams, s.d.: 10). Pode, inclusive, assistir-se a uma espécie de violência preventiva com o intuito de que “os outros tenham medo de nos desafiar” (Ibid.). Em Hobbes, o estado de natureza corresponde ao “estado de guerra de todos contra todos” em que os indivíduos lutam impiedosamente pela sobrevivência e, conseqüentemente, as vidas são curtas e violentas (Ferreira *et al.*, 1995: 30). O estado de natureza é um “estado de (...) insegurança e ameaça constante” (Williams, s.d.: 9).

Deste modo, a teoria de Hobbes assenta numa “suposta atomização natural” dos seres humanos, isto é, no seu caráter essencialmente *associal* e “solitário” (Nisbet, 1973: 138). Por outras palavras, “o estado de natureza é «natural» num sentido bastante específico”: quando é comparado com a sociedade organizada (Williams, s.d.: 9). Não devemos perder de vista que o estado de natureza é o oposto simétrico, por assim dizer, da sociedade. A sociedade política é “*artificial*” no sentido em que é *construída* pelos indivíduos (Ibid., *italico no original*) e não algo preexistente.

Última observação: não é inteiramente claro se o estado da natureza – e, portanto, o estado de guerra – é entendido como um “facto histórico (...) que precedeu universalmente a organização da sociedade” (Copleston, 1994: 33-34) ou se essa precedência é meramente “lógica”, teórica: abstraindo aquilo que os seres humanos devem à sua socialização, chegar-se-ia ao “individualismo atomístico (...) enraizado nas paixões humanas” (Ibid.: 34). Em algumas passagens, Hobbes parece sugerir que o “estado natural de guerra” é ou foi, com efeito, uma realidade histórica em várias partes do globo (Ibid.), mormente nos primórdios da humanidade e nas chamadas sociedades primitivas da atualidade (Williams, s.d.: 10). Em vários trechos da sua obra Hobbes

apresenta o estado de guerra como uma ameaça sempre à espreita mesmo nas sociedades desenvolvidas: caso o poder político moderno seja minado, então a humanidade reverterá facilmente para o estado de natureza (Ibid.).

Transição para sociedade política

Analisemos, agora, a transição do estado de natureza para a sociedade política. Vimos que o estado de natureza é absolutamente caótico. Todavia, segundo Hobbes, a “natureza humana” providencia também uma forma de escapar a este destino apocalíptico (Lloyd & Sreedhar, 2014: 5). É verdade que as paixões egoístas irrefreadas dos indivíduos conduzem ao estado de guerra (Copleston, 1994: 34), mas os seres humanos possuem outras paixões que lhes instilam o desejo das coisas necessárias para uma “vida «cómoda»” e a laboriosidade para produzi-las (Ibid.). Ambas exigem um ambiente pacífico (Ibid.).

É aqui que a razão desempenha um papel crucial. A razão impõe ao ser humano o *medo* de perecer (Ibid.). Para além disso, a razão “demonstra como o desejo fundamental de auto-preservação” (Ibid.) e a prossecução de uma vida aprazível podem ser melhor satisfeitos num clima de paz social. Enquanto ser racional, o homem consegue discernir que a situação de guerra generalizada contraria seus próprios interesses (Lloyd & Sreedhar, 2014: 6).

Através da faculdade da razão, os indivíduos conseguem aceder e agir em conformidade com as chamadas Leis da Natureza. De acordo com Hobbes, “uma lei da natureza (...) é um preceito, ou regra geral, descoberta pela razão e através da qual um homem é proibido de fazer aquilo que destrói a sua vida” (Hobbes apud Copleston, 1994: 35). É a obediência às Leis da Natureza que impele os seres humanos a buscarem a paz e, com esse intuito, a criarem a sociedade política (Lloyd & Sreedhar, 2014: 6). Vejamos como.

No *Leviatã*, Hobbes enuncia dezanove Leis da Natureza (Copleston, 1994: 37), sendo as três primeiras as mais importantes para o assunto que estamos a estudar. A primeira lei da natureza diz que os homens devem procurar a paz sempre que possível (Ibid.: 36); contudo, quando a paz estiver fora do alcance, os homens podem aproveitar todas vantagens que lhe são oferecidas pela guerra para preservar a sua vida (Williams, s.d.: 14).

Note-se que a segunda parte da lei engloba o direito de natureza que já conhecemos: o direito de auto-preservação, isto é, “o direito de nos defendermos por

todos os meios ao nosso alcance” (Copleston, 1994: 36). Por sua vez, é a primeira parte da lei que “contém a lei fundamental da natureza” em sentido estrito, “mormente procurar a paz e a sua manutenção” (Ibid.). Esta é a novidade que devemos reter: a primeira Lei da Natureza diz que, antes de tudo o resto, devemos procurar a paz porque ela é benéfica para os nossos interesses.

Passemos à segunda Lei da Natureza. Relembremos que o direito de auto-preservação incluía também o direito a todas as coisas que o indivíduo julgasse necessárias para a sua subsistência. Ora bem, a segunda Lei da Natureza enuncia que, com vista a garantir a paz e a segurança da sua pessoa, um homem pode abdicar livremente do seu “direito a todas as coisas” quando os demais partilharem a mesma vontade (Williams, s.d.: 14). Nas palavras do próprio Hobbes: se “um homem manifestar essa vontade, e for acompanhado pela vontade [análoga, NM] dos seus congêneres, (...) pode abdicar do direito a todas as coisas se julgar que isso é necessário para assegurar a paz e a sua própria defesa” (Hobbes apud Copleston, 1994: 37).

A segunda lei da natureza assinala a (potencial) transição do estado de natureza para a sociedade civil: os indivíduos “depõem as suas armas” – em sentido figurado ou, até, literal – e autorizam que uma autoridade soberana estipule aquilo que é permitido e puna os infratores das suas disposições (Williams, s.d.: 14). A segunda Lei da Natureza conduz, portanto, “as pessoas a submeter-se à autoridade política” (Lloyd & Sreedhar, 2014: 6). Isso é conseguido através da celebração voluntária de um “contrato” que institui o poder absoluto do soberano (Ibid.) Com a exceção do soberano, os seres humanos renunciam ao direito irrefreado a todas as coisas (Ibid.). Esta alienação geral de direitos é efetuada tendo em vista o interesse de auto-preservação de cada indivíduo (Copleston, 1994: 37). Doravante, caberá ao soberano velar pela segurança dos seus súbitos. Mas falaremos da atuação do soberano um pouco mais à frente.

A terceira Lei da Natureza enuncia que os homens devem cumprir a sua palavra, honrando os contratos que celebram (Ibid.). Atente-se que é o contrato social que institui a noção de justiça, ou seja, “na ausência do contrato, nenhuma ação pode ser injusta. Mas quando o contrato foi celebrado, é injusto rompê-lo” (Ibid.). Retira-se desta lei que antes da celebração do contrato social não existe verdadeiramente uma sociedade nem “acordos válidos” (Ibid.). A sociedade política e o poder vinculativo dos acordos, contratos e convênios dependem da existência de uma “autoridade coerciva” que vela pelo seu cumprimento (Ibid.).

É possível concluir, a partir daquilo que foi dito, que as Leis da Natureza levam os indivíduos a “procurar a paz com quem assim o deseja” (Lloyd & Sreedhar, 2014: 6). Hobbes sugere que a faculdade da razão, inata aos seres humanos, acabou por revelar-lhes, em conformidade com as Leis da Natureza, que o seu “desejo egoísta” associado ao “instinto de auto-preservação” seria melhor satisfeito no contexto da “soberania e da associação política absolutista” (Nisbet, 1973: 139). Isto significa que “é a busca racional da auto-preservação que conduz os homens a formarem (...) Estados” políticos (Copleston, 1994: 35).

Em suma, “as leis da natureza providenciam as condições para o estabelecimento da sociedade” (Ibid.), ou seja, “foi a emergência do Estado político, através do artifício do contrato, (...) que trouxe pela primeira vez ao cimo da terra alguma forma de sociedade” (Nisbet, 1973: 139-140). As Leis da Natureza garantem, ainda, a estabilidade do governo (Copleston, 1994: 35) ao ditarem que os homens devem respeitar escrupulosamente a “soberania instituída pelo contrato” social (Lloyd & Sreedhar, 2014: 6). As Leis da Natureza são boas ou “virtudes morais” porque, através delas, os vícios privados dos homens são contidos e a paz social é estabelecida (Copleston, 1994: 38).

Sociedade política

Acabámos de ver que a luta de todos contra todos origina um “cenário de destruição” no estado de natureza (Ferreira *et al.*, 1995 30). Porém, o uso da razão permite que os seres humanos ajam de acordo com as Leis da Natureza e, desse modo, celebrem voluntariamente um pacto que assinala a transição “entre uma situação associal” e a “emergência da sociedade civil” e do Estado político (Ibid.). A “pluralidade de indivíduos” (Copleston, 1994: 38) do estado de natureza cede lugar à coesão social, à sua unidade na pessoa do poder soberano (Ibid.: 39). A teoria de Hobbes chega à conclusão de que todos os indivíduos devem “submeter-se à autoridade de um poder soberano (...) absoluto” (Lloyd & Sreedhar, 2014: 1).

Vejamos, então, com maior grau de detalhe as características do contrato social e do poder soberano. O primeiro aspeto a ressaltar é que o contrato é celebrado entre os futuros súbditos e não entre esses súbditos e o soberano (Copleston, 1994 40). O soberano, que Hobbes designa por Leviatã, é uma figura exterior ao contrato, funcionando como recetáculo dos “direitos e prerrogativas” alienados pelos contratantes” (Ferreira *et al.*, 1995: 31). A lógica do raciocínio de Hobbes é esta: numa

sociedade composta por indivíduos visceralmente antagonistas, guiados exclusivamente pelo seu interesse próprio, o papel mediador apenas pode ser desempenhado por uma figura exterior a essa sociedade e que se situa, portanto, “*acima dela*” (Ibid., itálico no original).

Por conseguinte, o soberano é “o garante institucional da continuidade de um pacto para o qual não contribuiu e do qual não participou” (Ibid.: 32). Evidentemente que “embora (...) o soberano não faça parte do contrato, a sua soberania deriva do contrato” (Copleston, 1994: 40); é através do contrato que os súbditos abdicam dos seus direitos e autorizam, doravante, o soberano a governar em seu nome como lhe aprouver.

Na sequência do que acabei de dizer, importa destacar, em segundo lugar, que Hobbes faz uma distinção entre “ator” e “autor”. O ator é aquele que age em representação e de acordo com a autorização de outrem; neste caso, o soberano age de acordo com a autorização que lhe foi concedida pelos contraentes do pacto (Ferreira *et al.*, 1995: 31). Por outro lado, como é óbvio, o autor é aquele que nomeia um ator para agir em seu nome, conferindo-lhe o *direito* de agir de uma certa maneira (Ibid.). Cada homem *autoriza* o soberano a governar em seu nome com a condição de que todos os outros homens façam o mesmo (Copleston, 1994: 39).

Em terceiro lugar, importa reter que Hobbes diferencia dois tipos de soberania. Quando o contrato que instaura o poder do soberano é celebrado para assegurar a pacificação das relações interpessoais *internas*, Hobbes denomina-o “soberania por instituição” (Lloyd & Sreedhar, 2014: 6). Por sua vez, a denominada soberania por aquisição corresponde à conquista do poder “pela força” (Copleston, 1994: 42), nomeadamente através de uma invasão estrangeira. Neste caso, os indivíduos temem o soberano e, por isso, aceitam submeter-se à sua vontade (Ibid.). O facto a reter é que Hobbes almeja defender *qualquer* governo capaz de garantir a segurança dos seus súbditos, independentemente da forma como foi instituído originalmente. Mesmo na soberania por aquisição, os indivíduos devem “comportar-se tal *como se* tivessem celebrado voluntariamente um contrato (...) com todos os outros” (Williams, s.d.: 14, itálico nosso). Note-se, ainda, que a motivação é a mesma em ambos os tipos de soberania: o medo (Lloyd & Sreedhar, 2014: 6). Segundo Hobbes, este medo é racional porque está fundamentado num perigo real (Copleston, 1994: 42).

Em quarto lugar, a ação do soberano deve almejar um único fim: o “bem-estar do povo” e a salvaguarda do direito natural de todos os indivíduos: o direito à sua auto-preservação (Ferreira *et al.*, 1995: 31). Cabe ao soberano administrar a justiça e a

guerra, ou seja, as funções de segurança interna e externa do seu povo (Ibid.: 32). O soberano possui também o poder de legislar (Williams, s.d.: 15). Com uma única exceção, que mencionarei mais adiante, as decisões e os atos do soberano obrigam o povo (Ferreira *et al.*, 1995: 32), ou seja, os súbditos devem uma obediência eterna ao Leviatã. Isto significa que o soberano goza “de direitos absolutos e inquestionáveis” (Ibid.).

Em quinto lugar, o poder absoluto do soberano é completamente legítimo, porque é o resultado do “exercício da liberdade por parte dos súbditos” (Ibid.): eles decidem livremente outorgar-lhe os amplos poderes de que dispõe. Assim, os súbditos não estão em condições de julgar as suas ações como justas ou injustas (Ibid.: 32). A soberania é incondicional e incontestável (Copleston, 1994: 42). Deste modo, os súbditos não podem “mudar a forma de governo nem repudiar a autoridade do soberano e regressar à condição de multidão desunida: a soberania é inalienável” (Ibid.).

Em sexto lugar, na ótica de Hobbes a divisão de poderes conduziria inevitavelmente à desintegração da ordem social (Williams, s.d.: 19). Não pode haver disputas acerca da tutela dos problemas políticos e sociais; assim, para além de ilimitado, o poder do soberano é indivisível (Ferreira *et al.*, 1995: 32). “Os poderes legislativo, judicial, executivo, tributário e militar (...) estão de tal modo relacionados que a perda de um pode colocar em risco o exercício efetivo dos restantes” (Lloyd & Sreedhar, 2014: 6). O Leviatã acumula, portanto, todos estes poderes. Em suma, o Leviatã tem “o poder de ajuizar matérias morais e políticas, e fazer cumprir esses juízos” (Williams, s.d.: 19).

Em especial, na sociedade organizada a lei positiva emanada do soberano serve de “consciência pública”, i.e., de bússola moral (Copleston, 1994: 43). Cabe ao soberano “determinar o bem e o mal”, pelo que o “Estado é a fonte da moralidade” (Ibid.: 48). Os súbditos têm, pois, a “obrigação moral” de obedecer ao soberano (Williams, s.d.: 16), porquanto a lei não é um constrangimento à sua liberdade individual, mas justamente o instrumento que garante essa liberdade, ao “proteger um homem (...) da violência dos outros homens” (Copleston, 1994: 45).

O esquema hobbesiano coloca uma grande ênfase no “valor moral de cumprir uma promessa” que se revela problemática (Williams, s.d.: 15). Apelar à moralidade dos indivíduos para cumprirem o contrato – mesmo dando de barato a sua celebração – dificilmente se coaduna com a “ausência de deveres” dos sujeitos amorais acabados de sair do estado de natureza (Ibid.). A resposta de Hobbes a este problema é bipartida. No

curto prazo, o cumprimento do contrato pode, de facto, ser difícil, mas é assegurado com a mão de ferro do soberano. Para além disso, Hobbes confia no “poder educativo (...) da autoridade política”, ou seja, “as crenças e hábitos inculcados pelas instituições do governo e da sociedade (...) encorajam e garantem o respeito pela lei e pela autoridade” (Williams, s.d.: 17). Portanto, no longo prazo, recorrendo ao provérbio popular, o hábito faz o monge.

Em sétimo lugar, face à sua conceção indivisível do poder político, não surpreende que Hobbes fosse um monárquico convicto (Copleston, 1994: 41). “[A] unidade conferida pela existência de uma única pessoa no topo da pirâmide [social, NM], juntamente com as regras de sucessão fixas que previnem as disputas (...), torna a monarquia preferível aos olhos de Hobbes” (Williams, s.d.: 18). A figura do rei permite obter uma maior coesão social (Copleston, 1994: 41). Apesar de revelar a sua preferência quanto à forma de organização política, Hobbes defende que o princípio elementar da soberania é que o poder seja absoluto e indivisível, e não o número dos seus detentores. Assim, o soberano pode ser um indivíduo, um grupo ou uma assembleia (Ibid.).

Em oitavo lugar, chegamos finalmente à situação excepcional que permite a desobediência dos súbditos. Relembremos, uma vez mais, que a missão primordial do Leviatã é salvaguardar as vidas dos seus súbditos. Foi esse o intuito que motivou a celebração do contrato social e a transferência de todos os direitos para a pessoa do soberano. Neste sentido, a legitimidade do poder do soberano é posta em causa se ele não for capaz de cumprir a sua função nuclear (Ferreira *et al.*, 1995: 31), ou seja, “a obrigação política [dos súbditos, NM] cessa quando a proteção [do soberano, NM] cessa” (Lloyd & Sreedhar, 2014: 6). Portanto, Hobbes reserva o direito de desobediência civil para o caso em que as vidas dos súbditos são colocadas em risco pela ação do soberano (Ibid.: 7).

Todavia, esta cláusula fragiliza o contrato social hobbesiano: “[S]e a incapacidade de o soberano providenciar a proteção adequada aos súbditos extingue a sua obrigação de obedecer, e se cabe a cada um dos súbditos ajuizar a adequabilidade dessa proteção, parece que as pessoas não abandonaram verdadeiramente o temível estado de natureza” (Ibid.). A discussão em torno dos “limites da obrigação política” parece ser o “calcanhar de Aquiles” da teoria hobbesiana (Ibid.).

Conclusão

Gostaria de terminar a exposição com uma espécie de balanço. A teoria hobbesiana pode ser lida, na sua essência, como uma tentativa de “dedução lógica ou filosófica do Estado” político (Copleston, 1994: 41). Neste sentido, Hobbes é capaz de apresentar os “elementos essenciais da comunidade política” moderna: “monopólio da violência por parte do Estado; soberania centralizada; supremacia dos valores territoriais nacionais face àqueles do localismo ou do internacionalismo; cidadãos atomizados” (Nisbet, 1973: 135).

Vimos que “O pensamento moral de Hobbes é difícil de destringir da sua [teoria, NM] política. Na sua ótica, aquilo que devemos fazer depende largamente da situação em que nos encontramos. Na ausência de autoridade política (...), o nosso direito fundamental parece ser salvar a pele através de quaisquer meios que julgemos serem adequados. Na presença de uma autoridade política, o nosso dever parece ser bastante evidente: obedecer àqueles que detêm o poder.” (Williams, s.d.: 6)

É verdade que Hobbes “coloca a segurança no topo da sua hierarquia de valores” (Ferreira *et al.*, 1995: 32) e que tem claramente uma concepção absolutista do poder político. Todavia, subsiste uma certa ambiguidade na teoria Hobbes, uma tensão paradoxal entre absolutismo e individualismo. Assim, segundo Hobbes, os seres humanos não são menos individualistas após a celebração do pacto social, pois a sua conduta continua a ser pautada pelo interesse próprio (Copleston, 1994: 41). O egoísmo é a regra tanto no estado de guerra como na “sociedade organizada” (Ibid.). A diferença é que nesta as tendências autodestrutivas desse egoísmo são refreadas pelo medo que o soberano inspira (Ibid.).

Deste modo, “A ênfase na posição do soberano é, em parte, um contrapeso necessário na teoria política de Hobbes face à sua teoria do individualismo atomístico. (...) [P]ara Hobbes, o Estado [político, NM] é o meio de unificar indivíduos beligerantes; e o Estado apenas será capaz de desempenhar esta função se o soberano gozar de autoridade completa e ilimitada. Se os homens são naturalmente egoístas e sempre o serão, o único fator capaz de uni-los eficazmente é o poder centralizado, investido no soberano.” (Ibid.: 47)

É importante realçar, contudo, que o Leviatã hobbesiano não interfere em todas as atividades dos seus súbditos (Ibid.: 48). Hobbes concebe o poder do soberano essencialmente como o poder de “legislar e controlar com vista à manutenção da paz e da segurança” (Ibid.). Há um vasto campo de atividades – sobretudo aquelas que hoje

designamos por “económicas” – em que os indivíduos podem mover-se de acordo com os seus caprichos e inclinações (Ibid.: 46). Por exemplo, os súbditos podem livremente comprar e vender, celebrar contratos comerciais, escolher a sua profissão e educar os filhos do modo que julgam ser apropriado (Ibid.: 45-46).

Em suma, Hobbes “não estava preocupado em exaltar o Estado enquanto tal” (Ibid.: 48), mas em criar o pano de fundo institucional, isto é, o ambiente político, jurídico e social, favorável à prossecução dos objetivos dos indivíduos (Nisbet, 1973: 143). Por conseguinte, “se ele advogava a centralização do poder e da autoridade era porque não via outra maneira de (...) preservar a paz e a segurança dos seres humanos, que constituem o propósito da sociedade organizada” (Copleston, 1994: 48).

Despojado dos seus excessos absolutistas, Hobbes pode ser visto como um precursor da sociedade de mercado moderna. E aliás, como sabemos, ela não é de modo algum incompatível com regimes totalitários. Parece-me, contudo, exagerado ver em Hobbes uma espécie de teórico liberal defensor do Estado mínimo, como faz Robert Nisbet, por exemplo. Reservaria essa caracterização para John Locke, o autor que estudaremos na próxima aula.

Referências bibliográficas

- Copleston, Frederick (1994), *A History of Philosophy, Volume V – Modern Philosophy: The British Philosophers from Hobbes to Hume*. Nova Iorque: Image Books.
- Ferreira, José Maria Carvalho *et al.* (1995), *Sociologia*. Lisboa: McGraw-Hill.
- Lloyd, Sharon A. & Sreedhar, Susanne (2014), “Hobbes's Moral and Political Philosophy”, in Zalta, Edward N. (Org.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <https://nunomiguelmachado.files.wordpress.com/2012/01/artc2ba-hobbes-moral-and-political-lloyd-sreedhar-sep.pdf>. (Consultado em: 26/09/2017)
- Moseley, Alexander (s.d.), “John Locke: Political Philosophy”, in Fieser, James & Dowden, Bradley (Orgs.), *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <https://nunomiguelmachado.files.wordpress.com/2012/01/artc2ba-locke-political-philosophy-a-moseley-iep.pdf>. (Consultado em: 26/09/2017)
- Nisbet, Robert (1973), *The Social Philosophers – Community and Conflict in Western Thought*. Nova Iorque: Thomas Y. Crowell Company.
- Williams, Garrath (s.d.), “Thomas Hobbes: Moral and Political Philosophy”, in Fieser, James & Dowden, Bradley (Orgs.), *The Internet Encyclopedia of Philosophy*.

Disponível

em:

<https://nunomiguelmachado.files.wordpress.com/2012/01/artc2ba-hobbes-moral-and-political-g-williams-iep.pdf>. (Consultado em: 26/09/2017)

Aula 2 – John Locke

Nuno Miguel Cardoso Machado

Biografia, contexto e introdução

Vamos começar por uns breves apontamentos biográficos. John Locke nasceu em 1632 e faleceu em 1704. Cursou medicina e filosofia na Universidade de Oxford. Colaborou com alguns dos principais cientistas do seu tempo, a quem deve a visão empirista da sociedade (Ferreira *et al.*, 1995: 34). A partir de 1666 vive em casa de uma família bastante crítica da forma de governo absolutista. Locke adota a sua “defesa da tolerância, dos direitos parlamentares e das liberdades civis” (Ibid.).

Embora seja um pouco mais novo do que Hobbes, a vida de Locke também abarca grande parte do século XVII inglês. No entanto, as convulsões políticas deste período, de que falámos na última aula, não produziram um impacto tão negativo e pessimista no pensamento de John Locke. O autor pode ser considerado o pai do chamado liberalismo clássico. Neste sentido, defende a propriedade privada, promove as virtudes do comércio, censura os monopólios e advoga o Estado mínimo, opondo-se à intervenção do governo na vida económica (Ferreira *et al.*, 1995: 35; Moseley, s.d.: 3). Estas ideias foram sem dúvida “inovadoras” e, inclusive, “radicais” no contexto da sua época (Connolly, s.d.: 22).

Locke foi um dos precursores da ciência política. O cerne da sua teoria política é constituído pelos dois tratados sobre o governo civil (Ferreira *et al.*, 1995: 32). No primeiro tratado, Locke critica severamente um autor chamado Robert Filmer, defensor acérrimo do modelo absolutista e do direito divino da monarquia (Ibid.). Locke recusa esta “justificação teológica do poder” monárquico (Ibid.: 34). É impossível ancorar o poder monárquico na Bíblia pela simples razão de que as Escrituras são omissas a esse respeito (Ibid.: 33). Na sua perspetiva, “a autoridade política deriva do consentimento popular” (Ibid.: 35).

Todavia, na nossa aula de hoje interessam-nos sobretudo as ideias desenvolvidas no segundo dos seus tratados sobre o governo. O principal intuito de Locke é identificar o “papel legítimo do governo” (Uzgalis, 2017: 27). Para tal, começa por abstrair dos aspetos que caracterizam a vida dos homens em sociedade, portanto, no contexto da sociedade civil e do Estado. Por outras palavras, se tentarmos perceber como seria a

vida quotidiana na ausência de uma autoridade política centralizada, será mais fácil entendermos qual a lacuna que o governo pode suprir e, assim, qual o seu papel legítimo (Ibid.).

Como decerto já perceberam, à semelhança de Hobbes, Locke parte da análise dos seres humanos no estado de natureza (mas, como veremos, a sua caracterização do estado de natureza é bastante diferente daquela de Hobbes). Locke preconiza que todos os homens “são por natureza livres e iguais” (Tuckness, 2016: 1). Numa situação em que não existe poder político, os indivíduos possuem, ainda assim, um conjunto de direitos naturais, nomeadamente: o direito à vida, à liberdade e a aceder aos recursos que necessitam para assegurar a sua subsistência (Uzgalis, 2017: 27).

Locke assinala igualmente a passagem do estado de natureza para a sociedade política através da celebração de um contrato. Por razões que explicaremos mais à frente, as pessoas chegam à conclusão que “a sua situação no estado de natureza é insatisfatória” (Ibid.). Assim, através do pacto social, decidem transferir alguns dos seus direitos naturais para um governo centralizado, mantendo no entanto outros direitos (Tuckness, 2016: 1). Locke defende a eleição por voto maioritário e a separação do poder legislativo e do poder executivo (Ibid.). O governo legítimo depende do consentimento do povo; a sua ação salvaguarda os direitos dos cidadãos e “promove o bem público” (Ibid.). Se não cumprir estas funções, pode ser contestado e substituído (Ibid.).

Estado de natureza

O estado de natureza é “apolítico”, ou seja, é uma situação em que os seres humanos não estão subordinados ao poder de um governo (Connolly, s.d.: 22). O estado de natureza prevalece sempre que “não existe uma autoridade política legítima capaz de ajuizar as disputas e em que as pessoas vivem de acordo com a lei da razão” (Tuckness, 2016: 6). O estado de natureza lockeano é, no essencial, “uma condição benevolente de individualismo anárquico” (Moseley, s.d.: 33). Os indivíduos gozam de perfeita igualdade (Uzgalis, 2017: 28) e possuem um conjunto de direitos naturais que são conferidos pela Providência a todos os seres humanos, sem exceção (Connolly, s.d.: 22).

Locke defende que “Deus criou o homem” e que lhe incutiu como finalidade a “sobrevivência”, enquanto espécie e enquanto indivíduo (Uzgalis, 2017: 28). Se Deus estabeleceu a auto-preservação como o direito primordial, então os seres humanos possuem também o direito aos meios necessários para a prossecução desse fim (Ibid.:

29). Neste sentido, Deus colocou os recursos naturais da Terra à disposição dos seres humanos para que pudessem utilizá-los sabiamente através da sua razão (Moseley, s.d.: 26). Os direitos naturais do homem são, então, na perspectiva de Locke, o direito à vida, o direito à liberdade e o direito à propriedade (Copleston, 1994: 129).

Note-se que o direito natural é “universalmente aplicável” (Tuckness, 2016: 2). Assim, mesmo após a transição para a sociedade política, a vida, a liberdade e a propriedade são direitos elementares e inalienáveis dos seres humanos. E mais: conforme veremos, a celebração do contrato social tem justamente por missão salvaguardar de modo mais eficaz o cumprimento dos direitos naturais. Isto significa que as leis positivas, codificadas juridicamente em sociedades particulares, devem respeitar sempre os direitos naturais. O direito natural deve, ainda, ser distinguido do “direito divino”; este último é revelado por “profetas”, enquanto o direito natural é descoberto pela razão e, como tal, está ao alcance de todas as pessoas (Ibid.).

Locke sustenta que existe igualmente uma “lei da natureza” que rege o comportamento dos indivíduos no estado de natureza (Uzgalis, 2017: 29). Ao contrário do direito natural, o conceito de lei da natureza realça os *deveres* dos indivíduos (Tuckness, 2016: 2). A lei da natureza também “é revelada pela razão” e enuncia o seguinte: na medida em que todos os homens são “iguais e independentes, ninguém deve atentar contra a vida, a saúde, a liberdade ou as posses do seu semelhante” (Locke apud Uzgalis, 2017: 29). Todavia, a lei natural prescreve ainda que o homem “tem o direito de punir aqueles que transgridem contra si” (Moseley, s.d.: 27). Em síntese, a lei da natureza é “uma lei moral universalmente obrigatória promulgada pela razão humana na medida em que reflete (...) a igualdade fundamental de todos os homens enquanto criaturas racionais” (Copleston, 1994: 129).

Um dos principais problemas da teoria lockeana é conciliar a igualdade natural com a defesa intransigente da propriedade privada e das respectivas desigualdades que esta acarreta. Vimos que, segundo Locke, Deus criou a Terra para ser usufruída por “todos os homens em comum” (Uzgalis, 2017: 31). Deste modo, é necessário explicar o surgimento histórico da propriedade privada. A justificação lockeana da propriedade privada tem um cariz eminentemente teológico e assenta no conceito de “propriedade de si” ou “auto-propriedade”: ao criar-nos, Deus fez de cada ser humano o proprietário da sua “própria pessoa” (Uzgalis, 2017: 31). Isto significa que “o trabalho do nosso corpo e a obra das nossas mãos nos pertence de pleno direito” (Ibid.). Ao atribuir aos homens a

propriedade de si, Deus confiou-lhes a faculdade de se apropriarem dos frutos do seu trabalho (Moseley, s.d.: 28).

Embora Deus tenha criado os recursos naturais com o intuito de serem desfrutados por todos, o aproveitamento desses recursos exige a mediação do trabalho humano, ou seja, requer a ação de indivíduos “industriosos e racionais” (Locke apud Moseley, s.d.: 28). Assim, sempre que utiliza o trabalho para transformar a matéria natural, o indivíduo adquire o direito ao usufruto exclusivo do produto do seu trabalho (Connolly, s.d.: 23). O trabalho é a âncora legítima da propriedade privada: “na medida em que Deus atribuiu ao homem os sentidos e a razão com vista à sua preservação e reprodução, aquilo que ele remove do estado de natureza com as suas próprias mãos converte-se na sua propriedade – e isto é natural e justo” (Moseley, s.d.: 38).

No entanto, segundo Locke, devem ser impostas três limitações à acumulação de propriedade privada (tanto no estado de natureza como na sociedade organizada). Em primeiro lugar, ninguém deve apropriar-se de mais bens do que aqueles que é capaz de usar e/ou consumir, conduzindo ao desperdício (Tuckness, 2016: 7). A acumulação pela acumulação não pertence ao domínio da ação legítima, mas ao “domínio do roubo” (Ferreira *et al.*, 1995: 35). Em segundo lugar, ninguém deve privar outrem dos recursos que essa pessoa necessita para satisfazer as suas necessidades (Tuckness, 2016: 7); ou seja, cada indivíduo deve deixar intocados recursos naturais suficientes para a subsistência dos seus congêneres (Connolly, s.d.: 24). Em terceiro lugar, os bens apropriados devem ser o resultado do próprio trabalho e não do trabalho alheio (Tuckness, 2016: 7). O trabalho coloca obviamente limites estreitos àquilo que cada indivíduo pode reclamar como seu (Copleston, 1994: 130). Por exemplo, no estado de natureza apenas podia ser apropriada uma superfície de terreno que um homem conseguisse cultivar sozinho (Uzgalis, 2017: 32).

Locke sustenta que o estado de natureza era caracterizado por um enorme grau de igualdade, imposto tanto pela razão como pela incipiência das relações económicas no contexto da troca direta. Na ausência do dinheiro, os indivíduos “confinavam-se à satisfação das suas necessidades” imediatas (Ibid.). Ora, na ótica de Locke, a criação do dinheiro é justamente a principal causa para o aumento das desigualdades económicas (Ibid.). O dinheiro coloca em causa as restrições à acumulação ilimitada, pois permite o entesouramento de riqueza numa forma social imperecível (Tuckness, 2016: 7). O dinheiro é uma matéria duradoura, praticamente indestrutível, que confere aos seus

detentores um enorme poder social por via da sua riqueza (Ferreira *et al.*, 1995: 35). O dinheiro transforma, pois, a natureza da propriedade privada.

O aumento das desigualdades multiplica os conflitos entre os indivíduos e o “número de violações da lei da natureza” (Uzgalis, 2017: 33). Este facto traz à superfície, de maneira mais vincada, o principal problema do estado de natureza na perspetiva de Locke: a “ausência de um juiz comum, com autoridade” e imparcialidade (Locke apud Tuckness, 2016: 5). Não existe um poder arbitral nem uma força de segurança independentes para fazer face às transgressões da lei natural (Uzgalis, 2017: 29).

Neste contexto, são as próprias vítimas que devem garantir o cumprimento da lei da natureza e fazer justiça pelas suas próprias mãos (Ibid.). De acordo com Locke, isso coloca dois problemas adicionais. Por um lado, as vítimas – na qualidade de parte interessada – têm uma tendência para ajuizar as ofensas com maior gravidade do que uma autoridade imparcial; isto resultará num “malogro da justiça” (Ibid.). Por outro lado, ainda que decidam justamente, as vítimas podem não conseguir impor sanções ou punições a indivíduos mais fortes (Copleston, 1994: 131)

Em suma, no estado de natureza os indivíduos enfrentam potenciais ameaças físicas, arbitram deficientemente as suas próprias disputas e são incapazes de atingir qualquer objetivo que exija estabilidade institucional ou a cooperação dos seus congéneres (Connolly, s.d.: 22). É neste contexto que se faz sentir a necessidade de criação de uma autoridade política centralizada e institucionalizada capaz de dirimir os conflitos de modo independente, de codificar as leis em normas jurídicas e de velar pelo seu cumprimento (Uzgalis, 2017: 33).

Resta fazer algumas observações acerca do estado de guerra. Tal como Hobbes, Locke admite que, no estado de natureza, os conflitos podem descambar num estado de guerra generalizado: quando alguns “homens não respeitam a lei da razão” (Tuckness, 2016: 6) e violam a paz que caracteriza o estado de natureza, isso equivale a uma “declaração de guerra”, pois cada indivíduo “tem o direito (...) de se defender contra os agressores” segundo a lei da natureza (Moseley, s.d.: 28). Porém, ao contrário de Hobbes, em Locke o estado de natureza não é forçosamente equiparado ao estado de guerra. No estado de natureza predomina a harmonia e a “boa-fé”, enquanto o estado de guerra se caracteriza pela “inimizade, malícia, violência e destruição mútua” (Ibid.). Por outras palavras, o estado de guerra é uma degeneração, uma corrupção do estado de natureza que ocorre quando alguns indivíduos agem violentamente e, na ausência de

uma autoridade política centralizada, suscitam uma reação análoga nos restantes indivíduos para preservarem as suas vidas (Copleston, 1994: 128).

Transição (contrato)

A grande questão que se coloca é saber porque é que os homens aceitam abdicar da enorme liberdade possuída no estado de natureza (Moseley, s.d.: 30). Acabámos de ver que o estado de natureza, embora quase nunca corresponda ao estado de guerra hobbesiano, é ainda assim marcado pela “incerteza” e pelo risco de “agressão” (Ibid.). A preservação das “liberdades e direitos” individuais nem sempre é fácil no estado de natureza (Copleston, 1994: 131). Apesar de todos os homens estarem vinculados pela mesma lei moral natural, alguns deles podem violá-la na prática (Ibid.). Vimos que, no estado de natureza, não existem leis codificadas em normas jurídicas claras e amplamente reconhecidas, não existe um juiz imparcial capaz de arbitrar as disputas e não existe uma autoridade capaz de velar pelo cumprimento da lei e de sancionar os infratores (Moseley, s.d.: 30).

Neste contexto, “a corrupção e o vício dos homens degenerados” impele os seus congéneres guiados pela razão a formar uma associação política para garantir a sua segurança, liberdade e propriedade (Ibid.). Os indivíduos têm interesse em “formar uma sociedade organizada capaz de preservar mais eficazmente as suas liberdades e os seus direitos” (Copleston, 1994: 131). Em outros termos, “é desejável (...) que exista uma lei escrita para definir a lei natural e resolver as controvérsias (...) e que seja estabelecido e comumente reconhecido um sistema judicial” (Ibid.).

A transição do estado de natureza para a sociedade política é feita através da celebração de um contrato. O contrato é o fundamento legítimo do Estado político (Ferreira *et al.*, 1995: 33) e essa legitimidade decorre do consentimento do povo. Locke realça que o “consentimento individual é o mecanismo através do qual as sociedades políticas são criadas e os indivíduos aderem a essas sociedades” (Tuckness, 2016: 11). Visto que a “liberdade total” do estado de natureza é limitada no seio da sociedade organizada, esta limitação apenas será legítima se for baseada no consentimento “daqueles que se inserem na sociedade política e se sujeitam ao governo” (Copleston, 1994: 132). Então, segundo a teoria lockeana, “o governo legítimo é instituído com o consentimento *explícito* dos governados” (Uzgalis, 2017: 34, *italico nosso*). Há alguma disputa na literatura quanto ao facto de este consentimento original ser universal (cf. Ibid.) ou apenas maioritário (cf. Copleston, 1994: 133; Moseley, s.d.: 30).

Seja como for, as pessoas criam, por meio do contrato, uma constituição que estabelece quais os órgãos de soberania legítimos e os seus respetivos poderes (Tuckness, 2016: 18). Ao ingressarem na comunidade política, os indivíduos atribuem ao Estado o poder de legislar, isto é, de criar normas jurídicas que regulam a vida social (Copleston, 1994: 132-133). Para além disso, os indivíduos transferem voluntariamente os direitos de autoproteção, de arbitragem das disputas e de punição para a alçada do Estado (Moseley, s.d.: 30). Usando a terminologia de Locke, conferem-lhe o poder executivo, isto é, o poder de executar as leis e de penalizar a sua infração (Copleston, 1994: 132-133). Voltaremos a este assunto mais à frente, mas é visível que Locke não concebe o poder judicial de forma autónoma; o poder judicial está englobado no poder executivo. Como veremos, Locke defende ainda o princípio de separação dos poderes, de maneira que o poder legislativo e o poder executivo devem ser detidos por órgãos distintos (Ibid.).

O facto a reter é o seguinte: Locke entende que a lei natural é “moralmente justa”, carecendo apenas de uma instância independente capaz de codificá-la e, sobretudo, aplicá-la de modo isento (Ferreira *et al.*, 1995: 36). Assim, a sociedade política criada pelo pacto visa justamente colmatar essa lacuna. O contrato estabelece uma constituição e uma ordem jurídica positiva codificada em normas legais universalmente aplicáveis, mas – este é o aspeto-chave – essas normas devem ser conformes à lei da natureza (Ibid.). O ordenamento jurídico é um mero tradutor da lei da natureza. Neste sentido, a atribuição de múltiplos poderes ao Estado pressupõe que eles sejam utilizados para “proteger os direitos [naturais, NM] das pessoas e promover o bem público” (Tuckness, 2016: 18). A autoridade política legítima deve salvaguardar a liberdade e a segurança individuais, garantir o respeito pela propriedade privada e providenciar o ambiente propício à interação mútua dos seres humanos (Connolly, s.d.: 23).

Sociedade política

Vejamos, agora, quais são as principais características da organização social lockeana pós-contrato. O autor define o poder político, antes de tudo, como o “*direito de fazer leis*” com vista a “regular e preservar a propriedade” e a velar pelo “bem comum” (Uzgalis, 2017: 27-28, *italico no original*). Esta definição está em consonância com o propósito do governo legítimo que já conhecemos, mas revela-nos outro aspeto

fulcral da teoria de John Locke: “a legislatura é o «poder supremo» da comunidade” (Copleston, 1994: 136).

Portanto, o poder legislativo é o mais importante aos olhos de Locke, mas “não deve ser absoluto ou arbitrário” (Moseley, s.d.: 31). Em primeiro lugar, as leis positivas que emana devem estar de acordo com os preceitos do direito natural e concretizá-los, assim como “especificar as punições” para a sua transgressão (Tuckness, 2016: 16).

Em segundo lugar, Locke preconiza que o poder legislativo deve ser detido por uma “assembleia de representantes eleitos”, pelo que a “delegação de poder” é sempre “condicional” e temporária (Ibid.: 17). Desta forma, “a comunidade é o verdadeiro poder soberano”, porquanto o povo tem a prerrogativa dissolver a legislatura (Ibid.: 16) caso ela não cumpra a missão de que foi incumbida (Moseley, s.d.: 31) ou “viole sistematicamente os direitos naturais” dos indivíduos (Uzgalis, 2017: 35). O exercício abusivo do poder, isto é, para além dos direitos que lhe foram confiados, corresponde a uma tirania (Moseley, s.d.: 32) que deve ser contestada. Em última instância, “a rebelião é justificada” contra um governo ilegítimo (Copleston, 1994: 138).

Em terceiro lugar, o governo legítimo “baseia-se na ideia de separação de poderes” (Tuckness, 2016: 16). Na ótica de Locke, “é altamente indesejável que as pessoas que fazem as leis devam também executá-las” (Copleston, 1994: 136). Por conseguinte, o poder legislativo é complementado por um poder executivo independente. Cabe ao poder executivo aplicar as leis, velar pelo seu cumprimento e sancionar o seu incumprimento (Tuckness, 2016: 16; Uzgalis, 2017: 28). Locke prevê a possibilidade de conflito entre o poder legislativo e o poder executivo. Caso o conflito não seja dirimido, são possíveis dois cenários: i) verifica-se um retorno ao estado de natureza, isto é, “o poder regressa à comunidade” (Ferreira *et al.*, 1995: 36); ii) ou assiste-se à degeneração do estado social no estado de guerra (Ibid.).

É importante realçar que Locke não concebe o poder judicial como um poder independente. O autor subsume o poder de julgar e punir um indivíduo no poder de executar a lei (Tuckness, 2016: 17; Copleston, 1994: 137). Note-se que ele não se opõe à criação de tribunais, mas, do seu ponto de vista, a interpretação da lei não corporiza um poder autónomo (Tuckness, 2016: 16), porque tanto o poder legislativo como o poder executivo envolvem essa interpretação (Ibid.: 17).

Já sabemos que normas jurídicas “só são corretas na medida em que se fundamentam na Lei da Natureza” (Locke apud Tuckness, 2016: 17). Isto significa que, por um lado, o poder legislativo deve criar normas jurídicas em consonância com aquilo

que considera ser a lei da natureza, enquanto, por outro lado, o poder executivo tem de interpretar as normas jurídicas à luz do seu próprio entendimento da lei da natureza (Tuckness, 2016: 17).

Para além do poder legislativo e do poder executivo – que engloba também aquilo que estamos habituados a designar por poder judicial –, Locke propõe um poder autónomo adicional: o poder federativo. O poder federativo refere-se ao “poder de fazer a guerra e a paz”, assim como de celebrar “alianças e tratados” internacionais (Copleston, 1994: 137), regulando as relações entre os vários Estados-Nação (Ferreira *et al.*, 1995: 36). As relações internacionais devem respeitar igualmente a Lei da Natureza (Tuckness, 2016: 16).

Podemos concluir que a sociedade instituída pelo contrato possui três características basilares: i) assenta numa lei positiva universalmente “reconhecida e estabelecida por consentimento mútuo” (Ferreira *et al.*, 1995: 36); ii) É este arcabouço jurídico que permite distinguir o certo do errado, o bem do mal e, nesse sentido, “arbitrar disputas e solucionar os conflitos” entre os indivíduos (Ibid.); iii) o Estado possui a capacidade de fazer cumprir “uma decisão ou uma sentença” tida como justa (Ibid.). Em suma, na sociedade política a liberdade do indivíduo consiste em estar subordinado somente ao poder legislativo que recebeu o seu consentimento e que consequentemente age de boa-fé, ou seja, de acordo com os princípios do pacto social (Moseley, s.d.: 28). “Todos os homens são iguais perante a lei, incluindo aqueles que legislam” (Ibid.: 29).

(In)tolerância religiosa

A tolerância religiosa de Locke deve ser entendida no contexto da sua defesa da separação da Igreja e do Estado (Moseley, s.d.: 20). Locke distingue duas áreas de atuação legítimas para cada uma delas: “visto que a religião lida com o Além e o Estado se ocupa do presente, as duas jurisdições não devem misturar-se” (Ibid.). O propósito do governo é estabelecer a “ordem social” e velar pelo cumprimento do estado de direito; ora, a imposição de uma dada religião aos cidadãos é alheia a qualquer uma destas finalidades e, portanto, está fora da alçada legítima do Estado (Connolly, s.d.: 25).

Apesar disso, Locke estabelece limites à liberdade de culto: o Estado pode “intervir” sempre que as “opiniões” de um grupo de indivíduos são “potencialmente destrutivas para a sociedade” (Moseley, s.d.: 19). Em particular, “não deve ser tolerado nenhum grupo religioso que constitua uma ameaça à estabilidade política ou à

segurança pública” (Connolly, s.d.: 25). O catolicismo inclui-se neste campo porque os seus fiéis obedecem à autoridade do Papa, “um príncipe estrangeiro que não reconhece a soberania do direito inglês” (Ibid.). Os católicos podem, portanto, colocar em causa a paz social.

Por outro lado, se é verdade que Locke rejeita o suposto direito divino dos monarcas, o autor confere, ainda assim, uma enorme importância à religião (Ferreira *et al.*, 1995: 36). Os cidadãos são, antes de tudo, indivíduos tementes a Deus e é desse facto elementar que depende a sua moralidade. Apenas os crentes consideram sagrada a palavra dada e, por conseguinte, honram impreterivelmente os seus contratos (Ibid.). Esta é a razão por que, segundo Locke, os ateus também não devem ser tolerados. A sua moralidade é inteiramente questionável: visto não acreditarem que serão julgados pelas suas ações no Além, não é possível confiar na sua palavra e na sua honestidade quando celebram um contrato (Connolly, s.d.: 25).

Conclusão

Constatámos que, na perspetiva de Locke, a função primordial de um governo legítimo “é preservar (...) os direitos [naturais, NM] à vida, à liberdade (...) e à propriedade dos seus cidadãos” e, para além disso, “acusar e punir aqueles cidadãos que violam os direitos alheios” (Uzgalis, 2017: 34). O governo oferece, portanto, “algo que não existia no estado de natureza”, mormente “um juiz imparcial para determinar a severidade do crime e para definir uma punição proporcional ao crime” (Ibid.). Em linha com a sua visão liberal, Locke é um defensor do “Estado mínimo”: o seu intuito é assegurar a paz e a justiça sociais de um modo mais eficaz do que as condições oferecidas pelo estado de natureza (Moseley, s.d.: 37).

Assim, “o governo não passa de uma ferramenta que depende continuamente do consentimento das pessoas” (Ibid.). O único mecanismo de legitimidade que a teoria lockeana admite é o consentimento (Ferreira *et al.*, 1995: 37). Todavia, a noção de consentimento não está isenta de problemas. Em primeiro lugar, é difícil encontrar evidências históricas que comprovem que as sociedades políticas foram instituídas através de um contrato celebrado com o consentimento das pessoas (Copleston, 1994: 133).

Em segundo lugar, “Mesmo que pudesse ser demonstrado que as sociedades políticas tiveram origem num contrato social, no consentimento dos homens que voluntariamente criaram essas sociedades, como é que isso justificaria a sociedade

política tal como a conhecemos? É evidente que os cidadãos [de hoje, NM] (...) não deram um consentimento explícito para o facto de serem membros da sua sociedade política e sujeitos ao governo, independentemente do que os seus antepassados fizeram.” (Ibid.: 134)

O problema que se coloca é evidente: se, na verdade, muito poucas pessoas deram o seu consentimento expresso à forma de governo da sociedade em que vivem, então esses governos seriam ilegítimos (Tuckness, 2016: 11). Locke contorna este problema apelando à noção de “consentimento tácito”: “pelo simples facto de viver num país, o indivíduo dá o seu consentimento tácito” – isto é, implícito – “ao governo e aceita obedecer-lhe enquanto habitar o seu território” (Ibid.). Por outras palavras, “se um homem cresce numa certa sociedade política, herda propriedade de acordo com as leis do Estado e desfruta dos privilégios da cidadania, é suposto que ele tenha dado pelo menos um consentimento tácito para a sua inclusão nessa sociedade” (Copleston, 1994: 134).

O consentimento tácito é imprescindível para justificar a legitimidade da esmagadora maioria dos governos (Tuckness, 2016: 11). Note-se, contudo, que para Locke este consentimento tácito não é irrevogável: em qualquer momento um indivíduo pode renegar a comunidade a que pertence, quer emigrando para outro país, quer isolando-se numa área remota e regressando ao estado de natureza (Copleston, 1994: 134).

Resta ainda acrescentar que a conceptualização lockeana da propriedade privada também é problemática. Assim, “a teoria de Locke é incapaz de resolver o problema de como é que os indivíduos conseguem adquirir direitos de propriedade individuais, *sem consentimento*, sobre aquilo que é inicialmente possuído por todos” (Tuckness, 2016: 9, itálico nosso). Dada a sua ênfase obsessiva no consentimento como mecanismo de legitimação, não deixa de ser estranho que a propriedade escape pela porta do cavalo. Para além disso, o autor assume sem mais que “a propriedade privada e a promoção do bem comum” são coextensivos e, inclusive, “sinónimos” (Copleston, 1994: 139).

Referências bibliográficas

Connolly, Patrick J. (s.d.), “John Locke (1632—1704)”, in Fieser, James & Dowden, Bradley (Orgs.), *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <https://nunomiguelmachado.files.wordpress.com/2012/01/artc2ba-locke-p-connolly-iep.pdf>. (Consultado em: 26/09/2017)

- Copleston, Frederick (1994), *A History of Philosophy, Volume V – Modern Philosophy: The British Philosophers from Hobbes to Hume*. Nova Iorque: Image Books.
- Ferreira, José Maria Carvalho *et al.* (1995), *Sociologia*. Lisboa: McGraw-Hill.
- Moseley, Alexander (s.d.), “John Locke: Political Philosophy”, in Fieser, James & Dowden, Bradley (Orgs.), *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <https://nunomiguelmachado.files.wordpress.com/2012/01/artc2ba-locke-political-philo-a-moseley-iep.pdf>. (Consultado em: 26/09/2017)
- Tuckness, Alex (2016), “Locke's Political Philosophy”, in Zalta, Edward N. (Org.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <https://nunomiguelmachado.files.wordpress.com/2012/01/artc2ba-locke-political-philo-a-tuckness-sep.pdf>. (Consultado em: 26/09/2017)
- Uzgalis, William (2017), “John Locke”, in Zalta, Edward N. (Org.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <https://nunomiguelmachado.files.wordpress.com/2012/01/artc2ba-locke-w-uzgalis-sep.pdf>. (Consultado em: 26/09/2017)

Aula3 – Jean-Jacques Rousseau

Nuno Miguel Cardoso Machado

Biografia e contexto

Jean-Jacques Rousseau nasceu em Genebra, em 1712. Até ao ano de 1741 trabalhou para pessoas importantes do seu tempo, “primeiro como empregado servil” e depois “como perceptor” (Ferreira *et al.*, 1995: 38). Em 1742, Rousseau emigra para Paris com o intuito de se tornar compositor (Delaney, s.d.: 2). Na capital francesa relaciona-se com grandes intelectuais como Diderot ou Voltaire (Ferreira *et al.*, 1995: 38).

Devido às suas ideias heterodoxas e, em particular, às críticas que lança à sociedade da sua época, Rousseau é forçado a abandonar França no início da década de 1760, regressando à Suíça natal (Delaney, s.d.: 3). Todavia, arranja rapidamente problemas com as autoridades helvéticas e acaba por mudar-se para Inglaterra, a convite de David Hume (Ibid.). Fiel à sua personalidade conflituosa, desentende-se com Hume e em 1767 regressa a Paris em segredo (Ibid.). Rousseau morre em 1778 (Ferreira *et al.*, 1995: 38) em Ermenonville, pequena localidade dos arredores de Paris.

Importa lembrar que o século XVIII francês é considerado a “era do Iluminismo” (Nisbet, 1973: 145). Os filósofos de então “advogaram a razão contra a tradição, o secularismo contra a religião e a supremacia do poder político face às outras autoridades” (Ibid.: 145-146). Estes pensadores insurgiram-se, em particular, contra “o poder político e social” que a Igreja católica granjeava (Ibid.: 146).

É neste ambiente de efervescência intelectual e política que Rousseau publica os seus escritos. Em 1750, escreve o *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, que recebe o primeiro prémio num concurso da Academia de Dijon (Ferreira *et al.*, 1995: 38). Nesta obra, Rousseau defende que “o progresso das ciências e das artes provocou a corrupção da virtude e da moralidade” (Delaney, s.d.: 1). Em particular, a ciência contribui para que a vida seja mais aprazível em termos materiais, mas não melhora a conduta moral dos indivíduos (Ibid.: 6). Neste sentido, Rousseau diz que as pessoas deveriam ocupar-se do “aperfeiçoamento do seu carácter” (Ibid.: 7). Saliente-se, contudo, que Rousseau não advoga um regresso ao passado. Ele não quer renunciar aos avanços da civilização, mas conjugá-los com seres humanos mais altruístas (Ibid.).

Esta toada crítica é retomada no *Discurso sobre a Origem e Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, publicado em 1754, que valeu a Rousseau uma enorme reputação no meio intelectual francês (Ibid.: 1), mas suscitou uma grande polémica. Neste livro, Rousseau contesta que os seres humanos sejam inerentemente sociais (Ibid.: 7). No estado de natureza os indivíduos estão despojados de qualquer sociabilidade, mas reina um clima de igualdade e harmonia (Ibid.). Esta igualdade e paz naturais dos seres humanos foram “corrompidas pelos complexos eventos históricos que culminaram na sociedade civil da atualidade” (Ibid.: 1). A sociedade moderna deve, por isso, ser reformada.

Em 1762, Rousseau publica o *Contrato Social*, obra que é imediatamente condenada pelas autoridades francesas (Ibid.: 3). O autor denuncia os malefícios da sociedade contemporânea e a sua falta de legitimidade, na medida em que foi instituída por um contrato espúrio que caucionou as desigualdades sociais (Ibid.: 11). Rousseau almeja descortinar qual a forma de organização política mais compatível com a natureza humana e, portanto, menos provável de corrompê-la (Copleston, 1994: 65). Assim, procura estabelecer as bases para um governo que “proteja a igualdade e o caráter dos seus cidadãos” (Delaney, s.d.: 10-11). A solução aventada passa pela celebração de um contrato social “legítimo” (Ibid.: 11) que institua uma democracia direta em que todos os cidadãos são livres e iguais.

As obras de Rousseau foram publicadas durante a segunda metade do século XVIII, pelo que, em termos estritamente cronológicos, será correto considerá-lo um pensador iluminista (Ibid.: 4). Todavia, muitos autores questionam esta classificação, vendo-o, pelo contrário, como um crítico do Iluminismo (Ibid.). Isso deve-se às suas críticas lançadas ao progresso e à civilização moderna, sobretudo nos dois *Discursos*. Mas como veremos, Rousseau não era seguramente um primitivista nem defendia o regresso da humanidade a um suposto passado idílico. Com efeito, os seus “ideias políticas” produziram uma enorme influência sobre os protagonistas da Revolução Francesa (Ibid.: 1). Nisbet diz-nos mesmo que, no início do século XIX, após a sua morte, Rousseau era unanimemente considerado uma das grandes mentes do Iluminismo (Nisbet, 1973: 146).

Estado de natureza

O homem primitivo é guiado somente pelo instinto e pelos sentimentos (Copleston, 1994: 66), dado que a sua razão ainda não atingiu o nível reflexivo (Ibid.:

67). À semelhança dos outros animais, o homem carece de conhecimentos e de uma linguagem (Zeitlin, 1968: 26). Segundo Rousseau, no estado de natureza o indivíduo obedece a dois impulsos ou paixões. A primeira paixão “fundamental do homem é o amor de si” (Copleston, 1994: 75), que visa a auto-preservação (Ibid.: 67). Assim, o amor de si prescreve que o indivíduo satisfaça as suas “necessidades biológicas básicas” (Bertram, 2017: 5). A segunda paixão do homem natural é a piedade ou compaixão face ao sofrimento do seu semelhante (Copleston, 1994: 75). Sempre que isso não contrariar a auto-preservação, o ser humano procurará aliviar o sofrimento alheio (Bertram, 2017: 5).

O estado de natureza é essencialmente pacífico, antes de tudo porque é uma condição pré-social (Copleston, 1994: 65). Os indivíduos “são solitários” (Ferreira *et al.*, 1995: 38) e vivem quase sempre em isolamento (Zeitlin, 1968: 26). As relações interpessoais são casuais e têm por missão principal garantir a reprodução e uma proteção elementar das crianças (Bertram, 2017: 5). Os indivíduos não precisam da cooperação dos outros para assegurar a sua subsistência (Ibid.) pois existe “um equilíbrio perfeito entre as necessidades [limitadas, NM] dos homens e os recursos [naturais, NM] à sua disposição” (Zeitlin, 1968: 26). Neste contexto, reina a paz na medida em que a potencial fonte de conflitos – a competição por recursos escassos – está completamente ausente (Ibid.). A paz justifica-se também pelo papel da piedade: esta paixão impede que o homem maltrate os outros homens.

Embora Rousseau idealize uma condição pré-social marcada pela harmonia, em rigor os seres humanos do estado de natureza não podem ser caracterizados “nem como bons nem como maus” (Ferreira *et al.*, 1995: 39), pois a moralidade é uma “construção social” (Ibid.). Os homens são amorais, mas “não existe perversidade ou pecado na natureza humana” (Copleston, 1994: 67). Os indivíduos são “inocentes” e desconhecem a inveja (Ferreira *et al.*, 1995: 39). Ademais, no estado de natureza nenhum indivíduo possui ascendente sobre os seus congéneres: há uma situação da perfeita igualdade (Ibid.).

Podemos concluir que o indivíduo natural de Rousseau é “isolado, tímido, pacífico, mudo e desprovido da capacidade de preocupar-se com o futuro” (Delaney, s.d.: 8). Neste sentido, como facilmente se perceberá, Rousseau considera equivocado equiparar o estado de natureza a um estado de guerra (Zeitlin, 1968: 24). Hobbes, em especial, comete o erro de “atribuir ao homem natural características que ele adquire na sociedade” (Ibid.: 24-25).

O estado de guerra hobbesiano pressupõe “noções de propriedade, cálculos sobre o futuro, o reconhecimento imediato dos outros seres humanos como ameaças potenciais e (...) aptidões linguísticas mínimas” (Delaney, s.d.: 8). Ora, segundo Rousseau, estas faculdades não são naturais, mas o resultado do desenvolvimento histórico, pelo que não caracterizam o homem pré-social do estado de natureza (Ibid.). Hobbes limitou-se a descrever como os seres humanos socializados, *civilizados* agiriam na ausência das leis e do governo (Ibid.). Na perspectiva de Rousseau, os homens são por natureza pacíficos; é a sociedade que corrompe as suas personalidades, tornando-os maus e agressivos (Bertram, 2017: 5).

Quero fazer uma última observação para encerrar a discussão do estado de natureza em Rousseau e fazer a ponte para a sua explicação do surgimento da sociedade. Rousseau defende que os seres humanos se distinguem dos restantes animais em virtude de duas faculdades adicionais: a liberdade e o aperfeiçoamento (Ibid.: 6). A liberdade refere-se à capacidade de não ser inteiramente guiado pelos seus impulsos, enquanto o aperfeiçoamento diz respeito à “capacidade de aprendizagem” (Ibid.). Em conjunto, estas duas faculdades permitem que os indivíduos desenvolvam “a autoconsciência, a racionalidade e a moralidade” (Ibid.) – que, portanto, não são inatas. Mas isso pressupõe a existência de relações sociais duradouras. Vejamos então como é que estas se desenvolvem.

Sociedade e sociedade política (desenvolvimento histórico)

Rousseau defende que a transição para a sociedade organizada foi gradual (Copleston, 1994: 68), um processo que ocorreu através de várias etapas (Delaney, s.d.: 9). Em Rousseau, a sociedade não é um produto da razão – pois a razão está ausente no estado de natureza – nem das paixões humanas, mas o resultado do “aumento da densidade” populacional (Ferreira *et al.*, 1995: 40). À medida que a população humana aumenta, os homens são forçados a interagir mutuamente (Ibid.). Ao mesmo tempo, desenvolvem-se “formas simples mas instáveis de cooperação” entre os indivíduos (Bertram, 2017: 6), com vista à prossecução de “tarefas específicas como a caça” (Delaney, s.d.: 9).

Segundo Rousseau, a sobrevivência dos indivíduos do estado de natureza tornou indispensável, a dada altura, a cooperação dos demais (Copleston, 1994: 80). Rousseau especula que a esterilidade dos solos, em concreto, exigiu o trabalho em conjunto para assegurar a subsistência (Zeitlin, 1968: 27). Pouco a pouco, então, os indivíduos

começaram a aperceber-se das vantagens desta associação e a criar “laços sociais” permanentes (Copleston, 1994: 68). A etapa seguinte da evolução humana “envolve relações sociais mais duradouras como a família tradicional, a partir da qual nasce o amor conjugal e paternal” (Delaney, s.d.: 9). As famílias acabaram por dar lugar a comunidades mais alargadas; a linguagem desenvolve-se e, com ela, a possibilidade de acumular e transmitir conhecimentos de geração em geração (Zeitlin, 1968: 27). Porém, esta cultura incipiente ainda não origina qualquer desigualdade social (Ibid.).

Na ótica de Rousseau, o estágio decisivo corresponde à “descoberta da agricultura e da metalurgia” (Delaney, s.d.: 9), porquanto estas atividades “exigem uma divisão do trabalho”: alguns indivíduos realizam o trabalho físico, outros fazem ferramentas e outros são responsáveis pela administração (Ibid.). Não tardam a formar-se “classes sociais e noções claras de propriedade” (Ibid.).

Rousseau atribui um impacto extremamente negativo ao surgimento da propriedade privada: “A partir do momento em que um homem se apoderou de uma parcela de terra, declarando «Isto é meu», e conduziu os seus congéneres a adotar um comportamento semelhante, o mundo encheu-se de conflitos, inveja (...) e exploração” (Nisbet, 1973: 147). A propriedade privada destrói a igualdade natural (Copleston, 1994: 68), visto que alguns indivíduos conseguem acumular riqueza e começam a dominar os mais pobres (Zeitlin, 1968: 27).

Para além disso, a socialização é um “fator de corrupção e de perturbação da pureza original do ser humano” (Ferreira *et al.*, 1995: 40 40). O inter-relacionamento continuado dá origem a uma nova paixão humana que Rousseau designa por amor-próprio (Bertram, 2017: 6). O amor-próprio é potencialmente disruptivo porque cada indivíduo exige ser reconhecido e respeitado pelos demais, desembocando, muitas vezes, num sentimento de superioridade (Ibid.). Esta paixão facilita a ira, o conflito e o ressentimento (Ibid.), relegando a piedade para segundo plano (Copleston, 1994: 68). A “toxicidade” do amor-próprio atinge o seu apogeu com a criação da propriedade privada – nomeadamente da terra – e com o conseqüente surgimento das desigualdades sociais (Bertram, 2017: 7).

Recapitulando: a criação da sociedade dá origem a paixões negativas e à propriedade privada que, por sua vez, fomentam a desigualdade, a hostilidade, a insegurança e, em última instância, a violência entre os indivíduos (Zeitlin, 1968: 27). A sociedade rompe com a harmonia do estado de natureza e degenera num ambiente de “instabilidade” (Nisbet, 1973: 147). A guerra generalizada hobbesiana é, pois, uma

condição social e não natural (Copleston, 1994: 68). É neste contexto que deve ser apreendido o nascimento do Estado político: o caos social exige “o estabelecimento de regras (...) e de normas” jurídicas (Ferreira *et al.*, 1995: 40). O governo é a resposta à necessidade de suprimir a condição de guerra social (Zeitlin, 1968: 28). A insegurança conduz os indivíduos a dar o seu consentimento, através da celebração de um pacto, para o “estabelecimento da autoridade estatal e do direito”, com vista a garantir a preservação das suas vidas (Bertram, 2017: 8).

Contudo, Rousseau argumenta que o incentivo para celebrar um pacto capaz de assegurar a paz social faz-se sentir sobretudo entre os indivíduos que têm mais a perder: os mais ricos e poderosos (Delaney, s.d.: 9). Eles são capazes de convencer os restantes que é do seu interesse celebrar o contrato (e num certo sentido isso é verdade, pois as suas vidas também estão ameaçadas) [Ibid.]. Em outros termos, os indivíduos abastados arranjam um artifício para manter o seu domínio de modo mais ou menos pacífico (Zeitlin, 1968: 28). Portanto, segundo Rousseau, o governo surge da necessidade de proteger a propriedade privada (Ferreira *et al.*, 1995: 40).

A criação da sociedade política foi a solução encontrada *consensualmente* para conter o estado de guerra social, mas, ao mesmo tempo, o governo e o direito reforçaram o poder da propriedade privada (Copleston, 1994: 68-69) e, desse modo, entronizaram “as relações sociais desiguais e exploradoras” e os privilégios de uma minoria (Bertram, 2017: 8). O Estado moderno é um “Estado de classe” cujo principal objetivo é proteger o “interesse comum dos abastados e impor (...) a subordinação dos pobres e dos fracos” (Ibid.). Assim, na ótica de Rousseau, este contrato original que institui a sociedade política é “espúrio” e injusto porque assegura a continuação da desigualdade (Delaney, s.d.: 9), devendo por isso ser contestado.

Em suma, Rousseau descreve a evolução histórica da humanidade nos seguintes termos. No estado de natureza reina a harmonia e a igualdade entre indivíduos isolados e amorais. A intensificação das relações interpessoais dá origem à sociedade. Por sua vez, a sociedade e a propriedade privada estimulam as desigualdades. Essas desigualdades produzem um estado de guerra social e, finalmente, o estado de guerra dá origem à sociedade política (Zeitlin, 1968: 28). Esta sociedade, até aos dias de hoje, foi marcada pela injustiça: alguns indivíduos acumulam privilégios à custa dos demais (Ibid.: 29).

Note-se que Rousseau “inverte os termos” da narrativa habitual do seu tempo: “a evolução e o progresso não conduzem ao aperfeiçoamento do homem (...), mas sim a

uma decadência e a uma corrupção sem limites” (Ferreira *et al.*, 1995: 39). A desigualdade social engendra condutas eminentemente “negativas” nos seres humanos, pautadas pelo “ressentimento”, “ostentação”, “insatisfação” e “humilhação” (Ibid.).

Novo contrato e nova sociedade

Com vista a superar uma sociedade que considera ser injusta, Rousseau propõe a celebração de um novo contrato (Ferreira *et al.*, 1995: 41). O contrato de Rousseau é a tentativa de criar uma “forma de associação” política capaz de defender a igualdade e a liberdade de todos os indivíduos (Ibid.). O contrato é o ato fundador e legitimador de uma nova forma de organização política: a democracia direta (Ibid.: 43). A participação efetiva de todos os cidadãos na vida pública é essencial para o esquema de Rousseau porque a união política não deverá acarretar nenhuma perda de liberdade individual (Ibid.: 41). A soberania tem de ser exercida diretamente, pois a sua eventual delegação – como sucede numa democracia representativa – contrariaria a igualdade dos cidadãos (Ibid.: 43).

O contrato rousseauiano é celebrado entre apenas uma parte. À primeira vista, isto parece ser paradoxal. A explicação é a seguinte: cada indivíduo aliena completa e voluntariamente os seus direitos à comunidade política; contudo, ao fazê-lo, insere-se nessa mesma comunidade. Dito de outra maneira, “a primeira parte contratante é formada pelos indivíduos tomados isoladamente”, antes do pacto, enquanto “a segunda é constituída pelos mesmos indivíduos, mas sob a forma de um corpo” ou organismo (Ibid.: 41) recém-criado: a assembleia de iguais (Zeitlin, 1968: 30). Os indivíduos e a comunidade passam a ser um só. O consentimento dos cidadãos, expresso sob a forma do novo contrato, é essencial para a legitimidade desta sociedade política (Copleston, 1994: 80).

Na nova sociedade proposta por Rousseau deve prevalecer apenas uma vontade que traduz o bem comum, designada por “vontade geral” (Ferreira *et al.*, 1995: 41). O conceito de vontade geral é algo complexo e dedicar-lhe-ei uma atenção especial mais à frente. Por ora, importa fixar que a vontade geral é a expressão máxima da moralidade, permitindo alcançar o bem-estar da coletividade.

Rousseau estabelece uma distinção entre soberania e governo. Assim, o poder soberano é aquele que “possui o direito de legislar”; cabe ao povo, ou seja, à assembleia de iguais, criar leis em consonância com a vontade geral (Copleston, 1994: 72). Por sua vez, compete ao governo executar e administrar essas leis (Ibid.). Segundo Rousseau, o

governo é um servidor do povo (Ibid.: 94), “um mero instrumento do soberano” (Ibid.: 85). Isto significa que o poder executivo é claramente secundário e dependente do poder legislativo (Ibid.: 81).

O contrato institui, portanto, “um corpo moral e coletivo” (Ibid.), um novo “corpo político” composto por todos os membros votantes da assembleia (Ferreira *et al.*, 1995: 43). Os cidadãos exercem o poder soberano quando reúnem em assembleia, mas todos eles se encontram subordinados de igual modo ao império da lei (Copleston, 1994: 81). Neste quadro, a liberdade é equiparada à “obediência às leis” decididas por todos (Ferreira *et al.*, 1995: 42). Cada indivíduo deve aquiescer voluntariamente aos ditames da vontade geral, transcendendo os seus interesses egoístas (Ibid.).

Rousseau defende que a obediência à vontade geral permite que os indivíduos sejam “tão livres como eram no estado de natureza” (Bertram, 2017: 8). A vontade geral é capaz de conjugar segurança, liberdade e igualdade de maneira perfeita (Ibid.: 9). Ela consegue fazer a quadratura do círculo, reconciliando a “liberdade do indivíduo com a autoridade do Estado” (Ibid.: 8). Rousseau vai mais longe e afirma que a vontade geral é pura e simplesmente infalível (Ferreira *et al.*, 1995: 43). Afinal de contas, o que é esta “vontade geral” milagrosa?

Vamos por partes. Antes de tudo, convém salientar que podem distinguir-se quatro tipos de vontade em Rousseau. Em primeiro lugar, cada indivíduo tem uma vontade privada, ou seja, o seu interesse próprio (Bertram, 2017: 10). Em segundo lugar, existe uma vontade intermédia ou corporativa: a vontade de um determinado subgrupo ou classe social (Ibid.). Em terceiro lugar, a vontade de todos é a “soma de vontades particulares”, i.e., a soma das vontades de todos os cidadãos (Rousseau apud Delaney, s.d.: 11). Em quarto lugar, a vontade geral é aquela da coletividade e que salvaguarda o bem comum (Bertram, 2017: 10).

Normalmente, o conceito rousseauiano de vontade geral é equiparado à “vontade [maioritária, NM] do povo expressa pelo voto numa assembleia” (Copleston, 1994: 72). Todavia, se as coisas fossem assim tão simples, dificilmente se poderia afirmar taxativamente – como Rousseau – que a vontade geral é infalível. Os seres humanos são imperfeitos, logo falíveis. A vontade da maioria dos cidadãos ou, no limite, a vontade de todos, pode estar errada, isto é, pode ser incapaz de decidir de acordo com o bem-comum. Neste sentido, é concebível que a vontade maioritária ou mesmo consensual da assembleia não esteja em conformidade com a vontade geral (Ibid.: 86).

Gostaria de sugerir que a chave para decifrar o conceito de vontade geral é a identidade que Rousseau estabelece entre vontade geral, moralidade e liberdade. Começemos pela identidade entre vontade geral e moralidade. A vontade geral preexiste face aos indivíduos, traduzindo aquilo que é moralmente bom e justo para a comunidade no seu conjunto. Parece estar subjacente à vontade geral a noção de uma “lei moral” (Ibid.: 73). A felicidade e o bem-estar da comunidade dependem da obediência estrita a esta moralidade preexistente (Ibid.).

A vontade geral, na qualidade de encarnação da moralidade *a priori*, tem de encontrar o veículo adequado para se efetivar no mundo real. Rousseau elege, de facto, a assembleia de cidadãos iguais como o veículo para a expressão da vontade geral, mas – atente-se na subtilidade – não está garantido de antemão que as decisões e as leis dessa assembleia, ainda que maioritárias ou até consensuais, respeitem a vontade geral, isto é, sejam eticamente corretas (Ibid.). As pessoas “nem sempre compreendem qual é o seu bem comum” (Ibid.: 87). A coincidência da vontade de todos com a vontade geral depende de um estado de “esclarecimento” (Ibid.) difícil de atingir.

A vontade geral é o bem comum e, nesse sentido, é a bitola para aferir as decisões e as leis da assembleia de iguais. É preciso que cada cidadão, ao deliberar e votar, seja fiel àquilo que a sua consciência dita – que escute a voz da vontade geral – para decidir moralmente em prol do bem-estar geral (Ferreira *et al.*, 1995: 42). O cidadão tem o poder de ignorar o interesse próprio e de seguir o seu coração (Copleston, 1994: 73); possui a capacidade de identificar-se com a coletividade e, assim, obrigar-se a agir moralmente e a querer a vontade geral (Bertram, 2017: 10). Nesta situação – e apenas só nesta situação – a vontade individual coincide com a vontade geral *preexistente*.

O facto a reter é que a vontade individual e a vontade de todos, expressas na assembleia, têm de procurar conformar-se com a vontade geral, o que não significa outra coisa para além de agir eticamente e altruisticamente. A vontade geral é a expressão palpável da moralidade, consubstancia-se nos preceitos éticos apriorísticos da espécie humana (Ferreira *et al.*, 1995: 42). É neste sentido que é possível compreender a afirmação rousseuniana de que a vontade geral, enquanto “realidade supra-humana, (...) está sempre certa” (Nisbet, 1973: 150).

Os mais atentos já terão percebido que se coloca um problema evidente ao esquema de Rousseau. Segundo o autor, a maioria dos indivíduos sociais são egoístas e perversos. Assim, mesmo dando de barato a celebração do novo contrato, é difícil

vislumbrar como é que subitamente as pessoas começarão a agir altruisticamente e a respeitar o bem comum. Voltarei a esta questão mais à frente.

Se se recordam, eu sugeri que existe uma identidade entre vontade geral, moralidade e liberdade. Falta analisar o binómio vontade geral/liberdade, ou seja, porque é que na ótica de Rousseau a obediência à vontade geral é o expoente máximo da liberdade individual. Estamos novamente confrontados com um aparente paradoxo. Procuremos explicá-lo.

A concretização da vontade geral é problemática na teoria de Rousseau, por razões que analisaremos adiante. Todavia, para entendermos o conceito rousseauiano de liberdade, temos de conceder que, de algum modo, a vontade geral é cumprida. Se for esse o caso, as leis criadas pela assembleia soberana são inerentemente boas, promovem a igualdade social e fomentam o bem-estar da comunidade, isto é, de todos e de cada um. Assim, ao obedecer a essas leis os indivíduos estarão a ser racionais, a obedecer aos ditames da razão, porque a situação ótima foi atingida.

Ora, obedecer à sua razão significa ser livre; neste sentido, “o cidadão obediente é o verdadeiro homem livre”, na medida em que “obedece a uma lei que expressa a sua própria vontade” de harmonia, igualdade e bem-estar (Copleston, 1994: 74). “Se a vontade geral representa, numa dada sociedade política, a orientação universal da vontade do homem para fazer o bem, então representa aquilo que cada membro «realmente» quer” (Ibid.: 73). Sempre que obedece à lei, o cidadão “obedece à sua própria vontade e, conseqüentemente, (...) permanece livre” (Bertram, 2017: 9).

Dito de outra forma: “a vontade geral é a verdadeira vontade de cada homem”, no sentido em que é uma vontade moral e, portanto, a única vontade legítima (Copleston, 1994: 91). Visto que “obedecer à sua vontade é agir livremente”, então “ser compelido a conformar a sua vontade [particular, NM] à vontade geral é ser compelido a ser livre. É ser elevado a um estado em que se quer” aquilo que realmente se deveria querer, não fossem os nossos interesses egoístas (Ibid.).

Em suma, se a moralidade é sinónimo de liberdade, ser forçado a agir moralmente – a acatar a vontade geral – é ser forçado a agir livremente. Portanto, a liberdade rousseauiana não tem rigorosamente nada a ver com o livre arbítrio ou com o poder de escolha do indivíduo. Só há uma escolha possível e ela já foi prescrita de antemão; resta fazê-la conscientemente. Se a vontade geral é a encarnação da virtude, então “as vontades particulares devem conformar-se à vontade geral” (Ibid.: 72). É o

próprio “bem moral” que dita “a identificação da vontade particular do indivíduo com a vontade geral” (Ibid.: 71).

Problemas: interpretação da vontade geral e democracia direta

Quero agora chamar a vossa atenção para alguns problemas da noção de vontade geral. O primeiro problema diz respeito à sua interpretação: quem é que decide em que consiste o bem comum, ou seja, quem é que interpreta o conteúdo da ação moral? A quem compete dizer: esta lei é má e aquela é boa? A resposta de Rousseau é no mínimo ambígua.

Por vezes, o autor sugere, como vimos, que a vontade geral existe no éter, enquanto qualidade suprassensível – um pouco à semelhança da fé religiosa –, sendo revelada pela própria consciência dos indivíduos através da introspeção sincera (Copleston, 1994: 99). As decisões da assembleia legislativa – a vontade de todos – não são infalíveis porque podem prevalecer os interesses particulares de indivíduos ou grupos. Resta apelar para uma vontade geral difusa, entendida como moralidade apriorística.

Todavia, como mencionei anteriormente, é difícil conceber que os indivíduos maus, corruptos e maliciosos saídos de uma sociedade injusta passem, de um momento para o outro, a pautar as suas condutas pelo altruísmo e pelo interesse comum. Rousseau está consciente deste problema, pelo que, noutras ocasiões, em vez de apelar para as virtudes morais duvidosas de indivíduos egoístas, o autor introduz a figura de um intérprete privilegiado da vontade geral: o legislador sensato ou iluminado. Este legislador sensato deve redigir a constituição originada pelo novo contrato social e aconselhar os cidadãos, assegurando que as decisões da assembleia e as leis obedecem, de facto, ao bem comum (Ibid.: 88). Portanto, pelo menos num primeiro momento, seria a legislação iluminada que asseguraria o respeito da vontade geral e não a moralidade preexistente – ou talvez fosse melhor dizer quase inexistente. Assim, os indivíduos devem obedecer impreterivelmente às decisões do poder legislativo (Ibid.: 99).

É caso para dizer que a emenda é pior do que o soneto, porque surge imediatamente um problema adicional: quem é este “legislador sensato” e porque é que a sua vontade particular, supostamente isenta e privilegiada, coincide com a vontade geral? Como a sociedade que pretende superar é um antro de podridão, Rousseau vê-se obrigado a introduzir uma figura exterior ou superior à sociedade cuja origem e legitimidade são inescrutáveis. Rousseau é prisioneiro de um dilema insolúvel: “Não

pode existir um Estado bom sem cidadãos bons. Mas os cidadãos não serão bons se o Estado, através da sua legislação e governação, tender a depravá-los e a corrompê-los” (Ibid.: 98-99). Por outras palavras, apenas cidadãos moralmente irrepreensíveis podem criar legislação conforme à vontade geral, mas os homens apenas serão bons e altruístas se obedecerem a leis justas criadas previamente.

Portanto, em última instância Rousseau reconhece que somente no ambiente social adequado a democracia direta dos “cidadãos legisladores” emanará leis em harmonia com o “interesse comum” (Bertram, 2017: 9). Somente em condições de perfeita igualdade social as decisões e as leis afetarão de modo análogo todos os cidadãos e a vontade geral não contradirá as vontades particulares. Nesta situação idílica, o que é bom para a coletividade, é bom para cada um (Ibid.: 9-10). Resta saber como será criado esse contexto social. E quem o criará. Rousseau parece pressupor aquele que deveria ser o resultado da evolução social de acordo com o seu esquema.

Para além da panaceia da moralidade apriorística e da figura misteriosa do legislador sensato, Rousseau propõe ainda uma terceira solução para o quebra-cabeças da transformação social: “tornar os indivíduos imunes à corrupção por via educativa” (Ferreira *et al.*, 1995: 40). Em outros termos, trata-se de educar os indivíduos para serem bons cidadãos, agirem moralmente e respeitarem a vontade geral. O problema é óbvio: e quem é o responsável por esta educação? O educador, naturalmente.

A figura do educador iluminado, à semelhança daquela do legislador sensato, tem uma origem insondável. Rousseau coloca o educador acima da influência da sociedade, pois só assim pode garantir que ele será um homem bom capaz de desempenhar o seu papel crucial: “cultivar as tendências naturais” dos seres humanos e contrariar os efeitos nocivos do amor-próprio, estimulando uma conduta ética (Delaney, s.d.: 13). A educação, sobretudo das crianças e dos jovens, conseguirá supostamente fomentar indivíduos sociais moralmente irrepreensíveis (Ibid.).

Gostaria ainda de sublinhar um problema adicional da teoria de Rousseau e que se prende com a sua defesa intransigente da democracia direta. Ao rejeitar a delegação do poder soberano a representantes eleitos pelos cidadãos, Rousseau está ciente da inaplicabilidade da sua solução governativa em Estados de média ou grande dimensão (Zeitlin, 1968: 30). É neste contexto que deve ser entendida a predileção de Rousseau por “pequenas repúblicas”: “somente num Estado muito pequeno seria possível, por exemplo, que os cidadãos se reunissem periodicamente e exercessem as suas funções legislativas” (Copleston, 1994: 95). Evidentemente que quanto maior for uma nação,

tanto maiores serão as dificuldades práticas de aplicação da utopia de Rousseau (Bertram, 2017: 13).

Conclusão

A obra de Rousseau é perpassada por uma grande preocupação: “a preservação da liberdade humana num mundo em que os seres humanos são cada vez mais mutuamente dependentes para satisfazerem as suas necessidades” (Bertram, 2017: 1). Rousseau é bastante pessimista no que se refere à evolução da humanidade. Na sua perspectiva, a sociedade organizada fomenta a inveja, a malícia e a desigualdade. Apesar dos seus males, Rousseau não almeja absurdamente “destruir a sociedade” e regressar ao estado de natureza (Copleston, 1994: 70). Ele pretende apenas “reformular a sociedade” (Ibid.).

Assim, Rousseau propõe a celebração de um (novo) contrato social que estabeleça uma nova forma de organização política: uma democracia direta em que o poder soberano é o legislativo e é exercido igualmente por todos os cidadãos. Para salvaguardar a liberdade individual e o bem-estar da coletividade, Rousseau sugere que as deliberações da assembleia soberana devem respeitar aquilo que designa por vontade geral. Com vista a maximizar a igualdade entre os cidadãos, Rousseau defende que a propriedade privada deve ser severamente limitada: “ninguém deve ser tão rico que possa comprar os outros, nem tão pobre que tenha de se vender” (Ferreira *et al.*, 1995: 40).

Façamos um breve balanço crítico. Tivemos oportunidade de constatar que o conceito de vontade geral é particularmente ambíguo e problemático. A grande questão que se coloca ao esquema de Rousseau é saber se, de facto, “o cidadão obedece apenas a si mesmo quando obedece à vontade geral” (Bertram, 2017: 12). A sua visão consensual e, num certo sentido, totalitarista da democracia parece difícil de conciliar com a existência de maiorias e minorias nas democracias contemporâneas e com o direito de dissidência (Ibid.). Rousseau chega a afirmar que os cidadãos devem ser “obrigados a ser livres”, isto é, “constrangidos a obedecer à vontade geral” (Ibid.: 11).

Em síntese, a noção de vontade geral traduz uma “tensão” entre tendências liberalistas e comunitaristas na obra de Rousseau (Delaney, s.d.: 11). Senão veja-se: “Por um lado, Rousseau defende que a obediência à vontade geral garantirá a diversidade e a liberdade individuais. Mas ao mesmo tempo, a vontade geral também encoraja o bem-estar do todo e pode, portanto, entrar em conflito com interesses

particulares dos indivíduos” (Ibid.). O paradoxo é o seguinte: se a missão do Estado é “proteger a liberdade individual”, parece difícil conciliá-la com a “noção de vontade geral, que busca sempre [satisfazer, NM] o bem-estar do conjunto e não a vontade do indivíduo” (Ibid.: 12).

Por último, importa salientar que “[E]xistem várias razões para considerar Rousseau um precursor da sociologia. Em resultado da atenção que dedica ao «homem natural» e do instrumento metodológico [de abstração, NM] que usa para deduzi-lo, ele possuía uma concepção adequada de cultura – ou daquilo que o homem adquire em, através e da sociedade. Para além disso, ele foi uma das primeiras pessoas a abordar de maneira relativamente sistemática as origens, as formas e as consequências da desigualdade social. Rousseau percebeu claramente que a existência de classes e de conflitos de classe afetam todos os aspetos das vidas dos seres humanos. (...) Finalmente, ele vislumbrou as possibilidades de mudança [social, NM].” (Zeitlin, 1968: 31-32)

Referências bibliográficas

- Bertram, Christopher (2017), “Jean-Jacques Rousseau”, in Zalta, Edward N. (Org.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <https://nunomiguelmachado.files.wordpress.com/2012/01/artc2ba-rousseau-c-bertram-sep.pdf>. (Consultado em: 28/09/2017)
- Copleston, Frederick (1994), *A History of Philosophy, Volume VI – Modern Philosophy: From the French Enlightenment to Kant*. Nova Iorque: Image Books.
- Delaney, James J. (s.d.), “Jean-Jacques Rousseau (1712—1778)”, in Fieser, James & Dowden, Bradley (Orgs.), *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <https://nunomiguelmachado.files.wordpress.com/2012/01/artc2ba-rousseau-j-delaney-iep.pdf>. (Consultado em: 26/09/2017)
- Ferreira, José Maria Carvalho *et al.* (1995), *Sociologia*. Lisboa: McGraw-Hill.
- Nisbet, Robert (1973), *The Social Philosophers – Community and Conflict in Western Thought*. Nova Iorque: Thomas Y. Crowell Company.
- Zeitlin, Irving M. (1968), *Ideology and the Development of Sociological Theory*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Montesquieu

Nuno Miguel Cardoso Machado

Biografia e introdução

Charles Louis de Secondat, barão de Montesquieu, nasceu em 1689 (Ferreira *et al.*, 1995: 50). Licenciou-se em direito na Universidade de Bordéus, em 1708, e viajou para Paris com vista a prosseguir os seus estudos jurídicos (Bok, 2014: 1). Em 1716 tornou-se presidente do Parlamento de Bordéus (Ibid.: 2). Em 1721, publica *Cartas Persas*, uma espécie de romance filosófico, que lhe granjeia o estatuto de “celebridade literária” (Ibid.). Em 1725 abandona o Parlamento e em 1728 é eleito para a Academia Francesa (Ibid.). Nas viagens que faz ao estrangeiro fica particularmente impressionado com o sistema político inglês (Ibid.). Entre 1731 e 1748, data da sua publicação, Montesquieu trabalha na sua obra principal: *O Espírito das Leis* (Ibid.). Montesquieu morre em Paris, em 1755.

Montesquieu é um dos primeiros autores a preocupar-se “com uma definição rigorosa de sociedade e com a tentativa de apresentar causas específicas para fenómenos [sociais, NM] particulares” (Ferreira *et al.*, 1995: 49). O seu intuito é descobrir as causas últimas que explicam a “natureza das coisas”: as suas “leis” (Ibid.). Assim, embora dedique uma atenção especial aos assuntos político-jurídicos, “as leis em Montesquieu não podem ser entendidas meramente no sentido normativo e de regulação da sociedade civil por meios legislativos” (Ibid.). As leis de Montesquieu possuem igualmente uma aceção científica; o autor procura “estabelecer relações de causalidade entre determinados fenómenos sociais” (Ibid.).

Montesquieu é conhecido, hoje em dia, sobretudo pela “tipologia das formas de governo” – república, monarquia e despotismo – apresentada em *O Espírito das Leis* (Ferreira *et al.*, 1995: 50). Esta obra é constituída por “três grandes partes” (Aron, 2000: 20), a saber:

- i) Teorização das três formas de governo, que consiste num “esforço para reduzir a diversidade das formas de governo a alguns tipos, cada um dos quais definido (...) pela sua natureza e pelo seu princípio” (Ibid.: 21). Note-se que a cada tipo de governo corresponde uma forma de organização social específica;

- ii) Teorização das “causas materiais ou físicas” que afetam a vida social e política (Ibid.: 20). Montesquieu dedica uma atenção especial à “influência do clima e do solo sobre os homens, os seus costumes e instituições” (Ibid.);
- iii) Teorização da influência das variáveis sociais, do comércio, da densidade demográfica e da religião sobre a organização social, política, jurídica e cultural dos seres humanos (Ibid.).

De modo sucinto, Montesquieu defende uma evolução cíclica dos tipos de governo: república, monarquia e tirania sucedem-se ciclicamente, pois a sua “decadência” é inevitável, mais cedo ou mais tarde (Ferreira *et al.*, 1995: 50). Não obstante, o autor é um adepto da monarquia e da divisão tripartida do poder – legislativo, executivo e judicial – no âmbito de um Estado de direito (Bok, 2014: 1). Ao contrário de Rousseau, Montesquieu diz-nos que a perfeição do ser humano apenas é possível no contexto da sociedade civilizada (Ferreira *et al.*, 1995: 53), rejeitando o mito do bom selvagem.

Leis, estrutura social, costumes e maneiras

O termo “lei” possui três aceções distintas nos escritos de Montesquieu. As leis “físicas” que regem o mundo natural “são instituídas por Deus” (Bok, 2014: 4-5) e funcionam de maneira automática (Zeitlin, 1968: 22). Para além das leis naturais, há dois tipos de leis *sociais* que regulam as atividades humanas.

Em primeiro lugar, existem “as *leis* do desenvolvimento social e histórico”, isto é, as “regularidades” (Ibid.: 12, *italico no original*) que é possível descortinar – nas instituições e costumes (Ferreira *et al.*, 1995: 50) – através do estudo dos “factos sociais” (Zeitlin, 1968: 12). Nesta aceção, as leis referem-se a “uma relação de causalidade entre um determinante e um efeito” (Aron, 2000: 41). Montesquieu reconduz as leis que regem o funcionamento de uma certa sociedade ao padrão institucional que lhe confere coerência e estabilidade – em síntese, à estrutura social (Ferreira *et al.*, 1995: 49). Isto significa que, para além de possuírem uma “relação interdependente e correlativa”, as instituições são moldadas pela sociedade no seu conjunto: pelo “todo” (Zeitlin, 1968: 13). Segundo o autor, apesar das especificidades socioculturais de cada nação, “é possível identificar alguns padrões comuns” que permitem análises comparativas de diversas sociedades (Ibid.).

Em segundo lugar, existem as “leis-preceitos”, isto é, as normas jurídicas, o direito positivo que ordena uma certa sociedade (Aron, 2000: 41). Na sua obra *O Espírito das Leis*, Montesquieu procura identificar, em particular, “as leis causais que explicam as leis-preceitos” (Ibid.), os fatores sociais suscetíveis de influenciar ou determinar as normas jurídicas (Ibid.). A lógica de Montesquieu é a seguinte: se conseguirmos descobrir as leis de funcionamento e desenvolvimento de uma certa sociedade, então seremos capazes de formular as normas jurídicas mais adequadas à sua natureza específica (Zeitlin, 1968: 21). Por outras palavras, as leis sociais devem ser identificadas e transpostas em leis positivas (Ibid.: 22). Porém, isso implica um ato de interpretação, pelo que, em virtude das limitações inerentes aos seres humanos, a correspondência entre leis sociais e regras jurídicas nunca será perfeita (Ibid.).

Na ótica de Montesquieu, um povo não é uma “multidão de indivíduos, mas uma sociedade que pode ser distinguida de outras pelos seus costumes e instituições” (Ibid.: 15). Neste âmbito, o autor estabelece uma distinção entre leis jurídicas, costumes e maneiras (Ferreira *et al.*, 1995: 51). Assim, as leis, no sentido normativo, “são estabelecidas por um legislador de modo formal e explícito” (Zeitlin, 1968: 31). Quanto maior for o grau de complexidade de uma sociedade, tanto maior será a necessidade de codificar leis apropriadas à sua estrutura (Ibid.: 21).

Por seu turno, “os costumes (...) definem-se por ser” hábitos sociais que surgem de forma espontânea e que, portanto, não foram estabelecidos pela ordem jurídica (Ferreira *et al.*, 1995: 51). Por último, os costumes diferenciam-se das maneiras pelo seguinte aspeto: os costumes são “imperativos interiorizados” pelas pessoas – que já fazem parte do seu modo de ser – enquanto as maneiras são formas de agir impostas exteriormente pela coletividade (mas que não estão codificadas em regras jurídicas) [Aron, 2000: 34].

Considerem este exemplo (e tenho a certeza que quase todos já presenciaram um episódio deste género): no decurso de uma refeição, uma criança está a brincar com a comida ou a limpar a boca com as mangas da camisa. Quando se apercebem disso, os pais repreendem-no dizendo algo como: “Joãozinho, isso não são maneiras de estar à mesa” ou “Tem maneiras à mesa, se faz favor”. O nosso Joãozinho ainda não se acostumou a comportar-se corretamente quando está a comer, pelo que cabe aos pais inculcar-lhe as boas maneiras.

Tipos: formas de governo e de sociedade

Montesquieu distingue três tipos de governo: república (que pode ser democrática ou aristocrática), monarquia e despotismo (Zeitlin, 1968: 12). Deve salientar-se, contudo, que esta tipologia não se refere apenas a “sistemas políticos” em sentido estrito, mas ao conjunto da sociedade ou civilização (Ibid.: 17). Assim, a república, a monarquia e o despotismo não se diferenciam somente enquanto tipos de governo particulares; essas formas de governo estão “funcionalmente inter-relacionadas” com determinadas condições sociais e culturais (Ibid.: 18).

Cada um destes tipos de governo possui uma natureza e um princípio específicos. Em termos sintéticos, “a natureza do governo é o que faz com que ele seja o que é” (Aron, 2000: 21), dependendo do número de indivíduos ou órgãos que detêm a autoridade soberana e do modo como esse poder é exercido (Ibid.: 22). Por sua vez, “o princípio do governo é o sentimento que deve animar os homens, dentro de um tipo de governo, para que este funcione harmoniosamente” (Ibid.: 21).

Analisaremos esta questão mais à frente, mas podemos adiantar que o princípio da democracia é a virtude, o princípio da aristocracia é a moderação, o princípio da monarquia é a honra e o princípio do despotismo é o medo (Ferreira *et al.*, 1995: 51). O princípio de governo diz, portanto, respeito às “paixões humanas” predominantes numa sociedade (Copleston, 1994: 11), pelo que esta conceptualização conduz necessariamente a uma “teoria da organização social” (Aron, 2000: 24). “[U]m regime só se mantém na medida em que o sentimento que lhe é necessário existe [de facto, NM] no povo” (Ibid.: 39).

Podemos afirmar que a tipologia das formas de governos proposta por Montesquieu é a expressão de “determinadas estruturas sociais subjacentes” (Zeitlin, 1968: 12). Então, aquilo que Montesquieu faz, na verdade, é identificar vários “tipos de sociedade” (Ibid.: 19, *itálico no original*), sendo essa classificação que lhe permite efetuar uma análise comparada (Ibid.: 20). Na teoria de Montesquieu há um laço indissolúvel entre o tipo de regime político e o “estilo das relações interpessoais” (Aron, 2000: 27). Essa é a sua originalidade: “combinar a análise dos regimes” políticos com o estudo das formas de organização social (Ibid.: 23).

Para além disso, é importante destacar que Montesquieu foi o primeiro autor a utilizar de modo consistente aquilo que designamos hoje por “tipos-ideais” (Zeitlin, 1968: 12), antecipando as formas de “tipologia social” propostas pelos fundadores da sociologia (mormente Weber, como veremos noutras aulas) [Ferreira *et al.*, 1995: 50-

51]. Montesquieu classifica e agrega a multiplicidade de factos políticos, sociais, culturais “num reduzido número de tipos” de sociedade (Aron, 2000: 19). Um tipo-ideal é, pois, uma construção teórica simplificadora, pelo que não é possível encontrar empiricamente uma forma de sociedade que encarne, na sua pureza, todas as características do respetivo tipo-ideal.

Por exemplo, por detrás de todos os despotismos realmente existentes é possível identificar “um tipo-ideal de governo despótico”, isto é, alguns traços comuns que o diferenciam das outras duas formas de governo (Copleston, 1994: 11). No entanto, isso não significa que um determinado governo despótico “corporeize fielmente este tipo-ideal ou puro, quer na sua estrutura quer no seu «princípio»” (Ibid.). Uma dada sociedade política é sempre a “corporização imperfeita”, aproximada de um tipo-ideal (Ibid.: 12). O tipo-ideal é um instrumento conceptual que permite “substituir uma diversidade incoerente por uma ordem pensada” (Aron, 2000: 19).

Antes de passarmos à descrição detalhada das características que Montesquieu atribui à república, à monarquia e ao despotismo, resta acrescentar que o autor preconiza aquilo que pode designar-se por “teoria funcional-instrumental das instituições” (Ferreira *et al.*, 1995: 51). Neste contexto, Montesquieu defende que uma certa instituição pode ser adequada para uma monarquia e desadequada para uma república, por exemplo (Ibid.). Cada arranjo institucional desempenha uma função específica no seio de uma organização política e social particular (Ibid.).

Democracia, aristocracia, monarquia e despotismo

Numa democracia, “todos os cidadãos são iguais” (Zeitlin, 1968: 18) e “o povo é o soberano” (Bok, 2014: 6). No entanto, de acordo com a constituição, o povo pode delegar o seu poder, através do sufrágio, a determinados órgãos políticos (Ibid.). O princípio do governo democrático é a “virtude moral”, consubstanciada no respeito pelas normas jurídicas e na dedicação ao bem-estar coletivo (Aron, 2000: 22).

Todavia, esta virtude “não é natural”, visto que envolve a prevalência constante do interesse público sobre o interesse privado (Bok, 2014: 6). Assim, ela terá de ser instilada nos indivíduos através da educação: “uma democracia deve educar os seus cidadãos para identificarem os seus interesses com os interesses da nação” (Ibid.). Para facilitar este intento, as normas legais que regulam a propriedade devem preservar, tanto quanto possível, a sua distribuição equitativa (Bok, 2014: 6). Por outras palavras, a democracia pressupõe um certo nível de igualdade, homogeneidade e solidariedade

social (Zeitlin, 1968: 18). A sociedade democrática será tanto mais perfeita quanto maior for a importância atribuída à prossecução do “bem comum” (Ibid.).

A democracia está sujeita a duas maneiras de corrupção que Montesquieu designa por “espírito da desigualdade” e “espírito da igualdade extrema” (Bok, 2014: 6). O espírito da desigualdade surge sempre que os “cidadãos já não são capazes de identificar os seus interesses com os interesses da nação”, pelo que agem somente de acordo com os seus interesses egoístas à custa dos seus congéneres e procuram adquirir uma primazia política (Ibid.: 6-7).

O espírito da igualdade extrema tem origem no facto de as pessoas “não se contentarem em ser iguais como cidadãos, mas quererem ser iguais em todos os outros aspetos” da vida política (Ibid.: 7). Assim, os cidadãos deixam de obedecer aos órgãos democráticos e querem substituir-se aos mesmos na gestão direta da coisa pública, na execução das leis e na administração do poder judicial (Ibid.). Nestas condições, “o governo deixa de funcionar, os últimos vestígios da virtude desaparecem e a democracia dá lugar ao despotismo” (Ibid.).

A aristocracia significa que “uma parte do povo governa os restantes” (Ibid.). Embora existam leis, não há eleições. O princípio estruturante da aristocracia é a “moderação” e consubstancia-se no seguinte: “aqueles que governam (...) abstêm-se de oprimir o povo e de procurar obter um poder excessivo entre si” (Ibid.). Para esse efeito, a lei deve cumprir dois requisitos: i) “garantir a igualdade (...) entre as famílias nobres” (Ibid.); ii) prever e prevenir os abusos do povo por parte da nobreza (Ibid.).

Na monarquia, “uma pessoa governa de acordo com «leis fixadas e estabelecidas»” (Montesquieu apud Bok, 2014: 7). O poder unipessoal flui, no entanto, através de instituições intermediárias, “a nobreza e um poder judicial independente”, que impedem que o monarca aja como um déspota (Bok, 2014: 7). O princípio do governo monárquico é a honra, ou seja, a salvaguarda do prestígio e da posição sociais (Aron, 2000: 22). Ao contrário da virtude democrática, a honra e o desejo de distinção são inerentes aos seres humanos, pelo que a educação desempenha um papel menos preponderante numa monarquia (Bok, 2014: 7).

Montesquieu vê no mecanismo de funcionamento da honra uma espécie de “mão invisível” smithiana: embora os indivíduos busquem o seu interesse próprio, fazem-no tendo em vista o prestígio social, pelo que as suas ações egoístas “conspiram para o bem de todos” (Aron, 2000: 24). Neste sentido, a legislação deve encorajar e premiar as “condutas honrosas”, inclusive com o luxo (Bok, 2014: 8). Para além disso, é crucial

que as normas jurídicas protejam as instituições intermédias que a diferenciam a monarquia do despotismo (Ibid.: 7). Assim, “os direitos e os privilégios da nobreza” devem ser assegurados e o império da lei deve ser incontestável (Ibid.: 7-8).

De acordo com Montesquieu, a monarquia pode ser corrompida de três maneiras. Em primeiro lugar, o monarca pode suprimir as instituições intermédias “que constroem a sua vontade” (Ibid.: 8). Em segundo lugar, o monarca pode “decidir governar de forma arbitrária”, sem respeitar as leis (Ibid.). Em terceiro lugar, o monarca pode desvirtuar a honra, de tal maneira que mesmo ações infames são recompensadas (Ibid.). Nos dois primeiros casos, a monarquia degenera numa tirania, enquanto no terceiro caso a sua estabilidade é fortemente abalada, visto que a ambição pessoal deixa de estar ligada à honra e, por conseguinte, a ação dos nobres pode ser contrária aos interesses gerais da nação (Ibid.).

Finalmente, num governo despótico uma única pessoa exerce o poder a seu bel-prazer e de forma perfeitamente arbitrária (Ibid.). Não existem leis nem instituições que limitem a sua ação, por mais nefasta ou repreensível que seja (Ibid.). Todas as ordens ou classes sociais são bastante débeis, não conseguindo opor qualquer resistência ao déspota (Zeitlin, 1968: 19). O princípio estruturante do despotismo é o medo, que é facilmente incutido nas pessoas, dado o totalitarismo vigente (Bok, 2014: 8). A regra de ouro é a obediência cega e o medo da punição (Ibid.). Montesquieu entende, por isso, o despotismo como uma forma de governo essencialmente corrompida, “quase a negação (...) da política” (Aron, 2000: 22).

Não causa estranheza que os governos despóticos sejam responsáveis pelo seu próprio colapso, visto que a propriedade não é respeitada, o comércio é incipiente e o Estado é pobre (Bok, 2014: 8). Na medida em que as decisões do déspota nunca são contestadas, reina a absoluta irracionalidade na vida social (Ibid.). O colapso de um governo despótico não dá normalmente – pelo menos no imediato – origem a uma república ou a uma monarquia, cuja estabilidade é deveras difícil de alcançar (Ibid.: 9). Indivíduos habituados à brutalidade e à degradação são incapazes de estabelecer um estado de direito (Ibid.). O fim do despotismo marca o início da pura barbárie.

Impõem-se, ainda, duas observações complementares sobre os tipos de governo. No que toca ao princípio de governo, Montesquieu não defende que a conduta das pessoas obedece necessariamente à paixão exigida. O autor diz algo distinto: os indivíduos *devem* possuir esses traços de caráter para que um tipo de governo funcione adequadamente. Deste modo, na democracia as pessoas *devem* ser virtuosas, na

monarquia as pessoas *devem* ser honradas e no despotismo as pessoas *devem* ser medrosas (Copleston, 1994: 11); mas nada garante, de antemão, que o sejam efetivamente.

No entanto – segunda observação – convém realçar que em Montesquieu a história obedece a um padrão cíclico, de maneira que o colapso das sociedades – e da sua respetiva forma de governo – é inevitável (Ferreira *et al.*, 1995: 51). Isto acontece porque a natureza e/ou o princípio de governo acabarão por ser corrompidos mais cedo ou mais tarde. Democracia, monarquia e despotismo vigoram alternadamente ao longo do tempo.

Clima, geografia e espírito da nação

Montesquieu atribui uma importância exagerada aos fatores climáticos na explicação dos fenómenos sociais (Ferreira *et al.*, 1995: 52). Na sua ótica, o clima influencia diretamente “a maneira de ser fisiológica, nervosa e psicológica dos homens” (Aron, 2000: 35). Nas regiões frias as pessoas são “vigorosas e sensatas” (Bok, 2014: 11), enquanto nos países quentes “o calor excessivo irrita o organismo e torna os homens mais preguiçosos (...) de maneira que apenas o medo de ser castigado pode obrigá-los a efetuar qualquer dever laborioso” (Montesquieu apud Bok, 2014: 11). Esta leitura leva Montesquieu a justificar a escravatura nas regiões mais quentes. Nas suas próprias palavras: “a escravatura é aqui mais reconciliável com a razão” (Ibid.).

Montesquieu atribui igualmente às condições geográficas um papel importante na determinação da forma de organização social e política. O tipo de solo predominante numa região influencia diretamente a sua forma de governo (Bok, 2014: 11). Assim, “as monarquias são mais comuns onde o solo é fértil e as repúblicas onde o solo é estéril” (Ibid.). Este facto é explicável por três razões:

- i) Os habitantes de terras com fertilidades elevadas obtêm a sua subsistência mais facilmente, pelo que desvalorizam a liberdade política e privilegiam a segurança para efetuar as atividades agrícolas (Ibid.);
- ii) As regiões férteis estão à mercê da cobiça e da conquista por uma potência estrangeira. Ora, segundo Montesquieu, as monarquias são mais suscetíveis de levar a cabo guerras de conquista (Ibid.);
- iii) As pessoas que vivem em terras estéreis têm de labutar intensamente para sobreviver, estando mais aptas a defender-se de invasões externas e a prezar a sua liberdade (Ibid.: 11-12).

Na perspectiva de Montesquieu, a dimensão do território também influencia de modo vincado a forma de governo: os territórios pequenos são característicos das repúblicas, os territórios de dimensão média correspondem normalmente a monarquias e os territórios grandes são propícios ao desenvolvimento de tiranias (Ferreira *et al.*, 1995: 51).

Embora Montesquieu atribua uma importância decisiva aos fatores de índole natural, o autor reconhece igualmente o papel desempenhado por “variáveis socioculturais na determinação das formas de governo, das leis e de outras instituições” (Zeitlin, 1968: 13). Montesquieu diz mesmo que o “desenvolvimento social” é responsável pela perda de preponderância dos fatores físicos e pela predominância dos fatores “morais” (Ferreira *et al.*, 1995: 52). Por exemplo, vimos anteriormente que a noção de princípio de governo acarreta uma certa forma de organização social.

Montesquieu designa por “espírito geral de uma nação” o “princípio unificador do todo social” (Aron, 2000: 20). O espírito geral da nação refere-se à ação simultânea de *todas* as causas parciais que fazem com que uma dada sociedade seja aquilo que é, onde se incluem: fenómenos naturais (com destaque para o clima e para os solos), fenómenos de índole social (a religião, as leis, o governo) e, ainda, a tradição – a herança da evolução histórica (Ibid.: 39). A teoria social de Montesquieu é, pois, caracterizada pela combinação do “pensamento sincrónico” com o “pensamento diacrónico”, ou seja, pela sinergia entre a “explicação das partes contemporâneas de uma sociedade umas pelas outras” e “a explicação dessa mesma sociedade pelo passado e pela história” (Ibid.: 51).

Segundo Montesquieu, é o espírito geral que confere “a unidade a uma determinada coletividade” (Ibid.: 38). Raymond Aron alerta-nos para a subtilidade do conceito de espírito da nação: “Passa-se da pluralidade das causas à unidade do espírito geral, sem que este exclua as causas parciais. O espírito geral não é uma causa dominante, todo-poderosa, que possa apagar as outras. São as características que uma determinada coletividade adquire através do tempo, como resultado da pluralidade das influências que atuam sobre ela” (Ibid.).

Portanto, “o espírito geral de uma nação é a maneira de ser, de agir, de pensar e de sentir de uma coletividade” (Ibid.: 39). Este conceito desempenha duas funções na teoria de Montesquieu: por um lado, “permite o reagrupamento das explicações parciais, sem representar uma explicação última que englobaria todas as demais”, enquanto, por

outro lado, “permite (...) passar da sociologia política para a sociologia do todo social” (Ibid.: 40).

Em suma, na ótica de Montesquieu, a organização política reflete sempre determinadas circunstâncias sociais e naturais englobadas no conceito de espírito geral de uma nação. A apreensão do sistema governativo vigente num país como a resposta às suas condições naturais, sociais e culturais peculiares permite compreender factos que, à primeira vista, parecem paradoxais ou “irracionais” (Bok, 2014: 5). Neste contexto, Montesquieu opõe-se a tentativas utópicas de reforma social e adota uma perspetiva mais realista, almejando simplesmente a criação de um governo que não seja despótico – portanto, assente no império da lei – e que dê aos cidadãos respeitadores dessa lei a liberdade para viverem conforme lhes aprouver (Ibid.).

Visão normativa: divisão de poderes

Apesar de defender que os vários tipos de governo são regidos por um padrão cíclico – isto é, o seu colapso é inevitável – e que eles resultam de condições naturais e sociais específicas, Montesquieu não é um relativista nem se coíbe de fazer juízos de valor (Copleston, 1994: 12). Assim, o autor era um defensor “entusiasta” da liberdade e não um simples observador imparcial (Ibid.: 13). Montesquieu foi um dos grandes nomes do liberalismo clássico (Bok, 2014: 9), pelo que essa liberdade adquire um conteúdo bastante específico. Recorrendo às suas próprias palavras, “a liberdade é o direito de fazer aquilo que as leis permitem” (Montesquieu apud Copleston, 1994: 14).

A liberdade não é, pois, o direito abstrato de fazer tudo; a liberdade “envolve viver sujeito a leis que nos protegem do mal, ao mesmo tempo que nos dão liberdade para fazer tanto quanto possível e nos permitem sentir confiantes de que, se obedecermos a essas leis, o poder do Estado não será dirigido contra nós” (Bok, 2014: 9). É possível identificar no pensamento de Montesquieu uma clara associação entre liberdade e segurança individual (Aron, 2000: 25). Utilizando novamente os seus termos: a liberdade política é “uma paz de espírito decorrente da certeza que cada pessoa tem da sua segurança” (Montesquieu apud Bok, 2014: 9).

As ideias políticas e sociais de Montesquieu centram-se, portanto, na “oposição decisiva (...) entre o despotismo, em que todos têm medo de todos” e os outros regimes – a república e a monarquia – “em que nenhum cidadão teme nenhum outro” (Aron, 2000: 25). Neste sentido, a grande preocupação de Montesquieu é evitar os malefícios do despotismo, assegurar que a autoridade é “exercida de acordo com as leis e uma

ordem” e não “arbitrariamente, de forma violenta” (Ibid.: 27). Esta visão normativa contrária, de certo modo, a fatalidade do seu entendimento cíclico da história e, portanto, a inevitabilidade do despotismo.

Seja como for, Montesquieu sustenta que a melhor maneira de salvaguardar a liberdade e a segurança individuais é através do princípio da separação de poderes (Ferreira *et al.*, 1995: 52). O poder legislativo, o poder executivo e o poder judicial não podem estar unificados no mesmo órgão ou pessoa (Copleston, 1994: 14). Se Locke não concebia sequer o poder judicial como um poder autónomo, Montesquieu parece atribuir à sua independência uma grande importância (Ferreira *et al.*, 1995: 53). Todavia, Montesquieu ressalva que o poder judicial assenta na lei e não no seu executante, ou seja, os próprios juízes estão subordinados à lei que aplicam e interpretam (Ibid.).

O objetivo da divisão tripartida dos poderes é que eles se controlem e equilibrem mutuamente, frustrando o desenvolvimento de tendências despóticas ou tirânicas (Copleston, 1994: 14). Neste sentido, Raymond Aron salienta que “a ideia essencial de Montesquieu (...) não é [tanto, NM] a separação de poderes no sentido jurídico [*per se*, NM], mas o que se poderia chamar de equilíbrio dos poderes sociais” (Aron, 2000: 29).

A paz social é alcançada através de um “equilíbrio de forças”, ou, se quisermos, “pela ação e reação dos grupos sociais” (Ibid.: 30). Por conseguinte, “um Estado é livre quando nele o poder [de um órgão, NM] limita o poder” de outro órgão (Ibid.: 29). A condição *sine qua non* para o respeito das leis “é a de que nenhum poder seja ilimitado” (Ibid.: 31). Note-se que esta noção da divisão tripartida dos poderes, entendida como “um mecanismo (...) de *checks and balances*” (Ferreira *et al.*, 1995: 53), teve um enorme impacto nas Revoluções norte-americana e francesa (Copleston, 1994: 15).

É a sua aceção peculiar da divisão de poderes como um sistema de equilíbrio dos vários grupos sociais que conduz Montesquieu a elogiar as vantagens de uma forma de governo monárquica. Embora numa monarquia exista um “sistema complexo de estratificação” social (Zeitlin, 1968: 18), Montesquieu defende que é neste tipo de governo e de sociedade que a “liberdade política” é maximizada (Ibid.). As várias classes limitam mutuamente o seu poder e, mais importante, o poder do monarca; cada grupo evita que os restantes se tornem “demasiado poderosos” e, assim, consegue ocupar-se dos seus interesses de forma “moderada” e honrada (Ibid.).

Conclusão

Como acabámos de ver, subsiste uma ambiguidade na teoria de Montesquieu acerca do binómio liberdade/necessidade. Por um lado, o autor parece defender uma posição extrema de causalidade ou determinismo, colocando uma grande ênfase nos efeitos das “leis espacial e temporalmente universais, constantes e imutáveis” (Ferreira *et al.*, 1995: 52). Esta é a faceta de Montesquieu enquanto cientista positivo. Por outro lado, é possível encontrar o Montesquieu “moralista preocupado com a definição de uma sociedade justa” e, portanto, com a definição de um lugar legítimo para ação livre (Ibid.).

Esta dupla identidade deixa transparecer a posição de charneira de Montesquieu: a sua teoria “assinala uma transição entre uma visão tradicional das sociedades e uma visão moderna” (Ibid.). Apesar disso – ou justamente por essa razão – “Montesquieu (...) pode (...) ser considerado um precursor da teoria e do método sociológicos” (Zeitlin, 1968: 16), porquanto partilha a orientação desta disciplina: “conhecer cientificamente o social enquanto tal” (Aron, 2000: 17).

Em particular, “a sua preocupação consistente com as leis do desenvolvimento [social, NM] e a sua utilização do tipo-ideal foram uma inovação (...) quando comparados com os métodos dos seus predecessores e contemporâneos” (Zeitlin, 1968: 16.). Através dos seus tipos-ideias, Montesquieu almeja “passar do dado incoerente a uma ordem inteligível” (Aron, 2000: 18) O autor percebeu, portanto, que “sem classificação e sem tipologias, a ciência é impossível” (Zeitlin, 1968: 16).

Para além disso, Montesquieu estava ciente de que ciência social “envolve a interpretação e a explicação”, o que pressupõe a identificação de “relações causais” entre os fenómenos (Ibid.: 17). Em outros termos, “é preciso captar, por trás da sequência aparentemente acidental dos acontecimentos, as causas profundas que os explicam” (Aron, 2000: 18). Montesquieu não se limita a descrever os fenómenos e a registar os factos; ele procura explicar os “princípios do desenvolvimento histórico” (Copleston, 1994: 10) e “descortinar as origens e as causas por detrás de instituições específicas” (Zeitlin, 1968: 17). O autor compreende que “os elementos de uma sociedade são funcionalmente interdependentes” (Ibid.: 22). O último aspeto a salientar é a análise comparada. Apesar de o seu “conhecimento factual” não ser propriamente correto, “Montesquieu leva a cabo um estudo comparativo da sociedade, do direito e do governo” que teve uma enorme importância pioneira (Copleston, 1994: 10).

Podemos concluir que Montesquieu não é habitualmente considerado um fundador da sociologia sobretudo porque não se ocupou com o estudo das “caraterísticas típicas da sociedade moderna”, normalmente definida como industrial e capitalista (Aron, 2000: 52). É alheia à teoria de Montesquieu o “primado da economia” ou o “primado da sociedade” face ao Estado político (Ibid.).

Assim, Montesquieu está numa espécie de encruzilhada: de um certo ponto de vista, “é o último dos filósofos clássicos”, enquanto, de outro ponto de vista, “é o primeiro dos sociólogos” (Ibid.). É um filósofo porque ainda “considera que uma sociedade se define essencialmente pelo seu regime político” (Ibid.). É um sociólogo – ou, pelo menos, um precursor da sociologia – na medida em que “reinterpretou o pensamento político clássico no interior de uma conceção global da sociedade, e procurou explicar sociologicamente todos os aspetos das coletividades” (Ibid.).

Referências bibliográficas

- Aron, Raymond (2000), *As Etapas do Pensamento Sociológico*. São Paulo: Martins Fontes. 5ª Edição.
- Bok, Hilary (2014), “Baron de Montesquieu, Charles-Louis de Secondat”, in Zalta, Edward N. (Org.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <https://nunomiguelmachado.files.wordpress.com/2012/01/artc2ba-montesquieu-h-bok-sep.pdf>. (Consultado em: 28/09/2017)
- Copleston, Frederick (1994), *A History of Philosophy, Volume VI – Modern Philosophy: From the French Enlightenment to Kant*. Nova Iorque: Image Books.
- Ferreira, José Maria Carvalho *et al.* (1995), *Sociologia*. Lisboa: McGraw-Hill.
- Zeitlin, Irving M. (1968), *Ideology and the Development of Sociological Theory*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Aula 4 – Auguste Comte

Nuno Miguel Cardoso Machado

Biografia e introdução

Auguste Comte nasceu em Montpellier, em 1798 (Ferreira *et al.*, 1995: 74). A cidade era um dos bastiões do movimento contrarrevolucionário que resistia à veia reformista imposta pela Revolução Francesa de 1789 (Pickering, 2003: 26). A infância de Comte foi, portanto, marcada por períodos conturbados e de agitação social (Ibid.). Comte estudou no Liceu de Montpellier, criado por Napoleão, e aí recebeu a influência de professores republicanos. O jovem Comte renunciou ao catolicismo e, de um modo geral, à crença em Deus e tornou-se um republicano convicto (Ibid.).

Em 1814 Comte foi admitido na Escola Politécnica de Paris, um instituto superior de engenharia (Ibid.). Teve contacto direto com alguns dos melhores cientistas da época e interiorizou “a importância das ciências para melhorar as condições sociais” (Ibid.). Todavia, em 1816, já com um novo governo monárquico em funções, Comte foi expulso da universidade em virtude do seu “republicanismo e comportamento insubordinado” (Ibid.). Apesar da sua estadia nesta faculdade ter sido bastante breve, o ponto de vista científico enraizou-se definitivamente em Comte (Ibid.).

De regresso a Montpellier, Comte assistiu a aulas de biologia na famosa Faculdade de Medicina, estudou história e leu várias obras na área das “ciências morais e políticas” (Ibid.). Em 1817 voltou a Paris para se tornar secretário de Henri de Saint-Simon, um assumido “reformista social” (Ibid.: 27). O contacto com Saint-Simon foi fulcral para a trajetória intelectual de Comte, que aproveita duas ideias principais da obra Saint-Simoniana:

- i) A importância do cariz industrial da sociedade moderna. Comte absorve a intuição de Saint-Simon de que a revolução industrial “modificaria completamente todas as relações sociais existentes” (Bourdeau, 2014: 6). Em termos comtianos, se até então a humanidade tinha vivido em “sociedades militares” baseadas em relações interpessoais e no poder da “classe guerreira”, doravante “o comércio substituiria a guerra” e a principal preocupação do homem tornar-se-ia a transformação do mundo natural (Ibid.);

- ii) A preponderância do “poder espiritual” (Ibid.). Na sequência de Saint-Simon, Comte apercebe-se do papel crucial desempenhado pela ciência na modernidade (Ibid.). Em paralelo, convence-se da importância da religião para assegurar a “coesão social” (Ibid.). Como veremos, a solução avançada por Comte para conjugar estes dois princípios espirituais aparentemente antagônicos é a seguinte: por um lado, a religião deve despojar-se do Deus transcendente e celebrar os feitos do espírito humano e os grandes homens do passado, enquanto, por outro lado, cabe à ciência da sociedade – a sociologia – esclarecer e iluminar a melhor forma de organização social (Ibid.: 6-7).

Apesar desta enorme influência de Saint-Simon, várias “divergências” e “tensões” conduziram a uma rutura em 1824, quando Comte acusou o seu mentor de plágio (Pickering, 2003: 27). Auguste Comte foi o “fundador do positivismo” (Boudeau, 2014: 3), um sistema filosófico bastante importante até aos dias de hoje. De um modo breve (analisaremos o positivismo em detalhe um pouco mais à frente), o positivismo advoga a extensão do método das ciências naturais – baseado na observação empírica dos fenómenos e na experimentação – ao estudo da sociedade (Ferreira *et al.*, 1995: 74). De acordo com o esquema positivista, a sociologia ocupa o topo da pirâmide das ciências, na medida em que desempenha um papel aglutinador e sintetizador dos saberes das restantes disciplinas.

Ora bem, retomando a cronologia da vida de Comte, em 1826 o autor começou a ministrar um curso sobre filosofia positiva na sua casa, bastante concorrido por “muitos dos grandes cientistas da época” (Pickering, 2003: 28). Contudo, foi forçado a interrompê-lo logo após a terceira palestra em virtude de problemas de saúde; um episódio “depressivo” e “paranoico” implicou o seu internamento durante oito meses (Ibid.). A convalescença foi lenta. A sua débil saúde mental deixou-o mais sensível e reforçou a sua convicção quanto à necessidade de uma “rígida ordem” social para garantir a “harmonia” (Ibid.).

Em 1832, Comte obtém o cargo de assistente na Escola Politécnica de Paris. Paralelamente retoma as suas palestras sobre filosofia positiva (Ibid.). Estas lições serão publicadas em 6 volumes, entre 1830 e 1842, precisamente com o título de *Curso de Filosofia Positiva* (Bourdeau, 2014: 1). O *Curso* é consensualmente considerado a sua principal contribuição teórica (Ibid.: 3).

O ano de 1847 assinala o começo da “fase mística” do pensamento de Auguste Comte: o autor elege o positivismo como a “religião da humanidade” e autointitula-se o “sumo-sacerdote” desta nova religião (Ferreira *et al.*, 1995: 75). Os preceitos desta religião são expostos na obra *Sistema de Política Positiva ou Tratado de Sociologia Instituído a Religião da Humanidade*, composto por 4 volumes publicados entre 1851 e 1854 (Bourdeau, 2014: 1). A índole exclusivamente científica do *Curso* é, agora, complementada pela pregação do “amor da humanidade” (Ferreira *et al.*, 1995: 75).

Comte foi despedido do Instituto Politécnico de Paris em 1851 e até à sua morte, em 1857, sobreviveu graças ao auxílio financeiro de algumas dezenas dos seus “discípulos” (Pickering, 2003: 30). Nos últimos anos de vida Comte “dirigiu o movimento positivista de maneira ditatorial, recusando qualquer dissidência, especialmente em matérias relacionadas com a Religião da Humanidade, cujo culto organizou meticulosamente” (Ibid.).

De modo preliminar, podemos adiantar algumas ideias-chave. Auguste Comte foi, em particular no *Curso de Filosofia Positiva*, um precursor na abordagem de vários assuntos relevantes para a sociologia contemporânea, como sejam: o fundamento da verdade científica, o papel legítimo da política ou a causa das “crises morais” (Ibid.: 13). Comte alcançou dois feitos notáveis: criou uma nova disciplina científica, que designou por “sociologia”, e construiu simultaneamente um “novo sistema filosófico”, denominado “positivismo” (Ibid.).

Comte pretendia, acima de tudo, aplicar o método científico, desenvolvido pelas ciências naturais, ao estudo dos assuntos humanos e sociais, “o último bastião dos teólogos e filósofos metafísicos” (Ibid.: 14). O método científico refere-se, na ótica do autor, à enunciação de leis científicas em estreita relação com a “observação [rigorosa, NM] dos factos concretos” e implica uma rutura com o pensamento especulativo (Ibid.).

Contexto social e intelectual

O pensamento de Comte é indissociável do contexto sociopolítico do seu tempo. Assim, a teoria de Comte pode ser vista como “uma resposta direta às sublevações provocadas pela Revolução Francesa” e às modificações introduzidas pela Revolução Industrial, dois dos eventos mais marcantes da “história Ocidental” (Pickering, 2003: 31). Ambos contribuíram para a incerteza e instabilidade das “condições sociais” (Ibid.). Em particular, a Revolução Francesa foi um acontecimento de proporções bíblicas que colocou em causa a “legitimidade” do poder monárquico e da religião, os pilares da

sociedade feudal (Ibid.). Durante a vida de Comte, a França conheceu inúmeros governos e sucessivas constituições, descartados uns após os outros (Ibid.). O caos governativo no seu país natal convenceu Comte de que havia pouco a esperar de soluções exclusivamente políticas; acima de tudo, era preciso uma nova “comunidade moral” (Ibid.).

É neste âmbito que Comte confere à sociologia uma “missão específica”, mormente “providenciar os princípios necessários para acabar com a instabilidade moral, social e política causada pela Revolução Francesa de 1789” (Ibid.: 14). A partir da observação dos “factos sociais”, os sociólogos seriam capazes de obter uma “autoridade inquestionável”, porquanto as “leis sociológicas”, à semelhança das leis naturais, seriam incontestáveis (Ibid.). Essas leis permitiriam “prever os fenómenos sociais e, assim, formular as políticas sociais adequadas” (Ibid.).

Impõem-se, ainda, algumas palavras breves sobre o contexto intelectual da obra de Comte. A epistemologia comtiana e a sua defesa do “método científico” foram influenciadas profundamente por Francis Bacon, René Descartes, Immanuel Kant e David Hume (Ibid.: 32). Comte pretendia “alcançar um equilíbrio entre a ênfase de Bacon na indução e o foco de Descartes no racionalismo (ou dedução) para conseguir descobrir as leis” científicas (Ibid.). De Hume e de Kant, Comte retirou a ideia de que a possibilidade de conhecimento da realidade é limitada, isto é, “as pessoas nunca poderão saber mais do que aquilo que lhes aparece através dos seus sentidos e categorias” (Ibid.). Não é possível conhecer as causas últimas das coisas, apenas as leis que regem os fenómenos empíricos.

Lei dos três estados

A lei dos três estados é um do “pilares do positivismo” (Bourdeau, 2014: 7). Esta lei enuncia que o pensamento humano passa obrigatoriamente por três estados: o teológico, o metafísico e o positivo (Ferreira *et al.*, 1995: 73). Cada um destes estados espirituais reflete-se diretamente na forma de organização social e política, pois, segundo Comte, a sociedade é influenciada “pelo progresso intelectual” (Pickering, 2003: 16). Comte era, portanto, um idealista (Ibid.), defendendo que “as grandes etapas da história da humanidade são fixadas pelo modo de pensar” (Aron, 2000: 84). A lei dos três estados é universal, ou seja, descreve as várias etapas que todas as civilizações humanas têm de atravessar (Pickering, 2003: 16).

Vejamos então quais são as características principais de cada estado. O estado teológico é o “ponto de partida necessário do espírito humano” (Bourdeau, 2014: 8). Neste estágio, a mente almeja encontrar as “causas primeiras (...) dos fenómenos”, explicando-os com recurso às “intervenções de agentes sobrenaturais” (Ibid.). Está completamente disseminada a ideia de que Deus é a “causa primeira de todos os acontecimentos” (Pickering, 2003: 16).

O estado teológico compreende três subestados: o fetichista, o politeísta e o monoteísta. No subestado fetichista os deuses encarnam “objetos concretos” – o totem será o exemplo mais conhecido – que são venerados (Ibid.). No subestado politeísta, os deuses emancipam-se desses objetos tangíveis (Ibid.). No subestado monoteísta, como o próprio nome indica, um Deus único – uma substância difusa, incorpórea – converte-se na causa de todas as coisas (Ibid.). Em termos de organização e reprodução social, numa sociedade em que predomina o espírito teológico o poder é detido pelos sacerdotes e pelos guerreiros; o “direito divino” legitima o regime político (Ibid.).

O estado metafísico, que tem início no século XIV europeu (Ibid.), é uma mera etapa de transição (Ferreira *et al.*, 1995: 74). Em muitos aspetos é similar estado teológico, nomeadamente no que se refere aos problemas que o espírito humano procura resolver (Bourdeau, 2014: 8). Contudo, as explicações avançadas diferem: os fenómenos já não são explicados pela intervenção de agentes sobrenaturais mas por “entidades abstratas, como a Natureza” (Ferreira *et al.*, 1995: 74). O facto a reter é que as reflexões de tipo especulativo continuam a predominar face ao “espírito de observação” (Ibid.).

Quanto à forma de organização social, no estado metafísico o poder espiritual passa dos sacerdotes para as mãos dos filósofos “metafísicos” (Pickering, 2003: 16), enquanto o poder temporal passa dos guerreiros para as mãos dos “legisladores e juristas” (Bourdeau, 2014: 8). A legitimidade da organização política assenta na “soberania popular” e nos chamados “direitos naturais” (Pickering, 2003: 16), como vimos quando estudámos os autores contratualistas. Finalmente, as atividades humanas começam a deslocar-se dos empreendimentos bélicos para a produção material.

O estado positivo assinala o nascimento do pensamento científico e da sociedade moderna. Cessam as reflexões acerca das causas primeiras dos fenómenos porque “a existência de seres ou essências sobrenaturais não pode ser provada” (Ibid.: 17). Assim, “o homem limita-se a observar os fenómenos e a fixar relações regulares entre eles” (Ferreira *et al.*, 1995: 74). Por outras palavras, o pensamento positivo é eminentemente

racional, procurando descortinar as “leis” que regem o funcionamento dos fenômenos (Bourdeau, 2014: 8); a sua preocupação prende-se com o “como” e não com o “porquê” (Pickering, 2003: 17).

Neste sentido, o estado positivo nega a possibilidade do conhecimento absoluto, pelo que é menos ambicioso do que o estado teológico e o estado metafísico (Ferreira *et al.*, 1995: 74). Todavia, por outro lado, a investigação científica, positiva possui um maior grau de exatidão e de “eficácia”, na medida em que ambiciona desvendar apenas aquilo que pode ser conhecido com certeza, objetividade e rigor – em suma, os fenômenos passíveis de serem observados e verificados (Ibid.).

Em termos de organização económica, o estado positivo corresponde a uma sociedade industrial (Bourdeau, 2014: 8). Comte sustenta que existe uma relação estreita “entre o espírito positivo e a sociedade industrial” moderna (Ferreira *et al.*, 1995: 76). O desenvolvimento e a disseminação de “um espírito racional” orientado para a “eficácia” apenas são possíveis “numa sociedade onde os fins económicos se assumem como preponderantes” (Ibid.: 77). É na sociedade económica, mercantil que a ciência aplicada à “transformação da natureza” adquire a sua razão de ser (Ibid.: 76).

No que se refere à organização sociopolítica, Comte propõe que o poder seja bipartido: o poder temporal está entregue aos “industriais” e o poder espiritual está a cargo dos “filósofos positivos” (Pickering, 2003: 17). Assim, Comte postula uma separação de poderes para prevenir os abusos. Por um lado, os industriais gerem “as atividades práticas, materiais da sociedade”, enquanto, por outro lado, esse poder é controlado pela ação dos filósofos positivos, que fomenta a moralidade e o desenvolvimento das “ideias e dos sentimentos” (Ibid.) na população.

Classificação das ciências

O segundo pilar do positivismo é a classificação das ciências. Comte distingue “seis ciências fundamentais”, a saber: matemática, astronomia, física, química, biologia e sociologia (Bourdeau, 2014: 9). Elas são tratadas por esta ordem no *Curso de Filosofia Positiva* porque, na perspectiva de Comte, essa foi a ordem cronológica que presidiu à criação da cada disciplina. O autor acrescenta que esta sequência histórica não foi arbitrária: “a ordem em que as ciências foram criadas dependeu da simplicidade dos fenômenos [estudados, NM] e da distância desses fenômenos em relação ao

homem” (Pickering, 2003: 14). A criação das disciplinas obedeceu também a uma ascensão “do geral ao particular” (Bourdeau, 2014: 10).

Desta maneira, a matemática foi a primeira ciência a surgir porque se ocupa de leis bastante abstratas e gerais. Seguiu-se a astronomia, que estuda fenômenos simples e desligados da realidade humana imediata (Pickering, 2003: 14). Depois, o pensamento positivo estendeu-se a disciplinas de complexidade e particularidade crescentes e cada vez mais próximas dos assuntos humanos: física, química e biologia (Ibid.). Este desenvolvimento histórico não poderia ter seguido nenhuma outra ordem porque cada ciência depende intimamente da ciência que a precedeu. Por exemplo, a astronomia seria impossível na ausência da matemática, enquanto a química requer a existência da física (Bourdeau, 2014: 10).

Finalmente, argumenta Comte, chegou o momento do método positivo ser aplicado ao estudo dos fenômenos mais complexos – aqueles de cariz social e que lidam diretamente com os seres humanos. Esta nova ciência é obviamente a sociologia, termo cunhado pelo autor em 1839 (Pickering, 2003: 14). Devemos ter presente que “a combinação da lei dos três estados com a classificação das ciências tem por objetivo provar que a maneira [positiva, NM] de pensar que triunfou” nas ciências naturais deve conduzir inexoravelmente “à constituição de uma ciência positiva da sociedade, a sociologia” (Aron, 2000: 68).

O surgimento tardio da sociologia explica-se por aquilo que já dissemos: os fenômenos de índole social são “os mais particulares, mais complicados e mais dependentes de todos os outros” (Comte apud Ferreira *et al.*, 1995: 76), pelo que a sua análise científica exige um período de incubação e maturação mais longo (Ferreira *et al.*, 1995: 76). Por outras palavras, somente depois de o pensamento científico se ter aperfeiçoado nas ciências naturais é que ele estará, finalmente, apto para ser aplicado aos “factos humanos” sob a forma de uma “física social” ou “sociologia” (Ibid.). Na ótica de Comte, o sistema científico é, então, completado por esta nova disciplina que deverá ocupar “o lugar mais alto na hierarquia dos saberes” (Ibid.).

Comte estabelece ainda uma distinção entre ciências analíticas e ciências sintéticas. O autor defende que as quatro primeiras ciências – matemática, astronomia, física e química – são “analíticas”, ou seja, “estabelecem leis entre fenômenos isolados” (Aron, 2000: 68). Quanto à biologia e à recém-criada sociologia, elas são ciências “sintéticas”; por exemplo, no âmbito da biologia “é impossível explicar um órgão ou uma função sem considerar o ser vivo como um todo” (Ibid.). Comte transportará este

holismo – ou a “primazia do todo sobre os elementos” – para a sua visão sociológica, preconizando que “é impossível compreender o estado de um fenómeno social particular se não o recolocarmos no todo social. Não se pode entender a situação da religião, ou a forma precisa do Estado [político, NM], numa sociedade particular, sem considerar o conjunto dessa sociedade” (Ibid.).

Podemos concluir que, através da sua classificação das várias disciplinas, Comte visa dar conta da “diversidade das ciências sem, no entanto, perder de vista a sua unidade” (Bourdeau, 2014: 9), ou seja, a relação de sinergia que existe entre todas elas. Comte pretende, acima de tudo, “evitar a fragmentação [excessiva, NM] do conhecimento” (Ibid.). Um exemplo desta preocupação é o seu entendimento holístico do ofício do sociólogo: para conseguir explicar os fenómenos sociais, o sociólogo deve possuir um conhecimento enciclopédico das outras ciências (Pickering, 2003: 17). Recorrendo novamente à metáfora da pirâmide: a sociologia está no topo da pirâmide do conhecimento científico, mas precisa de ser sustentada por camadas sólidas.

Caraterização da sociologia e do método científico

No *Curso de Filosofia Positiva* Comte enuncia os princípios epistemológicos e metodológicos da nova ciência que pretende criar – a sociologia (Aron, 2000: 69). Em primeiro lugar, a sociologia assenta na “prioridade do todo sobre o elemento e da síntese sobre a análise” (Ibid.). Como acabámos de ver, a sociologia é uma ciência sintética. Mas gostaria de dizer algumas palavras acerca desta “prioridade do todo” sobre as partes. Comte defende que a sociedade é um organismo autónomo que tem precedência face aos indivíduos; por outras palavras, “não é a sociedade que existe *para*” os indivíduos, mas, ao invés, “são eles que existem estritamente em função” da sociedade, que os molda e determina (Ferreira *et al.*, 1995: 153, itálico no original).

Assim, por exemplo, Comte é um defensor da autoridade e da hierarquia devido à “função social” que elas desempenham (Ibid.). A educação deve, pois, fomentar o respeito por todas as formas de autoridade porque elas são *indispensáveis para a reprodução social* – isto é, porque desempenham uma *função* na sociedade –, independentemente das suas consequências para indivíduos particulares (Ibid.). O todo precede as partes e somente no todo está a virtude.

Em segundo lugar, como também já referimos brevemente, a sociologia deve basear-se nos preceitos metodológicos desenvolvidos pelas ciências naturais que a

antecederam (Ibid.: 73). O método da sociologia envolve, pois, “a observação, a comparação e a experimentação” (Pickering, 2003: 15).

No que toca à observação, em virtude da abrangência e inter-relacionamento dos factos sociais, Comte sugere que as áreas analisadas pela sociologia devem ser bastante diversas: eventos quotidianos, costumes, linguagem, etc. (Ibid.). Comte defendia o recurso a “hipóteses provisórias” para “formular as leis” (Ibid.: 20) que depois terão de ser verificadas com recurso à observação (Ferreira *et al.*, 1995: 73). A ideia comtiana de hipóteses falsificáveis – isto é, que carecem de confirmação ou infirmação pela investigação empírica – como ponto de partida “da descoberta científica” revelou-se bastante influente ao longo do século XX (Pickering, 2003: 20).

É a observação baseada em hipóteses que distingue a sociologia – e a ciência positiva, de um modo geral – do “pensamento especulativo, filosófico, religioso ou político” (Ferreira *et al.*, 1995: 73). Neste sentido, Comte entende a ciência positiva como um “conhecimento aproximado” que se acerca gradualmente da verdade, “sem nunca atingi-la” (Bourdeau, 2014: 9). Não existem verdades absolutas, mas tão-somente verdades relativas (Ibid.), que poderão ser modificadas pela investigação posterior.

No que se refere à experimentação, esta é “problemática” no âmbito da sociologia por causa da “impossibilidade de isolar as circunstâncias ou as consequências de um fenómeno” (Pickering, 2003: 15). Assim, Comte propõe como solução que a sociologia analise casos excepcionais ou “patológicos”, que providenciam uma forma de “experimentação indireta”; por exemplo, o estudo de períodos instáveis, como uma revolução, permite iluminar os períodos ditos normais (Ibid.). Na perspetiva do autor, “o estudo da desordem social era um meio privilegiado de desvendar as leis da harmonia social e da história” (Ibid.).

Por último, existem vários tipos de comparação sociológica: “É possível comparar sociedades humanas e animais, diferentes estados atuais da sociedade humana (...), ou estados sociais consecutivos” (Ibid.), isto é, várias etapas de desenvolvimento da humanidade. Segundo Comte, a história “não é uma disciplina, mas um método da sociologia” (Bourdeau, 2014: 12).

Quero agora chamar a atenção para uma dicotomia importante. Comte classifica a sociologia em duas áreas complementares: “a estática social e a dinâmica social” (Pickering, 2003: 15). A estática social engloba o estudo da estrutura social num dado momento histórico (Aron, 2000: 87), isto é, centra-se nos aspetos que conferem estabilidade à sociedade (Pickering, 2003: 15). A dinâmica social refere-se à “descrição

das etapas sucessivas percorridas pelas sociedades humanas”, portanto, à análise da história (Aron, 2000: 87).

Comte é profundamente determinista: a história é um processo “contínuo, necessário e ordeiro” (Pickering, 2003: 15), de maneira que um determinado estado espiritual e social dá forçosamente origem ao estado subsequente e gera espontaneamente uma nova “configuração social” (Ibid.). Comte é também um otimista, um arauto do progresso inevitável. A história é uma longa odisseia em direção à Terra Prometida: o estado positivo da modernidade (Aron, 2000: 88).

Outro aspeto que deve ser salientado é o facto de Comte atribuir à sociologia um estatuto especial. A sociologia “não se trata apenas de uma ciência entre as outras”, mas representa o culminar do desenvolvimento do pensamento positivo (Bourdeau, 2014: 11). Neste sentido, “a fundação da ciência social assinala um ponto de viragem na história da humanidade” (Ibid.), porquanto “o ponto de vista humano, isto é, o ponto de vista social, é o único que é verdadeiramente universal” (Ibid.: 12), capaz de abarcar o todo. Essa visão universal, holística é a razão por que a sociologia tem “a tarefa de coordenar o desenvolvimento do conhecimento [científico, NM] no seu conjunto” (Ibid.: 11).

Em síntese, Comte coloca a sociologia no topo da pirâmide das ciências, na qualidade de síntese e recapitulação da totalidade do saber. Isto diz-nos duas coisas. Em primeiro lugar, as ciências que a precederam foram uma espécie de “introdução colossal” à sociologia (Ibid.: 12). Em segundo lugar, para ser sociólogo não basta dominar a ciência social *strictu sensu*; o sociólogo deve possuir igualmente um conhecimento enciclopédico das várias disciplinas introdutórias (Ibid.). Portanto, “de acordo com o positivismo [comtiano, NM], ninguém conhece realmente uma ciência até conhecer a sua história” (Ibid.).

Quero concluir estas observações sobre as características da sociologia, tal como era entendida por Comte, destacando quatro aspetos basilares do método científico que encarna o espírito positivo: o primeiro diz respeito à “subordinação constante da imaginação à observação” (Ferreira *et al.*, 1995: 75), à substituição da especulação pelo conhecimento empírico; o segundo preconiza a “invariabilidade das leis naturais”, comprovável pela “consistência das observações científicas” (Ibid.); o terceiro refere-se à capacidade de prever racionalmente o desenvolvimento dos fenómenos, pois este obedece a determinadas leis (Ibid.); o quarto refere-se à relatividade de todo o

conhecimento científico, ou seja, o conhecimento absoluto – sobretudo das causas primeiras – é impossível (Ibid.).

Reformador social

O pensamento de Comte é indissociável da sua tentativa de explicar o “momento histórico vivido pela sociedade europeia no princípio do século XIX” (Aron, 2000: 66). Auguste Comte preconiza que a instabilidade política que se seguiu à Revolução Francesa, e que se prolongou durante o século XIX, foi o resultado direto de uma profunda transformação social provocada por uma “desorganização intelectual” (Ferreira *et al.*, 1995: 152). Os resquícios da sociedade “teológico-militar” que perduraram durante o estado metafísico atingiram os seus limites históricos e estão em decadência; fazendo jus à sua natureza de etapa de transição, o estado metafísico está a ceder o lugar à sociedade “científico-industrial”, em franca ascensão (Aron, 2000: 70).

Vimos que, na ótica de Comte, “é a maneira de pensar que caracteriza as diferentes etapas da humanidade” (Ibid.: 71). O sustentáculo de uma formação social é o seu sistema de ideias, ou seja, a sociedade só possível quando os seus membros partilham as mesmas crenças e valores (Ibid.). Assim, de modo a que a transição para o estado positivo seja bem-sucedida e harmoniosa, Comte defende que a “reforma social” terá de partir da “reforma intelectual” (Ibid.: 66). A única forma de superar o purgatório – se quisermos utilizar uma metáfora cristã – marcado pela instabilidade política é “acelerar” o desenvolvimento do “sistema de ideias científicas” que enquadrará a “ordem social” do futuro (Ibid.: 70).

O autor propõe uma revolução das ideias baseada na filosofia positiva (Ibid.: 66). A sociologia desempenha um papel crucial neste âmbito. Segundo Comte, a fundação da sociologia deveria abrir caminho para o estabelecimento de um sistema positivista que abarcasse a totalidade do conhecimento científico (Pickering, 2003: 14). Na qualidade de ciência derradeira e sintética, cabe à sociologia canalizar, articular e regular o conhecimento científico, assim como velar pela sua aplicação racional. Para além disso, visto que o estado positivo é inevitável, a sociologia deve ajudar a “compreender o devir necessário (...) da história”, contribuindo para a sua realização mais suave (Aron, 2000: 67).

O sucesso do sistema positivista significaria que todas as ideias dos seres humanos teriam agora uma base científica, empiricamente verificável; ele permitira a unificação da humanidade sob a égide de um modo de pensar, ser e agir “homogêneo”

(Pickering, 2003: 14). Existiria um pleno consenso acerca dos “princípios intelectuais e morais essenciais” capaz de instituir uma ordem social estável assente na indústria e no progresso científico (Ibid.).

A reforma intelectual passa, então, pela substituição da cúpula dirigente da sociedade. Assim, “trata-se (...) de substituir o domínio antigo de sacerdotes e guerreiros (e afastar também o domínio presente de legistas e demagogos), por um outro de cientistas e dirigentes industriais. Esses serão, respetivamente, os *braços* espiritual e temporal da ordem futura, na qual a ciência substituirá a antiga religião católica, e a indústria renderá a guerra” (Ferreira *et al.*, 1995: 152, *itálico no original*).

Na perspetiva do autor, a existência de uma “autoridade espiritual poderosa” e “independente do governo temporal” era imprescindível para “assegurar a ordem moral” (Pickering, 2003: 34). O poder espiritual deve ser detido pelos cientistas porque a ciência é simultaneamente “a base racional da ação” e “a base espiritual da ordem social” positiva (Bourdeau, 2014: 16). Na medida em que possuem uma visão abrangente da sociedade e um espírito aberto, os cientistas têm o interesse coletivo inscrito nos seus corações (Ibid.: 17). Embora não governem diretamente, eles podem “aconselhar os industriais” sobre a melhor maneira de resolver os problemas sociais (Pickering, 2003: 34).

Para além disso, Comte sugere que os cientistas “assumam o controlo do sistema educativo com vista a aprofundar o desenvolvimento intelectual das pessoas e instilar-lhes ideias e valores comuns”, de modo a contrariar o seu “egoísmo natural” (Ibid.: 18). Bastante otimista, Comte acredita que os cientistas conseguirão “persuadir as pessoas no sentido de desenvolverem a sua sociabilidade (...) e contribuir para o bem comum” (Ibid.). O progresso da humanidade tomará, então, o lugar de Deus e da Natureza como objeto de veneração; “servir a humanidade será um imperativo geral”, ou seja, a ideia que garantirá a coesão social (Ibid.).

Em suma, Comte defende que o “poder espiritual” é a variável-chave, porquanto oferece o “modo de pensar predominante” e as ideias que estruturam a “ordem social” (Aron, 2000: 66). Consequentemente, a crise política e institucional do seu tempo é entendida, antes de tudo, como uma crise espiritual e moral; neste contexto, só a transformação do mundo das ideias conduzirá à transformação da realidade social.

A transição imaculada para o estado positivo pressupõe, portanto, que o poder espiritual da sociedade passe para a alçada dos cientistas ou “filósofos positivos”, para usar a expressão de Comte. A ciência é a única “estrutura espiritual unificadora”

passível de garantir a “coesão” da nova ordem social (Pickering, 2003: 34). Salta à vista que a ciência positiva comtiana – e, em particular, a sociologia – não é uma ciência neutra, distanciada das tomadas de posição: a sua missão é nada menos do que “resolver a crise do mundo moderno”, estabelecendo as bases de um novo modo de pensar que permitirá reorganizar a sociedade (Aron, 2000: 70).

Religião

No final da sua vida opera-se uma viragem mística no pensamento de Auguste Comte, marcada pela transformação do sistema positivista numa religião. Os princípios da chamada Religião da Humanidade serão expostos na obra *Sistema de Política Positiva ou Tratado de Sociologia Instituído a Religião da Humanidade*, publicada entre 1851 e 1854. Existe um amplo debate na literatura em torno de saber se esta inflexão religiosa contradiz as suas ideias anteriores, mormente as de cariz exclusivamente científico do *Curso*.

Embora a maioria dos autores entenda que os preceitos teóricos do *Sistema de Política Positiva* dificilmente são conciliáveis com as ideias do *Curso de Filosofia Positiva* (Bourdeau, 2014: 14), esta leitura não é consensual. Raymond Aron, por exemplo, reconhece que no *Sistema de Política Positiva* “o estilo e a linguagem são um pouco diferentes”, mas considera que a continuidade do pensamento comtiano é inquestionável (Aron, 2000: 69). Seja como for, o facto a reter é que a Religião da Humanidade “nunca foi muito popular” (Bourdeau, 2014: 14).

Ora bem, vejamos em que consiste esta Religião da Humanidade. No *Curso de Filosofia Positiva* Comte colocava o acento tónico na razão, subalternizando o sentimento. Agora os papéis invertem-se: Comte abandona a precedência lógica da mente humana ou do espírito e defende “a preponderância contínua do coração” (Comte apud Bourdeau, 2014: 14). A mente é uma mera “servidora” do coração (Bourdeau, 2014: 14), ou seja, a razão está ao serviço do sentimento. É aqui que entra a religião: segundo o autor, a religião é essencial para responder aos “imperativos emocionais” dos indivíduos, é a cola moral que garante a unidade e a coesão social (Pickering, 2003: 21).

No entanto, a religião comtiana é bastante peculiar, sendo alheia à noção de um Deus transcendente ou à ideia de um poder sobrenatural (Bourdeau, 2014: 17). Comte propõe que, em vez de Deus, se venere o “Grande Ser”, que é nada mais do que a própria sociedade e, em particular, as virtudes e os feitos dos seres humanos (Ferreira *et*

al., 1995: 153). A humanidade “deve ser amada, conhecida e servida” (Bourdeau, 2014: 17).

De acordo com o esquema de Comte existe uma ligação estreita entre a sociologia e a Religião da Humanidade. Vimos que a sociologia permite aceder às leis que regem as relações humanas e que, para além disso, na qualidade de ciência derradeira, sintetiza o conhecimento de todas as outras ciências (Ibid.). Ora, é justamente este vasto corpo de conhecimentos tutelado pela sociologia, e composto pelas verdades científicas, que “constitui a doutrina da nova religião” (Ibid.: 17-18). Atente-se que é uma doutrina religiosa *sui generis*, na medida em que é passível de ser demonstrada *cientificamente*, dispensando a revelação ou a inspiração divinas (Ibid.: 18).

Porém, à semelhança das outras religiões, a Religião da Humanidade exige a criação de uma igreja hierarquizada (Ferreira *et al.*, 1995: 153). Comte vê-se a si próprio “como o *Grande Sacerdote*”, cuja missão é “ensinar e preservar o dogma” e a doutrina da religião positiva (Ibid.: 176). Trata-se também de uma religião altamente ritualizada. Comte sugere que o culto seja público e baseado num “calendário litúrgico positivista” (Bourdeau, 2014: 18). As inúmeras comemorações religiosas devem celebrar os “grandes homens” do passado e os seus feitos, fomentando um sentimento de “continuidade histórica” nas pessoas (Ibid.).

Em última instância, a Religião da Humanidade de Comte almeja “cultivar o altruísmo” e substituir o cristianismo por “um sistema moral terreno”, por uma “religião secular” assente no amor (Pickering, 2003: 22). Comte acredita que esta nova fé será capaz de unificar espiritualmente os indivíduos à escala global (Ferreira *et al.*, 1995: 152). O culto do Grande Ser conferirá harmonia espiritual e emocional ao estado positivo, porquanto alberga “o poder de reprimir o egoísmo humano, de ligar as vontades individuais, de salvar a humanidade da guerra, dos antagonismos sociais e do *teologismo*” (Ibid.: 175, *itálico no original*).

A grande “esperança” ou “ideal” de Comte é que “a ciência e a religião possam coexistir no mesmo mundo”, de maneira que “a inteligência não tenha de expulsar o sentimento” para singrar (Ibid.: 176). É importante salientar que esta tentativa de conciliar os opostos não é uma peculiaridade de Comte, mas traduz o espírito geral das sociedades europeias nesse período histórico específico, divididas “entre a tradição e a modernidade”, com um pé na fé e outro na ciência (Ibid.).

Conclusão

É possível descortinar três facetas na obra de Auguste Comte (Aron, 2000: 97). Em primeiro lugar, encontramos o cientista que pretende sintetizar os conhecimentos das várias disciplinas e criar uma ciência adicional – a sociologia. A “verdade científica” consiste na identificação de leis, ou seja, de “relações necessárias entre fenómenos ou factos”, através da observação empírica (Ibid.: 100). Como vimos, a ciência comtiana não procura “explicações” ou “causas” derradeiras – o “porquê” –, limitando-se a descrever as leis que regem os fenómenos – o “como” (Ibid.). A ciência é eminentemente “pragmática”, no sentido em que é aplicada à transformação do mundo natural e ilumina dos seres humanos, tornando a sua conduta racional e altruísta (Ibid.).

Em segundo lugar encontramos o reformador social que realça o papel da ciência e da moral – portanto, da esfera espiritual – em detrimento das relações económicas ou políticas (Ibid.: 98). Um poder espiritual renovado, sob a alçada dos cientistas, conseguirá “transformar a maneira de pensar dos homens, divulgar o pensamento positivista e estendê-lo ao domínio da sociedade, eliminando os resíduos da mentalidade feudal e teológica” (Ibid.). Esta modificação das ideias produzirá uma alteração das relações sociais (Ibid.). Comte procura com todas as forças do ser demonstrar que o positivismo é racional para a organização social. O “paradoxo” desta tentativa incansável de persuasão, ao longo da sua vida, é por demais evidente: o estado positivo deveria, de acordo com a sua teoria, realizar-se por si mesmo (Ibid.). A lei dos três estados asseguraria, deterministicamente, a transição da humanidade para a etapa positiva, independentemente das intenções e dos “esforços do reformador” (Ibid.).

Em terceiro lugar, encontramos o “homem que assume a posição de pontífice de uma nova religião, a religião da humanidade” (Ibid.: 97). Constatámos que Comte funda uma nova religião em conformidade com o espírito positivo do seu tempo (Ibid.: 103). A Religião da Humanidade dispensa qualquer crença num poder sobrenatural, venerando os grandes homens do passado, cuja memória é celebrada em virtude da sua obra ou conduta exemplar (Ibid.). “A religião do Grande Ser é o que há de melhor no homem transfigurado em princípio de unidade de todos os homens” (Ibid.: 104). Apesar da sua enorme ênfase nas virtudes da ciência, Comte sustenta que “a religião corresponde a uma necessidade permanente do homem”; o ser humano precisa de acarinhar “algo que seja maior do que ele” (Ibid.: 103).

Está longe de ser consensual qual foi exatamente o legado teórico de Comte para a sociologia moderna. O debate tem sido alvo de várias polémicas. Assim, “as opiniões

dividem-se entre quem lhe reconheça o estatuto de um dos «pais fundadores» mais importantes, a par de Marx, Durkheim e Weber, (...) e quem lhe atribua um papel secundário (...) no desenvolvimento da disciplina” (Ferreira *et al.*, 1995: 72). De qualquer modo, é inegável a influência de Comte na disseminação do “método positivo” – originário das ciências naturais – no seio das ciências sociais (Ibid.).

O chamado neopositivismo é a principal abordagem que reclama uma herança comtiana, colocando uma grande ênfase na “distinção do conhecimento científico face ao não-científico e utilizando o princípio da verificabilidade [das hipóteses, NM] para criticar os metafísicos” (Pickering, 2003: 36-37). No entanto, o positivismo contemporâneo tende a escamotear o holismo de Comte que pretendia evitar a fragmentação do conhecimento científico. A própria sociologia tornou-se uma ciência hiperespecializada, contrariando a visão que Comte tinha para o futuro da disciplina (Ibid.: 38).

Para além disso, a neutralidade axiológica, um dos cavalos de batalha do positivismo atual, é no mínimo problemática em Comte. Verificámos que Comte não se limita a interpretar a sociedade, querendo igualmente reformá-la (Aron, 2000: 78). É no contexto deste duplo objetivo que deve ser inserida a sua tentativa de fundar uma disciplina apta a estudar cientificamente a sociedade (Bourdeau, 2014: 20). Assim, “o sistema positivista de Comte não é moralmente neutro nem isento de juízos de valor”, visto que almeja lançar luz sobre uma “forma de organização social melhor” (Pickering, 2003: 25). Ele encerra uma certa visão de mundo (Bourdeau, 2014: 3).

Por último, importa salientar que Comte possui um entendimento teleológico ou determinista da história. Na sua perspetiva, “só há um tipo de sociedade (...) válido” (Aron, 2000: 65). As diversas comunidades humanas, espalhadas pelo globo, caminham inexoravelmente para esse estágio final: o estado positivo, isto é, uma sociedade de cariz industrial e científico à maneira ocidental (Ibid.: 72). Em síntese, “a história da humanidade é a história do espírito enquanto devir do pensamento positivo” (Ibid.). Obviamente que esta leitura da história, assente na lei dos três estados, é altamente discutível, não passando, na verdade, de uma suposição (Pickering, 2003: 37) claramente eurocêntrica.

Referências bibliográficas

Aron, Raymond (2000), *As Etapas do Pensamento Sociológico*. São Paulo: Martins Fontes. 5ª Edição.

Bourdeau, Michel (2014), “Auguste Comte”, in Zalta, Edward N. (Org.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <https://nunomiguelmachado.files.wordpress.com/2012/01/artc2ba-comte-m-bourdeau-sep.pdf>. (Consultado em: 28/09/2017)

Ferreira, José Maria Carvalho *et al.* (1995), *Sociologia*. Lisboa: McGraw-Hill.

Pickering, Mary (2003), “Auguste Comte”, in Ritzer, George (Org.), *The Blackwell Companion to Major Classical Social Theorists*. Malden: Blackwell Publishing, pp. 13-40.

Aula 5 – Émile Durkheim

Nuno Miguel Cardoso Machado

Biografia, contexto e introdução

Como vimos na última aula, Auguste Comte foi o primeiro autor francês a pugnar pela criação da sociologia. Comte cunhou o nome desta nova ciência e atribuiu-lhe uma missão extremamente “ambiciosa” (Thompson, 2002: 1). Contudo, depois da sua morte a disciplina ficou de certo modo em banho-maria em solo gaulês. Assim, foi apenas no início do século XX que a ação incansável de Émile Durkheim conferiu finalmente “credibilidade académica e influência” à sociologia (Ibid.), em França e um pouco por todo o mundo. Durkheim conseguiu que a sociologia adquirisse o estatuto de ciência autónoma plenamente reconhecida, com uma metodologia e objeto próprios (Ibid.). Émile Durkheim é habitualmente incluído, juntamente com Max Weber e Karl Marx, no “triunvirato” de autores que mais influenciou o “desenvolvimento da sociologia” (Ibid.: 15).

Conforme é habitual, vamos tecer algumas considerações biográficas. Durkheim nasceu em Épinal, em 1858 (Ferreira *et al.*, 1995: 78). O autor viveu de perto as transformações sociais do seu país natal. Épinal estava localizada junto à fronteira alemã e foi ocupada pelas tropas germânicas durante a Guerra Franco-Prussiana de 1870-71 (Thompson, 2002: 2). Acresce que Durkheim era judeu; ora, a derrota militar da França conduziu a um nacionalismo exacerbado e a um “surto de antissemitismo expiatório” (Ibid.). Tendo testemunhado eventos sociais tão marcantes, Durkheim acabará por convencer-se de que a ciência é um meio privilegiado de “combater preconceitos” destrutivos e de contribuir para uma sociedade mais racional e coesa (Ibid.).

Em 1879 ingressou na Escola Normal Superior de Paris, uma universidade “de elite e de grande prestígio” (Ferreira *et al.*, 1995: 78). No rescaldo da Guerra, assistiu-se à ascensão de forças sociais que “advogavam uma «modernização» baseada na ciência e em princípios seculares republicanos” (Thompson, 2002: 1). A ciência era considerada um elemento-chave para que, doravante, a França fosse capaz de competir com a Alemanha (Ibid.: 2). Neste sentido, a formação académica da Escola Normal Superior instilou em Durkheim um certo espírito científico que mais tarde transporá para a sua

sociologia. Nesta faculdade teve contacto direto com “a investigação empírica sistemática e com o método comparativo” (Ibid.: 4).

Apesar desta exposição ao pensamento científico, Durkheim sai da Escola Normal Superior, em 1882, com o grau de filósofo – mais concretamente com uma agregação nessa disciplina – que o habilita para lecionar em vários liceus dos arredores de Paris (Ferreira *et al.*, 1995: 78). É verdade que Durkheim tinha uma atitude benevolente face ao positivismo de Comte (Thompson, 2002: 20), mas foi apenas no decurso da escrita da sua tese de doutoramento que o autor se assume definitivamente como sociólogo (Ferreira *et al.*, 1995: 78). Nessa tese, que dará origem à sua primeira obra, Durkheim pretendia estudar “as relações entre a personalidade individual e a solidariedade social” (Durkheim apud Thompson, 2002: 20). Em 1886, quando já havia redigido um rascunho, Durkheim apercebe-se que “a solução do problema pertence a uma nova ciência: a sociologia” (Ibid.: 20-21).

Em 1887 Durkheim obteve o cargo de professor de Ciências Sociais na Universidade de Bordéus (Ferreira *et al.*, 1995: 79). É de assinalar que se tratou da primeira cadeira de sociologia da academia francesa, tendo sido criada “especialmente” para e por Durkheim (Ibid.). Esta benesse concedida por Louis Liar, que tutelava então o Ensino Superior gaulês, não terá sido alheia à visão republicana, laica e científica de Durkheim (Ibid.). Por outras palavras, a república francesa queria encontrar também uma base de legitimação científica.

O período de 15 anos que Durkheim passa na cidade de Bordéus é bastante prolífico. É durante esta fase que Durkheim empreende conscientemente a tarefa de criar o método e o corpo teórico fundamental da ciência da sociedade (Thompson, 2002: 21). Em 1893 defende a sua tese de doutoramento, que é publicada com o título de *A Divisão do Trabalho Social* (Ferreira *et al.*, 1995: 78). Seguem-se-lhe outras duas obras-chave: *As Regras do Método Sociológico*, em 1895, e *O Suicídio*, em 1897 (Ibid.: 79).

Estas obras foram extremamente importantes porque demonstraram inequivocamente que era possível aplicar um “método analítico” específico ao estudo empírico dos factos sociais (Thompson, 2002: 3) Ao contrário de Comte, Durkheim não se limitou a dizer como deveria ser a sociologia; ele fez várias investigações sociológicas e, desse modo, reforçou a exequibilidade e a legitimidade do seu programa metodológico (Ibid.).

Refira-se, ainda, que em 1896 Durkheim cria a revista científica *L'Année Sociologique*, em torno da qual conseguiu juntar um grupo de cientistas talentosos

(Ibid.). Esta revista revelar-se-á fulcral para a difusão do pensamento sociológico (Ferreira *et al.*, 1995: 79). No espaço de pouco anos, a sociologia durkheimiana reinará triunfante, sendo ensinada em universidades e liceus por todo o país (Thompson, 2002: 2). As “capacidades de liderança” de Durkheim contribuirão também decisivamente para este sucesso (Ibid.: 3).

Em 1902, Durkheim consegue o cargo de professor na prestigiada Sorbonne. Este facto é indissociável da enorme “reputação” que Durkheim tinha granjeado no meio intelectual e académico francês (Ferreira *et al.*, 1995: 79). Em 1906 torna-se professor catedrático e responsável pela cadeira de ciências da educação e sociologia (Ibid.). Em 1912 é publicado o último grande livro de Durkheim: *As Formas Elementares da Vida Religiosa* (Ibid.: 80). Émile Durkheim morre em Novembro de 1917 (Ibid.).

Passemos, agora, a algumas notas introdutórias ao pensamento de Durkheim. A ideia que atravessa toda a teoria durkheimiana é a relação que se estabelece entre o indivíduo e a sociedade (Ferreira *et al.*, 1995: 81). Pode mesmo dizer-se que essa é a sua ideia unificadora (Thompson, 2002: 53). Neste âmbito, Durkheim foi influenciado pela visão organicista da sociedade postulada por alguns teóricos alemães da sua época (Giddens, 2005: 110). De acordo com o ponto de vista organicista, a sociedade possui “propriedades específicas separáveis” daquelas dos seus “membros individuais” (Ibid.: 111).

Por conseguinte, a sociedade possui uma realidade própria preexistente face aos indivíduos (Ibid.). O todo social não é igual à mera soma das suas partes, visto que essas partes são estruturadas e organizadas de uma dada maneira e essa “organização das relações” sociais possui traços próprios (Ibid.: 113). Portanto, na ótica de Durkheim, a sociedade é “composta por [várias, NM] camadas de estruturas sociais e forças sociais que moldam e constroem o indivíduo” (Thompson, 2002: 53).

Durkheim almeja, acima de tudo, oferecer explicações dos fenómenos que privilegiam “fatores sociais em detrimento de fatores psicológicos ou biológicos” (Ibid.: 55). À semelhança de Marx, Durkheim compreende que as “estruturas económicas” desempenham um papel preponderante nas sociedades modernas, mas defende que, para produzirem “estabilidade e integração social”, as estruturas têm de ser igualmente permeadas por outras lógicas (Ibid.: 56). De algum modo, as estruturas económicas

modernas têm de “acentuar” as “capacidades morais” dos indivíduos e promover os seus laços sociais (Ibid.).

Nas obras de Durkheim, a análise das relações entre a sociedade e os indivíduos incide sobre dois problemas: um problema de índole moral que consiste em saber “como é que a liberdade individual e a ordem social são conciliáveis” (Ibid.: 53); e um problema de índole política que consiste em identificar “formas de organização social que produzam tendências solidárias espontâneas e maximizem a liberdade individual” (Ibid.).

Em termos epistemológicos, a sociologia durkheimiana foi bastante influenciada pelas ideias de Auguste Comte (Ferreira *et al.*, 1995: 81). Entre outros aspetos onde é visível a marca do esquema positivista, destacam-se: em primeiro lugar, a “descoberta de leis” que regem o comportamento dos fenómenos como a missão da ciência (Ibid.: 82); em segundo lugar, a eliminação dos juízos de valor do “processo de conhecimento” sociológico (Ibid.); e, em terceiro lugar, “o empirismo”, isto é, “a validação do conhecimento” através da “observação sistemática dos dados sensíveis” (Ibid.).

Por sua vez, o principal aspeto que distingue Durkheim de Comte é o abandono do “imperialismo sociológico” deste, ou seja, Durkheim considera que a sociologia é “apenas mais uma ciência entre «outras ciências positivas»”, com a sua esfera de incidência legítima (Ibid.). O autor renuncia às pretensões megalómanas que Comte tinha em relação à sociologia. Relembramos que, segundo Comte, a sociologia devia supervisionar, sintetizar e coordenar as demais ciências. Durkheim é menos ambicioso nesse âmbito, mas, por outro lado, vai além das proposições gerais, e até vagas, de Comte sobre a disciplina sociológica, concretizando em detalhe os preceitos teóricos e metodológicos capazes de orientar a investigação sociológica empírica.

Durkheim estava ciente de que a criação de uma nova disciplina é uma tarefa gradual, cumulativa, e não um sistema de pensamento construído de uma assentada. Neste sentido, critica Comte nos seguintes termos: “Comte não estava consciente da multiplicidade dos problemas que a nova ciência levantava: ele pensava poder fazê-la de uma só vez, como se faz um sistema de metafísica, enquanto a sociologia, como qualquer ciência, só se pode constituir progressivamente, abordando os problemas uns a seguir aos outros” (Durkheim apud Ferreira *et al.*, 1995: 82-83).

Método sociológico

Caraterísticas dos factos sociais e regras da sua observação

É em *As Regras do Método Sociológico* que Durkheim “esclarece e sintetiza os principais princípios metodológicos do seu programa para a sociologia” (Ferreira *et al.*, 1995: 83). A afirmação da sociologia enquanto disciplina autónoma exigia, antes de tudo, a demonstração de que possuía um “objeto de estudo próprio” (Thompson, 2002: 40). O autor sustenta que o objeto de estudo específico da sociologia é o facto social. Os factos sociais podem ser estudados de modo científico, objetivo e rigoroso (Aron, 2000: 325). Através da sua observação e comparação é possível descortinar relações de causalidade entre os fenómenos humanos (Ferreira *et al.*, 1995: 83). Assim, Durkheim enuncia também um conjunto de regras que devem orientar a investigação empírica dos factos sociais (Ibid.).

Analisemos, então, quais são as principais caraterísticas dos factos sociais. Durkheim diz-nos que os factos sociais são “caraterizados pela sua exterioridade e coerção em relação ao indivíduo” (Thompson, 2002: 8). A exterioridade significa que os factos sociais se situam fora dos indivíduos e de “qualquer consciência individual” (Ibid.: 43). Por outras palavras, os factos sociais são *estruturais*. Há uma enorme carga de objetividade associada aos factos sociais, porque eles não podem ser facilmente modificados pela mera “vontade humana” (Giddens, 2005: 138).

Como é evidente, os indivíduos “nascem numa sociedade já constituída, dotada de uma organização ou estrutura bem definida, que condiciona a personalidade individual” (Ibid.: 135). Deste modo, “o indivíduo não passa de um elemento da totalidade de relações que constituem uma sociedade”, sendo que “essas relações não foram criadas por um único indivíduo”, mas são o produto de “interações múltiplas entre todos os indivíduos” (Ibid.).

Por exemplo, a divisão do trabalho – um dos factos sociais estudados por Durkheim – possui uma “consistência ou regularidade” que “são sintomas da sua objetividade” (Thompson, 2002: 80). Quando entra no mercado de trabalho, o indivíduo depara-se com um conjunto de normas, valores e práticas sociais que estruturam as várias atividades económicas e que não dependem da sua vontade ou consciência; por outro lado, ele não consegue, isoladamente, alterar esse quadro social e institucional. Cada indivíduo terá de desempenhar uma certa função especializada – uma profissão – para garantir a sua subsistência.

Isto conduz-nos à segunda característica basilar dos factos sociais mencionada acima: a sua coerção. A coerção significa que os factos sociais são capazes de colocar constrangimentos à conduta dos indivíduos (Ibid.: 43). Nas palavras de Durkheim, os factos sociais são “dotados de um poder imperativo e coercivo em virtude do qual se lhe impõem [ao indivíduo], quer queira quer não” (Durkheim apud Ferreira *et al.*, 1995: 83). Em particular, produzem um constrangimento “moral” sobre a ação dos indivíduos (Giddens, 2005: 136).

Durkheim dá o exemplo da paternidade, que é um fenómeno claramente social: “o pai [ou a mãe, NM] é obrigado, por convenção ou por lei, a agir de determinada maneira para com o filho (e os outros membros da família). Essas modalidades de ação não são criadas pelo indivíduo em questão, fazendo parte de um sistema de deveres morais que o obriga tanto a ele como a todos os outros homens. Se bem que o indivíduo possa desrespeitar essas obrigações, fá-lo sentindo a força que têm, confirmando assim o seu carácter de constrangimento” (Ibid.).

Durkheim salienta que, na esmagadora maioria dos casos, a obediência às normas de conduta estabelecidas não assenta no receio da punição, mas na “legitimidade” que os indivíduos atribuem inconscientemente a essas obrigações morais e sociais (Ibid.: 137). Conforme veremos posteriormente, nem todos os tipos de factos sociais colocam o mesmo grau de constrangimento à ação individual. O grau de coerção é diretamente proporcional ao nível de “cristalização” de um facto social.

Estas duas características dos factos sociais – a sua exterioridade ou objetividade estrutural e a sua coerção – têm implicações para a forma como eles devem ser estudados. Durkheim apresenta três regras fundamentais que devem nortear a observação dos factos sociais. A primeira regra enuncia que os factos sociais devem ser considerados como “coisas” (Ferreira *et al.*, 1995: 86). À vista desarmada, esta regra parece desprovida de sentido, mas Durkheim justifica-a desta maneira: por um lado, os factos sociais “têm as características da coisa” porque são “objetivos”, isto é, “exteriores aos indivíduos e independentes da sua vontade” (Ibid.); por outro lado, os factos sociais “são os únicos dados de que o sociólogo dispõe”, isto é, “que se oferecem à sua observação” (Ibid.).

Embora o termo “coisas” não tenha sido porventura a escolha mais feliz, esta regra deve ser entendida no contexto do estruturalismo e do holismo social de Durkheim, isto é, da prioridade que ele atribui ao todo em detrimento das partes. Tratar os factos sociais como coisas significa tão-somente reconhecer a sua objetividade e

exterioridade; o sociólogo deve apreender as relações de causalidade *objetivas* entre os fenómenos, portanto, identificar os factos sociais que causam outros factos sociais (Thompson, 2002: 73).

A segunda regra da observação dos factos sociais enuncia que o investigador deve afastar-se inteiramente de todas as pré-noções e juízos apriorísticos (Ferreira *et al.*, 1995: 86); ele deve observar os fenómenos com um “espírito aberto” (Thompson, 2002: 43) e com um total desprendimento (Giddens, 2005: 138). Estamos perante a célebre distinção entre juízos de valor e juízos de facto. Segundo Durkheim, o sociólogo deve abster-se de quaisquer juízos de valor – das opiniões, pontos de vista e crenças que adquiriu ao longo da vida. Durkheim considera especialmente perniciosos os “conceitos vulgares” do senso comum que as pessoas estão habituadas a utilizar na sua vida quotidiana (Ferreira *et al.*, 1995: 86).

Raymond Aron expõe o problema nestes termos, relacionando a primeira e a segunda regras da observação: “O ponto de partida é a ideia de que não conhecemos, no sentido científico do termo conhecer, o que são os fenómenos sociais que nos cercam, no meio dos quais vivemos (...). Não sabemos, de facto, o que é o Estado, (...) a democracia, o socialismo (...). Isto não quer dizer que não tenhamos nenhuma ideia sobre esses fenómenos. Contudo, precisamente porque temos deles uma ideia vaga e confusa é importante considerar os factos sociais como coisas, isto é, devemos livrar-nos das pré-noções e dos preconceitos que nos paralisam quando pretendemos conhecê-los cientificamente. É preciso observar os factos sociais do exterior; descobri-los como descobrimos os factos físicos. Como temos a ilusão de conhecer as realidades sociais, torna-se importante convencer-nos de que elas não são conhecidas imediatamente. (...) As coisas são tudo o que nos é dado, tudo o que se oferece (ou antes, se impõe) à nossa observação.” (Aron, 2000: 326)

A terceira regra da observação dos factos sociais enuncia que todas as investigações sociológicas devem partir da *definição* do facto social que vai ser estudado (Ibid.: 328). É evidente que no estágio inicial de uma pesquisa é impossível “ter um conhecimento sistemático do fenómeno” que se pretende explicar (Giddens, 2005: 138). No entanto, é possível conceptualizar o facto social a partir das suas propriedades exteriores que são observáveis (Ibid.: 139). Este sistema conceptual inicial permite “*isolar* uma categoria” de fenómenos (Aron, 2000: 328, *italico no original*) com base nas suas características visíveis *comuns*, imediatamente apreensíveis (Giddens, 2005: 139).

Em outros termos, pretende-se classificar provisoriamente o facto social e delimitar o campo dos estudos empíricos subsequentes (Ibid.). Em suma, a identificação, categorização e delimitação do objeto de estudo é o ponto de partida *necessário* de qualquer análise sociológica. Na ótica de Durkheim, uma vez efetuada esta categorização prévia, o sociólogo deve passar à procura de uma explicação para esse facto social (Aron, 2000: 329), ou seja, descortinar uma relação de causalidade com outro facto social.

Grau de consolidação ou cristalização dos factos sociais

Durkheim preconiza que os factos sociais possuem graus distintos de “consolidação”, “fixidez” ou “cristalização” (Ferreira *et al.*, 1995: 84). Para entendermos esta questão podemos pensar metaforicamente na sociedade como um bolo composto por três camadas. A camada superior é constituída pelos factos sociais mais “cristalizados”, imediatamente perceptíveis (Thompson, 2002: 43). Durkheim designa este primeiro nível por morfologia (Ibid.: 44). A morfologia engloba “fatores materiais e organizacionais” (Ibid.: 5), como por exemplo:

- a) A geografia de uma região (Ibid.);
- b) “[O] volume, a densidade e a distribuição da população” (Ibid.: 44);
- c) A organização dos grupos sociais (Ibid.: 5);
- d) Artefactos materiais como tecnologias, edifícios e meios de transporte e de comunicação (Ibid.: 44).

Naturalmente que a análise sociológica não deve deter-se nesta primeira camada, mas, antes, continuar a escavar até encontrar as relações que ela possui com as camadas mais profundas das “forças sociais”, constituídas por “normas impessoais de pensamento e ação” (Durkheim apud Thompson, 2002: 5). Assim, a camada intermédia engloba as instituições ou esfera normativa, que se subdivide em:

- a) “Regras formais”, como sejam normas jurídicas, “preceitos morais” ou formas de organização política e económica que geram certos tipos de “obrigações” ou “convenções” sociais (Thompson, 2002: 44);
- b) “Regras informais”, como sejam costumes e “hábitos e crenças coletivos” (Ibid.).

Finalmente, a terceira camada inclui as representações coletivas ou esfera simbólica, que se subdivide em:

- a) “Valores societais”, “ideais coletivos”, opiniões, mitos, etc. que já têm um certo grau de cristalização, embora fraco (Ibid.);
- b) As denominadas “correntes sociais”, ou seja, todos os “valores e representações” sociais dispersos, fluidos, ténues que ainda não possuem qualquer cristalização definitiva (Ibid.).

Portanto, à medida que cortamos o bolo social por camadas, de cima para baixo, o grau de cristalização dos fenómenos diminui (a sua estabilidade é mais fraca), mas a sua opacidade aumenta, o que significa que é preciso uma análise mais aprofundada para apreender o seu funcionamento. Aquilo que pode causar confusão nesta classificação durkheimiana é que, ao contrário de Marx, por exemplo, a superficialidade e a imediatez não são sinónimo de importância secundária. A morfologia é o aspeto da estrutura social mais evidente, perceptível, mas simultaneamente é o mais determinante.

Neste contexto, impõe-se uma última observação: em *As Regras do Método Sociológico* e, como veremos na próxima aula, em *A Divisão do Trabalho Social*, Durkheim sustenta uma posição “materialista” e “organicista” (Ibid.: 76). Isto porque é a morfologia, ou seja, “a estrutura ou padrão concreto dos grupos e dos subgrupos”, a forma de organização material e demográfica, que confere a uma certa sociedade a sua fisionomia distinta (Ibid.).

Ao invés, nas suas obras tardias, que não estudaremos, Durkheim atribui uma certa “proeminência aos fenómenos culturais, tais como símbolos linguísticos, crenças religiosas e normas morais” (Ibid.). Seja como for, a grande preocupação de Durkheim é sempre demonstrar que existe uma relação estreita entre “certos padrões de interação social e os padrões de crenças e ideias” (Ibid.).

Explicação e prova científicas

Em *As Regras do Método Sociológico* Durkheim apresenta também um conjunto de regras relacionadas com a *explicação* científica dos factos sociais. A primeira regra diz-nos que “as causas que produzem um facto social são independentes da função que este desempenha na sociedade” (Giddens, 2005: 139). Assim, “quando tentamos explicar um fenómeno social, devemos investigar separadamente a causa eficiente que o produz e a função que ele desempenha” (Durkheim apud Ferreira *et al.*, 1995: 89, itálico no original).

Durkheim coloca uma grande ênfase nesta separação porque, na sua opinião, os factos sociais nunca são explicáveis pelo papel que cumprem numa determinada sociedade, pois isso pressuporia que fossem o resultado da ação intencional dos seres humanos (Ferreira *et al.*, 1995: 89). Essa é uma explicação típica da psicologia e não da sociologia. Voltaremos a esta questão daqui a pouco.

Fica patente que, na ótica de Durkheim, a explicação sociológica é um processo composto por dois momentos consecutivos. A tarefa primordial do sociólogo passa por encontrar a “causa eficiente” do facto social, isto é, “identificar o fenómeno antecedente que o produz” (Aron, 2000: 331). A análise das relações causais é um dos principais aspetos da sociologia. Embora a complexidade dos dados torne muitas vezes difícil a missão de discernir uma causa inequívoca para um certo facto social, esse intuito deve nortear sempre a investigação do sociólogo (Thompson, 2002: 82).

Somente após ter descortinado a causa do facto social é que o sociólogo pode averiguar a sua “utilidade”, ou seja, a “função” que desempenha no seio da sociedade (Aron, 2000: 331). Portanto, à “explicação causal” deve seguir-se a “explicação funcional” (Thompson, 2002: 83). A “utilidade social de um fenómeno” é, por si só, incapaz de explicar o seu surgimento, mas pode ajudar a entender o porquê de esse fenómeno “persistir” (Ibid.). Durkheim preconiza que um facto social ou uma instituição podem cumprir múltiplas funções. Para além disso, o papel desempenhado por um facto social “pode variar de sociedade para sociedade” (Ibid.: 84).

A segunda regra metodológica referente à explicação dos fenómenos enuncia que “*a causa determinante de um facto social deve ser procurada entre os factos sociais antecedentes e não nos estados da consciência individual*” (Durkheim apud Ferreira *et al.*, 1995: 89, itálico no original). Um facto social apenas pode ser explicado “por outro facto da mesma natureza” (Ferreira *et al.*, 1995: 89).

Por um lado, os factos sociais são “representações e ações”, pelo que se distinguem dos “fenómenos orgânicos” que são analisados pela biologia (Ibid.: 83). Por outro lado, os factos sociais são “exteriores aos indivíduos”, isto é, o seu “substrato” – o seu suporte – é “a própria sociedade ou qualquer um dos grupos que ela inclui”, de maneira que se diferenciam dos fenómenos de cariz psicológico, estudados justamente pela psicologia (Ibid.).

É de realçar que Durkheim se opõe veementemente ao chamado individualismo metodológico. Esta abordagem parte de um hipotético indivíduo “pré-social”, isolado – que na verdade não existe – para explicar os factos sociais (Thompson, 2002: 35).

Segundo Durkheim, o indivíduo vive sempre no interior de certas relações sociais, é inevitavelmente “socializado”, pelo que são precisamente “os fatores e processos sociais que penetram e constroem o indivíduo que constituem o objeto de estudo específico da sociologia” (Ibid.).

É a sociedade que explica os indivíduos e não os indivíduos – e as suas motivações e ações conscientes – que explicam a sociedade (Ferreira *et al.*, 1995: 89). As propriedades dos indivíduos devem ser explicadas por referência às propriedades de uma determinada forma de organização social (Thompson, 2002: 8). Como já dissemos anteriormente, Durkheim é um pensador holista, defendendo que o todo tem precedência sobre as partes. Assim, os fenómenos de índole social são “gerais” porquanto são “coletivos” (Ferreira *et al.*, 1995: 84); em outros termos, um facto social “está em cada parte porque está no todo, e não no todo por estar nas partes” (Durkheim apud Ferreira *et al.*, 1995: 84).

A terceira regra da explicação sociológica diz que “*a origem primeira de qualquer processo social de certa importância deve ser procurada na constituição do meio social interno*” (Ibid.: 89, itálico no original). Este “meio social interno” é apenas outro nome para a morfologia social que descrevemos atrás (a camada superior do “bolo” social). Portanto, o meio social interno diz respeito à estrutura social, isto é, à forma de organização e articulação de uma certa sociedade, abarcando dois elementos principais, a saber: i) “o volume da sociedade”, ou seja, a dimensão da população (Ferreira *et al.*, 1995: 89); ii) a “densidade dinâmica ou moral”, ou seja, o “grau de concentração dos indivíduos” que determina a intensidade das relações interpessoais e estabelece um certo ordenamento moral (Ibid.). Durkheim atribui uma enorme “preponderância” aos “aspectos morfológicos” na moldagem da “vida social” (Ibid.: 90), conforme veremos na próxima aula quando analisarmos a divisão do trabalho.

A prova científica é, naturalmente, o resultado lógico do sucesso da explicação aduzida para um facto social. A prova requer a demonstração inequívoca da “existência de uma relação de causalidade entre dois fenómenos” (Ibid.). Durkheim está ciente que a sociologia não pode realizar experiências similares às das ciências naturais, em que as condições são reproduzidas artificialmente em laboratório (Thompson, 2002: 84). Assim, é preciso recorrer a um método de “experimentação indireta” (Ferreira *et al.*, 1995: 90), que o autor denomina “método das variações concomitantes” (Aron, 2000: 332).

Nas palavras de Durkheim, “Só temos um meio de demonstrar que um fenómeno é a causa de um outro: comparar os casos em que estão simultaneamente presentes ou ausentes e verificar se as variações [por eles, NM] apresentadas nestas diferentes combinações de circunstâncias revelam que um depende do outro” (Durkheim apud Aron, 2000: 332). Se através da análise comparada de várias situações for detetada uma “correlação” entre dois ou mais fenómenos, então é provável que possuam uma relação de causalidade (Thompson, 2002: 84).

A comparação pode abranger vários setores de uma mesma sociedade, incidir sobre várias sociedades do mesmo tipo, ou abarcar “diferentes tipos de sociedades” (Ibid.). Segundo Durkheim, “a abordagem histórico-comparativa está no cerne da metodologia sociológica”, de maneira que todos os estudos devem especificar o contexto histórico que lhes subjaz (Ibid.: 85).

Em último lugar, refira-se que Durkheim é fiel a estes preceitos metodológicos nas suas três principais pesquisas empíricas: *A Divisão do Trabalho Social*, *O Suicídio* e *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. A argumentação e a exposição da problemática são em tudo similares nestes livros (Aron, 2000: 324). O autor começa pela definição do facto social que pretende estudar – divisão do trabalho, suicídio e religião. Depois, apresenta criticamente as explicações anteriores do fenómeno em causa e “utiliza uma combinação de argumentação e dados empíricos para demonstrar a inadequação dessas explicações” (Thompson, 2002: 51). Finalmente, expõe a sua própria “explicação sociológica do facto social em questão” (Ibid.: 52).

Fenómenos normais e fenómenos patológicos

A distinção entre fenómenos “normais” e fenómenos “patológicos” ocupa um lugar de destaque na teoria durkheimiana (Ferreira *et al.*, 1995: 87). De modo breve, a classificação de um fenómeno como normal ou patológico depende da sua prevalência num certo tipo de sociedade (Ibid.: 88). Recorrendo à definição do próprio Durkheim, “Qualquer fenómeno sociológico (...) é suscetível de revestir formas diferentes (...). Umhas são gerais (...). Outras há, pelo contrário, que são excepcionais (...). Chamaremos normais aos factos que apresentem as formas mais gerais e daremos aos outros o nome de (...) patológicos.” (Durkheim apud Ferreira *et al.*, 1995: 87)

Deste modo, a normalidade de um facto social atesta, por um lado, a sua predominância nas sociedades de um certo tipo, num determinado momento da sua evolução histórica (Thompson, 2002: 82). Para além disso, a normalidade/patologia de

um fenómeno depende da sua relação com a forma estruturante – cristalizada – da organização social, ou seja, do contexto que enquadra o facto social. Isso significa que este binómio é cultural e historicamente específico. Por exemplo, no século XXI o mesmo facto social pode ser normal na África Subsaariana e patológico no Sudeste Asiático, e vice-versa. Outro exemplo: um fenómeno pode ser normal na sociedade europeia feudal do século XIII e patológico na Europa capitalista do século XX, e vice-versa. A normalidade ou patologia dos factos sociais tem sempre de ser entendida num determinado contexto social e histórico.

Note-se que esta classificação não obedece a nenhum juízo moral. Trata-se apenas de avaliar a generalidade ou excecionalidade dos fenómenos no interior de uma sociedade. Ademais, este binómio está estreitamente relacionado com a dupla identidade do autor: a “vontade de ser um cientista puro” não significava que Durkheim descurasse a intervenção social (Aron, 2000: 330-331). Pelo contrário, o “estudo objetivo e científico dos fenómenos” deveria permitir ao sociólogo opinar sobre as reformas sociais necessárias (Ibid.: 331).

É justamente a distinção entre factos normais e patológicos que delimita a intervenção legítima do cientista sobre a realidade social: se um fenómeno for normal, as tentativas de modificá-lo serão infrutíferas, ainda que suscite reservas morais (Ibid.). Todavia, se o fenómeno for patológico, então é possível apresentar “um argumento científico” forte no sentido da sua reforma (Ibid.).

Conclusão

Podemos concluir que Durkheim almeja, acima de tudo, libertar a sociologia da reputação que adquiriu com a obra de Comte: a de assentar em generalizações teóricas com pouca ou nenhuma evidência empírica (Thompson, 2002: 18). Durkheim diz-nos que “o principal erro de Comte foi pensar que «não apenas tinha fundado a sociologia como a tinha completado simultaneamente»” (Ibid.: 38). Em vez de propor uma “grande teoria” pronta e acabada, Durkheim sugere que a sociologia é “uma perspetiva e um método de análise que podem ser aplicados” ao estudo de uma vasta gama de problemas empíricos (Ibid.: 27).

O traço principal da epistemologia durkheimiana é a sua visão holística, ou seja, a prevalência atribuída ao todo – à sociedade – na explicação dos fenómenos. A sociedade “é mais do que a [mera, NM] soma das suas partes”, possuindo uma realidade própria, autónoma, à semelhança de um “organismo” (Ibid.: 3). Neste sentido, “a

explicação dos acontecimentos sociais deve ser procurada não em termos das motivações e intenções individuais, mas em termos de causas sociais estruturais que frequentemente escapam à consciência” (Ibid.: 22).

A sociologia é por inerência uma disciplina “estruturalista”, consistindo na busca dos “princípios e processos estruturantes” da “ação humana” (Ibid.: 40). A ciência social holista revela-se adequada para explicar a sociedade moderna, na medida em que esta é, de facto, uma “totalidade real” que constrange a ação dos indivíduos e o funcionamento das instituições (Ibid.: 25). O poder “estruturante” – a capacidade de influenciar as condutas individuais – é justamente, como vimos, uma das características nucleares dos factos sociais, o objeto de estudo da sociologia (Ibid.: 3).

Referências Bibliográficas

Aron, Raymond (2000), *As Etapas do Pensamento Sociológico*. São Paulo: Martins Fontes. 5ª Edição.

Ferreira, José Maria Carvalho *et al.* (1995), *Sociologia*. Lisboa: McGraw-Hill.

Giddens, Anthony (2005), *Capitalismo e Moderna Teoria Social*. Lisboa: Editorial Presença. 6ª Edição.

Thompson, Ken (2002), *Emile Durkheim*. Londres: Routledge. 2ª Edição.

Aula 6 – Émile Durkheim (continuação)

Nuno Miguel Cardoso Machado

A divisão do trabalho e as duas solidariedades

Introdução

Em *A Divisão do Trabalho Social*, Durkheim procura identificar a relação que se estabelece entre indivíduo e sociedade (Ferreira *et al.*, 1995: 122). Recorrendo às suas palavras, nesta obra “trata-se das relações entre a personalidade individual e a solidariedade social. Como é que acontece que ao ir tornando-se mais autónomo, o indivíduo vá dependendo mais estreitamente da sociedade? Como pode ser ele simultaneamente mais pessoal e mais solidário?” (Durkheim apud Ferreira *et al.*, 1995: 122).

Durkheim assevera que, “apesar do declínio (...) das crenças morais tradicionais”, as sociedades modernas não caminham para a “desintegração” (Giddens, 2005: 117). E a explicação é simples: a divisão do trabalho instaura uma nova forma de solidariedade social que garante a coesão social (Ibid.). É verdade que nas sociedades complexas as pessoas são mais individualistas. Todavia, por outro lado, em virtude da divisão do trabalho, os indivíduos tornam-se mais *interdependentes*. É necessária a cooperação de todos para assegurar a subsistência de cada um, pelo que se desenvolve um novo tipo de solidariedade que, como veremos, Durkheim designa por solidariedade orgânica.

Em síntese, neste livro, Durkheim pretende responder a três grandes questões:

- i) “[D]eterminar as causas e as condições” subjacentes à divisão do trabalho (Thompson, 2002: 54);
- ii) Discernir qual a “função” que a divisão do trabalho desempenha na sociedade (Ibid.);
- iii) Identificar as formas “desviantes” ou patológicas assumidas pela divisão do trabalho (Ibid.).

O direito como variável *proxy* da solidariedade; consciência individual e coletiva

É importante começar por realçar um princípio metodológico adotado pelo autor. Durkheim defende que a solidariedade é um fenómeno puramente moral, de maneira que se furta à observação direta e à mensuração científica (Ferreira *et al.*, 1995: 125). Neste sentido, é necessário encontrar um facto social capaz de a simbolizar, ou seja, que permita apreendê-la *indiretamente* (Giddens, 2005: 120). Durkheim sugere que o direito é este “símbolo” ou forma de manifestação “mais visível” da solidariedade social (Durkheim apud Ferreira *et al.*: 125).

Em todas as sociedades os preceitos morais estão codificados “sob a forma de leis” (Giddens, 2005: 120); normas jurídicas “formalizadas” especificam as “sanções” que recaem sobre quem viola os princípios que estruturam a organização social (Thompson, 2002: 57). Por conseguinte, o sistema jurídico e o tipo de punições vigentes numa certa sociedade podem ser utilizados para aferir empiricamente a forma de solidariedade social predominante. Falando para economistas: o direito funciona como variável *proxy* da solidariedade social.

Para rematar esta questão: na ótica de Durkheim, o direito reflete de modo preciso a forma de organização social e os princípios morais que conferem estabilidade e coesão a uma sociedade (Ferreira *et al.*, 1995: 124), pelo que os tipos de direito tendem a reproduzir “os tipos de solidariedade existentes” (Ibid.: 125). Veremos daqui a pouco que o chamado direito repressivo assinala a presença da denominada solidariedade mecânica (caraterística das sociedades simples), enquanto o direito restitutivo é um sintoma da solidariedade orgânica (caraterística das sociedade complexas).

Impõe-se, ainda, outra consideração prévia relacionada com as noções durkheimianas de consciência individual e consciência coletiva. Estes conceitos são fulcrais para entendermos a argumentação do autor. Fiel à sua conceção dual da natureza humana, Durkheim defende que cada pessoa comporta dois tipos de consciência: a individual e a coletiva (Ibid.: 126).

A consciência individual é constituída pela “nossa personalidade”, por “aquilo que cada um de nós tem de próprio e de caraterístico, o que o distingue dos outros” (Durkheim apud Ferreira *et al.*, 1995: 126). Por sua vez, a consciência coletiva é definida por Durkheim como “a totalidade das crenças e sentimentos, comuns aos cidadãos médios da mesma sociedade, que forma um determinado sistema com uma vida própria” (Durkheim apud Thompson, 2002: 44). A consciência coletiva traduz

traços “comuns a toda a sociedade” e, portanto, à miríade dos indivíduos que a integram (Ferreira *et al.*, 1995: 126).

A sociedade simples (ou segmentar) e a solidariedade mecânica

Durkheim começa por analisar a sociedade simples ou “segmentar” (Ferreira *et al.*, 1995: 124). A simplicidade, em Durkheim, refere-se a uma organização social caracterizada pela “completa ausência de partes”, portanto, a um “segmento homogéneo” designado por “horda” ou clã (Thompson, 2002: 78). Uma sociedade segmentar vive em quase total autarcia, possuindo poucas relações com outros grupos (Aron, 2000: 288).

Para além disso, “um segmento designa um grupo social em que os membros estão estreitamente integrados” (Ibid.: 288). Esta integração decorre da sua semelhança: os membros de um clã “são, por assim dizer, intercambiáveis” (Ibid.). O baixo nível de divisão do trabalho significa que a “diferenciação das funções desempenhadas pelos membros da sociedade” é virtualmente inexistente (Thompson, 2002: 57). Os indivíduos estão completamente unidos porque formam um aglomerado indistinto (Ibid.: 78). O sujeito autónomo, no sentido moderno do termo, não existe; está subsumido na comunidade.

Durkheim designa por solidariedade mecânica a coesão social assegurada pela parecença entre as pessoas (Ferreira *et al.*, 1995: 125). Por outras palavras, a solidariedade mecânica denota “o conjunto dos laços sociais que derivam do facto de todos os membros de uma sociedade serem semelhantes entre si” (Ibid.: 126). O termo “mecânica” pretende evidenciar a automaticidade deste tipo de solidariedade. Os indivíduos constituem, então, “uma massa absolutamente homogénea” (Durkheim apud Ferreira *et al.*, 1995: 124).

A semelhança é explicada, em grande medida, pela “consciência coletiva” (Ferreira *et al.*, 1995: 126). A solidariedade mecânica é diretamente proporcional à preponderância da consciência coletiva e inversamente proporcional à proeminência da consciência individual. Citando Durkheim, a solidariedade mecânica “só pode ser forte na medida em que as ideias e as tendências comuns a todos os membros da sociedade ultrapassem em número e em intensidade as que pertencem individualmente a cada um deles. (...) Esta solidariedade não pode portanto aumentar senão na razão inversa da personalidade (...). A solidariedade que deriva das semelhanças encontra-se no seu *maximum* quando a consciência coletiva recobre exatamente a nossa consciência total e

coincide em todos os pontos com ela: mas, nesse momento, a nossa individualidade é nula”. (Durkheim apud Ferreira *et al.*, 1995: 126-127)

Se quisermos, no contexto da solidariedade mecânica a consciência individual é engolida pela consciência coletiva (Giddens, 2005: 123). A autonomia do indivíduo é residual porque “a maior parte da existência é orientada pelos imperativos e proibições sociais” (Aron, 2000: 291). Os ditames da consciência coletiva possuem um caráter eminentemente religioso (Ferreira *et al.*, 1995: 127). Nas sociedades simples é a religião, enquanto conjunto de “crenças” comuns e enquanto “fenómeno (...) incrustado nas práticas sociais”, que produz a solidariedade mecânica e, assim, garante a “coesão moral” da sociedade (Thompson, 2002: 26). Os sentimentos sagrados coletivos vinculam *diretamente* todas as pessoas à sociedade (Ferreira *et al.*, 1995: 126) e criam relações de reciprocidade. Nestas condições, em que a consciência coletiva é onnipotente, “os indivíduos ainda não se diferenciaram” (Aron, 2000: 288), pelo que “cada indivíduo é um microcosmo do todo” (Giddens, 2005: 122).

Como dissemos atrás, é o tipo de direito prevalecente numa sociedade que funciona como *proxy* do tipo de solidariedade. Assim, Durkheim defende que a solidariedade mecânica caracteriza a sociedade segmentar porque nela predomina o direito repressivo; portanto, o direito repressivo é um sintoma da presença da solidariedade mecânica (Ferreira *et al.*, 1995: 125). Ademais, o direito penal está imerso numa “estrutura religiosa” (Giddens, 2005: 122). A consciência coletiva é incontestável, não havendo lugar para dissidências (Ferreira *et al.*, 1995: 127).

De modo breve, as sanções repressivas consistem “na imposição de qualquer tipo de sofrimento ao indivíduo que transgredir a lei” (Giddens, 2005: 120). Em sociedades fechadas, homogêneas, as infrações são altamente perturbadoras da ordem social e, por essa razão, são severamente punidas (Thompson, 2002: 57). O direito repressivo é, pois, impiedoso porque “pune as faltas ou crimes” (Aron, 2000: 292) que ferem a consciência coletiva.

A repressão cumpre uma dupla função. Em primeiro lugar, os castigos são “uma espécie de vingança da consciência coletiva, aplicada a indivíduos indisciplinados” (Ibid.: 293). Em segundo lugar, e mais importante, aquilo que é punido é a ofensa da moral comum (Giddens, 2005: 121), de maneira que a repressão visa (...) salvar a “a *consciência coletiva* face a atos que põem em dúvida o caráter sagrado da mesma” (Ibid., *italico no original*). A descrição durkheimiana do “sistema penal é funcionalista e estruturalista”, na medida em que a função principal da punição é “reafirmar a

consciência coletiva e manter a solidariedade social” de tipo mecânico (Thompson, 2002: 60).

A sociedade complexa (ou organizada) e a solidariedade orgânica

Durkheim era um autor evolucionista, ou seja, defendia que a história da humanidade obedecia a uma determinada trajetória evolutiva. Procuremos, então, explicar a evolução das sociedades simples para as sociedades complexas, marcadas pela diferenciação dos indivíduos, pela divisão do trabalho e pelo surgimento da solidariedade orgânica. Na perspectiva de Durkheim, o fator que desencadeia esta mudança é o aumento do volume da sociedade, portanto, o crescimento da população (Thompson, 2002: 52). O incremento da população traz consigo a subida da densidade populacional. Esta, por seu turno, provoca o aumento da “densidade moral” (Giddens, 2005: 125), ou seja, da “intensidade” e da frequência das relações entre as pessoas (Aron, 2000: 296).

O estabelecimento de relações entre grupos que, até então, viviam em isolamento, contribuiu para desfazer a sua homogeneidade, promovendo os intercâmbios económicos e culturais (Giddens, 2005: 124). Mas, simultaneamente, a intensificação das relações interpessoais gera um exacerbamento da competição pelo acesso aos recursos escassos (Thompson, 2002: 65). No entanto, este conflito acaba por ser resolvido pacificamente mediante a “diferenciação de funções”, i.e., através da divisão do trabalho na qual repousa a solidariedade orgânica (Ibid.).

O raciocínio de Durkheim contraria o darwinismo social: ao instituir a interdependência e a cooperação entre os seres humanos, a divisão do trabalho é capaz de evitar querelas destrutivas (Aron, 2000: 296). Ao contrário do reino animal, a luta pela subsistência humana não tem de conduzir à sobrevivência do mais forte e ao perecimento do mais fraco; todos podem sobreviver porque se diferenciam, desempenham uma função e tornam-se indispensáveis para a coletividade (Ibid.).

Importa reter que a explicação durkheimiana da divisão do trabalho é inteiramente sociológica: “a densidade física só tem importância na medida em que se transforma em densidade moral” (Giddens, 2005: 125). O aumento da população apenas produzirá a diferenciação funcional se for acompanhado pelo aumento da densidade demográfica que, por sua vez, implica um aumento da densidade moral (Aron, 2000: 296), isto é, “níveis mais elevados de interação social” (Thompson, 2002: 64). Por

outras palavras, “o fator explanatório é a frequência do contacto social” (Giddens, 2005: 125).

Nas sociedades que possuem um elevado grau de divisão do trabalho, a semelhança entre as pessoas diminui por causa das funções especializadas que desempenham (Thompson, 2002: 61). Todavia, a divisão do trabalho origina outra espécie de laço social que Durkheim designa por solidariedade orgânica (Ferreira *et al.*, 1995: 128). É verdade que a divisão do trabalho assenta na diferença dos indivíduos, mas trata-se de uma diferença muito especial: a “complementaridade” (Ibid.).

Os indivíduos desempenham papéis sociais distintos, mas justamente por isso estabelece-se uma interdependência entre eles; a cooperação é o reverso da medalha da especialização. Ao designar esta cooperação por solidariedade *orgânica* Durkheim pretende introduzir uma analogia entre os indivíduos e “os órgãos de um ser vivo, cada um dos quais exercendo uma função própria” (Aron, 2000: 288). Embora os órgãos não se assemelhem, “todos são igualmente indispensáveis à vida” (Ibid.). Portanto, Durkheim descreve uma sociedade diferenciada internamente – isto é, composta por vários “órgãos” individuais – que, contudo, obedece a uma certa forma de organização global (Ferreira *et al.*, 1995: 125).

É importante salientar outro aspeto: a noção de divisão do trabalho de Durkheim é mais vasta do que aquela da ciência económica. Deste modo, não se trata de uma “divisão estritamente técnica do trabalho”, mas de uma “divisão de funções ao nível de toda a sociedade e em todas as suas esferas”, nomeadamente económica, artística, científica, política, administrativa, etc. (Ibid.: 123). A divisão do trabalho denota a “especialização” dos indivíduos (Ibid.) que já não produzem em autarcia os meios para a sua subsistência, nem conseguem regular isoladamente os seus assuntos.

Tal como sucedia no caso das sociedades simples, é o tipo de direito prevalecente nas sociedades modernas que permite corroborar empiricamente a presença da solidariedade orgânica. Durkheim defende que nas sociedades complexas predomina o chamado direito restitutivo. Quanto maior for o grau de desenvolvimento social e quanto mais aprofundada for a divisão social do trabalho, tanto maior será “a proporção de leis reparadoras” ou restitutivas (Giddens, 2005: 122).

Em termos breves, o direito restitutivo é a expressão jurídica da divisão do trabalho (Ferreira *et al.*, 1995: 127), refletindo a interdependência “estrutural” dos indivíduos (Thompson, 2002: 61). O direito restitutivo compreende o direito civil, administrativo e constitucional e possui um cariz “cooperativo”, isto é, engloba “todas

as regras jurídicas que têm por objeto a organização da cooperação entre os indivíduos” diferenciados (Aron, 2000: 294). Um dos seus principais instrumentos é o contrato; a celebração de um contrato consagra juridicamente “a reciprocidade entre dois sujeitos que partilham tarefas no seio de uma relação determinada” (Ferreira *et al.*, 1995: 127).

Ao contrário das normas repressivas, as normas restitutivas são estabelecidas “não entre o indivíduo e a sociedade” no seu conjunto, “mas entre partes restritas (...) da sociedade” (Durkheim apud Ferreira *et al.*, 1995: 127). Por essa razão, a violação das normas restitutivas suscita somente uma “reação moderada” (Ferreira *et al.*, 1995: 127). Mais do que punir, importa recuperar a normalidade, isto é, restaurar as relações que existiam entre certos indivíduos – as “partes contratantes” – antes de se ter verificado a infração (Thompson, 2002: 61). Por exemplo, perante uma empresa que durante um certo período viole a duração legal da jornada de trabalho, o mais importante não é a eventual multa ou penalização, mas sim que ela volte a respeitar o horário laboral previsto na lei.

O declínio da consciência coletiva e a ascensão do individualismo

O aprofundamento da divisão do trabalho assinala o “declínio” da consciência coletiva (Giddens, 2005: 123). No decurso da história a consciência individual aumenta às expensas da consciência coletiva (Aron, 2000: 291). Por um lado, os “sentimentos e normas” que traduzem a consciência coletiva “perdem a sua força” (Ferreira *et al.*, 1995: 126) e uma parte considerável do seu “poder de regulação moral” (Aron, 2000: 291). Os preceitos morais e sociais tornam-se mais fluidos e, inclusive, “indeterminados” (Ferreira *et al.*, 1995: 126).

Por outro lado, assiste-se a um processo de “individuação”, ou seja, a sociedade confere aos indivíduos “uma maior margem para desenvolverem as suas próprias propensões e inclinações” (Thompson, 2002: 64). A esfera da autonomia individual sofre uma expansão sem precedentes: em muitas situações, o indivíduo tem “a liberdade de crer, de querer e de agir conforme [as, NM] suas preferências” (Aron, 2000: 290-291). A dissidência passa a ser tolerada (Ferreira *et al.*, 1995: 128).

Vimos que a solidariedade orgânica não se explica pela “aceitação de um conjunto de crenças (...) comuns”, mas pela “interdependência funcional na divisão do trabalho” (Giddens, 2005 123). Assim, “a solidariedade orgânica (...) pressupõe não a identidade, mas antes a *diferença* entre os indivíduos nas suas crenças e ações. O desenvolvimento da solidariedade orgânica e a expansão da divisão do trabalho

correlacionam-se pois com a acentuação do individualismo” (Ibid., *itálico no original*). O individualismo é a outra face da divisão do trabalho (Ibid.: 126).

Com efeito, o bastião inabalável da consciência coletiva moderna é o culto do indivíduo, ou seja, a convicção acerca da “dignidade” inviolável, do valor e dos direitos do ser humano (Durkheim apud Ferreira *et al.*, 1995: 128) é provavelmente a única crença partilhada pela esmagadora maioria das pessoas nas sociedades modernas (Ferreira *et al.*, 1995: 128). O paradoxo, como já terão percebido, é que embora se trate de uma crença “partilhada pela comunidade” (Ibid.), o seu conteúdo é o indivíduo; *o traço marcante da consciência coletiva moderna é a defesa intransigente do indivíduo face aos abusos da sociedade.*

Portanto, em última análise, embora tenha uma origem social e histórica específica, esta consciência coletiva não vincula as pessoas à sua sociedade, mas a si próprias, à sua independência (Ibid.). À primeira vista, o vínculo social é precário. No entanto, observa Durkheim, se olharmos para as sociedades contemporâneas constatamos que elas possuem um grau assinalável de “unidade” e de coesão (Ibid.).

Durkheim vai mais longe, afirmando que a solidariedade orgânica imposta pela divisão do trabalho promove vínculos sociais “mais fortes” do que a solidariedade mecânica do passado (Ibid.). O raciocínio do autor é, na verdade, bastante simples: visto que “a interdependência entre os indivíduos é elevada nas sociedades em que impera a divisão do trabalho, e fraca ou nula nas sociedades em que só o princípio da semelhança atua (este supõe a autossuficiência de cada um), [...] são precisamente as últimas as mais frágeis” (Ibid.). Em suma, a interdependência funcional da modernidade é supostamente capaz de criar laços sociais robustos.

Quero salientar um último aspeto. Embora o direito restitutivo atual privilegie os contratos jurídicos, Durkheim rejeita que a *origem* contratualista da sociedade, pois nesse caso “poderia ser explicada pelo comportamento dos indivíduos” (Aron, 2000: 294). Escutemos Raymond Aron a este respeito: “Durkheim não nega que nas sociedades modernas os contratos concluídos livremente pelos indivíduos tenham um papel importante. Mas esse elemento contratual é um derivado da estrutura da sociedade, e até mesmo um derivado do estado da consciência coletiva na sociedade moderna. Para que haja uma esfera cada vez mais ampla, em que os indivíduos possam celebrar livremente acordos entre si, é preciso que a sociedade tenha uma estrutura jurídica que autorize essas decisões autónomas dos indivíduos. Em outras palavras, os contratos interindividuais situam-se dentro de um contexto social que não é determinado

pelos próprios indivíduos. A divisão do trabalho pela diferenciação é a condição primordial da existência de uma esfera de contrato. Encontra-se aqui o princípio da prioridade da estrutura social sobre o indivíduo” (Ibid.).

Em síntese, é verdade que os contratos são celebrados entre os indivíduos; contudo, as “suas condições são fixadas por uma legislação que traduz a concepção que a sociedade global tem do justo e do injusto, do tolerável e do proibido” (Ibid.). O contratualismo não passa de uma “consequência” ou “manifestação” da diferenciação social provocada pela divisão do trabalho (Ibid.: 295). É a divisão do trabalho, a solidariedade orgânica e a respetiva interdependência social que criam o direito restitutivo e, mais importante, o sujeito de direito apto a celebrar contratos. *É a sociedade que cria o contrato e não o contrato que cria a sociedade* (Ferreira et al., 1995: 153)

Referências bibliográficas

- Aron, Raymond (2000), *As Etapas do Pensamento Sociológico*. São Paulo: Martins Fontes. 5ª Edição.
- Ferreira, José Maria Carvalho et al. (1995), *Sociologia*. Lisboa: McGraw-Hill.
- Giddens, Anthony (2005), *Capitalismo e Moderna Teoria Social*. Lisboa: Editorial Presença. 6ª Edição.
- Thompson, Ken (2002), *Emile Durkheim*. Londres: Routledge. 2ª Edição.

Aula 7 – Émile Durkheim (conclusão)

Nuno Miguel Cardoso Machado

A divisão do trabalho e as duas solidariedades (conclusão)

Anomia e divisão do trabalho

Vimos na aula anterior que, apesar da ascensão do individualismo nas sociedades modernas, Durkheim defendia que a solidariedade de tipo orgânico imposta pela divisão do trabalho deveria ser capaz de assegurar espontaneamente a coesão social. Todavia, como frisaremos na aula de hoje, o autor diz também que num contexto social anormal ou patológico o individualismo excessivo, irrefreado pode comprometer a “ordem social” (Ferreira *et al.*, 1995: 154). Na perspetiva de Durkheim, a anomia – uma patologia social do mundo moderno – é particularmente nociva para a moralidade, impedindo a interdependência funcional de desempenhar o seu papel regulador e integrador dos indivíduos.

Vejamos, então, em que consiste esta anomia. De modo sucinto, a anomia denota “a ausência de normas [morais, NM] reconhecidas e (...) aceites capazes de regular a ação” das pessoas (Thompson, 2002: 61). Em síntese, a anomia refere-se à desregulação moral que provoca uma situação de “descoordenação” social (Ferreira *et al.*, 1995: 131). Este “vazio de regras” (Ibid.: 154) é especialmente insidioso no mundo laboral. A chamada divisão anómica do trabalho diz respeito à “ausência de regulação [moral, NM] das relações entre funções e entre classes” (Thompson, 2002: 63).

Por exemplo, os conflitos que opõem capital e trabalho assalariado não são primariamente económicos ou políticos, mas justamente um sintoma da anomia que assola as sociedades contemporâneas (Ferreira *et al.*, 1995: 154). Segundo Durkheim, a divisão do trabalho não é enquadrada pelas “regras morais apropriadas” (Giddens, 2005: 127). Os acordos não respeitam as posições “intrinsecamente justificáveis” das partes envolvidas nas disputas (Ferreira *et al.*, 1995: 154). Pelo contrário, os contratos laborais são as mais das vezes impostos pela “força coerciva” de uma das partes (Giddens, 2005: 127). A falta de regulação permite que uma classe exerça um poder excessivo sobre a outra (Ibid.). Um processo de industrialização demasiado rápido e a uma “distribuição

desigual do poder entre os vários grupos” sociais minaram a solidariedade orgânica (Thompson, 2002: 62).

A desarticulação social manifesta-se igualmente através da denominada divisão forçada do trabalho, que impede os indivíduos de “desempenhar as funções a que aspiram” ou para as quais estão mais talhados (Ferreira *et al.*, 1995: 154). A divisão forçada do trabalho impõe desigualdades extrínsecas às “capacidades inatas dos indivíduos” (Thompson, 2002: 62). Ora, na ótica de Durkheim, visto que as sociedades complexas se baseiam na especialização de funções, é crucial “que o trabalho que cada um exerce corresponda aos seus desejos e aptidões” (Aron, 2000: 297). Neste sentido, deve ser assegurada a “igualdade de oportunidades” no acesso às várias profissões e à riqueza (Thompson, 2002: 62).

Em virtude do diagnóstico do estado de anomia, no final de *A Divisão do Trabalho Social* Durkheim modera o seu otimismo quanto às virtudes espontâneas da especialização. O autor observa que, na sociedade do seu tempo, a interdependência de funções não consegue integrar satisfatoriamente os indivíduos na sociedade, nem instituir normas morais sólidas. O homem moderno individualista é um ser movido por paixões “insaciáveis” (Ferreira *et al.*, 1995: 154) que nem sempre respeita os seus congéneres e que, ademais, coloca em causa a estabilidade social (Aron, 2000: 296).

Estas paixões têm de ser contidas por uma força superior, mormente pela ação disciplinadora da sociedade (Ibid.: 308). Note-se que, ao colocar o acento tónico nesta função disciplinadora, Durkheim acaba por apelar à intervenção da consciência coletiva na regulação das questões morais e na integração social dos indivíduos atomizados. Afinal de contas a consciência coletiva, embora mais fraca, também desempenha um papel importante na efetivação da solidariedade orgânica. O problema central das sociedades contemporâneas parece ser como manter um grau mínimo de consciência coletiva, indispensável para assegurar a coesão social (Ibid.: 306).

Em suma, a substituição bem-sucedida da solidariedade mecânica pela solidariedade orgânica depende do estabelecimento de um ambiente social, moral e normativo adequado (Thompson, 2002: 61). No entanto, na época em que redige a sua obra, Durkheim observa que esse contexto estrutural favorável não tinha ainda sido criado (Ibid.). Assim, predominava um estado patológico de anomia caracterizado pela deficiente regulação moral e pela insuficiente integração social dos indivíduos. Esta situação anómala refletia-se numa divisão do trabalho igualmente patológica (Ibid.).

É verdade que Durkheim acreditava que a divisão do trabalho anômica e a divisão do trabalho forçada eram factos sociais temporários, ou seja, traduziam uma mera fase de transição em direção a uma sociedade mais harmoniosa, marcada pela divisão justa do trabalho e pela expressão plena da solidariedade orgânica (Ibid.: 62). Todavia, ao contrário de algumas ideias otimistas defendidas ao longo do livro, no final de *A Divisão do Trabalho Social* Durkheim parece acreditar que a solidariedade não resultará automaticamente do desenvolvimento espontâneo da divisão do trabalho. É necessária uma intervenção “consciente” e reformista para transformar a realidade social (Ibid.: 64). Neste âmbito, o autor atribui uma enorme importância aos grupos profissionais (Ibid.).

O papel dos grupos profissionais

Acabámos de ver que, na ótica de Durkheim, o problema da modernidade é de índole moral (Giddens, 2005: 149). A superação da anomia exige que a sociedade imponha algum tipo de disciplina aos indivíduos, capaz de limitar as suas paixões egoístas. Segundo Durkheim, os grupos profissionais são a instituição com maior apetência para cumprir esta dupla função: ser a bússola moral que enquadra as ações das pessoas e integrar socialmente os indivíduos (Aron, 2000: 298).

O Estado é incapaz de desempenhar estas funções porque “está muito afastado do indivíduo” (Ibid.: 307). Para além disso, Durkheim considera que, apesar de possuir outros papéis legítimos, o Estado “pode tornar-se uma força repressiva, isolada dos interesses da massa dos indivíduos componentes da sociedade civil” (Giddens, 2005: 152). Nas suas próprias palavras, “Sempre que o Estado é o único enquadramento no interior do qual os homens podem viver uma vida comunitária, estes perdem inevitavelmente o contacto uns com os outros, desligam-se, e a sociedade desintegra-se. Uma nação só poderá manter-se quando se intercalar entre o Estado e os indivíduos uma série de grupos secundários suficientemente próximos dos indivíduos para os atrair fortemente para a sua esfera de ação e os integrar dessa maneira na corrente geral da vida social” (Durkheim apud Giddens, 2005: 155).

Deste modo, é fulcral a existência de instâncias mediadoras entre o Estado e o indivíduo. Somente grupos intermédios “suficientemente fortes” serão capazes de contrabalançar o poder estatal e salvaguardar o exercício efetivo dos direitos individuais (Giddens, 2005: 152). A proposta de Durkheim passa pela criação de “associações profissionais” ou corporações (Ibid.) que reúnam empregadores e empregados de cada

ramo de atividade (Aron, 2000: 307). Estas associações conseguirão contrariar o “excesso de individualismo”, por um lado, e a “hipertrofia do (...) Estado”, por outro lado (Ferreira *et al.*, 1995: 155).

Os grupos profissionais são a instituição-chave para superar a anomia e, em particular, a divisão anômica do trabalho. Constatámos que a anomia traduz a falta de regulação moral, nomeadamente nos “pontos de junção e de permuta entre os diferentes estratos profissionais” (Giddens, 2005: 154). Desta maneira, “a função primordial das associações profissionais seria a de impor a esses pontos regras morais, promovendo assim a solidariedade orgânica” (Ibid.).

Por um lado, o grupo profissional encontra-se “suficientemente próximo do indivíduo para que este possa apoiar-se diretamente nele” e sentir-se integrado no todo (Durkheim apud Giddens, 2005: 154). Por outro lado, os grupos profissionais estão “suficientemente distantes (ou acima)” do indivíduo “para poderem impor-se-lhe como autoridade moral” (Ferreira *et al.*, 1995: 155) e incutir-lhe um certo grau de disciplina. Os atuais sindicatos são incapazes de cumprir esta função de coesão moral e social porque se encontram constantemente envolvidos em querelas com o patronato (Giddens, 2005: 154).

Durkheim não oferece muitas pistas quanto à forma de organização concreta das associações profissionais, mas enuncia algumas das suas áreas de atuação. A sua missão primordial é moralizar a “vida económica”, ou seja, subordinar as relações económicas a um poder simultaneamente “político e moral” (Aron, 2000: 341). Para esse efeito, cada corporação deve gerir o respetivo setor da economia em estreita articulação com o Estado (Thompson, 2002: 10), cabendo-lhe “fixar preços e salários, providenciar a assistência social aos seus membros e famílias” e proteger os interesses comuns destes (Ibid.: 93).

Em segundo lugar, Durkheim sugere que os grupos profissionais gozem de um “elevado grau de autonomia”, mas, ao mesmo tempo, estejam sob a alçada da “supervisão legal do Estado” (Giddens, 2005: 154). Em terceiro lugar, estas instituições devem possuir a autoridade para dirimir “conflitos entre os seus membros e com outros grupos profissionais” (Ibid.). Finalmente, em quarto lugar, as associações devem desenvolver um conjunto de “atividades educacionais e recreativas” para os seus membros (Ibid.).

Podemos concluir que, do ponto de vista do Durkheim mais pessimista – chamemos-lhe assim em contraste com a posição mais otimista descrita na última aula –

, a disciplina imposta pela “autoridade social” surge como o “único fundamento possível de integração” dos indivíduos (Ferreira *et al.*, 1995: 154). Apenas a profissão possibilita a integração bem-sucedida do indivíduo na coletividade porque nas sociedades modernas “predomina a atividade económica” (Aron, 2000: 307).

Assim, Durkheim defende que o reforço dos “grupos intermédios” (Ferreira *et al.*, 1995: 154), nomeadamente das associações profissionais, é a chave para a reorganização moral e, por essa via, para a reorganização social (Ibid.: 155). Estes grupos intermédios serão capazes de subverter o estado patológico de anomia, porquanto possuirão a “autoridade social e moral necessária para restabelecer a disciplina” requerida para limitar as paixões individualistas destrutivas (Aron, 2000: 341). Para além disso, contribuirão para uma divisão harmoniosa do trabalho que fomenta a solidariedade orgânica (Giddens, 2005: 155).

A precedência da sociedade face ao indivíduo

Constatámos que um aspeto singular do esquema durkheimiano, e que contraria as teorias contratualistas, por exemplo, é a noção de que o indivíduo não precede historicamente a sociedade organizada (Aron, 2000: 288). Nas sociedades simples, “cada indivíduo é o que são os outros; na consciência de cada um predominam (...) os sentimentos comuns a todos, os sentimentos coletivos” (Ibid.). O indivíduo está completamente imiscuído, subsumido na comunidade. Nestas condições, para sermos rigorosos, não se pode falar verdadeiramente da existência de sujeitos.

Portanto, “a tomada de consciência da individualidade decorre do próprio desenvolvimento histórico” (Ibid.). Um dos postulados basilares da sociologia de Durkheim enuncia, então, que é “o indivíduo nasce da sociedade, e não (...) a sociedade que nasce dos indivíduos” (Ibid.: 291). Este “primado da sociedade” tem duas aceções (Ibid.). Em primeiro lugar, trata-se de um primado histórico: como dissemos, “as sociedades coletivistas, em que cada um se assemelha a todos, vêm historicamente em primeiro lugar” (Ibid.).

Em segundo lugar, deste primado histórico decorre necessariamente um primado lógico do todo “na explicação dos fenómenos sociais” (Ibid.: 292). Evidentemente, “se a solidariedade mecânica precedeu a solidariedade orgânica, não se podem (...) explicar os fenómenos da diferenciação social e da solidariedade orgânica a partir dos indivíduos” e das suas ações intencionais (Ibid.). Ao invés, o indivíduo consciente de si é o produto da divisão do trabalho e da solidariedade orgânica (Ibid.). Durkheim não

explica a evolução das sociedades e, em particular, a divisão do trabalho, apelando “à vontade, aos interesses ou às aspirações” dos indivíduos (Ferreira *et al.*, 1995: 123). Essa evolução é objetiva, automática, impondo-se de modo exterior aos indivíduos (Ibid.).

Este *modus operandi* científico traduz o etos da sociologia durkheimiana: a explicação sociológica assenta na “prioridade do todo sobre as partes”, ou seja, na “irreduzibilidade do conjunto social à soma dos elementos” (Aron, 2000: 292). As partes têm de ser explicados “pelo todo” social (Ibid.), pois apenas existem inseridas numa dada estrutura coerente.

Críticas às teses de Durkheim acerca da divisão do trabalho

Algumas das teses avançadas em *A Divisão do Trabalho Social* têm sido alvo de críticas ao longo dos anos:

- i) É censurado a Durkheim, em particular, a incapacidade de demonstrar inequivocamente que nas sociedades capitalistas “a solidariedade social resulta automaticamente da divisão do trabalho, tornando-se ao mesmo tempo superior” à solidariedade mecânica das sociedades pré-capitalistas (Ferreira *et al.*, 1995: 129). A intenção de Durkheim é demasiado ambiciosa: provar que a disseminação do individualismo é compatível com um tipo de comunidade mais coesa (Ibid.). Vários autores dizem mesmo que se trata de uma missão “impossível” (Ibid.);
- ii) É possível detetar no livro de Durkheim uma contradição entre explicações de cariz “materialista” e conclusões de índole “idealista” (Ibid.: 130). Por um lado, Durkheim defende que a divisão do trabalho e a solidariedade orgânica que ela acarreta são o resultado automático de fatores materiais. É o aumento da densidade física da sociedade que provoca o aumento da densidade moral – a intensificação das relações sociais – e, desse modo, a divisão do trabalho e a solidariedade orgânica (Ibid.). Por outro lado, o autor preconiza que o aspeto primordial de qualquer sociedade humana é a moralidade, portanto, a esfera ideal ou superestrutura (Ibid.: 131). Como é óbvio, os fenómenos morais não podem ser simultaneamente o *prius* da sociabilidade e o resultado da organização demográfica da sociedade;
- iii) Está implícita na argumentação de *A Divisão do Trabalho Social* uma visão teleológica e determinista da história. A sociedade moderna é o ponto alto do

desenvolvimento da humanidade, na medida em que é igualmente o culminar da divisão do trabalho (Ibid.: 123). Na ótica de Durkheim, “as sociedades progridem” inevitavelmente “desde as suas formas mais elementares até às mais avançadas (...) por via da intensificação da vida social” (Ibid.). Esse progresso inescapável conduzi-las-á à Terra Prometida: o capitalismo industrial é o fim da história;

- iv) Deve ser salientado que “a interpretação da sociedade moderna em termos de diferenciação social não é a única possível” (Aron, 2000: 348). Por exemplo, como veremos em aulas posteriores, Weber preconiza que “a característica mais importante da sociedade moderna é a racionalização” (Ibid.), enquanto Marx destaca a síntese social fetichista baseada no valor económico: a acumulação de capital;
- v) Uma última objeção que se levanta ao esquema de Durkheim é que nas sociedades modernas o direito penal, repressivo também é amplamente utilizado para regular vários domínios sociais (Thompson, 2002: 71). Assim, se é verdade que a proeminência do direito repressivo aumenta, isso não significa necessariamente que o direito repressivo perca a sua influência (Ibid.).

O suicídio

Em *O Suicídio* Durkheim aprofunda o estudo dos efeitos nocivos da divisão patológica do trabalho. O autor defende que os tipos de suicídio predominantes nas sociedades contemporâneas têm origem no individualismo exacerbado – portanto, na insuficiente integração social (Thompson, 2002: 88) – ou na “*lacuna moral*” associada à anomia (Giddens, 2005: 129, itálico no original).

Analisando as estatísticas de vários países e de múltiplas “categorias de pessoas”, Durkheim constata que as taxas de suicídio são “relativamente constantes” (Thompson, 2002: 87). Isto não aconteceria se o suicídio fosse um fenómeno aleatório inteiramente dependente dos caprichos da personalidade individual (Aron, 2000: 299). Assim, o autor infere que a taxa de suicídio apenas poderá ser explicada através de um “desequilíbrio das forças estruturais sociais” (Thompson, 2002: 87). Por outras palavras, “Durkheim afirma que a força que *determina* o suicídio não é psicológica, mas social” (Aron, 2000: 299, itálico no original).

À primeira vista, o suicídio parece ser o fenómeno individual por excelência (Aron, 2000: 298). Neste sentido, ao tentar de provar que o suicídio é determinado

socialmente, Durkheim faz simultaneamente um teste derradeiro à sua teoria sociológica. Se conseguir demonstrar que mesmo o caso mais desfavorável e aparentemente contrário ao primado da sociedade tem, na verdade, raízes sociais, a sua teoria será validada (Ibid.).

Analisemos, então, as principais características da tipologia proposta por Durkheim para classificar os suicídios. O suicídio egoísta denota um nível baixíssimo de integração social (Thompson, 2002: 88). Os indivíduos de ambos os sexos são mais suscetíveis de cometer suicídio “quando não estão integrados num grupo” (Aron, 2000: 303) capaz de inculcar-lhes “valores, crenças, tradições e sentimentos comuns” (Thompson, 2002: 88), isto é, de instilar-lhes um sentimento de pertença. O indivíduo deixa de encontrar um sentido para a vida social, visto que não retira benefícios tangíveis da interação com outras pessoas (Ibid.). Neste caso, é o isolamento que conduz ao suicídio (Aron, 2000: 303).

Por sua vez, o suicídio de tipo anómico resulta do “desregramento moral que caracteriza as relações económicas” (Giddens, 2005: 131). Se os “desejos” e ambições individuais não forem controlados pela regulação moral de uma “autoridade exterior”, tenderão a produzir um sentimento de frustração (Thompson, 2002: 89). A luta constante por objetivos económicos “ilimitados” traz consigo a “infelicidade” individual (Ibid.), provocando um “sofrimento” decorrente do desfasamento entre “aspirações e satisfações” (Aron, 2000: 304).

A vida laboral converte-se numa “atmosfera de inquietação” e de “irritação”, tanto pelo insucesso como pelo sucesso que não consegue apaziguar as paixões humanas irrefreadas (Ibid.: 304-305). Em suma, na ausência da contenção imposta pela disciplina social, os objetivos económicos provocam uma sede insaciável nos suicidas anómicos. Durkheim considera que o suicídio anómico “é o mais característico da sociedade moderna” (Ibid.: 303). Porém, visto que a anomia é um estado “patológico”, o suicídio anómico pode, em princípio, ser eliminado (Giddens, 2005: 133).

Durkheim refere, ainda, um terceiro tipo de suicídio, menos importante nas sociedades modernas. O chamado suicídio altruísta é provocado por uma integração social excessiva (Thompson, 2002: 89). O indivíduo decide pôr um fim à sua vida em virtude de “imperativos sociais” que revelam ser mais fortes do que a sua auto-preservação (Aron, 2000: 303). Um exemplo – porventura estereotipado – é o do comandante que prefere ir ao fundo com o seu navio (Ibid.). A interiorização de determinados valores sociais, como a honra, pode conduzir o indivíduo a sacrificar-se

em nome do seu dever (Ibid.). Durkheim apresenta outro exemplo ilustrativo: os militares apresentam taxas de suicídio superiores porque são mais suscetíveis de sentir que desonraram a sua condição ou a sua pátria (Thompson, 2002: 89).

Referências bibliográficas

Aron, Raymond (2000), *As Etapas do Pensamento Sociológico*. São Paulo: Martins Fontes. 5ª Edição.

Ferreira, José Maria Carvalho *et al.* (1995), *Sociologia*. Lisboa: McGraw-Hill.

Giddens, Anthony (2005), *Capitalismo e Moderna Teoria Social*. Lisboa: Editorial Presença. 6ª Edição.

Thompson, Ken (2002), *Emile Durkheim*. Londres: Routledge. 2ª Edição.

Aula 8 – Alexis de Tocqueville

Nuno Miguel Cardoso Machado

Biografia e introdução

Alexis de Tocqueville nasceu em Verneuil, em 1805, no seio de uma família aristocrática. Os seus pais escaparam por pouco à execução durante a Revolução Francesa, sendo salvos pela reação antirrevolucionária de 1793 (Collins & Makowsky, 1993: 54). Como se verá, este legado aristocrático será crucial para entendermos o pensamento de Tocqueville. Depois de concluir o liceu em Metz, Tocqueville cursou Direito em Paris. Em 1827 é nomeado juiz auditor em Versailles (Ferreira *et al.*, 1995: 148).

Entre Maio de 1831 e Fevereiro de 1832 o autor viaja pelos Estados Unidos da América, com o objetivo de estudar o sistema penitenciário dessa nação (Ibid.). Todavia, o resultado mais conhecido da sua viagem será um estudo sobre a sociedade estado-unidense, intitulado *Da Democracia na América*. O 1º volume da obra – o mais famoso – é publicado em 1835, enquanto o 2º volume vê a luz do dia em 1840 (Ibid.). Em relação ao conteúdo, o 1º volume de *Da Democracia na América* constitui uma “descrição analítica” detalhada das “instituições [político-sociais, NM] americanas” (Furet, 2005: xxiii). O 2º volume do livro “estuda de maneira mais abstrata a influência da democracia sobre os costumes e os hábitos nacionais a partir do exemplo americano” (Ibid.).

No ano de 1838, Tocqueville torna-se membro da Academia das Ciências Morais e Políticas. Em 1839 apresenta-se como candidato às eleições legislativas e consegue ser eleito como deputado por larga margem (Ferreira *et al.*, 1995: 148). Tendo a França, entretanto, adotado um regime republicano, em 1849 Tocqueville torna-se Ministro dos Negócios Estrangeiros (Ibid.: 149). Na sequência do golpe de Estado encabeçado por Luís Bonaparte, em 1851, Tocqueville retira-se da “vida política ativa” (Ibid.).

O autor muda-se para a cidade de Tours, onde empreende uma investigação sobre a sociedade do Antigo Regime e o período conturbado inaugurado pela Revolução Francesa. A primeira parte desta obra – a única que foi concluída – é publicada em 1856, justamente com o título: *O Antigo Regime e a Revolução* (Ibid.). Tocqueville morre na cidade de Cannes, em 1859 (Ibid.).

Alexis de Tocqueville viveu num período de enormes transformações “económicas, políticas e sociais”, na sequência da grande Revolução Francesa de 1789 (Smelser & Warner, 1976: 37). Conforme mencionámos, Tocqueville pertencia a uma família nobre, pelo que era uma espécie de “representante da velha ordem” social em plena época do seu desaparecimento (Ibid.: 38). Embora as suas inclinações ideológicas fossem claramente “conservadoras”, Tocqueville compreendeu que a ascensão da sociedade industrial e democrática era inevitável (Ibid.).

Neste sentido, Tocqueville constrói um sistema teórico composto por “duas dimensões” ou polos opostos (Furet, 2005: xv). O primeiro “polo” é a aristocracia, que encerra um determinado tipo de “sociedade”, de “governo” e de “cultura”, assente na desigualdade (Ibid.). O segundo polo é a “democracia”, que encerra um princípio de organização social distinto, baseado no “governo do povo” e na igualdade entre os cidadãos (Ibid.: xvi). Atente-se que a prioridade lógica é atribuída à democracia enquanto princípio estrutural de organização *social* (Ibid.: xlv); a democracia política – a forma do governo – decorre desse tipo de sociedade particular.

O modelo teórico de Tocqueville é, na verdade, bastante “simples” (Ibid.: xv): a sociedade aristocrática do Antigo Regime é, historicamente, vencida e substituída pela sociedade democrática (Ibid.: xvi). Esta teorização denota algum “fatalismo”: “a marcha para a democracia” será inelutável e marcará a evolução de todas as sociedades ocidentais (Ibid.). A *raison d'être* da sua obra é, pois, encontrar uma maneira de “moderar os efeitos da nova ordem social”, portanto, de “suavizar o processo da sua institucionalização para que tanto a revolução disruptiva” como a centralização política “sejam evitadas” (Smelser & Warner, 1976: 38). O grande problema que se coloca é saber em que medida a igualdade democrática é conciliável com a *liberdade* individual (Furet, 2005: xlii).

Segundo Tocqueville, a instauração de um regime democrático é normalmente acompanhada pelo reforço dos poderes do Estado. Esta tendência autoritária deve ser contrariada através da criação de instituições regionais e locais capazes de assegurar a participação política efetiva dos cidadãos. Veremos que, na ótica do autor, os EUA constituem o exemplo de uma “democracia pura” (Ibid.: xxiii), bastante próxima da perfeição em ambos os aspetos mencionados: “como sociedade e como cultura”, por um lado, e como forma de autogoverno democrático autêntico, por outro lado (Ibid.).

Através da descentralização administrativa e da proliferação das associações voluntárias, os norte-americanos “souberam tirar da democracia social a democracia

política” (Ibid.: xxv). A principal conclusão de Tocqueville é que um “sistema pluralista de organização social”, como aquele que identifica nos EUA, “é uma melhor garantia da liberdade do que um sistema mais centralizado e unitário”, como aquele que existe em França (Smelser & Warner, 1976: 39).

Da Democracia na América

Definição de democracia, igualdade e liberdade

Na obra tocquevilliana, conforme referimos na introdução, o termo “democracia” não denota simplesmente “um certo tipo de poder” ou constituição política, mas a organização de um determinado “tipo de sociedade” no seu conjunto (Aron, 2000: 202). Se a desigualdade era o traço marcante das sociedades aristocráticas do passado, a característica basilar da sociedade democrática é a igualdade (Collins & Makowsky, 1993: 55).

A igualdade diz respeito, antes de tudo, à “igualdade formal perante a lei” (Smelser & Warner, 1976: 40). A igualdade social traduz-se, em primeiro lugar, na igualdade *jurídica*. Em segundo lugar, a igualdade acarreta a extensão do poder político à maioria da população (Collins & Makowsky, 1993: 55). Isto significa que a igualdade social possui também uma índole *política*.

Partindo deste binómio político-jurídico, Tocqueville precisa que “a democracia consiste na igualdade das condições” dos indivíduos (Aron, 2000: 203), implicando o fim dos títulos e dos privilégios nobiliárquicos e das diferenças eternas entre os vários estratos sociais (Collins & Makowsky, 1993: 55). São abolidas as “diferenças hereditárias de condições”, de maneira que “todas as ocupações, (...) profissões, dignidades e honrarias são [em princípio, NM] acessíveis a todos” e a cada um (Aron, 2000: 203).

Este facto conduz-nos à fluidez da hierarquia social democrática, em contraste com a rigidez da hierarquia aristocrática (Collins & Makowsky, 1993: 55). A ascensão social é não só possível como expectável numa democracia (Aron, 2000: 228). Assim, um aspeto-chave da definição tocquevilliana de igualdade é o “princípio da mobilidade entre grupos de maior ou menor riqueza e de maior ou menor poder” (Smelser & Warner, 1976: 40).

O acento tónico colocado no cariz *social* da igualdade revela-nos que o autor acreditava que a igualdade económica era “impossível” (Aron, 2000: 203). Todavia, a

desigualdade de riqueza, provocada pelas atividades industriais e comerciais, não contradiz “a tendência igualitária das sociedades modernas”, pois a riqueza económica é “móvel”, fluida, transferível (Ibid.: 206). Ela não é monopolizável por indivíduos ou famílias que, assim, assegurariam uma “situação privilegiada através das gerações” (Ibid.). O autor acredita que as desigualdades económicas atenuar-se-ão quanto mais democrática se tornar uma dada sociedade (Ibid.). Acresce que a mobilidade social referida atrás contraria, supostamente, os efeitos da concentração da riqueza.

Em Tocqueville a liberdade é tripartida: “liberdade de ação, de consciência e de estilo de vida” (Smelser & Warner, 1976: 40). Ademais, a liberdade traduz a “ausência de arbitrariedade”, isto é, corresponde a uma situação em que “o poder (...) é exercido de acordo com as leis” e os “indivíduos gozam de segurança” (Aron, 2000: 205). De acordo com Tocqueville, o problema é que a igualdade não conduz necessariamente à maximização da liberdade individual (Collins & Makowsky, 1993: 58). A igualdade social pode resultar numa forma perfeita de “autogoverno” democrático – caso dos EUA – ou dar azo a um Estado hipercentralizado com tendências autoritárias – caso da França (Ibid.).

Um governo verdadeiramente democrático pressupõe que a “soberania” seja, de facto, exercida pelo “conjunto dos indivíduos”, portanto, pelo corpo de cidadãos ou pelos seus delegados (Aron, 2000: 203 e 205). Visto que nenhum ser humano possui “a virtude necessária para exercer o poder absoluto sem se corromper”, é mister que exista “uma pluralidade de centros de decisão, de órgãos políticos e administrativos”, cujos respetivos poderes se equilibram mutuamente (Ibid.: 205). A descentralização é a melhor salvaguarda da liberdade individual, assim como da sua compatibilização proveitosa com a igualdade (Ibid.). A finalidade principal de uma sociedade e de um governo democráticos é assegurar o “bem-estar do maior número possível” de indivíduos, portanto, a sua “prosperidade e tranquilidade” (Ibid.: 203).

Condições favoráveis ao desenvolvimento da democracia estado-unidense

Tocqueville identifica três conjuntos de fatores que explicam por que a democracia estado-unidense é “liberal” (Aron, 2000: 207), ou seja, por que ela está particularmente talhada para conjugar liberdade e igualdade. Em primeiro lugar, o autor realça o contexto particularmente favorável dos EUA em termos geográficos, históricos e sociais (Ibid.). Esta condição peculiar engloba um território extenso, escassamente povoado e rico em recursos naturais (Collins & Makowsky, 1993: 60). Os imigrantes

européus foram capazes de explorar estes vastos recursos beneficiando do auxílio dos avanços técnicos, tecnológicos e científicos da civilização ocidental “desenvolvida” (Aron, 2000: 207). A ausência de uma classe aristocrática “tradicional” (Ferreira *et al.*, 1995: 150) desimpidiu o caminho para o progresso das atividades industriais e económicas.

Destaca-se, ainda, a situação histórica e geoestratégica dos EUA. A inexistência de nações vizinhas hostis assegurou “o mínimo de obrigações diplomáticas e o mínimo de riscos militares” (Aron, 2000: 207). Acresce que os norte-americanos estavam bastante distantes da Europa e das suas potências beligerantes. Este aspeto foi decisivo pois, segundo Tocqueville, a guerra é o principal fator responsável pela centralização política (Collins & Makowsky, 1993: 60). O mesmíssimo fator torna, como se perceberá, as perspetivas menos risonhas no que toca à descentralização dos Estados europeus (Ibid.).

Os EUA possuíam também circunstâncias socioeconómicas *sui generis*: a enorme igualdade na distribuição da riqueza cortava pela raiz as paixões revolucionárias e, assim, a instabilidade política (Ibid.). Com a exceção óbvia da escravatura nos Estados sulistas, “a igualdade já existia nos Estados Unidos antes do governo democrático ser estabelecido” (Ibid.).

Em segundo lugar, Tocqueville realça a excelência do ordenamento jurídico e do sistema político nos EUA. As leis norte-americanas foram especialmente “propícias à salvaguarda da liberdade” (Aron, 2000: 208). Na ótica de Tocqueville, o Estado tem de ser “suficientemente extenso”, em termos geográficos, “para dispor da força necessária à sua segurança” (Ibid.: 209); mas, por outro lado, deve ser “pequeno o bastante para que a sua legislação se adapte à diversidade das circunstâncias e dos meios” (Ibid.).

Esta “combinação” apenas pode ser alcançada através de uma “confederação” (Ibid.). Ora, a Constituição federal norte-americana permitiu justamente “combinar as vantagens dos grandes e dos pequenos Estados” (Ibid.: 208). A estrutura federativa é, então, “o maior mérito das leis americanas” (Ibid.: 209), permitindo a articulação da vida económica, isto é, “a livre circulação de bens, pessoas e capitais” (Ibid.).

Outra característica fulcral da democracia estado-unidense é a organização do regime político. O sistema presidencialista assenta na separação do poder executivo, detido pelo Presidente, e do poder legislativo, detido pelo Congresso (Collins & Makowsky, 1993: 58). Atente-se que o Congresso se subdivide em duas câmaras (Aron, 2000: 209): o Senado e a Câmara dos Representantes.

O sistema judicial independente reforça a solidez desta democracia. Os tribunais aferem a legalidade das decisões legislativas e ajuízam as disputas entre os cidadãos, transformando a democracia num verdadeiro Estado de Direito (Collins & Makowsky, 1993: 59). Os julgamentos com recurso a um júri composto por cidadãos controlam o poder dos juízes e, ademais, servem de educação cívica para as pessoas (Ibid.).

Em síntese, a separação e o respetivo equilíbrio dos poderes evitam que o Estado seja demasiado forte ou demasiado permissivo (Ibid.). O Estado é, ao mesmo tempo, respeitador dos interesses gerais da nação e sensível à salvaguarda das liberdades individuais (Ibid.).

Outro aspeto institucional importante é a descentralização do poder político, que está organizado em três níveis: federação, estados e condados. O “sistema federalista” estado-unidense – já mencionado atrás – atribui a Washington o poder de administrar a política monetária e a política externa, mas relega a maior parte dos problemas para as autoridades estatais e locais (Ibid.: 58). Há uma espécie de princípio da subsidiariedade: o governo central apenas deve intervir em assuntos que digam respeito à nação no seu conjunto. Isto significa que os condados e as localidades possuem “autonomia” para resolver os seus assuntos (Ibid.). Em França, pelo contrário, todas as questões passam forçosamente pela alçada da “burocracia central de Paris” (Ibid.).

O elevado grau de descentralização fomenta “a liberdade e a responsabilidade dos cidadãos” (Furet, 2005: xxx). Em especial, os indivíduos aproveitam plenamente “a liberdade de associação” para criarem inúmeras organizações voluntárias (Aron, 2000: 210). Portanto, é a própria sociedade que toma a iniciativa na resolução dos problemas, “independentemente do Estado” (Furet, 2005: xliii). Uma vasta gama de problemas – a construção de um hospital ou de uma escola, por exemplo – tende a ser tratada a nível local através da cooperação dos cidadãos (Aron, 2000: 213), que dedicam o seu tempo livre e o seu dinheiro à “busca de uma solução” (Ibid.: 210).

Deste modo, os cidadãos estado-unidenses são pró-ativos. A intervenção prática nos assuntos públicos confere-lhes uma “instrução cívica” (Ibid.: 213). Simultaneamente, criam-se sinergias entre os interesses dos indivíduos e o bem-estar da comunidade onde vivem (Collins & Makowsky, 1993: 58). Tocqueville defende que a “proliferação dos grupos intermédios” – nomeadamente das associações voluntárias de diversa índole – permite uma “multiplicação dos centros de poder” que é benéfica para a salvaguarda da liberdade individual e para a limitação da autoridade governamental (Ferreira *et al.*, 1995: 150).

Finalmente, em terceiro lugar, Tocqueville salienta a importância dos hábitos, costumes e valores dos norte-americanos. Os “costumes” originam um “estado de espírito” comum; para além disso, produzem “a independência do social e o seu primado sobre o político” (Furet, 2005: xxvi). A democracia estado-unidense é primariamente uma realidade sociocultural que penetra e subordina a “esfera da política” em sentido estrito (Ibid.: xxix). A ausência de diferenças culturais assinaláveis mina “as bases do conflito político” (Collins & Makowsky, 1993: 61).

Tocqueville elege a religião protestante, isto é, “o sistema de valores dos imigrantes puritanos” (Aron, 2000: 207), como o fator-chave sociocultural (Collins & Makowsky, 1993: 61). A religião cumpre um importante papel “regulador” (Furet, 2005: xxvi), fomentando “a disciplina, a ordem moral e a crença nas leis” (Collins & Makowsky, 1993: 61). O protestantismo puritano é eminentemente “pluralista”, promovendo a “igualdade” e, simultaneamente, a “independência” dos indivíduos (Furet, 2005: xxvi). Acresce que a organização da igreja protestante conferia uma enorme autonomia às congregações locais, servindo de modelo para a descentralização política (Collins & Makowsky, 1993: 61).

O grande feito da sociedade dos EUA foi saber “unir o espírito de religião ao espírito de liberdade” (Aron, 2000: 210). Esse é o derradeiro – e sólido – fundamento da coesão social (Ibid.: 211). A sociedade estado-unidense conservou “o sistema moral dos seus fundadores” e foi isso que lhe conferiu a sua configuração única (Ibid.: 207). Por um lado, os norte-americanos eram visceralmente religiosos, enquanto, por outro, “estavam livres de todos os preconceitos políticos” (Tocqueville apud Aron, 2000: 211). Assim, “a liberdade política e o rigor religioso” complementam-se harmoniosamente (Aron, 2000: 211), sendo visíveis “em toda a parte”, mormente “nos costumes e nas leis” (Tocqueville apud Aron, 2000: 211).

Resta-nos concluir que o autor estabelece uma hierarquia entre estes três conjuntos de fatores explicativos. Desta forma, os hábitos, os costumes e – acima de tudo – as crenças religiosas são as principais “causas da liberdade” e da estabilidade granjeada pela democracia norte-americana (Aron, 2000: 208). As crenças protestantes impõem uma “disciplina moral” às pessoas mas, ao mesmo tempo, prescrevem a inviolabilidade da liberdade individual (Ibid.: 212). Seguem-se-lhes, em termos de importância relativa, as leis e a organização institucional (Ibid.: 208). Só em último lugar é que surge “a situação geográfica e histórica” dos EUA (Ibid.: 207). Tocqueville

defende inclusivamente que “nas mesmas condições, mas com outros costumes e outras leis, teria surgido uma outra sociedade” em solo americano (Ibid.: 208).

Virtudes e defeitos da democracia (nos EUA e alhures)

Tocqueville identifica uma série de aspetos positivos na sociedade estado-unidense. A igualdade produz “um maior respeito mútuo entre pessoas de diferentes ocupações e entre os sexos”; para além disso, “reforça a moralidade” e, assim, “facilita a interação social” (Smelser & Warner, 1976: 41). O espírito igualitário promove, ainda, a “compaixão” nos seres humanos (Collins & Makowsky, 1993: 56). A caridade e a entreajuda entre estranhos disseminam-se (Ibid.).

Em particular, a igualdade jurídica altera as relações laborais. A relação assimétrica entre senhor e servo foi substituída pela relação contratual entre empregador e empregado (Ibid.). O último aluga o seu trabalho durante apenas um certo período de tempo (Ibid.) e pode mudar livremente de ocupação. É verdade que o sentido de lealdade desaparece, mas, no seu lugar, surgem “novos ideais, partilhados por todos” (Ibid.). A conduta dos indivíduos é pautada pelo “empenho, fiabilidade e parcimónia” (Ibid.).

Por último, Tocqueville preconiza que as sociedades democráticas são mais estáveis e, portanto, menos propensas a episódios revolucionários. Isto porque, “à medida que melhoram as condições de vida, aumenta o número dos que têm alguma coisa a perder com uma revolução” (Aron, 2000: 232). Neste sentido, “todos, ou quase todos, estão interessados na conservação da ordem social” (Ibid.: 206).

No entanto, Tocqueville também salienta uma série de aspetos negativos da democracia norte-americana. Em primeiro lugar, o autor preconiza que a “crença na igualdade” não apaga “a paixão de se distinguir dos demais” (Furet, 2005: xxxviii). Ora, visto que as hierarquias impostas pelo nascimento ou pela posição social são virtualmente inexistentes, o estatuto de cada indivíduo é precário e depende exclusivamente do seu desempenho na esfera económica: “as comparações entre os cidadãos fazem-se por meio dos níveis de rendimento de cada um” (Ferreira *et al.*, 1995: 151). Em face da igualdade jurídica, o estatuto individual reduz-se a uma “pura e simples contabilidade” dos seus ganhos (Ibid.).

Portanto, o *status* continua a ser importante nas sociedades modernas. A “paixão do enriquecimento” é acompanhada pela “comparação permanente com os outros” (Ibid.), o que faz da “inveja” e da “inquietação” dois “sentimentos” típicos das

democracias (Furet, 2005: xxxix). Na medida em que os benefícios económicos são fluidos – podem ser perdidos tão ou mais facilmente do que foram ganhos –, os privilegiados “fazem (...) questão” de se “exibir durante o tempo em que deles desfrutam” (Ibid.: xxxviii).

Em segundo lugar, esta a proeminência das atividades mercantis tem um impacto negativo sobre a cultura; os negócios assentam no pragmatismo em detrimento de princípios estéticos ou espirituais (Collins & Makowsky, 1993: 57). Quando são afastados dos assuntos práticos quotidianos, os norte-americanos não revelam qualquer “refinamento”, sendo incapazes de se distinguir na esfera artística, científica ou espiritual (Ibid.). O efeito perverso da igualdade é a mediania sensaborona, a “mediocridade confortável” (Ibid.). Por outras palavras, o nivelamento por baixo da sociedade massificada. Em síntese, o “individualismo” tende a confinar-se à esfera económica, enquanto na esfera simbólica grassa um “conformismo” sufocante (Ibid.).

Em terceiro lugar, o principal problema da sociedade democrática é o potencial efeito prejudicial da igualdade sobre a liberdade individual (Smelser & Warner, 1976: 41). A massa homogênea de cidadãos, que apenas se diferencia subtilmente através da concorrência na esfera económica, é perfeitamente conciliável com o poder autoritário do Estado (Collins & Makowsky, 1993: 61). A prevalência dos objetivos de natureza económica pode relegar cada pessoa para a esfera do seu interesse privado e, assim, afastá-la das matérias políticas (Ibid.).

Tocqueville sustenta que “na sociedade de massas o indivíduo está disposto a ceder um enorme poder ao governo central, perdendo a liberdade” e a capacidade “de opor-se-lhe” (Ibid.). Na ótica do autor, os EUA beneficiavam de um conjunto extraordinariamente favorável de condições para fazer face aos efeitos negativos da igualdade; contudo, a esmagadora maioria das nações europeias – começando pela França – dificilmente seriam capazes de contrariar a ação dos seus governos hipercentralizados (Ibid.).

Finalmente, em quarto lugar, outro grande problema enfrentado pelos EUA era a persistência da escravatura nos estados sulistas (Aron, 2000: 215). Tocqueville era bastante pessimista a este respeito: “à medida que desaparecesse a escravidão, e a igualdade jurídica tendesse a se estabelecer entre negros e brancos”, surgiriam, no seu lugar, “barreiras que os costumes criariam entre as duas raças” (Ibid.). Em particular, a convivência “seria rejeitada pela maioria branca”, o que produziria uma “separação (...) quase inevitável” (Ibid.).

O Antigo Regime e a Revolução

Em *O Antigo Regime e a Revolução*, Tocqueville “quer compreender por que razão a França encontra tantas dificuldades em ser uma sociedade politicamente livre, embora seja, ou pareça, democrática” (Aron, 2000: 216). O autor começa por tentar explicar por que a Revolução eclodiu apenas na França, visto que as instituições aristocráticas do Antigo Regime estavam “em ruínas em toda a Europa” (Ibid.: 218).

O primeiro fator que explica a Revolução Francesa de 1789 é o elevado grau de “centralização” e “uniformidade administrativa” da nação *antes* da Revolução (Ibid.). Tocqueville defende que não foi a Revolução que dissolveu as “corporações municipais e provinciais e as assembleias aristocráticas” (Smelser & Warner, 1976: 46), portanto, as instituições políticas regionais e locais da sociedade feudal. A trajetória decadente do Antigo Regime já se tinha encarregado de destruí-las (Collins & Makowsky, 1993: 64).

A monarquia degenerou numa burocracia profundamente ineficiente. Na segunda metade do século XVIII, “praticamente todos os assuntos políticos e económicos estavam sujeitos aos decretos do Conselho Real” (Smelser & Warner, 1976: 46). Neste contexto, os indivíduos não conseguiam discutir nem resolver os seus problemas, visto que lhes faltava o elemento crucial para a criação de um “corpo político” autónomo: a liberdade (Aron, 2000: 218).

O segundo fator explicativo refere-se à decomposição do tecido social francês que acompanhou este ímpeto centralizador (Ibid.). Em particular, as “classes privilegiadas” careciam de uma verdadeira “unidade”, na medida em que se verificava a “separação entre os grupos privilegiados do passado [o clero e a aristocracia, NM], que tinham perdido a sua função histórica mas conservavam [os, NM] seus privilégios, e os grupos da nova sociedade [a burguesia, NM], que desempenhavam um papel decisivo mas permaneciam separados da antiga nobreza” (Ibid.: 218-219). Os grupos dominantes encontravam-se “separados por privilégios, maneiras, tradições” distintos (Ibid.: 219). Ora, recorrendo às palavras de Tocqueville, “quando todos os que compõem a parte rica e esclarecida da nação não podem mais entender-se e cooperar no governo, a administração do país (...) torna-se impossível” (Tocqueville apud Aron, 2000: 219).

A terceira razão, intimamente associada à anterior, diz respeito ao facto de a aristocracia se ter tornado uma mera classe parasitária, não cumprindo qualquer função social de relevo. Em outros termos, os privilégios dos nobres tinham-se mantido, enquanto as suas obrigações para com as populações locais tinham sido largamente eliminadas (Smelser & Warner, 1976: 46). Paralelamente, a ascensão das atividades

industriais e comerciais trouxe consigo uma população ansiosa por igualdade (Collins & Makowsky, 1993: 64). Assim, o trabalho forçado, as taxas, impostos e monopólios foram crescentemente sentidos pelos camponeses e pelos operários como uma espoliação “anacrónica” (Smelser & Warner, 1976: 47).

A crise orçamental de 1789 foi a gota final que fez transbordar o copo e desencadeou a revolução há muito em germinação (Collins & Makowsky, 1993: 64). A luta contra a desigualdade social foi “a paixão suprema geradora dos ímpetus revolucionários” que assolaram a França (Ferreira *et al.*, 1995: 147). A Revolução assinalou “a passagem do Antigo Regime para a democracia” no país (Aron, 2000: 220), ou seja, foi o sintoma de uma transição acidentada para a sociedade moderna (Ibid.).

Todavia, o principal efeito da Revolução foi reforçar ainda mais o poder da burocracia estatal (Collins & Makowsky, 1993: 64), impedindo a participação dos cidadãos na coisa pública. Isto ajuda a explicar o período de enorme instabilidade política que se seguiu, marcado por novas revoltas e sublevações. O movimento democrático gaulês em prol da igualdade estava, paradoxalmente, associado a um “despotismo administrativo” (Aron, 2000: 225); a liberdade individual foi subalternizada. Assim, segundo Tocqueville, a estabilização do regime democrático exigia que se arrepiasse caminho e se procedesse à descentralização do poder político (Ibid.).

Será legítimo concluir que, na ótica de Tocqueville, o poder político pós-revolucionário deu a machadada final nos “*corpos sociais intermédios*”, assistindo-se à “hipertrofia” do Estado francês (Ferreira *et al.*, 1995: 147, *itálico no original*). Os “indivíduos isolados” são impotentes face a este Estado forte, pelo que não se pode afirmar que a sociedade moderna francesa seja “mais livre” (Ibid.). Para além disso, a organização social é instável, visto que o Estado é “omnipotente” mas, ao mesmo tempo, “anárquico e caótico” (Ibid.). Por fim, a sociedade é menos pacífica porque as grandes “inovações revolucionárias parecem ter sido as referentes (...) ao campo da organização militar” (Ibid.).

Tocqueville lança duas críticas principais à sociedade saída da grande Revolução. Em primeiro lugar, censura os “*efeitos perversos*” da Revolução (Ibid., *itálico no original*). A tentativa de criar uma sociedade racional, baseada nos ideais da igualdade, liberdade e fraternidade, produziu resultados opostos aos desejados (Ibid.); o caos e a violência tornam-se endémicos. Em segundo lugar, Tocqueville critica a

Revolução “em nome da *futilidade* ou da *inabilidade*”: os esforços transformadores revelaram-se “inúteis” porque não conseguiram verdadeiramente modificar nenhum aspecto “importante” (Ibid., itálico no original).

Conclusão

Alexis de Tocqueville é um “fatalista” que acredita na evolução “inevitável” de todas as sociedades para o regime democrático (Furet, 2005: xxii). Embora seja um aristocrata, o autor convence-se de que igualdade é o princípio estruturante do “futuro” (Ibid.: xxxiv), ou seja, a âncora legitimadora das “sociedades modernas” (Ibid.: xlvii). Nas suas próprias palavras, a democracia veio para ficar e é “o único meio que nos resta de ser livres” (Tocqueville apud Furet, 2005: xxi). Mesmo “sem amar o governo da democracia” é preciso “adotá-lo como o remédio mais aplicável e mais honesto que se pode opor aos males atuais da sociedade” (Ibid.).

Na perspectiva de Tocqueville, os EUA demonstram em que condições o enigma da democracia pode ser resolvido, portanto, em que contexto a democracia – enquanto *princípio estruturante da sociedade* – se torna igualmente num determinado tipo de governo condizente com a igualdade e, sobretudo, com a liberdade humana (Furet, 2005: xxii). Tocqueville defende que um “sistema social *pluralista*”, assente na multiplicação dos centros de poder, é bastante importante para a salvaguarda da liberdade numa sociedade democrática (Smelser & Warner, 1976: 44, itálico no original).

Os EUA evidenciam justamente esse pluralismo institucional. Os seus costumes e, em particular, as suas crenças religiosas fomentam o civismo e a resistência à tirania política (Ibid.). A descentralização administrativa, consubstanciada numa rede de municípios autónomos, providencia um espaço onde os cidadãos podem supervisionar e/ou intervir diretamente nos problemas que os afetam (Ibid.). Os norte-americanos possuem ainda o hábito salutar de criar “associações voluntárias” da mais variada índole (Ibid.). Essas associações são um contrapeso imprescindível face às tendências centralistas de qualquer governo democrático (Ibid.: 45).

Vimos que a transição para a democracia é um processo “comum ao Velho e ao Novo Mundo” (Furet, 2005: xxii). Todavia, somente “o povo americano desenvolveu costumes e leis adaptados a esse estado social e cultural” democrático (Ibid.). Já as nações europeias herdaram “Estados [políticos, NM] centralizados, contraditórios com o desenvolvimento de instituições políticas e costumes nacionais democráticos” (Ibid.). É

imperioso, por isso, transformar “as leis e os costumes” europeus e colocá-los “em harmonia” com a realidade democrática (Ibid.).

Em suma, encontramos na obra de Tocqueville uma teorização “bastante poderosa das instituições políticas” (Collins & Makowsky, 1993: 62). O principal problema é que o autor idealiza, de certo modo, a sociedade norte-americana, fazendo-a “parecer uma democracia mais perfeita que realmente era” (Ibid.). Os EUA eram francamente mais desiguais do que Tocqueville acreditava (Ibid.). Com efeito, “em meados do século XX muitos dos fundamentos da descentralização que Tocqueville julgava serem importantes na manutenção da democracia americana tinham desaparecido” (Ibid.: 63). De modo análogo, o autor “sobrestima a rigidez” da sociedade gaulesa da época (Smelser & Warner, 1976: 48).

Referências Bibliográficas

- Aron, Raymond (2000), *As Etapas do Pensamento Sociológico*. São Paulo: Martins Fontes. 5ª Edição.
- Collins, Randall & Makowsky, Michael (1993), *The Discovery of Society*. Nova Iorque: McGraw-Hill. 5ª Edição.
- Ferreira, José Maria Carvalho *et al.* (1995), *Sociologia*. Lisboa: McGraw-Hill.
- Furet, François (2005), “Prefácio – O sistema conceptual da *Democracia na América*”, in Tocqueville, Alexis de, *A Democracia na América – Leis e Costumes*. São Paulo: Martins Fontes, pp. xi-xlix. 2ª Edição.
- Smelser, Neil J. & Warner, R. Stephen (1976), *Sociological Theory: Historical and Formal*. Morristown: General Learning Press.

Aula 9 – Ferdinand Tönnies

Nuno Miguel Cardoso Machado

Biografia, contexto e introdução

Ferdinand Tönnies nasceu em 1855, em Riep, uma localidade germânica próxima do Mar do Norte (Ferreira *et al.*, 1995: 117). Tönnies obteve o grau de doutor em Filologia Clássica em 1877. Em 1881 é contratado pela Universidade de Kiel para lecionar Filosofia. No entanto, apercebe-se de que a filosofia possui várias lacunas que apenas poderão ser colmatadas com uma análise científica (Álvaro, 2010: 14).

O interesse pelas relações sociais conduz Tönnies rapidamente ao campo da sociologia (Schluchter, 2011: 45). O primeiro resultado das suas pesquisas sociológicas é a obra *Comunidade e Sociedade*, publicada em 1887 (Leif, 1977: 2). O impacto imediato do livro é, contudo, modesto (de Marinis, 2010: 357). Em 1909 Tönnies participa – juntamente com outros nomes ilustres, tais como Max Weber ou Georg Simmel – na criação da Associação Alemã de Sociologia (Ferreira *et al.*, 1995: 117). Tönnies é eleito presidente e ocupa esse cargo até 1933 (Álvaro, 2010: 5).

Em 1909 o autor torna-se igualmente responsável pela cadeira de Ciências Morais na Universidade de Kiel (Ferreira *et al.*, 1995: 117). Em 1912 é publicada a segunda edição de *Comunidade e Sociedade*, que obtém um enorme sucesso (Leif, 1977: 2). Tönnies consegue finalmente um amplo reconhecimento (de Marinis, 2010: 357). Em 1920 passa a tutelar a disciplina de Sociologia (Ferreira *et al.*, 1995: 117). O autor era um “socialista ativo” que apoiava o movimento operário, pelo que é exonerado de todas as suas funções em 1933, na sequência da ascensão do nazismo (Ibid.). Ferdinand Tönnies morre em 1936 (Ibid.).

Tönnies viveu durante uma “época vertiginosa” (de Marinis, 2010: 352) para a Alemanha. Destacam-se acontecimentos como: “a Guerra Franco-Prussiana, a unificação alemã sob Bismarck, a constituição do Império Alemão, a consolidação do movimento operário, dos seus sindicatos e dos seus partidos, a 1ª Guerra Mundial, a República de Weimar” e, finalmente, “a ascensão de Hitler ao poder em 1933” (Ibid.: 353). A estrutura “económica e demográfica” do país sofreu também “enormes transformações” (Ibid.).

No contexto destas rápidas mudanças sociais não surpreende que a sociologia do último quartel do século XIX e do início do século XX tenha procurado “compreender a natureza da «modernidade», promover as suas potencialidades e advertir acerca dos perigos que ela poderia acarretar” (Ibid.: 358-359). A oposição comunidade/sociedade está intimamente associada “às origens do pensamento sociológico” (Álvaro, 2010: 2). A transição – muitas vezes acidentada – das comunidades tradicionais para as sociedades capitalistas foi alvo de numerosas reflexões (Ibid.) que desempenharam um papel crucial na afirmação institucional da sociologia (de Marinis, 2010: 353).

Isto é especialmente verdade para a sociologia alemã desse período que se ocupou incansavelmente das contrariedades económicas, sociais, políticas e culturais da modernidade capitalista. Ferdinand Tönnies foi o primeiro autor a analisar o binómio comunidade/sociedade “com pretensões [assumidamente, NM] científicas” (Álvaro, 2010: 2). Ao fazê-lo, pode ser considerado o “introdutor da sociologia no mundo germânico” (Giner, 1982: 177).

A dicotomia que Tönnies estabelece entre comunidade (*Gemeinschaft*) e sociedade (*Gesellschaft*) é simultaneamente “analítica” e “histórica” (Ibid.: 188). Por um lado, comunidade e sociedade são conceitos *puros* que classificam “duas formas distintas da sociabilidade humana ou das relações (...) entre os indivíduos” (Ferreira *et al.*, 1995: 118). A comunidade denota relações orgânicas, calorosas e sentimentais, enquanto a sociedade denota relações instrumentais, frias e racionais. De acordo com esta aceção nenhum grupo possui apenas traços comunitários ou societários; a realidade é híbrida, pelo que se pode falar somente de *predominância* empírica das relações comunitárias ou societárias em diversos contextos.

Por outro lado, Tönnies utiliza este par de categorias para interpretar o desenvolvimento histórico ocidental, “cujo sentido ia da *comunidade* à *sociedade*” (Ibid., *itálico no original*). Assim, Tönnies identifica a suposta “desintegração da comunidade às expensas do avanço da sociedade” (Álvaro, 2010: 7-8). Subsiste, portanto, uma tensão conflituosa entre estas aceções: “quando Tönnies diz que a *Gemeinschaft* e a *Gesellschaft* (...) são (...) apenas aspetos contrastantes” detetáveis em todas as civilizações, “trata os dois conceitos como ferramentas analíticas” (Flaquer e Giner apud Ferreira *et al.*, 1995: 118). Todavia, “quando afirma que a tendência da história” é para que a sociedade substitua a comunidade, acaba por propor “uma teoria linear” da evolução da humanidade (Ibid.).

Sociologia: Pura, Aplicada e Empírica

Tönnies distingue três subáreas sociológicas, regidas por princípios epistemológicos e metodológicos diferentes:

- i) A Sociologia Pura é eminentemente teórica: trata-se de “um sistema lógico de conceitos”, ou seja, de “tipos «normais» ou ideais” (Heberle, 1937: 11). Os principais conceitos puros são justamente aqueles de comunidade e sociedade (Leif, 1977: 3). Por conseguinte, este ramo da sociologia encerra uma conceptualização das “relações”, dos “laços” e dos “agrupamentos” humanos, tal como das “normas” e “valores” – culturais, “económicos, políticos e espirituais” – que lhes subjazem (Ibid.: 3-4). Em síntese, a Sociologia Pura estuda e, sobretudo, define “entidades” comunitárias e societárias numa situação “*estática*” (Heberle, 1937: 11, itálico no original);
- ii) A Sociologia Aplicada consiste, como o próprio nome indica, na aplicação dos “conceitos «puros» à análise” dos “processos” de desenvolvimento histórico das civilizações humanas (Ibid.: 12). Em particular, os “dados empíricos” são “sistemizados e interpretados de acordo com o princípio de evolução da «Comunidade» no sentido da «Sociedade»” (Ibid.). A Sociologia Aplicada é, portanto, “dinâmica”, na medida em que acarreta uma narrativa histórica assente em bases *científicas*, sociológicas (Ibid.);
- iii) A Sociologia Empírica consiste no “estudo das condições (...) sociais do presente” (Ibid.), mediante a sua “observação e comparação” (Leif, 1977: 4). Note-se que os conceitos da Sociologia Pura são utilizados para “selecionar e organizar os «factos»” das observações empíricas (Heberle, 1937: 12).

Vontade/ação individual como prioridade lógica; união e relações positivas

Tönnies desempenha um importante papel precursor no que respeita ao conceito de ação, que se tornará central na sociologia do século XX (Giner, 1982: 179). A “*ação*” é uma “conduta humana (...) intencional” (Ibid., itálico no original). Tönnies confere um estatuto privilegiado à ação porque, na sua ótica, “relacionamo-nos com os demais seres humanos através da nossa «vontade»” (Ibid.: 180). Em outros termos, o indivíduo age de determinada maneira porque é dotado de uma certa *vontade* (Ibid.: 179).

Isto significa que Tönnies prioriza a “subjetividade” – a ação possuidora de um “sentido (...) consciente” (Ibid.: 180) – na explicação dos fenómenos coletivos (Ibid.: 179). A premissa fundamental da teoria tönniesiana é que “*todas as relações*” grupais

“devem ser encaradas como criações da vontade humana”; assim, “elas existem como factos” comunitários ou “*sociais* apenas através da vontade de os indivíduos se juntarem” (Heberle, 1937: 14, itálico no original).

Ao contrário de Durkheim, por exemplo, que nega a preponderância das explicações psicológicas e individualistas, Tönnies acredita que “qualquer estudo sociológico deve começar pela análise psicológica da vida humana” (Leif, 1977: 4). Será legítimo dizer que a psicologia “domina (...) a sociologia” (Ibid.). As relações interpessoais decorrem de disposições psicológicas na medida em que a vontade desempenha um papel crucial na sua existência e *persistência* (Heberle, 1937: 15).

De acordo com teoria tönnesiana existem duas modalidades de ação humana e, conseqüentemente, de inter-relacionamento entre os indivíduos (Giner, 1982: 179). A primeira modalidade de ação é a vontade orgânica, de cariz “emocional ou afetivo” e que, como veremos, origina relações de tipo comunitário (Ibid.). A segunda modalidade de ação é a vontade instrumental, de cariz “racional ou calculado” e que origina relações de tipo societário (Ibid.). É evidente que o binómio comunidade/sociedade possui um “fundamento psicológico” (Leif, 1977: 4).

Por sua vez, comunidade e sociedade são conceitos tipológicos que descrevem as duas formas nucleares de grupos humanos (Heberle, 1937: 13-14). Apesar das suas enormes diferenças, conforme constataremos mais adiante, “ambas as noções expressam relações recíprocas que tendem (...) à união” dos indivíduos (Álvaro, 2010: 13). Uma união é um grupo formado com base em “relações positivas”, isto é, com o objetivo de instituir a “vida em comum” (Ibid.).

Importa reter que estes aglomerados resultam sempre da vontade das pessoas. Neste sentido, Tönnies propõe que a sociologia privilegie os fenómenos “subjetivos” – por exemplo, “intenções, crenças e conceções” (Giner, 1982: 181) – nas suas explicações, em detrimento dos fenómenos “objetivos” – como sejam “estruturas” e “instituições” (Ibid.).

Vontade orgânica e comunidade

Acabámos de ver que é o tipo de vontade prevalecente que origina uma determinada relação entre os indivíduos, portanto, um certo princípio de organização grupal (Heberle, 1937: 14). Deste modo, ambas as formas de relações interpessoais – a comunitária e a societária – são explicáveis por uma “vontade” específica (Ferreira *et al.*, 1995: 118).

A “*vontade essencial ou orgânica*” (Ibid., itálico no original) denota uma ação afetiva, logo, um “comportamento” regido por “emoções” (Giner, 1982: 181). Os laços com outros indivíduos são *queridos* em virtude da “simpatia” mútua, de maneira que o relacionamento é “valorizado em si mesmo” (Heberle, 1937: 14). A prevalência da vontade orgânica significa que ela “reveste o pensamento e determina-o” (Leif, 1977: 4), ou seja, “o pensamento está contido na vontade” (de Marinis, 2010: 364). Neste sentido, ela é a “essência da moralidade” (Leif, 1977: 5).

Na ótica de Tönnies, a comunidade é o produto das relações entre “vontades orgânicas individuais” (Ibid.: 8). A comunidade tem, pois, uma natureza “afetiva e sentimental” (Ibid.: 9), constituindo um “ser orgânico onde os indivíduos estão estreitamente ligados pelo sangue, (...) pelos costumes e pela religião” (Ibid.: 11). Assim, trata-se de um grupo que obtém a coesão dos “sentimentos”, hábitos e maneiras “partilhados” pelos seus membros (Giner, 1982: 183; de Marinis, 2010: 362).

As relações comunitárias são naturais e “acolhedoras” (Leif, 1977: 9). Os membros da comunidade “vivem uns para os outros” (Giner, 1982: 183). Todos os indivíduos se conhecem “pessoalmente” (Ibid.) e cada um deles considera os laços com o “outro como um *fim* em si mesmo” (Ibid., itálico no original). Esta proximidade permite a expressão espontânea da moralidade: as relações de tipo comunitário “são sinónimo de bem e de virtude” (Leif, 1977: 9). A “economia comunitária” é por definição uma “economia doméstica” (Ibid.: 8). Visto que predomina a autossuficiência, as trocas são raras (Ibid.); os bens são usados e possuídos “comum” (Ferreira *et al.*, 1995: 120).

A escala das comunidades varia. A forma germinal comunitária é a família, baseada nos laços de consanguinidade (Ferreira *et al.*, 1995: 119). Seguem-se as “relações de vizinhança e amizade” que originam a chamada “comunidade de lugar” (Leif, 1977: 8), mormente a aldeia e a “pequena cidade” (Ferreira *et al.*, 1995: 119). Por último, as relações baseadas na “adesão comum a certos valores” (Heberle, 1937: 14) originam a denominada “*comunidade de espírito*” (Ferreira *et al.*, 1995: 119, itálico no original). Esta “concordia” (Leif, 1977: 8) é evidente nas guildas ou na comunidade religiosa de fiéis (Heberle, 1937: 14).

Podemos concluir que, na perspetiva do autor, a comunidade assenta na “harmonia” e no “consenso” (Ferreira *et al.*, 1995: 119), isto é, na “perfeita unidade das vontades humanas” (Tönnies apud Ferreira *et al.*, 1995: 119). Em Tönnies as relações de tipo comunitário são “a forma genuína (...) da convivência” entre os seres humanos

(Ibid.), na medida em que “são vividas, sentidas e não concebidas abstratamente” (Leif, 1977: 11). A descrição tönniesiana da comunidade remete-nos para o ambiente rural, “a aldeia medieval, (...) a família alargada, em suma”, para “as formas de vida (...) tradicionais” (de Marinis, 2010: 362) regidas pelo sentimento e pela moral (Ferreira *et al.*, 1995: 121).

Vontade instrumental e sociedade

A “*vontade (...) instrumental ou racional*” (Ibid.: 118, itálico no original), como o nome indica, denota uma ação calculada, portanto, um comportamento que avalia “as consequências prováveis da ação” (Giner, 1982: 181). Os laços com outrem não são valorizados em si mesmos, mas *queridos* com vista à realização de um dado objetivo, predominando relações frias e de “indiferença” mútua (Heberle, 1937: 14). O outro é um simples *meio* para atingir os meus fins; a vontade instrumental é uma “atividade interesseira” (Leif, 1977: 6).

Ao contrário do que sucedia no caso da vontade orgânica, a vontade instrumental traduz o domínio da razão sobre o coração (Schluchter, 2011: 55). Assim, “é o pensamento que determina a vontade, e não a vontade que determina o pensamento, como seria natural” (Ibid.). A moralidade torna-se precária, porquanto esta vontade busca a “felicidade” individual através “da vaidade, do egoísmo e da dominação” (Leif, 1977: 7 e 10). A “opinião pública” constitui o único resquício da moralidade na sociedade moderna (Ferreira *et al.*, 1995: 120).

A vontade instrumental está na origem das relações de tipo societário (Ibid.: 8). A sociedade é uma “construção artificial” composta por uma “amalgama” de indivíduos (Tönnies apud Ferreira *et al.*, 1995: 120). Por outras palavras, “a sociedade reúne um certo número de indivíduos que (...) vivem lado a lado, mas não possuem nenhum laço real” (Leif, 1977: 9). Segundo Tönnies, “o homem é um estranho para [o outro, NM] homem” (Ibid.). Os contactos são puramente instrumentais: “nada se dá sem a perspectiva de receber algo de valor mais elevado em troca” (Ferreira *et al.*, 1995: 120). Neste contexto, o contrato constitui a figura jurídica central que cauciona as relações entre indivíduos anónimos (Ibid.). Portanto, as relações sociais são reguladas por normas jurídicas impessoais (Schluchter, 2011: 52).

Em termos económicos, a transição das sociedades tradicionais para as sociedades modernas corresponde à “transformação da economia doméstica em economia comercial e industrial” (Leif, 1977: 10). O domínio da sociedade confunde-se

com o do mercado universal, em permanente expansão, que exige a criação de grandes centros urbanos (Ibid.). À separação fundamental das pessoas corresponde a “separação dos bens”, pelo que a troca é uma necessidade evidente (Ibid.: 9). O mundo moderno é, pois, eminentemente “materialista”, ou seja, as relações humanas são usualmente acompanhadas por transações de “objetos (...) materiais” (Ferreira *et al.*, 1995: 120). O valor económico e o dinheiro conferem às relações societárias um cariz mercantil, nos antípodas das relações comunitárias (Leif, 1977: 9).

Podemos concluir que o termo “sociedade” é utilizado por Tönnies para descrever as sociedades capitalistas, regidas pela razão e pelo interesse próprio (Ferreira *et al.*, 1995: 121). Neste sentido, a descrição tönniesiana “vincula-se ao anonimato (...) das grandes cidades, ao maquinismo, ao industrialismo” – em suma, à “vida social moderna” (de Marinis, 2010: 362). A sociedade é artificial, “fria” e perpassada por “mecanismos impessoais” (Ibid.) como “o comércio e a concorrência” (Ferreira *et al.*, 1995: 120).

Ela é o locus do indivíduo egoísta que se relaciona com os seus congéneres através de contratos (de Marinis, 2010: 362); cada parte contratante considera a outra como o meio para atingir um determinado fim (Schluchter, 2011: 52). Deste modo, as relações de tipo societário “são puramente exteriores (...) e convencionais” (Leif, 1977: 9), assim como superficiais e fugazes (Ferreira *et al.*, 1995: 119). O comerciante é o protótipo do “homem social, liberto de todos os laços sentimentais e costumeiros”, visto que o seu único objetivo é o “lucro” (Leif, 1977: 10).

Comunidade e sociedade: súmula

No Quadro 1 (cf. página seguinte) estão sumarizadas as principais características de comunidade e sociedade segundo a teoria tönniesiana. Conforme se verifica, a comunidade é uma forma de organização natural que resulta da disseminação da vontade orgânica. No seu seio predominam ações afetivas, emocionais que são um fim em si mesmas. A grande proximidade entre os indivíduos institui relações cooperativas baseadas em laços familiares, de vizinhança e de amizade. Em termos económicos, a comunidade é autossuficiente, produzindo todos os bens de que necessita; os recursos naturais – mormente, a terra – são possuídos em comum.

Quadro 1 – Comunidade e sociedade (síntese)

	Comunidade	Sociedade
Organização	Natural	Artificial
Vontade	Orgânica	Instrumental
Ação	Afetiva	Racional
Orientação da ação	Fim em si mesma	Meio para outros fins
Laços entre os indivíduos	Familiares, de vizinhança, de amizade	Contratuais, comerciais, laborais
Economia	Doméstica, posse comum	Mercado, propriedade privada

Fonte: Adaptado, com algumas modificações, de Giner (1982: 188) e Schluchter (2011: 51-52).

Por sua vez, a sociedade é uma forma de organização artificial resultante da difusão da vontade instrumental. No contexto societário predominam ações de tipo racional, isto é, o outro é encarado como um simples meio para atingir determinados fins. As relações entre indivíduos separados, anónimos são eminentemente contratuais, portanto, regidas por normas jurídicas abstratas. Em termos de estrutura económica, sociedade corresponde a um sistema de mercado em permanente expansão; a propriedade privada regula o acesso aos bens.

Comunidade e sociedade: conceitos “puros” vs. realidades históricas

Pode afirmar-se que comunidade/sociedade “é a polaridade conceptual fundamental” de Tönnies (de Marinis, 2010: 360). Todavia esta oposição possui duas aceções na obra de Ferdinand Tönnies. Em primeiro lugar, comunidade e sociedade são conceitos tipológicos, abstratos e sem história, cuja finalidade é “identificar (...) modalidades de agregação de sujeitos em grupos ou coletividades” (Ibid.: 355). Trata-se de “conceitos normais” ou tipos ideais (Ibid.: 361) que não existem realmente nessa pureza (Álvaro, 2010: 18). Em termos empíricos, encontram-se “entidades” coletivas com traços mais ou menos comunitários e societários (Heberle, 1937: 15). Por exemplo, Tönnies defende que uma vida inteiramente societária é impossível, porquanto os seres humanos nunca são movidos “somente pelo intelecto e pela razão” (Ibid.).

Em segundo lugar, comunidade e sociedade surgem também, noutros momentos da sua obra, como realidades inseridas numa determinada trajetória histórica (de Marinis, 2010: 355). Deste modo, Tönnies descreve o desenvolvimento da humanidade desde a comunidade até à sociedade, um movimento “que vai do simples ao complexo,

do duradouro e autêntico ao passageiro e aparente, do orgânico-natural ao suplementar e artificial” (Álvaro, 2010: 16). A comunidade é o “antecedente histórico” de onde “brotou a sociedade moderna” (de Marinis, 2010: 355). Ambas as categorias são, por isso, “histórico-ontológicas” (Álvaro, 2010: 17).

Importa reter que aceção tipológica e a aceção histórica “misturam-se” e, inclusive, confundem-se múltiplas vezes na obra tönniesiana (de Marinis, 2010: 361). Se é dito que a história progride da comunidade para a sociedade, acrescenta-se que elas não podem existir realmente em estado puro: mesmo quando a sociedade é predominante, continuam a subsistir traços comunitários e vice-versa (Ibid.). Pablo de Marinis sugere que “a caraterização tipológica (...) está ao serviço da análise histórica do processo de modernização em direção a uma *Gesellschaft*”, pelo que existe uma complementaridade entre as duas abordagens (Ibid.).

Comunidade e utopia

Embora Tönnies ofereça um diagnóstico negativo da sociedade moderna e a sua conceção de comunidade idealize, de certo modo, as sociedades tradicionais, é importante ressaltar que o autor “não sugere em momento algum a possibilidade e a intenção de regressar ao passado” (Ferreira *et al.*, 1995: 120). Na ótica de Tönnies, “o progresso, o Iluminismo, o desenvolvimento e a civilização foram indubitavelmente «factos positivos»” (de Marinis, 2010: 372), de maneira que almeja recuperar a “dimensão ética” das relações comunitárias do passado e conjugá-la com as conquistas civilizacionais resultantes das relações societárias (Ibid.: 371). O autor anseia por uma comunidade situada além – e não aquém – da sociedade capitalista (Álvaro, 2010: 10).

O intuito de Tönnies é erigir, sobre as bases da sociedade moderna, “uma nova forma de *comunidade*” onde prevaleça o “espírito cooperativo” (Ferreira *et al.*, 1995: 120, itálico no original). Dada a sua simpatia pelas ideias de Karl Marx, esta forma de organização comunitária “superior” (Schluchter, 2011: 54) possui evidentemente uma índole socialista (Ferreira *et al.*, 1995: 120). O socialismo conseguiria instaurar a igualdade “económica” e regenerar as relações entre os indivíduos, através da sua moralização (Ibid.: 121).

Deve notar-se, contudo, que Tönnies advogava a necessidade de um programa de “reformas sociais” (Heberle, 1937: 23) inserido numa “transição pacífica” para o socialismo (Ferreira *et al.*, 1995: 121). Por outras palavras, Tönnies desaprovava “todo o tipo de revolução social, visto acreditar que uma transformação súbita e doutrinária

das instituições existentes não conduziria a melhores condições [de vida, NM], mas, ao invés, a males sociais novos e imprevistos” (Heberle, 1937: 23).

Em síntese, para além da aceção tipológica e histórica, o termo “comunidade” tem um terceiro significado na obra tönniesiana: é a designação atribuída a uma forma de organização humana futura capaz de superar os males da sociedade capitalista (de Marinis, 2010: 355). A comunidade representa uma “projeção utópica” (Ibid.), ou seja, é uma construção “teórico-ideológica que permite (...) condenar o presente (...) societal (...) e (...) esboçar os perfis de um futuro comunitário” (Ibid.: 356).

Neste sentido, a comunidade é mais do que um mero “conceito científico”; é um importantíssimo valor moral (Ibid.: 355). Apesar de não ser exequível – nem desejável – um regresso ao passado, é possível fazer renascer “os elementos afetivos de que o homem, enquanto ser sensível, não pode prescindir” (Leif, 1977: 3). Tönnies sugere que “não é no conhecimento nem na sociedade, mas, pelo contrário, no sentimento, que devem ser procuradas a felicidade e a virtude” (Ibid.: 15).

Conclusão

Vimos que a vontade orgânica e a vontade instrumental são “causas ou tendências que conduzem à ação” (Tönnies apud Ferreira *et al.*, 1995: 118). A distinção entre vontade orgânica e instrumental encerra uma dicotomia entre “sentimento” e “razão” ou, se quisermos, entre moralidade e interesse próprio (Ferreira *et al.*, 1995: 119). De acordo com Tönnies, as “relações” humanas “engendradas” pelas duas vontades dão origem a “duas estruturas” grupais “distintas”: a vontade orgânica produz estruturas comunitárias; a vontade instrumental produz estruturas societárias (Giner, 1982: 183).

Constatámos igualmente que, por um lado, comunidade e sociedade são conceitos normais ou tipológicos (Giner, 1982: 182). Do ponto de vista estritamente conceptual, estas noções servem de “fundamento” a um “*discurso sociológico* formal, abstrato e com elevadas pretensões de cientificidade” (de Marinis, 2010: 355, itálico no original). Em termos empíricos, comunidade e sociedade raramente se encontram nas suas formas puras porque existe habitualmente uma “polaridade e tensão constantes” entre as duas formas de vontade (Giner, 1982: 182) e, portanto, entre tendências comunitárias e societárias.

Por outro lado, comunidade e sociedade acarretam uma determinada “*narrativa histórica*” (de Marinis, 2010: 355, itálico no original). Pode falar-se de “sociologia

histórica”, visto que Tönnies almeja “explicar causalmente um presente moderno eminentemente societal, partindo da consideração do passado comunal” (Ibid.: 356). Na comunidade as pessoas faziam parte de uma “totalidade orgânica”, “natural” e moral (Álvaro, 2010: 14-15 e 20). A comunidade é, pois, a “essência” original dos agrupamentos humanos (Ibid.: 21). Já a sociedade “é uma forma derivada” de estrutura grupal (Ibid.), “um substituto necessariamente *artificial* (...) da vida comunitária” (Ibid., itálico nosso).

Última chamada de atenção: em aulas anteriores vimos que Durkheim utiliza uma terminologia parecida com aquela de Tönnies para distinguir as sociedades pré-modernas e modernas. Tönnies diz-nos que a vontade orgânica explica as comunidades do passado, enquanto a vontade instrumental explica as sociedades do presente. Por seu turno, Durkheim diz-nos que a solidariedade mecânica caracteriza as sociedades pré-modernas, enquanto a solidariedade orgânica caracteriza a divisão do trabalho das sociedades modernas. É visível que Durkheim inverte os termos da classificação (Schluchter, 2011: 58), reservando a metáfora do organismo para a interdependência funcional da modernidade.

Referências bibliográficas

- Álvaro, Daniel (2010), “Los conceptos de «comunidad» y «sociedad» de Ferdinand Tönnies”. *Papeles del CEIC*, No. 52.
- De Marinis, Pablo (2010), “Sociología clásica y comunidad: entre la nostalgia y la utopía (un recorrido por algunos textos de Ferdinand Tönnies)”, in De Marinis, Pablo; Gatti, Gabriel & Irazuzta, Ignacio (Orgs.), *La comunidad como pretexto: en torno al (re)surgimiento de las solidaridades comunitarias*. Barcelona: Anthropos Editorial/México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, pp. 347-382.
- Ferreira, José Maria Carvalho *et al.* (1995), *Sociologia*. Lisboa: McGraw-Hill.
- Giner, Salvador (1982), *Historia del Pensamiento Social*. Barcelona: Editorial Ariel. 3ª Edición.
- Heberle, Rudolf (1937), “The Sociology of Ferdinand Tönnies”, in *American Sociological Review*, Vol. 2, No. 1, pp. 9-25.
- Leif, Joseph (1977), “Introduction du traducteur”, in Tönnies, Ferdinand, *Communauté et société – Catégories fondamentales de la sociologie pure*. Paris: Retz-Centre d'Études et de Promotion de la Lecture. Disponível em :

<https://nunomiguelmachado.files.wordpress.com/2012/01/tonnies-intro-j-leif.pdf>. (Consultado em: 23/10/2017)

Schluchter, Wolfgang (2011), “Ferdinand Tönnies: Comunidad y Sociedad”, in *Signos Filosóficos*, Vol. 13, No. 26, pp. 43-62.

Aula 10 – Max Weber

Nuno Miguel Cardoso Machado

Biografia, contexto e introdução

Max Weber “é provavelmente a figura mais conhecida e mais influente” no campo da “teoria sociológica” (Ritzer, 2010: 112). Algumas das suas principais contribuições para sociologia foram: i) a proposta epistemológica de uma “sociologia compreensiva” assente no sentido subjetivo da ação humana, que estudaremos na aula de hoje; ii) a “tese da racionalização”, isto é, uma análise pessimista dos traços basilares das sociedades ocidentais modernas (Kim, 2012: 1), que estudaremos na próxima aula; iii) a “tese da Ética Protestante”, ou seja, uma explicação “não-marxista” do advento histórico do capitalismo (Ibid.), que estudaremos na primeira aula após a avaliação intercalar.

Tal como é habitual, vamos começar por algumas notas biográficas e contextuais. Max Weber nasceu em Erfurt, na Alemanha, em 1864 (Ferreira *et al.*, 1995: 92). No ano de 1882 ingressa no curso de Direito da Universidade de Heidelberg (Ibid.). Todavia, após três semestres é obrigado a interromper os estudos para cumprir o serviço militar (Ritzer, 2010: 114). Em 1884 regressa a Berlim, instalando-se em casa dos pais e frequentando a Universidade local (Ibid.). Em 1889 Weber conclui o doutoramento com uma tese acerca de “empresas comerciais em Itália na Idade Média” (Ferreira *et al.*, 1995: 93). No ano de 1891 obtém a sua agregação com uma investigação sobre “alguns aspetos da história agrária Romana” (Parkin, 2002: 13).

Este grau habilita-o para a carreira docente, assumindo funções na Universidade de Berlim (Ibid.). Posteriormente, em 1896, consegue um lugar “prestigioso” como professor de economia política na Universidade de Heidelberg (Kim, 2012: 2). No entanto, a sua carreira é interrompida abruptamente em 1897 por um esgotamento nervoso, na sequência da morte do seu pai (Ibid.: 3). Este problema de saúde conduz a um “longo hiato” nas suas atividades académicas (Ritzer, 2010: 115), que se estenderá até ao ano de 1903.

Nesse ano cria, em conjunto com Werner Sombart, a influente revista científica *Arquivos para as Ciências Sociais e a Política Social*. Será nesta revista que, em 1904 e 1905, publicará originalmente uma das suas principais obras: *A Ética Protestante e o*

Espírito do Capitalismo (Ferreira *et al.*, 1995: 93). Para além disso, nos anos subsequentes empreende uma série impressionante de estudos sobre temas tão diversificados como “instituições legais, sistemas religiosos, economia política e relações de autoridade” (Parkin, 2002: 14).

Weber recebe frequentemente na sua casa alguns dos intelectuais alemães mais importantes do período, tais como Georg Simmel, Ferdinand Tönnies ou Robert Michels (Ferreira *et al.*, 1995: 94). Conforme vimos na última aula, em 1909 Max Weber é cofundador da Associação Alemã de Sociologia. Note-se que somente a partir desse momento é que o autor se revê explicitamente no papel de sociólogo (Ibid.). A sua atividade académica é interrompida com a eclosão da 1ª Guerra Mundial, em 1914, ficando encarregue da administração de um hospital na sua terra natal (Parkin, 2002: 14). Nos últimos dois anos da guerra consegue retomar as suas investigações, cujo resultado será o volumoso manuscrito inacabado de *Economia e Sociedade* (Ibid.: 15). Weber morre em 1920, na sequência de uma pneumonia (Ibid.)

As reflexões weberianas em torno da epistemologia sociológica devem ser inseridas no contexto da chamada “Batalha dos Métodos” (Ferreira *et al.*, 1995: 96). Tratou-se de um debate polémico que envolveu as principais correntes de pensamento económico-social do mundo germânico do final do século XIX: o historicismo alemão, encabeçado por Gustav Schmoller, e o marginalismo da escola austríaca, encabeçado por Carl Menger (Ibid.).

Um dos principais pontos de discórdia incidia sobre o estatuto conferido às ciências sociais. Assim, os historicistas defendiam que “graças ao seu carácter distintivo e *sui generis*”, as ciências sociais deviam ter métodos próprios (Ibid.: 91). Ademais, Schmoller almejava demonstrar a existência de vários tipos de economia no decurso da história, colocando em evidência os diversos contextos institucionais (Ibid.: 96). Já a posição marginalista partia do indivíduo atomizado para estudar a economia capitalista. Menger promoveu a “matematização” e a “formulação de leis gerais eternamente verdadeiras” (Ibid.), na tentativa de legitimar a *economics* através da sua subordinação aos “princípios e metodologias das ciências da natureza” (Ibid.: 91).

Por um lado, Weber “inclinava-se (...) para as teses da escola histórica”, que não se preocupava com as leis puras do mercado, mas com as relações sociais subjacentes ao seu funcionamento (Ibid.: 97). Assim, o autor censurava a esta corrente sobretudo “a sua mistura deliberada de factos e juízos de valor” (Ibid.). Por outro lado, Weber aproximava-se dos marginalistas mediante a defesa intransigente do “individualismo

metodológico”, embora não o fundamentasse nas bases psicológicas de Menger (Ibid.). Para além disso, Weber concordava com o cerne das explicações do funcionamento da economia capitalista propostas pelos marginalistas (Ibid.: 98).

Em termos epistemológicos, Weber foi ainda influenciado decisivamente pela filosofia de Immanuel Kant, podendo, por isso, ser considerado um teórico “neokantiano” (Ibid.: 91). Kant sugere “que não podemos conhecer mais do que aquilo que resulta da aplicação de categorias ao real” (Ibid.), negando que “o conhecimento possa ser uma reprodução ou uma cópia integral da realidade” (Freund, 2003: 33). Em linha com estas proposições, Weber recusa o “absolutismo científico” – do positivismo comtiano, por exemplo – e postula a “relatividade” das verdades científicas (Ferreira *et al.*, 1995: 91). É simplesmente impossível conseguir “o conhecimento da realidade na sua totalidade” (Ibid.).

Como veremos na aula de hoje, os escritos metodológicos de Weber assentam na proposta de uma “sociologia compreensiva”. Na sua ótica, o objeto de estudo da sociologia deve ser a ação dos indivíduos e, sobretudo, a compreensão do sentido conferido pelos sujeitos à sua própria ação. Weber é, portanto, um individualista metodológico: o autor defende que se parta das ações intencionais dos indivíduos para explicar o funcionamento da sociedade.

Ao contrário do que preconiza a sociologia holista de Durkheim, não é o todo que explica as partes, mas sim a interação das partes que explica o todo. As estruturas e as instituições sociais são meras agregações de práticas individuais dotadas de um certo significado. Todavia, conforme teremos oportunidade de salientar, Max Weber não é inteiramente coerente neste âmbito. O individualismo metodológico, defendido intransigentemente nos textos epistemológicos, raramente é aplicado por Weber nos seus estudos de cariz empírico. O caso de Weber é proverbial: faz o que eu digo e não o que eu faço.

Sociologia compreensiva: sujeito, ação social e individualismo metodológico

De modo breve, a sociologia advogada por Weber “visa a compreensão (...) da ação social e os sentidos dessa ação” (Ferreira *et al.*, 1995: 98). Esta definição aparentemente simples encerra três termos-chave: ação social, sentido e compreensão. Antes de tudo, convém realçar aquilo que Weber entende por ação e, em especial, por ação social. Nas palavras do autor, a ação refere-se a “um comportamento humano (...) sempre que o agente ou os agentes lhe comunicam um sentido subjetivo” (Weber apud

Freund, 2003: 78). Ação e intencionalidade estão intimamente associadas: o sujeito age e, ao fazê-lo, atribui um determinado significado à sua ação (Ferreira *et al.*: 1995: 99). A atividade dos seres humanos destaca-se justamente por ser dotada de, e orientada por, um sentido (Freund, 2003: 72). A ação diferencia-se, pois, do “comportamento puramente reativo” que não envolve qualquer “processo mental” (Ritzer, 2010: 125).

Já a ação social “é uma ação onde o sentido pensado pelo seu sujeito (...) está referido à conduta de outros, orientando-se por esta no seu desenvolvimento” (Weber apud Ferreira *et al.*: 1995: 98). O traço distintivo da “atividade social” é o facto de o sujeito “regular” a sua “conduta” segundo a expectativa “de que os outros se comportem de uma certa maneira” (Freund, 2003: 89). Os “agentes sociais” decidem agir em função das suas “percepções das oportunidades e dos constrangimentos” exteriores (Parkin, 2002: 20).

De acordo com a definição de Weber, a sociologia é precisamente “a ciência que se interessa pela compreensão (...) das ações sociais” (Weber apud Giddens, 2005: 206), portanto, da “dimensão subjetiva da conduta humana” quando se relaciona com terceiros (Kim, 2012: 15). A noção de compreensão utilizada por Weber é importada de uma disciplina chamada Hermenêutica (Ferreira *et al.*, 1995: 98), bastante importante entre os historiadores alemães da sua época (Ritzer, 2010: 117). A Hermenêutica diz respeito à “interpretação e compreensão de textos escritos, tendo como objetivo perceber o raciocínio do autor e a estrutura básica do texto” (Ferreira *et al.*, 1995: 98).

A “sociologia compreensiva” proposta por Weber visa estender esta orientação metodológica à investigação da vida social (Ibid.). A simples explicação de causa e efeito entre os fenómenos – proposta pelo positivismo comtiano ou durkheimiano, por exemplo – é manifestamente insuficiente (Ibid.: 94-95); uma ação social apenas será compreendida se o seu significado subjacente se tornar “inteligível” (Freund, 2003: 72). Segundo Weber, “a sociologia não conhece outra compreensão para além da do sentido visado subjetivamente por agentes, no curso de uma atividade concreta” (Ibid.: 73).

O método compreensivo advogado por Weber implica “uma espécie de ligação simpatética com o agente por parte do observador. A estratégia do investigador consiste em procurar identificar-se com o agente e os seus motivos, de modo a ver o curso da conduta com os olhos deste e não com os seus” (Parkin, 2002: 19). É óbvio que esta abordagem levanta um problema: se a “empatia” é crucial para compreender a conduta dos sujeitos observados, então “é necessário que o observador possua em traços largos a mesma orientação normativa e moral do agente” (Ibid.: 22).

Caso contrário, “os pontos de vista divergentes ou crenças incompatíveis” colocarão em causa a ligação de empatia e, portanto, a capacidade de ver o mundo com os olhos de outrem (Ibid.). Em suma, “quanto mais diferentes são os ideais que orientam uma dada atividade humana daqueles que regem a nossa própria conduta, mais difícil se torna para nós compreender o significado que esses ideais têm para aquele que os perfilha” (Giddens, 2005: 208).

Segundo Weber, existem duas formas de compreensão. Na compreensão imediata, o sentido da ação das pessoas é apreensível através da “observação direta” (Giddens, 2005: 208). Por sua vez, a denominada compreensão explicativa é necessariamente “indireta” (Freund, 2003: 77), ou seja, acarreta “a intervenção de um motivo que estabelece a ligação entre a atividade observada e o seu significado para o agente” (Giddens, 2005: 209). A compreensão explicativa da ação exige, pois, o recurso a procedimentos sociológicos.

A partir do que foi exposto facilmente se perceberá que Max Weber é um “individualista metodológico” (Ferreira *et al.*, 1995: 96), dado que atribui uma prioridade lógica aos indivíduos e às suas motivações na explicação dos fenómenos sociais. Segundo Weber, o foco da sociologia deve incidir sobre “tudo o que intervém no curso” de uma ação e que, portanto, “pertence à vontade do indivíduo”, nomeadamente: “a avaliação dos meios em função do fim, a escolha desse fim, a previsão das consequências, a decisão e finalmente a determinação na [sua, NM] execução” (Freund, 2003: 85). Para além disso, a ênfase colocada no “sentido” subjetivo da ação pressupõe “uma consciência” que, obviamente, só pode ser “individual” (Ibid.).

Esta epistemologia “radicalmente subjetivista” (Vandenberghe, 2008: 106) reflete-se igualmente na conceptualização das estruturas sociais. Em Weber as entidades “coletivas” são “reduzidas a padrões e regularidades da ação individual” (Ritzer, 2010: 124). Nas suas palavras, “estas coletividades devem ser tratadas *somente* como os resultados e os modos de organização de ações particulares de sujeitos individuais” (Weber apud Ritzer, 2010: 124, *italico no original*). Visto que, “em última instância” (Vandenberghe, 2008: 108), as instituições sociais resultam da “ação [intencional, NM] do homem” (Freund, 2003: 68), então a própria sociedade “nunca é mais do que as interações múltiplas dos indivíduos num determinado meio” (Giddens, 2005: 211).

Max Weber está ciente de que as ciências sociais são forçosamente distintas das ciências naturais porque têm de compreender o sentido da ação humana. Contudo,

apesar de a sua “matéria-prima” ser constituída por ações subjetivas, isso não implica que as relações causais apontadas pela sociologia careçam de validade “objetiva” (Ibid.: 206). Essa objetividade científica será alcançada se o sociólogo for capaz de provar duas coisas: i) que a ação em questão é o meio para atingir um certo fim (Kim, 2012: 16); ii) que a ação “é determinada pelo sentido que o agente lhe atribui” (Vandenberghe, 2008: 109).

Acresce que as suas conclusões baseiam-se em “técnicas fixas de interpretação do significado” que, desse modo, podem “ser comprovadas de acordo com os cânones convencionais do método científico” (Giddens, 2005: 207). Em outros termos, os resultados da investigação sociológica são passíveis de testagem, replicação, verificação e falsificação empíricas (Freund, 2003: 77).

Será legítimo concluir que a sociologia compreensiva weberiana é eminentemente individualista, almejando captar o sentido que orienta as atividades práticas das pessoas (Ibid.: 72). Deste ponto de vista, a sociologia a é “ciência das ações intencionais, sejam estas baseadas em motivos ou em sentimentos” (Ferreira *et al.*, 1995: 99). A sua finalidade é descortinar a razão por que os indivíduos agem de determinada maneira (Parkin, 2002: 18) com base em certas “percepções da realidade” (Ibid.: 26). A sociologia tem de evidenciar como as várias opções foram “pesadas e avaliadas” pelos sujeitos (Ibid.: 20), portanto, como os seres humanos “utilizam, criam e destroem as diversas relações sociais” (Freund, 2003: 68).

A relação com os valores e a neutralidade axiológica

A realidade empírica é naturalmente “infinita do ponto de vista extensivo e intensivo” (Freund, 2003: 41). Por outras palavras, o mundo social exhibe “uma diversidade absolutamente infinita”, pelo que se furta a uma compreensão perfeita na sua “totalidade” (Vandenberghe, 2008: 111). Assim, independentemente do método utilizado, o sociólogo terá de optar por dirigir a sua “atenção” para determinados “aspectos”: aqueles que lhe parecem ser mais “importantes” em função do problema que quer estudar (Freund, 2003: 41). É neste contexto que deve ser entendido o conceito weberiano de “*relação com os valores*” (Ibid.: 42, *italico no original*).

De acordo com Weber, os valores do sociólogo desempenham um papel inevitável no estágio inicial de um estudo empírico (Vandenberghe, 2008: 111). Os sociólogos investigam certos problemas porque julgam que eles são relevantes (Freund, 2003: 42-43). Ora, essa relevância só pode ser determinada com referência aos seus

valores pessoais; são as convicções, as inclinações de cada um que o levam a decidir selecionar uma dada parcela da realidade como objeto de estudo (Ibid.: 42). Esta escolha inicial não é fundamentável em princípios científicos objetivos (Ibid.); ela é eminentemente subjetiva.

A relação com os valores abarca, ainda, outras etapas prévias da investigação. Em segundo lugar, depois de escolhido o tema, o sociólogo efetua uma “triagem” do amplo material documental e empírico disponível. São novamente os valores pessoais que permitem classificar dadas fontes como essenciais e outras como menos importantes e, por isso, negligenciáveis (Ibid.: 43). Em terceiro lugar, os valores intervêm no estabelecimento de uma relação entre os vários elementos selecionados e na definição do seu significado (nomeadamente na construção de tipos-ideais, como veremos daqui a pouco) [Ibid.: 45]. Finalmente, em quarto lugar, os valores auxiliam o sociólogo a determinar quais as “relações de causalidade” que será preciso provar, portanto, as hipóteses a testar (Ibid.).

Em suma, o conceito de relação com os valores diz-nos que “a personalidade do sociólogo intervém necessariamente” no estágio inicial de qualquer pesquisa (Ibid.: 44). Na ótica de Weber, “a relação com os valores constitui a base das perguntas que formulamos à realidade” (Ibid.: 42). Visto que “a história se apresenta como um fluxo interminável de acontecimentos singulares”, cabe ao sociólogo “selecionar padrões” e aplicar “esquemas” de interpretação (Ferreira *et al.*, 1995: 91). Note-se que os diferentes valores dos vários cientistas – numa dada época ou em diferentes contextos históricos – asseguram outros tantos “pontos de vista” sobre um certo problema (Freund, 2003: 43).

Weber sustenta que a relação com os valores não coloca em causa a “neutralidade axiológica” (Ferreira *et al.*, 1995: 105), isto é, a objetividade do conhecimento sociológico. Isto porque a subjetividade se limita, como dissemos, à fase preliminar da pesquisa. Nas fases seguintes, o investigador deve abster-se de fazer juízos de valor (Freund, 2003: 64) e recorrer aos procedimentos científicos habituais: “observação precisa, (...) determinação das relações de causalidade, comparações, etc.” (Ibid.: 43). Em outros termos, a prova científica não é conseguida recorrendo às “convicções pessoais” do sociólogo, mas através de “proposições” objetivas, passíveis de confirmação ou infirmação por terceiros (Ibid.: 64).

A neutralidade axiológica significa, ainda, que a sociologia pode elucidar a política acerca dos melhores meios para atingir certos fins, mas é incapaz de demonstrar “logicamente” que um fim é preferível a outro (Giddens, 2005: 193). Assim, “não é

possível provar pela análise científica que qualquer ideal ou conjunto de ideais (...) estão «certos» ou «errados» (Ibid.: 195). Segundo Weber, “a ciência pode dizer-nos o que podemos (...) fazer”, mas nunca “o que devemos fazer” (Freund, 2003: 65).

O tipo-ideal

Vimos que a relação com os valores confere uma orientação geral à investigação (Ibid.: 49). Na teoria weberiana, o chamado tipo-ideal é igualmente um “momento da seleção” preliminar efetuada pelo sociólogo quando analisa a realidade sob um certo ponto de vista (Ibid.: 48-49). Em poucas palavras, o tipo-ideal é “uma construção mental que incorpora as propriedades essenciais (...) de um fenómeno particular” (Ferreira *et al.*, 1995: 103). Consiste numa “estilização que põe em evidência os elementos caraterísticos, distintivos ou «típicos»” (Freund, 2003: 49) de uma “determinada parcela da realidade que se tenta estudar” (Ferreira *et al.*, 1995: 102-103). Os vários elementos de um tipo-ideal “são combinados com base na sua compatibilidade” lógica (Ritzer, 2010: 120).

O tipo-ideal weberiano é bastante parecido com o “conceito normal” tönniesiano: trata-se de uma construção conceptual, analítica e abstrata que é “ideal” porque “nunca (...) ou só raramente é encontrada” em estado puro “na realidade empírica e concreta” (Freund, 2003: 50). As instituições sociais são por natureza complexas, pelo que a sua compreensão requer que se comece por considerar uma versão prototípica das mesmas, reduzida aos seus “componentes nucleares”, enquanto os traços “marginais” são relegados para segundo plano (Parkin, 2002 28).

Por exemplo, “o tipo-ideal de uma revolução [política, NM] (...) não comportará exatamente os aspetos de todas as revoluções (...) particulares; em vez disso, será uma espécie de destilação dos aspetos principais que caraterizam a revolução em geral” (Ibid.). De modo análogo, o tipo-ideal do “capitalismo” encerra os traços fundamentais que definem esta formação socioeconómica, independentemente das suas configurações reais distintas (em diferentes países, em diversos períodos históricos, etc.) [Freund, 2003: 50].

Os tipos-ideais são “abstrações conceptuais” (Parkin, 2002: 28) que permitem organizar analiticamente a questão estudada (Vandenberghe, 2008: 111). Trata-se de ferramentas heurísticas ao serviço da investigação empírica (Giddens, 2005: 201; Ritzer, 2010: 113). O tipo-ideal funciona como uma espécie “hipótese” que tem de ser “testada” através da sua comparação com a realidade empírica que representa

(Vandenberghe, 2008: 109). Essa comparação possibilita a identificação de desvios e singularidades (Vandenberghe, 2008: 111) que terão depois de ser explicados cientificamente (Parkin, 2002: 29). Assim, o tipo-ideal é “o prelúdio necessário da explicação causal” (Ibid.: 30).

Existe um certo grau de arbitrariedade nos tipos-ideais, visto que a realidade social pode ser “construída e representada de diferentes maneiras” por vários sociólogos (Ibid.: 28). A criação de tipos-ideais é mais uma arte do que uma ciência exata. Como existem múltiplos pontos de vista, determinados por uma miríade de valores, os “princípios” subjacentes à construção de tipos-ideais são igualmente diversificados (Freund, 2003: 53). Cada sociólogo produzirá uma representação “parcial”, aproximada da realidade (Ibid.: 53-54). Todavia, pode estabelecer-se, em princípio, uma relação de complementaridade entre os vários enfoques aplicados à análise de um problema (Ibid.: 54).

Em último lugar, note-se que a noção de tipo-ideal weberiana se refere quase sempre a entidades coletivas – capitalismo, burocracia, Protestantismo, etc. – que contrariam o individualismo metodológico defendido nos textos epistemológicos do autor. Nas suas obras, os tipos-ideais são “formas *institucionais*” que encerram um conjunto de “elementos inter-relacionados” de cariz “normativo e *estrutural*” (Parkin, 2002: 28, *itálico nosso*). Essas estruturas não são construídas por Weber a partir das ações dos sujeitos; ao invés, os indivíduos é que estão inseridos em certos padrões institucionais. Ademais, o entendimento do sentido subjetivo da ação – o aspeto-chave da “sociologia compreensiva” – desaparece misteriosamente de cena. Voltaremos a este assunto na conclusão da aula de hoje.

História: possibilidade objetiva, causalidade adequada e causalidade accidental

Weber dedica uma atenção especial à explicação causal de eventos históricos. O autor entende por causalidade “a probabilidade de um acontecimento ser seguido ou acompanhado por outro acontecimento” (Ritzer: 118). Fica desde já patente que Weber descarta certezas absolutas: “o melhor que podemos fazer (...) é produzir afirmações probabilísticas acerca da relação entre fenómenos sociais; isto é, se *x* acontecer, então é provável que *y* ocorra” (Ibid.: 119).

A questão torna-se ainda mais complexa em virtude da “multicausalidade” do esquema weberiano (Ferreira *et al.*, 1995: 101). O autor procura apreender “as inter-relações entre a economia, a sociedade, a política, (...) a religião, etc.” que são

responsáveis por um fenómeno (Ritzer, 2010: 118). Visto que nem todos os antecedentes “têm o mesmo peso e importância” para um determinado fenómeno histórico (Ferreira *et al.*, 1995: 100), Weber propõe um “procedimento sistemático (...) para avaliar a significância causal dos vários fatores envolvidos” (Parkin, 2002: 37).

O conceito de “possibilidade objetiva” refere-se “à imaginação de um conjunto de consequências esperadas” a partir dos dados conhecidos pelo investigador (Ferreira *et al.*, 1995: 100). Embora não seja totalmente “arbitrário” (Ibid.), trata-se de um exercício de especulação: “o investigador deve pesar a probabilidade (...) de o evento histórico em questão ter acontecido mesmo na ausência de um fator antecedente particular” (Parkin, 2002: 37-38).

Se, a partir desta “reconstrução hipotética”, o investigador concluir que um dado evento histórico-social *provavelmente* não teria ocorrido na ausência de um certo antecedente, então deve ser atribuída uma elevada “significância causal” a esse antecedente (Ibid.: 38). Estamos perante um caso de “causalidade adequada” (Ferreira *et al.*, 1995: 100). Se, pelo contrário, o investigador concluir que um dado evento *provavelmente* teria ocorrido mesmo na ausência de um certo antecedente, então deve ser atribuída uma baixa relação causal a esse antecedente. Estamos perante um caso de “causalidade accidental” (Ibid.).

Consideremos o exemplo da Revolução de 25 de Abril de 1974. É possível identificar uma “constelação” de antecedentes (Freund, 2003: 56, *itálico no original*) potencialmente explicativos: o assassinato do general Humberto Delgado, a perseguição política, a Guerra Colonial, a morte de António de Oliveira Salazar, etc. Um exercício de “possibilidade objetiva” seria algo nos seguintes moldes: se Salazar não tivesse morrido em 1970, a Revolução de 25 de Abril de 1974 teria, ainda assim, ocorrido? Em caso afirmativo, a morte do ditador é uma “causa accidental”, porque a Revolução teria ocorrido de qualquer modo. Em caso negativo, a sua morte é uma “causa adequada”, porque a Revolução dos Cravos não teria ocorrido se Salazar tivesse vivido mais tempo.

Evidentemente que a relação de causalidade identificada por este método é sempre “de ordem probabilística” (Ibid.: 58). A “imperfeição do nosso saber”, provocada pela “precariedade das fontes” ou pelos inúmeros antecedentes, conduz somente à construção de um “curso imaginário das coisas” com base nos fatores que parecem ser “mais importantes” (Ibid.). Para além disso, o próprio “momento subjetivo da seleção” da constelação causal é suficiente para conferir à explicação uma mera validade provável (Ibid.). Atente-se que, à semelhança do que constatámos na análise

dos tipos-ideais, a explicação causal histórico-social weberiana também escamoteia o sentido da ação individual.

A contradição entre nível micro (método) e macrosociológico (estudos empíricos)

Em jeito de balanço, quero chamar a atenção para o “desfasamento entre os princípios metodológicos defendidos por Weber e a sua implementação na sua investigação sociológica” empírica (Vandenberghe, 2008: 107). Pode falar-se de uma “tensão” entre a retórica “subjetivista” da sociologia compreensiva e as explicações holistas aventadas nos estudos empíricos (Ritzer, 2010: 125). Weber “nunca aplicou rigorosamente os princípios metodológicos que expôs” (Vandenberghe, 2008: 107):

“A ênfase (...) na importância dos significados e motivos [individuais] para a explicação (...) da ação social não corresponde adequadamente ao verdadeiro modo de explicação avançado nos seus estudos histórico-comparativos (...). Pelo contrário, o nível derradeiro de explicação causal nos escritos substantivos de Weber é aquele das condições socio-estruturais sob as quais certas formas de sentido e motivação podem obter eficácia histórica.” (Fulbrook apud Ritzer, 2010: 125)

Existe um “paradoxo elementar” no pensamento de Weber (Ritzer, 2010: 124). Por um lado, Weber diz estar exclusivamente interessado no significado da ação dos indivíduos – “naquilo que eles fazem e por que o fazem”; assim, a sociologia compreensiva quer reduzir a todo o custo as coletividades às ações individuais (Ibid.: 125). Por outro lado, quando desce do pedestal da teorização abstrata ao nível da realidade concreta, Weber tende a privilegiar níveis macrosociais; assim, os fatores explicativos da ação social são de índole estrutural – por exemplo, a burocracia ou o capitalismo –, enquanto as motivações individuais são relegadas para segundo plano (Ibid.).

Referências bibliográficas

- Aron, Raymond (2000), *As Etapas do Pensamento Sociológico*. São Paulo: Martins Fontes. 5ª Edição.
- Ferreira, José Maria Carvalho *et al.* (1995), *Sociologia*. Lisboa: McGraw-Hill.
- Freund, Julien (2003), *Sociologia de Max Weber*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária. 5ª Edição.
- Giddens, Anthony (2005), *Capitalismo e Moderna Teoria Social*. Lisboa: Editorial Presença. 6ª Edição.

Kim, Sung Ho (2012), “Max Weber”, in Zalta, Edward N. (Org.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <https://nunomiguelmachado.files.wordpress.com/2012/01/weber-kim-sep.pdf>. (29/10/2017)

Parkin, Frank (2002), *Max Weber*. Londres: Routledge. 2ª Edição.

Ritzer, George (2010), *Sociological Theory*. Nova Iorque: McGraw-Hill. 8ª Edição.

Vandenberghe, Frédéric (2008), *A Philosophical History of German Sociology*. Londres: Routledge.

Aula 11 – Max Weber (continuação)

Nuno Miguel Cardoso Machado

Tipologia da ação

Vimos na aula anterior que, segundo Weber, a ação social é “uma conduta dotada de um sentido subjetivo” e que “toma em consideração a ação” dos outros indivíduos (Ferreira *et al.*, 1995: 132). O autor distingue quatro tipos de ação social. Em primeiro lugar, a ação afetiva é “determinada” pelos “estados sentimentais” do agente (Weber apud Ferreira *et al.*, 1995: 132), ou seja, constitui uma “reação emocional” (Aron, 2000: 449). A ação afetiva abarca, portanto, “elementos (...) de ordem instintiva, sensorial (...) ou passional” (Freund, 2003: 80). Por exemplo, a pessoa que age de forma afetiva “procura satisfazer uma vingança” ou “aproveitar um gozo presente” (Ibid.).

Em segundo lugar, a ação tradicional consiste numa “obediência inconsciente” (Freund, 2003: 79) aos “hábitos, costumes e crenças” (Aron, 2000: 449). Note-se que, “ao agir em conformidade com a tradição”, a pessoa limita-se a obedecer “a reflexos enraizados” por uma prática continuada (Ibid.). Por exemplo, muitas das ações corriqueiras do dia-a-dia possuem este cariz: as pessoas efetuam-nas por força da habituação (Giddens, 2005: 214).

Em terceiro lugar, a ação racional por referência aos valores consiste na “organização consciente da conduta de acordo com a preocupação única (...) de conformidade com um conjunto de valores” (Ferreira *et al.*, 1995: 166). Este tipo de ação “é orientada por um ideal dominante”, que se sobrepõe a quaisquer outras “considerações” (Weber apud Giddens, 2005: 213). Estamos perante ações que “se subordinam” ao sentido “de dever, honra ou dedicação a uma «causa»” (Giddens, 2005: 214).

Existem dois casos possíveis de ação racional por referência aos valores. Por um lado, aquela que “tem por fim um valor exclusivo”, desconsiderando todos “os outros fins” alternativos (p. 80). A única coisa que conta é “a harmonia da conduta com as exigências do fim desejado” (Freund, 2003: 80). Assim, *só há um fim possível* determinado pelo valor supremo; o agente calcula racionalmente os meios para alcançar o fim desejado (Vandenberghe, 2008: 101). Por exemplo, a revolução é o ideal

incontestável do comunista radical, pelo que a sua conduta se subordinará à prossecução desse fim derradeiro.

Por outro lado, pode não haver sequer um fim preciso, mas somente a “crença consciente no valor – ético, estético, religioso ou outro – intrínseco e absoluto de uma determinada conduta que vale por si mesma” (Weber apud Ferreira *et al.*, 1995: 132). Deste modo, “o ator age racionalmente (...) não para obter um resultado extrínseco, mas para permanecer fiel à sua ideia de honra” (Aron, 2000: 448). Por exemplo, um católico devoto vive escrupulosamente de acordo com os preceitos da sua religião, que orienta todas as suas ações.

Em quarto lugar, na ação racional por referência aos fins “o indivíduo calcula (...) os meios adequados a um fim”, assim como “os resultados prováveis de um determinado ato” (Giddens, 2005: 213). A preocupação exclusiva do agente prende-se com a “eficácia” da sua ação (Ferreira *et al.*, 1995: 166): é preciso encontrar os meios adequados para cada fim particular. Não há nenhum valor ético geral capaz de orientar a escolha dos meios e/ou dos fins sucedâneos (Vandenberghe, 2008: 101). Tanto os meios como os fins são inteiramente “ditados por interesses materiais” (Ibid.), económicos, técnicos e científicos.

Consideremos este exemplo extremo retirado da 2ª Guerra Mundial. Uma vez assumido como fim o extermínio do povo judeu, a escolha entre meios alternativos – o gaseamento ou o fuzilamento – é uma ação perfeitamente racional por referência ao fim. Este tipo de ação é, pois, puramente *instrumental*, sendo omissa em termos morais. O agente não distingue o bem do mal, o justo do injusto; limita-se a calcular os custos, a eficácia, a eficiência, etc. dos vários meios para alcançar um certo fim e/ou a pesar fins *sucedâneos*. Se a ação racional por referência aos valores é completamente absorvida por um dado valor ou ideal, a ação racional por referência aos fins ignora totalmente os juízos de valor. Trata-se uma mera “ação lógica” (Aron, 2000: 448) que “tem por base a avaliação (...) da relação entre o fim e os meios mais adequados” (Freund, 2003: 24).

Partindo da tipologia das formas de ação, Weber defende que os indivíduos “se agrupam” de acordo com “dois tipos principais de relações”: comunitárias e societárias (Ibid.: 95). Assim, na chamada comunalização a ação social junta as pessoas com base no *sentimento* arreigado de pertença ao mesmo grupo (Ibid.). Note-se que os “traços (...) comuns” somente se convertem numa comunalização quando os indivíduos

descobrem “um sentido subjetivo capaz de orientar mutuamente o seu comportamento” (Ibid.). A comunalização pode ter um cariz afetivo (por exemplo, uma família) ou um cariz tradicional (por exemplo, uma comunidade religiosa).

Já na denominada sociação a “motivação” do relacionamento é a prossecução de certos “interesses” (Aron, 2000: 493) de acordo com a lógica da racionalidade por referência aos valores ou da racionalidade por referência aos fins (Freund, 2003: 95). Os exemplos mais comuns de sociações são: i) as relações económicas que assentam num contrato livremente celebrado e que obedecem às “condições do mercado” (Ferreira *et al.*, 1995: 133); ii) associações de variada índole com vista à “prossecução de interesses materiais” (Ibid.); iii) instituições que se baseiam em “convicções” partilhadas e na defesa de uma “causa” (Ibid.), como é o caso dos partidos políticos (Freund, 2003: 95)

Racionalização formal e desencantamento do mundo

No entendimento de Max Weber, a racionalização é a “caraterística dominante” da modernidade (Ferreira *et al.*, 1995: 134). De modo breve, a racionalização pode ser definida como a “ampliação” progressiva da “esfera” da ação racional por referência aos fins (Aron, 2000: 449). Ela designa uma tendência histórica para que todas as coisas sejam calculáveis e quantificáveis (Kim, 2012: 9). A economia capitalista é eminentemente calculadora, instrumental, assim como a burocracia organizacional e política (Aron, 2000: 449).

É evidente que a racionalização weberiana não diz respeito apenas à orientação da ação individual, mas sobretudo a um processo macrossocial (Ritzer, 2010: 136). Exige-se, por isso, uma distinção entre racionalidade subjetiva e racionalidade objetiva. Na ótica de Weber, “a racionalidade subjetiva é uma qualidade de processos mentais subjetivos, enquanto a racionalidade objetiva é uma qualidade de instituições e organizações” (Vandenberghe, 2008: 99).

Pode falar-se de racionalidade “objetivada” quando a ação é enquadrada por uma *estrutura* racional (Ritzer, 2010: 136). Há dois tipos de racionalidade objetiva. Em primeiro lugar, a racionalidade substantiva “ordena a ação em padrões” referentes a “valores” (Ibid.: 137); portanto, “envolve uma escolha de meios para alcançar fins no contexto de um sistema de valores” (Ibid.). Em síntese, *a racionalidade substantiva é a cristalização ou objetivação da ação racional por referência aos valores em certas estruturas sociais.*

Em segundo lugar, a racionalidade formal ordena a ação num padrão sistemático que visa maximizar a “calculabilidade” dos “meios”, a “previsibilidade” dos fins (Vandenberghe, 2008: 103) e, desse modo, a “eficácia” e o “rendimento” em todas as esferas sociais (Freund, 2003: 19). Ela “está inscrita na estrutura social e confronta os indivíduos como algo que lhes é exterior” (Brubaker apud Ritzer, 2010: 137), impondo-lhes um comportamento instrumental. Em síntese, *a racionalidade formal é a cristalização ou objetivação da ação instrumental por referência aos fins em certas estruturas sociais.*

Weber sustenta que a racionalidade formal é específica do capitalismo (Vandenberghe, 2008: 103). O capitalismo “é um modo racional de vida económica porque depende de um processo de produção calculável” (Kim, 2012: 9). O autor tem uma atitude “pessimista” face à modernidade capitalista (Ferreira *et al.*, 1995: 134). Por um lado, Weber reconhece que, em termos de “eficiência” técnica e de produtividade, o capitalismo “é o sistema económico mais avançado que o homem jamais criou” (Giddens, 2005: 251).

Por outro lado, na ótica de Weber, a racionalização formal que permitiu este bem-estar material produziu vários efeitos nocivos para os seres humanos (Ibid.). Desde logo, a racionalidade formal é “substantivamente irrazoável”, portanto, eticamente *indiferente*; ela é *desrazoável* porque não é orientada por nenhum valor superior (Vandenberghe, 2008: 103). Existe a tendência para que “normas impessoais e regras calculadas racionalmente substituam as normas éticas e morais da vida social” (Ibid.: 104).

Para além disso, assiste-se ao declínio da autonomia individual (Ibid.: 103). A racionalidade formal “despersonaliza tudo aquilo em que toca”, visto que é “fria e implacável” (Ibid.). Assim, a procura desmedida da eficiência técnica e económica cria estruturas institucionais que restringem “a liberdade de ação dos homens” (Giddens, 2005: 251).

Em especial, a racionalização erige uma “máquina burocrática cada vez mais poderosa” (Ritzer, 2010: 136), uma autêntica “jaula de ferro” em que o ser humano é aprisionado por uma forma de organização que ele mesmo criou (Ferreira *et al.*, 1995: 135). O indivíduo vê-se transformado num mero “funcionário”, num ser mutilado que se limita a desempenhar “estritamente o seu cargo” de acordo com os “imperativos de uma razão anónima” (Ibid.).

Por último, a racionalidade formal provoca um mal-estar na civilização moderna a que Weber chama “desencantamento do mundo” (Giddens, 2005: 249). O avanço da racionalização foi acompanhado pela “queda das grandes crenças, e em particular das religiosas” (Ferreira *et al.*, 1995: 135). O seu lugar foi ocupado pela ciência, pela indústria e pela economia, mas nenhuma delas é capaz de conferir um sentido claro à vida das pessoas (Ritzer, 2010: 139). A relação puramente utilitária com a realidade provoca um “vazio” na alma dos indivíduos (Freund, 2003: 23). O homem moderno habita um mundo secular permeado por relações frias que subalternizam o sentimento (Kim, 2012: 10).

Tipologia da autoridade

Em Weber, o poder é equiparado à capacidade “de um ator impor a sua vontade a outro” (Aron, 2000: 494). Esses atores podem ser indivíduos ou coletividades (Ibid.). Quando o poder é exercido de modo legítimo, Weber atribui-lhe a designação de “autoridade” (Ritzer, 2010: 129). Em outros termos, a autoridade pressupõe a obediência *voluntária* por parte dos subordinados (Parkin, 2002: 74). É o “reconhecimento” da legitimidade das “ordens” recebidas que distingue a autoridade do puro e simples poder (Aron, 2000: 494). O autor identifica três tipos-ideais de autoridade: a “tradicional, a carismática e a legal-racional” (Ferreira *et al.*, 1995: 165).

No caso da autoridade tradicional, o “fundamento da legitimação” (Ibid.) é a crença na “santidade das regras e poderes há muito estabelecidos” (Weber apud Giddens, 2005: 218). A sua fonte é, pois, o costume vigente numa dada sociedade (Parkin, 2002: 77). A autoridade tradicional é por natureza “conservadora” (Ritzer, 2010: 133), presidindo a uma ordem social imutável. Este tipo de autoridade predominava nas sociedades ocidentais “anteriores à revolução industrial” (Ferreira *et al.*, 1995: 165).

Weber distingue várias formas de autoridade tradicional. A chamada gerontocracia “envolve a autoridade dos anciãos” (Ritzer, 2010: 132). O patriarcalismo, como o nome indica, corresponde ao domínio de um patriarca sobre o agregado doméstico (Parkin, 2002: 80). O patriarca herda a sua autoridade pelo nascimento (Ritzer, 2010: 132). Essa autoridade não é limitada por “restrições legais” ou quaisquer “regras formais”, mas tão-somente pelo “respeito pelo costume sagrado” (Parkin, 2002: 80). A obediência ao patriarca assenta na “lealdade pessoal inquestionável” (Ibid.). A autoridade patrimonial é “uma extensão do patriarcado” (Ibid.: 81), assistindo-se ao

surgimento de um aparelho administrativo e de uma “força militar” (Ritzer, 2010: 132) – ambos são “instrumentos pessoais” do chefe (Ibid.: 133). Por fim, encontramos o feudalismo. Neste contexto, o senhor feudal obtém um juramento de fidelidade dos vassallos, sendo esta ligação ao senhor que legitima a autoridade que os vassallos exercem sobre as populações locais (Parkin, 2002: 82).

A autoridade carismática é o segundo tipo proposto por Weber, estando ligada a uma “virtude” pessoal: o “*carisma*” (Ferreira *et al.*, 1995: 165, itálico no original). Esta qualidade é indissociável da pessoa que o detém: o “líder carismático” (Ibid.). Embora seja uma característica pessoal, o carisma depende intimamente da maneira como os subordinados veem esse líder (Ritzer, 2010: 133). Assim, o líder carismático é um indivíduo a quem os demais atribuem “poderes ou qualidades sobrenaturais, sobre-humanos ou, pelo menos, excepcionais” (Weber apud Giddens, 2005: 223).

Portanto, “se os discípulos definem o líder como sendo carismático, então é provável que ele se torne num líder carismático, independentemente de possuir ou não, de facto, esses traços incomuns” (Ritzer, 2010: 133). A autoridade carismática é passível de surgir em diversos “contextos sociais e históricos”, de maneira que o líder carismático pode encarnar em “chefes políticos”, “profetas religiosos” ou em figuras menores, como “demagogos” (Giddens, 2005: 223).

O carisma é uma “força revolucionária”, visto que consegue destruir os alicerces da ordem social estabelecida e provocar uma “mudança dramática” (Ritzer, 2010: 133). A crença inabalável no caráter invulgar do líder legitima e justifica obediência à “ordem normativa” por ele sancionada (Ibid.: 129). Todavia, no momento em que os subordinados deixam de acreditar na sua excecionalidade, a autoridade é “anulada” (Parkin, 2002: 84).

Deste modo, o sistema de autoridade carismática é “inerentemente frágil” (Ritzer, 2010: 134). Acresce que a morte do líder carismático gera necessariamente uma “crise de sucessão” que não “pode ser resolvida satisfatoriamente” (Parkin, 2002: 85-86). O sucessor nunca granjeará da aura do líder original; com o tempo, a autoridade carismática cede lugar inevitavelmente à autoridade tradicional ou à autoridade burocrática de cariz legal-racional (Ibid.: 86).

No tipo de autoridade legal-racional, o detentor da autoridade exerce-a “em nome de regras impessoais (...) que foram conscientemente instituídas num contexto de racionalidade” por referência aos valores ou aos fins (Giddens, 2005: 219-220). A autoridade legal-racional deriva a sua legitimidade de “regras” e “estatutos” formais

(Parkin, 2002: 77). Neste contexto, os indivíduos subordinados “à autoridade obedecem ao seu superior [hierárquico, NM] não porque dependam pessoalmente dele, mas porque aceitam essas normas impessoais” que sustentam a sua posição dominante (Giddens, 2005: 220).

A burocracia é a forma organizacional por excelência da autoridade legal-racional (Ferreira *et al.*, 1995: 166). O tipo-ideal da burocracia construído por Weber possui as seguintes características:

- i) O seu funcionamento é regulado por “regras impessoais” (Ibid.);
- ii) Os detentores de posições de autoridade também se encontram sujeitos a essa ordem normativa impessoal (Ibid.);
- iii) O “corpo de funcionários” está hierarquizado em termos de “funções, direitos e deveres” rigorosamente “definidos”, sendo que cada funcionário tem “esferas de competência bem demarcadas” (Ibid.);
- iv) “[O] funcionário não é dono do lugar que ocupa”, ou seja, a função é potencialmente separável da sua pessoa e transferível para terceiros (Ibid.);
- v) Os funcionários não estão vinculados por uma “fidelidade pessoal” aos seus superiores hierárquicos (Ibid.);
- vi) “As regras que definem a conduta dos funcionários, a sua autoridade e responsabilidades, encontram-se registadas por escrito” (Giddens, 2005: 220);
- vii) O recrutamento dos funcionários é realizado através de exames formais ou do “reconhecimento de diplomas” (Ferreira *et al.*, 1995: 166) que certificam a qualificação para o desempenho de funções (Giddens, 2005: 220).

Apenas nas sociedades capitalistas é possível encontrar organizações burocráticas que se assemelham ao tipo-ideal weberiano (Ibid.). Isso explica-se pelo facto de a criação de um “mercado supralocal” ter sido o principal estímulo para “a expansão da burocracia” (Ibid.: 221). O mercado abrangente, tendencialmente global, passa a exigir “uma distribuição regular e coordenada dos bens e serviços” (Ibid.). Na ótica de Weber, “a eficiência da organização burocrática” no cumprimento destas “tarefas rotineiras” é o principal fator explicativo da sua “difusão” (Ibid.: 222).

Nas suas próprias palavras, “a precisão, a velocidade, a clareza, o conhecimento dos ficheiros, a continuidade, a discricção, a unidade, a subordinação severa, a redução da fricção e dos custos materiais e pessoais (...) elevam-se a um nível ótimo na organização de carácter estritamente burocrático” (Weber apud Giddens, 2005: 222). Em

suma, o sistema capitalista precisa de uma forma de organização institucional capaz de providenciar e apoiar “a execução rápida e precisa das operações económicas” (Giddens, 2005: 222).

Weber é ambivalente em relação à burocracia. Conforme acabámos de constatar, o autor sustenta que a burocratização é “inevitável” porque goza de uma “superioridade técnica” face a outros tipos organizacionais (Ferreira *et al.*, 1995: 166). Porém, o autor não se cansa de alertar para os “problemas” da burocracia moderna (Ritzer, 2010: 129). A sua principal preocupação é que a burocracia restrinja a “liberdade individual” (Ibid.: 130) em virtude da “uniformização” e da “previsibilidade excessiva das condutas” (Ferreira *et al.*, 1995: 168). Recorrendo aos seus termos, “o cálculo racional (...) reduz cada trabalhador a uma peça desta máquina burocrática” (Weber apud Ritzer, 2010: 130).

Em jeito de conclusão: se nos outros dois tipos de autoridade esta reside em pessoas específicas, numa burocracia a autoridade está codificada num conjunto formal de “regras”, ou seja, poder está incrustado num “sistema de leis” impessoal (Parkin, 2002: 88). Isto significa que o burocrata, independentemente da sua posição hierárquica, “não é a origem derradeira da autoridade” (Ibid.).

Classe, grupo de *status* e partido

Weber apresenta, ainda, uma tipologia tripartida dos “grupos sociais” (Ferreira *et al.*, 1995: 166). A classe insere-se na “esfera económica”, o grupo de *status* diz respeito ao prestígio social e o partido abarca o “poder político” (Ibid.: 167). Analisemos, então, minuciosamente cada um destes grupos.

Na aceção de Weber, “uma classe social é (...) um grupo de pessoas com a mesma situação económica, definida do ponto de vista da propriedade e dos recursos colocáveis no mercado” (Ferreira *et al.*, 1995: 167). Esses indivíduos encontram-se *objetivamente* “na mesma situação perante o mercado”, possuindo um nível de vida idêntico (Giddens, 2005: 227). O “sentimento de pertença coletiva” não é forçosamente um traço distintivo de uma certa classe (Ferreira *et al.*, 1995: 167), isto é, um indivíduo pode pertencer a uma classe sem ter consciência desse facto.

O autor diferencia dois tipos de classe: a classe proprietária e a classe comercial. A classe proprietária subdivide-se em:

- i) Classe proprietária positivamente privilegiada, que engloba todos os indivíduos que vivem de “rendimentos” decorrentes da posse de recursos, como terrenos agrícolas ou imóveis (Ibid.);
- ii) Classe proprietária negativamente privilegiada, que inclui as pessoas que não têm qualquer propriedade privada nem “aptidões que possam vender” no mercado (Giddens, 2005: 228). Um exemplo desta classe é a força de trabalho *permanentemente* desempregada, supérflua, dos países pobres e das margens dos países ricos.

Por seu turno, a classe comercial, característica da sociedade capitalista, subdivide-se em:

- i) Classe comercial positivamente privilegiada, que abarca “empresários e banqueiros” (Ferreira *et al.*, 1995: 167);
- ii) Classe comercial negativamente privilegiada, que engloba os “trabalhadores assalariados desqualificados” (Ibid.);
- iii) Classe média, que inclui os trabalhadores “qualificados” e “independentes” (Ibid.).

O *status* refere-se ao prestígio ou “honra social” (Ibid.). Ao contrário da classe, que depende da situação económica objetiva, “o estatuto social de um indivíduo é função do juízo que os outros fazem dele ou da sua posição social, atribuindo-lhe assim um determinado grau (...) de prestígio ou consideração” (Giddens, 2005: 230). O *status* é primariamente uma “recompensa simbólica”, pelo que não corresponde necessariamente à “distribuição das recompensas materiais” (Parkin, 2002: 96). Em termos simples, o grupo de *status* é composto pelas pessoas que partilham o “mesmo estatuto social” (Giddens, 2005: 230).

Novamente em contraposição ao que sucede no caso das classes, o grupo de *status* envolve um forte sentimento de pertença e um reconhecimento mútuo. Trata-se de uma comunidade moral: “não há (...) grupo de *status* sem esse Eu coletivo que é o *espírito de corpo*” (Ferreira *et al.*, 1995: 167, *itálico*). Os respetivos membros têm “consciência da sua posição comum” (Giddens, 2005: 230) e da “fronteira social que os separa dos demais” (Parkin, 2002: 97-98). Neste sentido, estes grupos tendem a evidenciar voluntariamente “a sua situação privilegiada” e o seu “estilo de vida”

distinto; para além disso, são frequentes as barreiras colocadas à entrada de novos membros (Giddens, 2005: 230).

Um partido é uma instituição que envolve a “concertação racional” dos indivíduos com vista “à luta pelo poder” (Ferreira *et al.*, 1995: 168). Desta maneira, os partidos estão intimamente ligados à ação racional, quer por referência aos fins quer por referência aos valores (Ibid.). Atente-se que a noção weberiana de partido é bastante ampla: “Um «partido» é qualquer associação voluntária que se propõe apoderar-se do controlo diretivo de uma dada organização, a fim de promover determinada política no interior dessa organização” (Giddens, 2005: 231). Embora a atenção do autor se centre nos partidos políticos que querem conquistar o poder estatal, “pode haver partidos em qualquer forma de organização no interior da qual seja permitido a livre constituição de agrupamentos” (Ibid.: 232): universidades, clubes desportivos, etc.

Weber é algo pessimista quanto à evolução das sociedades democráticas: estas favorecem a aparecimento de “novas oligarquias (os dirigentes partidários) e uma proliferação” dos demagogos (Ferreira *et al.*, 1995: 168). Segundo Weber, a vida democrática – assente no voto direto, nos partidos e nas discussões parlamentares – possui inevitavelmente uma faceta irracional, na medida em que estimula as forças instáveis ligadas ao carisma. Assim, a “república democrática” converte-se num “palco para a competição de vários demagogos”, que procuram influenciar os destinos da coletividade autopromovendo-se como indivíduos excepcionais (Ibid.).

Referências bibliográficas

- Aron, Raymond (2000), *As Etapas do Pensamento Sociológico*. São Paulo: Martins Fontes. 5ª Edição.
- Ferreira, José Maria Carvalho *et al.* (1995), *Sociologia*. Lisboa: McGraw-Hill.
- Freund, Julien (2003), *Sociologia de Max Weber*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária. 5ª Edição.
- Giddens, Anthony (2005), *Capitalismo e Moderna Teoria Social*. Lisboa: Editorial Presença. 6ª Edição.
- Kim, Sung Ho (2012), “Max Weber”, in Zalta, Edward N. (Org.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <https://nunomiguelmachado.files.wordpress.com/2012/01/weber-kim-sep.pdf>. (29/10/2017)
- Parkin, Frank (2002), *Max Weber*. Londres: Routledge. 2ª Edição.

Ritzer, George (2010), *Sociological Theory*. Nova Iorque: McGraw-Hill. 8ª Edição.

Vandenberghe, Frédéric (2008), *A Philosophical History of German Sociology*.
Londres: Routledge.

Aula 12 – Max Weber (conclusão)

Nuno Miguel Cardoso Machado

Introdução: protestantismo e capitalismo

Max Weber foi um dos principais contribuidores para o estabelecimento da “sociologia da religião” (Ferreira *et al.*, 1995: 195). Como é evidente, a preocupação do autor prende-se com o “papel” desempenhado pela religião na “vida social” e económica (Ibid.). Na aula de hoje estudaremos a principal obra weberiana, intitulada *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Weber visa dar conta do surgimento histórico da sociedade capitalista “no mundo ocidental” (Ibid.).

Weber começa por analisar as estatísticas de vários países pluriconfessionais, isto é, onde existia uma proporção significativa de crentes de várias religiões. Na Alemanha, em particular, havia um número substancial de católicos e de protestantes. Ora, Weber apercebe-se de que, na sua época, “os líderes do sistema económico – líderes empresariais, detentores de capital, trabalhadores altamente qualificados e pessoal técnico e comercial especializado – eram maioritariamente protestantes” (Ritzer, 2010: 149).

O autor sustenta que essa situação é explicável pelas “atitudes” distintas de ambas as religiões face às relações económicas (Ferreira *et al.*, 1995: 198). Para além disso, defende que não se trata de um fenómeno passageiro ou meramente “contemporâneo”, mas de um facto com profundas raízes históricas que remontam aos primórdios da sociedade capitalista no século XVII (Giddens, 2005: 181).

A tese central de Weber é que existe uma “relação causal” entre certas “crenças” religiosas – nomeadamente a sua “dimensão ética” – e a racionalização típica do capitalismo (Ferreira *et al.*, 1995: 195). Em especial, o chamado protestantismo ascético foi o embrião da mentalidade económica moderna (Ibid.) – daquilo que designa por “espírito do capitalismo”.

Conforme veremos, esta religião assenta na doutrina da predestinação, ou seja, na noção de que Deus já escolheu as almas que serão salvas e aquelas que serão condenadas. A ansiedade provocada pelo desconhecimento do seu destino no Além conduz os indivíduos a procurarem potenciais sinais da sua eleição na vida terrena. O

sucesso profissional passa, em determinada altura, a ser entendido como o sinal mais forte do favorecimento divino e, portanto, da salvação eterna.

Importa realçar, desde logo, dois aspetos decorrentes desta necessidade de comprovação da salvação. Em primeiro lugar, as atividades económicas revestem-se de uma importância até então inaudita na história da humanidade. Em segundo lugar, a ação económica dos crentes protestantes é, naturalmente, orientada rigorosamente pelos preceitos éticos peculiares da sua religião que privilegiam a disciplina, o esforço árduo, a pontualidade e a poupança.

Neste sentido, segundo Weber, a ética protestante foi a principal fonte da “racionalização da vida que contribuiu para formar” o denominado “espírito do capitalismo” (Freund, 2003: 149). Em poucas palavras, o espírito do capitalismo refere-se ao “ganho de dinheiro (...) com a mais estrita abstenção de todos os prazeres simples”; o lucro converte-se num “objetivo em si” mesmo (Weber apud Ferreira *et al.*, 1995: 199). Este “espírito peculiar” foi indispensável para a expansão da economia capitalista na Europa Ocidental (Ritzer, 2010: 148).

Pré-condições económicas, institucionais e espirituais do capitalismo ocidental

Weber diz-nos que “a empresa e o empresário capitalistas são antiquíssimos”, visto que “comerciantes de vários tipos e especuladores (...) sempre existiram” (Weber apud Ferreira *et al.*, 1995: 197-198) ao longo da história, em diversos locais. É possível encontrar “embriões de capitalismo na sociedade babilónica, romana, chinesa e hindu” (Freund, 2003: 149). Contudo, em nenhum desses casos se assistiu ao desenvolvimento da racionalização formal típica do capitalismo ocidental moderno (Ibid.).

Weber identifica três tipos de “pré-condições” imprescindíveis para o advento do capitalismo ocidental: económicas, institucionais e espirituais (ou normativas) [Parkin, 2002: 42]. Os pré-requisitos económicos e institucionais incluem:

- i) “[A] mercadorização da vida económica” (Ritzer, 2010: 141), isto é, “a apropriação de todos os meios materiais (terreno, aparelhos, máquinas, utensílios, etc.) como propriedade livre de empresas (...) privadas e autónomas” (Freund, 2003: 127);
- ii) A liberdade das trocas comerciais (Ibid.), assente num mercado unificado “com uma procura (...) sustentada” (Ritzer, 2010: 141);

- iii) O progresso técnico-científico capaz de assegurar um grau considerável de “previsão” e de “mecanização”, tanto no âmbito “da produção como no da circulação dos bens” (Freund, 2003: 127);
- iv) O desenvolvimento de “técnicas racionais de contabilidade do capital” (Ritzer, 2010: 141), portanto, a criação de um sistema de “contabilidade moderna” (Ferreira *et al.*, 1995: 198);
- v) “[U]ma força de trabalho [formalmente, NM] livre e disciplinada” (Ritzer, 2010: 141), ou seja, uma situação em que os indivíduos dispõem livremente das suas capacidades e vendem-nas “por motivos económicos” (Freund, 2003: 127);
- vi) O estabelecimento de um aparelho estatal moderno, assente na “administração profissionalizada” e em “funcionários especializados” (Ritzer, 2010: 141);
- vii) Um “direito baseado no conceito de cidadania” e em leis escritas por juristas e aplicadas racionalmente (Ibid.).

O facto a reter é que, na perspetiva de Weber, estas são pré-condições necessárias mas não suficientes para a emergência do capitalismo racional (Vandenberghe, 2008: 114-115). Na medida em que várias destas pré-condições económicas e institucionais se encontravam presentes noutras civilizações sem que o capitalismo racional tenha surgido, então o advento deste tipo de economia no mundo ocidental moderno só pode ser explicável pelo único fator ausente dos outros contextos socioculturais: “um conjunto de crenças equivalentes à ética protestante” (Parkin, 2002: 66).

Assim, Weber sugere que o pré-requisito mais importante para o desenvolvimento do capitalismo racional é de índole espiritual ou normativa. Na ótica do autor, o fator determinante para o advento do capitalismo ocidental foi a aplicação da ética protestante à vida profissional das pessoas, transformando-a num empreendimento metódico e racional (Ritzer, 2010: 142). A ética protestante erigiu um “espírito” racional capaz de orientar *calculadamente* a atividade económica (Vandenberghe, 2008: 115).

Em suma, segundo Weber, as demais religiões funcionaram como forças retardadoras da “eflorescência do espírito do capitalismo”, visto que tenderam a encorajar “a adaptação do ser humano ao mundo” (Parkin, 2002: 63). O protestantismo ascético, pelas razões que analisaremos seguidamente, surge como a exceção à regra, impelindo o ser humano no sentido da transformação racional do mundo terreno (Ibid.).

O protestantismo ascético: predestinação, trabalho e riqueza

Na perspectiva de Weber, o protestantismo ascético (ou puritanismo) abarca quatro tipos de crenças: calvinistas, pietistas, metodistas e batistas (Freund, 2003: 150). Todas elas partilham a mesma “moralidade” fundamental e as mesmas “preocupações”, nomeadamente com a vida no Além (Ferreira *et al.*, 1995: 202). O puritanismo é por definição austero, exigindo aos seus fiéis uma “disciplina” bastante “rígida” e desaprovando o “prazer” e os “divertimentos” (Giddens, 2005: 182). Este cariz ascético é especialmente “pronunciado” no calvinismo (Ibid.), sendo essa a razão por que Weber lhe dedica uma maior atenção.

A primeira característica-chave do protestantismo ascético é a natureza específica da “relação entre Deus e os homens” (Ferreira *et al.*, 1995: 204). O puritanismo defende que “o homem é apenas um instrumento de Deus”, ou seja, o intuito da ação humana é “trabalhar” em prol da “glória” de Deus, “independentemente do que o destino eterno” reserve a cada um (Ibid.). O homem existe tão-somente para servir Deus (Giddens, 2005: 186).

Deste modo, o protestantismo ascético entende de maneira negativa “a sensualidade e recusa toda a cultura dos sentidos”, privilegiando a relação sagrada com Deus em detrimento das relações afetivas com os outros seres humanos (Ferreira *et al.*, 1995: 204). Note-se que esta solidão existencial relega o “amor pelo próximo” para segundo plano, canalizando as energias do indivíduo para uma conduta “objetiva” e “impessoal” (Ibid.). O crente tem apenas um desejo difuso: servir Deus da melhor maneira possível.

A segunda característica-chave do protestantismo ascético é a doutrina da “predestinação” (Ibid.: 203). Segundo esta doutrina, Deus já determinou de antemão o destino de cada indivíduo no Além. Portanto, Deus “predestinou” certas almas à “salvação” e outras à danação “eterna” (Ibid.). Acresce que o crente “não pode redimir-se, nem pelas obras (...), nem pela penitência e pela fé” (Ibid.). Por outras palavras, a salvação (ou condenação) eterna não é suscetível de ser influenciada pelas ações dos indivíduos (Giddens, 2005: 186); embora não o conheçam, o seu destino já está traçado.

Evidentemente que a doutrina da predestinação produz uma “solidão interior” nos crentes protestantes (Giddens, 2005: 186). Ao contrário do crente católico, por exemplo, que mediante a confissão e o “arrependimento” obtém a “certeza do perdão”, o fiel puritano está sozinho perante o seu fado “inexorável” (Ferreira *et al.*, 1995: 203). Nenhum ritual ou autoridade eclesiástica pode interceder junto do Senhor para alcançar

a sua salvação (Giddens, 2005: 186). O protestante ascético vive “numa incerteza terrível” (Ibid.): será ou não um dos eleitos? (Freund, 2003: 150)

A doutrina da predestinação gera, pois, uma enorme “ansiedade” (Parkin, 2002: 45). A necessidade de comprovar a salvação faz-se sentir de modo mais vincado na religião calvinista (Ferreira *et al.*, 1995: 202). Esta angústia dos crentes pressionará os discípulos de Calvino a adicionarem um novo princípio à doutrina do mestre (Giddens, 2005: 188). A solução encontrada pelos sacerdotes calvinistas foi a ideia de que poderiam encontrar-se “sinais” do destino de cada um na sua vida profissional (Ritzer, 2010: 150).

Na perspectiva original de Calvino as obras humanas “não (...) são um meio de salvação”, nem “constituem uma via para a sua comprovação” (Ferreira *et al.*, 1995: 205). Já a doutrina postulada pelos seus seguidores mantém a primeira cláusula, mas modifica a segunda: os indivíduos são “encorajados a trabalhar arduamente” pois o “sucesso económico” é um sinal fortíssimo da salvação da alma (Ritzer, 2010: 150).

Gradualmente os calvinistas passam a acreditar na *comprovação* do estatuto de eleito através das obras realizadas (Ferreira *et al.*, 1995: 206). As “boas obras” não permitem alcançar a salvação, mas conseguem eliminar “as dúvidas acerca dela” (Giddens, 2005: 187). Assim, em vez de dar azo ao “fatalismo”, a doutrina puritana da predestinação provoca uma atividade frenética por parte do crente na tentativa de aliviar a sua “angústia” existencial (Vandenberghe, 2008: 121). Atente-se que não bastam “ações isoladas”, sendo precisa uma vida inteira de trabalho incansável e de acumulação de riqueza para confirmar a salvação (Ritzer, 2010: 151).

Assiste-se, portanto, à valorização do trabalho e das atividades económicas (Ferreira *et al.*, 1995: 202). No seio do calvinismo, o trabalho deixa de ser encarado como uma maldição bíblica, adquirindo a conotação positiva de vocação: Deus atribui a cada indivíduo uma determinada vocação profissional que ele deverá cumprir escrupulosamente (Ibid.: 207). A profissão – a atividade profana ou secular por excelência – converte-se na “ação moral mais elevada” (Weber apud Ferreira *et al.*, 1995: 201). O trabalho é a maneira honrosa de servir Deus no mundo terreno (Ferreira *et al.*, 1995: 201).

Se de acordo com a doutrina católica o trabalho é um meio para a “manutenção da vida individual e coletiva” (Weber apud Ferreira *et al.*, 1995: 207), na ótica do calvinismo o trabalho constitui um fim em si mesmo: “não ter vontade de trabalhar” é sintomático “da ausência do estado de graça” divino (Ibid.). O trabalho “duro e

constante” é exaltado enquanto valor supremo – trata-se do “verdadeiro objetivo da vida, tal como foi definido por Deus” (Ferreira *et al.*, 1995: 207).

Naturalmente que o “êxito” económico provoca “uma acumulação de riqueza” (Freund, 2003: 151). Todavia, segundo a doutrina calvinista, é perfeitamente legítimo que o crente que se aplica de “forma metódica” ao cumprimento dos seus deveres profissionais seja recompensado materialmente (Giddens, 2005: 187). Assim, o indivíduo não deve abster-se de levar a cabo atividades lucrativas.

O calvinista raciocina do seguinte modo: se Deus é onnipresente, então “quando se lhe depara uma oportunidade de lucro é porque Deus lá terá as suas razões para isso” (Weber apud Ferreira *et al.*, 1995: 208). Seria uma ofensa desaproveitar os “desígnios divinos” (Ferreira *et al.*, 1995: 208). Os teólogos calvinistas sustentam que “Deus nunca mandou que se amasse o próximo mais do que a si mesmo” (Weber apud Ferreira *et al.*, 1995: 208). Deste modo, “amar-se a si próprio”, ou seja, velar pelos seus interesses, “constitui um dever” (Ferreira *et al.*, 1995: 208).

Consequentemente, a doutrina calvinista não condena “a aquisição da riqueza” em si, mas apenas as suas potenciais consequências nefastas, como a “ociosidade” (Freund, 2003: 151) e os “prazeres” mundanos (Giddens, 2005: 187). Por um lado, a abastança “não isenta nenhum homem do dever de se dedicar com ardor ao trabalho que a sua vocação lhe designa” (Ibid.). Isto significa que “a preguiça e a perda de tempo são os pecados por excelência” (Ibid.). Por outro lado, a acumulação é legítima se o indivíduo retirar para seu proveito somente o estritamente “necessário para a subsistência pessoal, para uma vida sóbria” (Freund, 2003: 151), reinvestindo a maior parcela do lucro nos negócios.

Em suma, no seio da teologia calvinista o enriquecimento não é condenado em si mesmo, mas somente se “desviar o homem da aspiração a uma vida «santa», isto é, a uma vida de trabalho” (Ferreira *et al.*, 1995: 207). Portanto, desde que não conduza aos malefícios do ócio, a “acumulação de riqueza” resultante do “cumprimento” escrupuloso da vocação profissional “não só é tolerada como ainda se reveste” de elevado “valor moral” (Giddens, 2005: 187).

Da ética protestante ao espírito do capitalismo

Acabámos de ver que, na ótica da teologia calvinista, a afirmação da fé religiosa não envolve a renúncia dos negócios terrenos, mas, pelo contrário, o exercício confiante e rigoroso de um “ofício” secular (Freund, 2003: 151). Quanto maiores forem a eficácia

e os proventos do trabalho, tanto maior será a certeza da “eleição” do crente (Ibid.). A prosperidade mercantil é a “evidência mais tangível do favorecimento de Deus” (Parkin, 2002: 49).

Por conseguinte, o calvinismo exalta o trabalho árduo e a acumulação de riqueza enquanto sinais que comprovam a salvação da alma. O protestantismo ascético é, pois, indissociável de determinados princípios morais que visam regulamentar “a conduta prática do indivíduo na sua atividade económica” quotidiana (Giddens, 2005: 185).

Em primeiro lugar, o calvinismo fornece o “sistema ético” que orienta a ação dos primeiros capitalistas europeus (Ritzer, 2010: 150). A tese de Weber é que, nos locais onde singrou, “a conceção de vida puritana (...) favoreceu o desenvolvimento da «conduta económica racional da burguesia», tendo constituído o seu principal suporte” (Ferreira *et al.*, 1995: 209).

O comportamento ascético do calvinista, marcado pela “recusa do luxo” e pela poupança, torna-o especialmente “apto a organizar as empresas” capitalistas e, assim, “a racionalizar a economia” no seu conjunto (Freund, 2003: 151). De acordo com o tipo-ideal construído por Weber, este empresário “receia a ostentação e a despesa inútil, bem como o gozo” dos frutos dos seus empreendimentos (Weber apud Ferreira *et al.*, 1995: 200).

Ora, uma atividade orientada para o lucro aliada à “condenação dos prazeres carnis” é “sinónimo de investimento constante do lucro não consumido” (Vandenberghe, 2008: 121). Assim, o empresário calvinista é a força motriz da acumulação original de capital (Freund, 2003: 152). Ao transportar os ensinamentos da sua religião para a esfera económica ele revoluciona o modo de produzir e de fazer negócios (Ibid.: 153). A ética puritana e o “espírito racional” do capitalismo unem-se no “comportamento metódico do empresário calvinista” (Vandenberghe, 2008: 121).

Em segundo lugar, a ética protestante teve o condão de converter a procura do lucro numa espécie de “cruzada moral” (Ritzer, 2010: 149). Nas sociedades pré-capitalistas o lucro era “moralmente suspeito”, sendo associado a ações individuais motivadas pela “ganância” (Ibid.). Por sua vez, o protestantismo ascético legitimou o ganho económico e legou à modernidade europeia “uma boa consciência (...) no que toca à aquisição de capital, desde que fosse adquirido legalmente (...). Com a consciência de estar em estado de graça e com a bênção de Deus, o empresário burguês (...) podia (...) prosseguir os seus interesses económicos” despreocupadamente (Weber apud Ferreira *et al.*, 1995: 209).

A doutrina protestante “dava-lhe ainda a certeza apaziguadora de que a distribuição desigual dos bens deste mundo era obra da divina providência e que tanto essa distribuição como a atribuição da graça divina perseguia fins desconhecidos dos homens” (Ibid.). Na ótica de Weber, foi este sustentáculo ético que permitiu a “expansão sem precedentes” das atividades mercantis que erigiram o “sistema capitalista” moderno (Ritzer, 2010: 149).

Em terceiro lugar, a subversão dos valores económicos tradicionais provocada pela ética puritana abarca também o trabalho (Ferreira *et al.*, 1995: 199), conforme já mencionámos anteriormente. Nas sociedades tradicionais, as pessoas não procuram maximizar o esforço de modo a obter um salário elevado, limitando-se a realizar o trabalho estritamente necessário para satisfazer as “necessidades habituais” (Giddens, 2005: 183).

Ora, a noção calvinista de “vocação” influenciou enormemente a conduta dos trabalhadores (Parkin, 2002: 50). Constatámos atrás que o puritanismo exalta o trabalho “incansável” em nome da “glória de Deus” (Ibid.: 51). Neste sentido, o “ascetismo religioso” fornece ao empresário capitalista “trabalhadores sóbrios, conscienciosos e invulgarmente aplicados que acreditavam firmemente ser o trabalho um fim designado por Deus” (Weber apud Ferreira *et al.*, 1995: 209).

Se nas sociedades tradicionais as pessoas trabalham para viver, na sociedade capitalista as pessoas vivem para trabalhar (Vandenberghe, 2008: 120). Na modernidade ocidental o trabalho passa a ser entendido como uma “responsabilidade, como objetivo em si, como «vocação»” (Ferreira *et al.*, 1995: 199).

Podemos concluir que existem três ligações diretas entre a ética protestante e o espírito do capitalismo. Em primeiro lugar, o ascetismo dos fiéis calvinistas talhou-os para assumirem o papel de empresários e iniciarem o processo histórico de acumulação do capital e de racionalização económica na Europa Ocidental. Em segundo lugar, o aval moral do lucro permitiu o comportamento “impiedoso” dos capitalistas na gestão dos seus negócios; a ética protestante “legitimou” as desigualdades sociais, pois estas resultavam dos desígnios misteriosos do Senhor (Ritzer, 2010: 151). Em terceiro lugar, a disseminação da ética puritana produziu uma força de trabalho voluntariosa e esforçada, visto acreditar que a sua profissão era um dever imposto por Deus (Ibid.).

Weber sustenta que a ética protestante foi a “força decisiva” que “moldou” o espírito do capitalismo (Parkin, 2002: 43). A partir do século XVII, o autor identifica uma relação de “causalidade” entre as doutrinas religiosas puritanas e as práticas mercantis da “esfera económica” (Vandenberghe, 2008: 119). Portanto, foi a “angústia do crente calvinista” que desencadeou formas de ação “absolutamente racionalizadas” (Ferreira *et al.*, 1995: 206). A obsessão com a comprovação terrena da salvação eterna levou a uma atividade económica febril (Ibid.).

Através do trabalho – entendido como exercício da vocação – os ideais ascéticos foram exportados para o mundo secular (Ibid.). Nos termos de Weber: “A valorização religiosa do esforço incansável, contínuo e sistemático numa vocação mundana, enquanto forma mais elevada de ascetismo, e ao mesmo tempo enquanto prova mais evidente do renascimento e da fé genuína, foi provavelmente a alavanca mais poderosa para a expansão do (...) espírito do capitalismo” (Weber apud Ritzer, 2010: 151).

A ética protestante instila a valorização do trabalho e do lucro nos seus crentes e, desse modo, coloca *involuntariamente* em marcha o desenvolvimento histórico do capitalismo racional ocidental (Giddens, 2005: 189). Todavia, com o passar do tempo o capitalismo cristaliza-se em certas “estruturas sociais” e adquire uma dinâmica própria (Ritzer, 2010: 150), emancipando-se dos imperativos religiosos que tinham estado na sua origem (Vandenberghe, 2008: 122).

Ao nível da ação individual, a “procura do reino divino” diluiu-se “gradualmente em sóbria virtude profissional” (Weber apud Ferreira *et al.*, 1995: 209). O que no início se apresentava ao protestante ascético como a “submissão às ordens divinas” aparece, hoje em dia, como a “conformidade mecânica às exigências económicas e de organização da produção industrial” (Giddens, 2005: 188). Se quisermos, “o fervor do *homo religiosus* foi substituído pela frieza do *homo economicus*”, ou seja, “o utilitarismo religioso foi suplantado pelo utilitarismo vulgar” (Vandenberghe, 2008: 122).

Neste contexto, a ética protestante acaba por secularizar-se e libertar-se da sua base estritamente religiosa (Freund, 2003: 128). O ascetismo puritano cede lugar a um “ascetismo secular” (Ferreira *et al.*, 1995: 209). O espírito do capitalismo é justamente o padrão *normativo* da ação racional e *ascética* orientada para o ganho económico, mas despojada de qualquer preocupação com o Além ou com a salvação da alma. O espírito do capitalismo pode, pois, ser entendido como a *secularização* da ética protestante.

Na aceção weberiana, o espírito do capitalismo é, então, “um sistema moral” que “destaca o sucesso económico” (Ritzer, 2010: 149), portanto, a “prosecução racional do lucro” (Weber apud Ritzer, 2010: 149). Trata-se de uma ética secular que, no entanto, conserva o seu cariz ascético: o lucro obtido não é primariamente utilizado para o desfrute ou requinte do capitalista, mas para ser reinvestido num processo incessante de acumulação do capital.

Deste modo, o “espírito do capitalismo moderno” possui uma dupla faceta: a “atividade lucrativa mediante métodos económicos legítimos” é combinada “com a não-utilização desse rendimento na prossecução de prazeres pessoais” (Giddens, 2005: 184). A racionalidade económica férrea coexiste com uma série de valores ascéticos: zelo, frugalidade, pontualidade, laboriosidade, poupança e comedimento (Ritzer, 2010: 149).

O empresário weberiano é, por assim dizer, emasculado: possui o autodomínio, o rigor e a disciplina necessários para impedi-lo de esbanjar improdutivamente os seus ganhos. O capitalista não passa de um servo do processo de acumulação que deve prosseguir até ao infinito. A sua conduta é pautada pelo “cálculo rigoroso” e desapaixonado dos melhores meios para alcançar o “êxito” nos negócios (Giddens, 2005: 184).

Referências bibliográficas

- Aron, Raymond (2000), *As Etapas do Pensamento Sociológico*. São Paulo: Martins Fontes. 5ª Edição.
- Ferreira, José Maria Carvalho *et al.* (1995), *Sociologia*. Lisboa: McGraw-Hill.
- Freund, Julien (2003), *Sociologia de Max Weber*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária. 5ª Edição.
- Giddens, Anthony (2005), *Capitalismo e Moderna Teoria Social*. Lisboa: Editorial Presença. 6ª Edição.
- Kim, Sung Ho (2012), “Max Weber”, in Zalta, Edward N. (Org.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <https://nunomiguelmachado.files.wordpress.com/2012/01/weber-kim-sep.pdf>. (29/10/2017)
- Parkin, Frank (2002), *Max Weber*. Londres: Routledge. 2ª Edição.
- Ritzer, George (2010), *Sociological Theory*. Nova Iorque: McGraw-Hill. 8ª Edição.
- Vandenbergh, Frédéric (2008), *A Philosophical History of German Sociology*. Londres: Routledge.

Aula 13 – Karl Marx

Nuno Miguel Cardoso Machado

Biografia, contexto e introdução

Será pacífico afirmar que a obra de Karl Marx é uma análise histórica e, sobretudo, socioeconómica do modo de produção capitalista (Aron, 2000: 124). Porém, Marx é um teórico que desafia classificações disciplinares. Antes de tudo, importa realçar que, ao contrário da maioria dos autores que estudámos, Marx não fez da academia a sua profissão, nem se revia na posição distanciada e confortável do teórico que analisa imparcialmente a sociedade onde vive.

Na minha opinião, Marx não era um filósofo, um historiador, um sociólogo, um economista ou um jurista, embora a sua obra abarque temas que são tratados hoje em dia por essas várias disciplinas. Marx era um crítico impiedoso da sociedade capitalista que pretendia superá-la *praticamente*. Nas palavras de Paul Mattick, “a teoria marxiana não almeja resolver os «problemas económicos» da sociedade burguesa mas demonstrar que eles são irresolúveis. Marx era um socialista, e não um economista” (Mattick, 1983: 87). *Mutatis mutandis*, eu diria que Marx era um socialista, e não um sociólogo.

Conforme é habitual, vamos começar por tecer algumas considerações biográficas e contextuais. Karl Marx nasceu em Trier, na Prússia (atualmente território alemão), em 1818 (Ferreira *et al.*, 1995: 156). Em 1835 inscreve-se no curso de Direito da Universidade de Bona, mas no ano seguinte transfere-se para a Universidade de Berlim. Em 1841 obtém o grau de doutor em Filosofia na Universidade de Iena, com uma tese acerca de dois pensadores gregos antigos: Demócrito e Epicuro (Ibid.).

Após concluir o doutoramento Marx torna-se jornalista (Antonio, 2003: 95). No desempenho desta profissão desenvolve um apurado sentido “crítico”, analisando os “abusos políticos e a desigualdade socioeconómica” (Ibid.). Em 1843 o governo prussiano encerra o seu periódico e Marx prossegue a carreira jornalística em Paris (p. 95). Nessa cidade será exposto às “ideias socialistas e comunistas” (Ibid.).

Entre os anos de 1843 e 1844 Marx rompe com o idealismo de Hegel, o filósofo germânico mais importante da sua época (Vandenberghe, 2008: 36). Ao contrário de muitos hegelianos, Marx defende que não basta “transformar a consciência” das pessoas, pois a alienação (de que falaremos na aula de hoje) não é apenas “espiritual”, mas um fenómeno eminentemente social (Ibid.: 37). Assim, é necessária uma *prática*

radical para subverter a realidade social opressiva (Ibid.: 36). Em especial, somente a “práxis revolucionária” da classe operária pode construir uma sociedade comunista (Ibid.).

Ao longo da década de 1840 o autor redige diversas obras, normalmente designadas por “escritos da juventude”. Destacam-se: *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1843), os *Manuscritos Económico-Filosóficos* (1844), *A Ideologia Alemã* (1845-46), *A Miséria da Filosofia* (1847), o panfleto “Trabalho Assalariado e Capital” (1847) e o *Manifesto Comunista* (1848). Os três primeiros textos só serão publicados no século XX. Aliás, no decurso da sua vida Marx publicará apenas uma ínfima parte dos volumosos manuscritos que produz.

Depois de um périplo por várias cidades Europeias (Paris, Bruxelas e Colónia, por exemplo), na segunda metade da década de 1840, onde acaba sempre por arranjar problemas com as autoridades locais em virtude das suas ideias radicais, Marx estabelece-se definitivamente na cidade de Londres, em 1849. Em Inglaterra, a família de Marx enfrentará enormes “dificuldades económicas” (Ferreira *et al.*, 1995: 157), conseguindo subsistir graças ao auxílio regular do seu amigo Friedrich Engels.

Vivendo na capital da nação capitalista mais avançada da altura, Marx estava numa posição privilegiada para observar diretamente as características da sociedade moderna, mercantil e industrial (Antonio, 2003: 99). Acresce que, na década de 1850, o autor dedica-se ao estudo intensivo da economia política na biblioteca do Museu Britânico. Estas pesquisas dão origem àquela que podemos designar por obra económica da maturidade de Marx.

O primeiro resultado palpável é a redação, nos anos de 1857 e 1858, dos chamados *Grundrisse*, que constituem o primeiro rascunho de *O Capital*. Seguem-se o *Manuscrito Económico de 1861-63* (que inclui as famosas *Teorias da Mais-Valia*) e o *Manuscrito Económico de 1863-65*. Nenhum destes manuscritos chega aos olhos do público até ao século XX (em alguns casos, apenas na segunda metade do século XX). Em 1867 é finalmente publicado o Livro Primeiro de *O Capital – Crítica da Economia Política*, a sua obra principal. Os últimos anos da vida de Marx são marcados pela deterioração do seu estado de saúde. Marx morre em Londres, em 1883. Os Livros Segundo e Terceiro de *O Capital* – deixados inacabados – serão editados por Engels e publicados a título póstumo em 1885 e 1894.

Pode dizer-se que a teoria marxiana foi profundamente influenciada pelo contexto social europeu da época, destacando-se os seguintes fatores (Antonio, 2003: 98):

- i) A “Segunda Revolução Industrial”, isto é, “o surgimento de um complexo industrial mecanizado”;
- ii) O aparecimento na cena política das “organizações operárias de massas”;
- iii) O crescente intervencionismo estatal;
- iv) A consolidação dos grandes centros urbanos modernos;
- v) A rápida expansão do “mercado mundial”;
- vi) “[A] profunda alteração de quase todos os modos tradicionais de associação, de pensamento e de vida quotidiana”, ou seja, a ascensão da “modernidade”.

Em suma, face ao processo de “rápida industrialização e proletarização” vivido pelos países europeus ocidentais desde meados da década de 1840 (Ibid.: 97), o desenvolvimento do modo de produção capitalista torna-se paulatinamente a “principal preocupação” de Marx (Ibid.: 98).

A obra marxiana comporta “dois períodos principais” (Aron, 2000: 127) Em primeiro lugar, os escritos da juventude incluem, como mencionámos atrás, “os trabalhos escritos entre 1841 e 1847-1848” (Ibid.). Desta fase interessam-nos sobretudo a teoria da alienação (exposta nos *Manuscritos Económico-Filosóficos*), que analisaremos na aula de hoje, e a teoria política de Marx (exposta em *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* e em outros textos mais breves), que abordaremos na próxima aula.

A alienação económica, cuja raiz se encontra no trabalho assalariado e na propriedade privada, é uma patologia social em que “o homem cria uma força que não reconhece como sua e à qual se submete” (Vandenberghe, 2008: 40). Constataremos que o ser humano está alienado da sua atividade, dos produtos que cria, dos outros seres humanos e das suas potencialidades enquanto espécie.

A teoria política de Marx incide sobre a cisão da sociedade capitalista em Estado e sociedade civil, e sobre a correspondente divisão do próprio indivíduo em pessoa jurídica (cidadão) e sujeito económico (“*bourgeois*”). A igualdade abstrata dos cidadãos na esfera pública coexiste com a desigualdade real dos homens na sua vida concreta

privada. A pseudo-comunidade estatal coexiste com a separação e o antagonismo dos indivíduos na sociedade civil. O suposto interesse geral tem por fundamento a propriedade privada.

O segundo período engloba as investigações económicas do Marx maduro, mormente os volumosos manuscritos preparatórios de *O Capital* e, claro está, *O Capital* propriamente dito. Na perspetiva do autor, “o traço essencial caracterizador” da sociedade moderna é o modo de produção capitalista (Ferreira *et al.*, 1995: 155). Este modo de produção “é definido como um sistema social regido por leis de movimento e de desenvolvimento específicas” (Swingewood, 1984: 63). Trata-se de “um sistema de relações internas (...) que condiciona e estrutura as ações dos indivíduos” (Vandenberghe, 2008: 33).

Marx realça o “caráter contraditório” da (re)produção capitalista, incrustado objetivamente na sua estrutura socioeconómica (Aron, 2000: 129-130). Assim, no que toca a esta segunda fase, estudaremos, na aula 15 (a terceira aula dedicada a Marx), um conjunto de binómios que traduzem a contradição entre o conteúdo material da produção capitalista e a sua *forma social* historicamente específica, nomeadamente: forças de produção *vs.* relações sociais de produção, valor de uso *vs.* valor, trabalho concreto *vs.* trabalho abstrato e processo de trabalho *vs.* processo de valorização.

Analisaremos, ainda, nessa aula, os conceitos marxianos de fetichismo, crise e classes sociais. Conforme veremos, o elemento comum à teoria da juventude e à obra da maturidade de Marx é a crítica da “inversão entre sujeito e predicado”, portanto, da “personificação das coisas” e da “coisificação das pessoas” que o autor identifica na sociedade capitalista moderna (Vandenberghe, 2008: 38).

A teoria da alienação

A essência do ser humano

A teoria da alienação, tal como é exposta pelo “jovem Marx”, assenta num entendimento ontológico, transhistórico da natureza humana enquanto espécie: aquilo que Marx designa por “ser genérico” (*species-being*) [Vandenberghe, 2008: 38]. A peculiaridade da espécie humana envolve três aspetos inter-relacionados:

- i) O homem possui a faculdade de transformar praticamente a natureza e de se realizar através dessa atividade (Ibid.: 39). A atividade produtiva é um “processo” mediante o qual as pessoas convertem a sua criatividade e energia

vital em determinados objetos, isto é, se *objetivam* nos seus “produtos” (Sayers, 2011: 81). Trata-se, pois, de “um processo de formação e transformação recíprocas do homem e da natureza” (Vandenberghe, 2008: 39). Através desta modificação ativa do mundo que o rodeia, as pessoas conferem à realidade um cunho vincadamente humano. Todavia, se o homem não sentir a atividade como sua nem se reconhecer nos seus produtos, ambos autonomizar-se-ão como poderes alienados que o dominarão (Ibid.);

- ii) O homem “é um ser social e sociável que apenas se realiza enquanto membro da comunidade humana” (Vandenberghe, 2008: 39). Isto significa que o homem apenas consegue transformar a natureza (reprodução material) no contexto de determinadas relações com outros homens (reprodução social). As relações intersubjetivas, por um lado, e as relações entre os indivíduos e a sociedade no seu conjunto, por outro lado, podem não ser transparentes para as pessoas envolvidas e, assim, impor-se-lhes como um poder estranho, *exterior*;
- iii) O homem é um “ser sensível e estético”, que deve cultivar os seus “órgãos sensoriais” (Ibid.). O ser humano é capaz de produzir objetos e de apreciá-los simbolicamente (Ibid.: 40). Todavia, a sensibilidade e as capacidades necessárias para desfrutar das criações culturais e artísticas podem estar ausentes num contexto social desfavorável que embrutece as pessoas (Ibid.).

Em suma, Marx defende que o ser humano deve viver em conformidade com a sua natureza ou ser genérico, o que implica o desenvolvimento multifacetado das suas capacidades distintas (Ibid.: 38). Na ótica do autor, as “capacidades *essenciais*” do ser humano são passíveis de um desenvolvimento “ilimitado”, pelo que o objetivo de uma “sociedade verdadeiramente *humana*” é fomentar o aperfeiçoamento contínuo dessas faculdades (Zeitlin, 1968: 84, *italico no original*).

Todavia, a sociedade burguesa frustra a “realização” do “potencial” humano (Ibid.). No capitalismo, o homem é equiparado ao “*animal laborans*”, reduzido ao estatuto de “besta laboriosa” e condenado a executar tarefas “tediosas e repetitivas” (Ibid.: 84-85) para assegurar a sua subsistência. O trabalho assalariado é uma forma de atividade imposta, degradante que não permite a realização pessoal (Sayers, 2011: 81). Por conseguinte, o ser humano é impedido de alcançar “formas superiores de criatividade, pensamento e ação” (Zeitlin, 1968: 84). Apenas a sociedade comunista permitirá o florescimento da subjetividade humana (Vandenberghe, 2008: 38).

O conceito de alienação

De modo breve, a alienação é uma patologia social em que o homem se desumaniza (Zeitlin, 1968: 85), afastando-se da sua “essência” (Petrovic, 1991: 13). A alienação refere-se à autonomização das “relações económicas e sociais” (Sayers, 2011: 57). Essas relações, criadas pelas ações de todos e cada um, reagem sob a forma de “constrangimentos coercivos” (Ibid.: 58). Embora sejam obviamente as pessoas que criam o “mundo social através da sua atividade”, esse mundo é “vivenciado” como algo “estranho e hostil” (Swingewood, 1984: 66).

Marx associa a alienação às condições económicas peculiares do capitalismo (Ibid.: 65): ao produzirem mercadorias, as pessoas reproduzem simultaneamente as suas “relações sociais”; fazem-no, contudo, de modo cego e inconsciente, pelo que estas se erguem como um poder estranho (Sayers, 2011: 57). O movimento do dinheiro e das mercadorias enfeitiça os homens, que se submetem aos seus ditames. A alienação económica é, pois, um fenómeno social específico da modernidade (Swingewood, 1984: 65).

O conceito de alienação procura colocar em evidência “o efeito devastador da produção capitalista sobre os seres humanos” (Ollman, 1996: 131). De acordo com Marx, esta patologia engloba o estranhamento do ser humano em relação à sua atividade, aos produtos dessa atividade, aos demais seres humanos e à essência da sua espécie (Ibid.). Analisemos, então, em detalhe cada um destes aspetos.

Alienação da atividade

Em primeiro lugar, o homem está alienado da sua atividade, na medida em que não tem o poder de determinar o conteúdo e a forma do trabalho: “o que fazer e como fazê-lo” (Ibid.: 133). O indivíduo sente-se estranho enquanto produz (Colletti, 1992: 52). O trabalho é uma imposição exterior do capital, constituindo, por isso, uma atividade “forçada e não-livre” (Sayers, 2011: 81). O trabalho e os seus frutos são “propriedade privada” do capitalista, sendo este que “determina a forma do trabalho, a sua intensidade, a sua duração, o tipo e o número dos produtos, as condições de trabalho”, etc. (Ollman, 1996: 139).

A força de trabalho que o operário vende ao capitalista “é uma mercadoria como qualquer outra” (Vandenbergh, 2008: 45). É evidente, portanto, “a sua degradação ao estatuto de coisa” (Ibid.). Do ponto de vista do capitalista, os produtos e, sobretudo, o

lucro que eles permitem obter, são a verdadeira finalidade, enquanto o operário não passa de um meio (descartável) para esse fim (Ibid.).

Do ponto de vista do operário, o trabalho reflete também uma “ação puramente instrumental” (Ibid.). A atividade não é um fim em si, com vista à realização pessoal (Ollman, 1996: 136), mas um “meio” para assegurar a subsistência (Ferreira *et al.*, 1995: 161). O emprego é um mal necessário, sofrido como fatalidade para obter um salário (Vandenberghe, 2008: 45). A vida autêntica só começa lá onde a jornada de trabalho termina (Ferreira *et al.*, 1995: 161).

Na ótica de Marx, “o trabalho não pertence ao ser essencial do homem”, visto que ao executá-lo ele “nega-se em vez de afirmar-se” (Ollman, 1996: 136). A divisão capitalista do trabalho e “o caráter altamente repetitivo” de cada função implicam que as faculdades humanas não são plenamente utilizadas (Ibid.: 137). Deste modo, “em vez de desenvolver o potencial inerente às faculdades humanas, o trabalho (...) gasta-as como se fossem um combustível” (Ibid.). O trabalho “mortifica o corpo (...) e arruína a (...) mente” (Ibid.: 136). Estamos perante um “tormento”, um “sacrifício da vida” (Marx apud Ollman, 1996: 138) que, assim que a compulsão económica desaparece, “é evitado como a praga” (Ibid.: 139).

Alienação do produto do trabalho

Em segundo lugar, alienação refere-se à “separação entre o homem e o produto do seu trabalho” (Ferreira *et al.*, 1995: 161). Antes de tudo, visto que os bens que produz são propriedade privada de outrem, o operário não controla a sua alocação e o seu uso (Ollman, 1996: 133). Por conseguinte, o trabalhador é incapaz de consumir os bens diretamente ou de utilizá-los para produzir outros bens (Ibid.: 143). Ademais, os meios de produção (máquinas, matérias-primas, edifícios, etc.), isto é, o produto do trabalho passado, são igualmente propriedade do capitalista (Ibid.), pelo que estão fora da sua alçada.

Porém, esta é somente a ponta do icebergue. A situação é bastante mais grave: a alienação do produto do trabalho significa que este “torna-se autónomo e adquire uma vida própria” (Vandenberghe, 2008: 44). Segundo Marx, “o produto autonomizado vira-se contra o criador e subjuga-o”, ou seja, “o objeto (...) domina o sujeito” (Ibid.). Ao alienar-se dos “produtos da sua atividade”, o ser humano converte-os “num mundo separado, independente e poderoso de objetos com os quais se relaciona como um escravo, impotente e dependente” (Petrovic, 1991: 13).

Este aspeto aparentemente hieroglífico é decifrável se compreendermos que a alienação dos produtos resulta, na verdade, da alienação do trabalho (Ollman, 1996: 141). Será proveitoso recordarmos que, na ótica de Marx, “a subjetividade ou «essência» humana (...) é (...) uma função que medeia a relação do homem com a natureza e com os seus congéneres” (Colletti, 1992: 53). Em outros termos, para assegurar a sua subsistência o homem tem de realizar um intercâmbio material com a natureza e estabelecer determinadas relações sociais com outros homens.

Portanto, em todas as sociedades as pessoas *objetivam* a sua atividade em determinados produtos – criam certos objetos destinados ao uso/consumo (Ollman, 1996: 142). Todavia, no capitalismo essa objetivação é ao mesmo tempo uma alienação (Ibid.). O trabalho criador de valor económico é justamente a alienação, a desvinculação – historicamente específica – da atividade (re)produtiva na sociedade capitalista (Colletti, 1992: 53). A subjetividade do ser humano, ou seja, “a sua energia física e intelectual” despendida no processo de produção (Ibid.: 54), *separa-se dele sob a forma do valor das mercadorias, cujo movimento automático é responsável pela síntese social burguesa*.

Os indivíduos tornam-se “apêndices dos seus produtos” (Ollman, 1996: 144) e têm de adaptar-se às suas “exigências” (Ibid.: 145). Assiste-se à personificação das coisas e à coisificação das pessoas. Trata-se de uma inversão *real* entre sujeito e objeto que é bastante *visível* no funcionamento do mercado. Por um lado, as mercadorias adquirem “qualidades” habitualmente exclusivas das pessoas: “a capacidade de manter certas relações [sociais, NM] entre si e com o próprio homem” (Ibid.: 144). Por outro lado, “as pessoas acompanham o movimento dos produtos no mercado como se fossem espetadores de uma peça de teatro conduzida por criaturas reais de carne e osso” (Ibid.).

Em suma, a alienação do ser humano face ao produto dota esse “objeto inanimado” de “poderes” misteriosos (Ibid.). Conforme veremos dentro de duas aulas, esta inversão fetichista entre sujeito e predicado lógico atinge o seu apogeu no capital, que Marx define propositadamente com o termo paradoxal de *sujeito automático*. Enquanto processo de automovimento do valor económico, “o capital é independente e tem individualidade”; já “a pessoa viva é dependente e não tem individualidade” (Marx apud Ollman, 1996: 144).

Alienação dos outros seres humanos

Em terceiro lugar, o ser humano está alienado dos outros seres humanos, isto é, os homens são mutuamente estranhos (Ferreira *et al.*, 1995: 161). Antes de tudo, os capitalistas são “corporizações pessoais” ou funcionários do capital, pelo que os seus “interesses” são antagónicos em relação aos interesses dos trabalhadores (Ollman, 1996: 147). A “hostilidade de classe” afasta capitalistas e operários (Ibid.: 133). Para além disso, a “concorrência” (Ibid.) no mercado de trabalho cria divisões no seio da classe operária.

No entanto, a raiz da alienação entre as pessoas é mais profunda e encontra-se na coisificação e na autonomização das relações sociais já descritas. Numa “economia de mercado”, os produtores formalmente autónomos estão, na verdade, interligados pela divisão social do trabalho (Sayers, 2011: 59). Todavia, esse “laço social” assenta na troca mercantil que relaciona os seus produtos e os seus trabalhos (Ibid.). A sua ligação apenas é efetivada “quando os produtos das suas atividades separadas são trocados no mercado”, pelo que a relação social entre as atividades dos indivíduos se baseia nas “relações económicas entre os bens que eles produzem” (Ibid.).

A alienação mútua dos seres humanos é, pois, um “traço objetivo” da realidade capitalista (Ibid.). Ela traduz o facto elementar de que “as relações sociais não são estabelecidas diretamente entre as pessoas, mas indiretamente através de uma relação entre coisas, ou antes entre o valor económico aderido às coisas no seio do sistema económico” (Ibid.: 59-60). Isto implica que o mercado “se impõe aos indivíduos e inclusive às comunidades no seu conjunto como uma força (...) independente e inexorável” (Ibid.: 56).

Em suma, quando “as relações sociais são estabelecidas por intermédio de coisas (...) tudo o que interessa aos indivíduos, e que os liga mutuamente, é a circulação de mercadorias e de dinheiro” (Vandenberghe, 2008: 46). Dado que “os indivíduos estão atomizados” (Sayers, 2011: 82), a troca mercantil surge como “a principal força sintetizadora da sociedade” capitalista (Vandenberghe, 2008: 46). Num sistema de mercado, “as forças económicas adquirem uma vida própria e obedecem às suas próprias leis objetivas” (Sayers, 2011: 82).

Alienação da espécie

Finalmente, em quarto lugar, o homem está alienado da sua espécie. Constatámos que Marx propõe o conceito de “ser genérico” (*species being*) para

distinguir o ser humano das outras espécies (Ibid.: 81). Em Marx, a espécie humana “é a categoria do possível, denotando” um conjunto de “potencialidades” singulares que aguardam o contexto social favorável para florescerem na sua plenitude (Ollman, 1996: 150).

Evidentemente que a sociedade capitalista não constitui essa incubadora, na medida em que, pelo contrário, mina o desenvolvimento das capacidades peculiares da espécie humana (Ibid.). A alienação em relação à atividade produtiva, aos produtos e aos demais indivíduos rebaixa o homem a um nível em que *ele não é nada do que poderia ser enquanto espécie* (Ibid.: 152).

Comunismo: a superação da alienação

O ponto de partida da teoria marxiana da alienação é o desfasamento entre aquilo que o indivíduo “poderia ser” – de acordo com as peculiaridades da sua espécie – e aquilo que efetivamente é na sociedade capitalista (Zeitlin, 1968: 88-89). Se é verdade que, no presente, o homem é uma vítima das “condições sociais que ele mesmo criou”, Marx acredita que o ser humano “*não tem de permanecer prisioneiro dessas condições*”, podendo libertar-se das mesmas (Ibid.: 89, itálico no original). Portanto, “a ordem factual existente é uma negatividade transitória que pode ser transcendida” (Ibid.: 90).

Assim, em Marx a alienação “não é um mero conceito (descritivo), mas também um apelo (...) à transformação revolucionária do mundo”, portanto, à “desalienação” da sociedade (Petrovic, 1991: 11). Esta transformação “radical” deveria instituir uma sociedade comunista, onde seria alcançada “a reintegração do homem, o retorno a si mesmo” (Marx apud Petrovic, 1991: 13). Nos escritos da juventude, o comunismo “é apresentado como uma espécie de reunificação”, ou seja, como a recuperação pelo ser humano de todos os poderes sociais que se separaram dele sob o capitalismo (Ollman, 1996: 135).

Em particular, Marx sugere que a sociedade comunista reverterá a divisão do trabalho, de maneira que “cada pessoa estará envolvida numa multiplicidade de tarefas” (Ibid.). As atividades – produtivas, sociais, estéticas, simbólicas, comunicativas, etc. – fomentarão a livre expressão de todas as faculdades humanas e permitirão a realização dos sujeitos (Ibid.: 138). Para além disso, o comunismo eliminará a divisão classista da sociedade (Ibid.: 135).

Marx defende que uma comunidade autêntica e o “desenvolvimento pleno do indivíduo apenas serão possíveis quando recuperarmos o controle das nossas relações económicas e sociais e organizarmos a sociedade de modo a possibilitar a nossa atividade multifacetada enquanto seres universais” (Sayers, 2011: 58-59). O autor vislumbra na sociedade comunista futura essa comunidade autêntica. Do seu ponto de vista, a sociedade comunista permitirá que o indivíduo “desenvolva e expresse tudo aquilo de que é capaz” enquanto espécie, pelo que “o homem comunista e o ser genérico são idênticos” (Ollman, 1996: 150).

Conclusão

Constatámos que a alienação “é uma patologia social específica, e inseparável”, da modernidade capitalista (Vandenberghe, 2008: 46) em que os seres humanos são dominados pelas “forças e poderes que eles mesmos criaram” (Colletti, 1992: 50). O homem está alienado: da sua atividade enquanto trabalhador assalariado e parcelar; dos produtos do seu trabalho em virtude da propriedade privada; dos seus congéneres em virtude das relações mercantis; das potencialidades da sua espécie em resultado das adversidades da sociedade capitalista no seu conjunto (Vandenberghe, 2008: 46).

As várias facetas da alienação descritas ilustram “uma dinâmica social autónoma” e que se afasta irremediavelmente do seu ponto de origem: o ser humano (Ollman, 1996: 135). As forças sociais alienadas acabam por adquirir “uma vida independente”, obrigando o indivíduo a servi-las (Ibid.). Em especial, a economia capitalista “funciona de acordo com as suas próprias leis objetivas” (Sayers, 2011: 56).

Em síntese, Marx define a alienação como uma situação em que os “constrangimentos” sociais capitalistas convertem as pessoas em meros agentes passivos que se limitam a reproduzir (inconscientemente) estruturas socioeconómicas autonomizadas (Vandenberghe, 2008: 33). O autor defende, porém, que esta situação pode ser revertida, ou seja, que a alienação pode em princípio ser eliminada (Ibid.: 35).

Referências bibliográficas

- Antonio, Robert J. (2003), “Karl Marx”, in Ritzer, George (Org.), *The Blackwell Companion to Major Classical Social Theorists*. Malden: Blackwell Publishing, pp. 93-131.
- Aron, Raymond (2000), *As Etapas do Pensamento Sociológico*. São Paulo: Martins Fontes. 5ª Edição.

- Bottomore, Tom (2010), *Theories of Modern Capitalism*. Nova Iorque: Routledge. 2ª Edição.
- Callinicos, Alex (2013), *Social Theory – A Historical Introduction*. Cambridge: Polity Press. 2ª Edição. 7ª Reimpressão.
- Colletti, Lucio (1974), “Marxism as a Sociology”, in Colletti, Lucio, *From Rousseau to Lenin: Studies in Ideology and Society*. Nova Iorque: Monthly Review Press, pp. 3-44.
- Colletti, Lucio (1992), “Introduction”, in Marx, Karl, *Early Writings*. Londres: Penguin Books, pp. 7-56. 2ª Edição.
- Corrigan, Philip; Ramsay, Harvie & Sayer, Derek (1978), *Socialist Construction and Marxist Theory – Bolshevism and its Critique*. Londres: The Macmillan Press.
- Ferreira, José Maria Carvalho *et al.* (1995), *Sociologia*. Lisboa: McGraw-Hill.
- Geras, Norman (2005), “Essência e Aparência: A Análise da Mercadoria em Marx”, in Cohn, Gabriel (Org.), *Sociologia – Para ler os clássicos*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, pp. 189-221.
- Mattick, Paul (1983), *Marxism – Last Refuge of the Bourgeoisie?*. Nova Iorque: M.E. Sharpe Inc./Londres: The Merlin Press.
- Ollman, Bertell (1973), “State as a Value Relation”, in *Kapitalistate*, No. 2, pp. 53-59.
- Ollman, Bertell (1996), *Alienation – Marx’s Concept of Man in Capitalist Society*. Cambridge: Cambridge University Press. 2ª Edição. 10ª Reimpressão.
- Petrovic, Gajo (1991), “Alienation”, in Bottomore, Tom (Org.), *A Dictionary of Marxist Thought*. Oxford: Blackwell, pp. 11-16. 2ª Edição.
- Sayer, Derek (1991), *Capitalism and Modernity – An excursus on Marx and Weber*. Londres: Routledge.
- Sayers, Sean (2011), *Marx and Alienation – Essays on Hegelian Themes*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan.
- Swingewood, Alan (1984), *A Short History of Sociological Thought*. Nova Iorque: St. Martin’s Press.
- Thomas, Tom (2011), *Etatisme contre libéralisme? – C’est toujours le capitalisme*. Bruxelas: Contradictions.
- Vandenbergh, Frédéric (2008), *A Philosophical History of German Sociology*. Londres: Routledge.
- Zeitlin, Irving M. (1968), *Ideology and the Development of Sociological Theory*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Aula 14 – Karl Marx (continuação)

Nuno Miguel Cardoso Machado

Teoria política

Sociedades pré-capitalistas

Nas sociedades pré-capitalistas, as pessoas estavam subsumidas na comunidade, ou seja, “o homem existe somente como elemento de uma comunidade, e não como indivíduo” (Thomas, 2011: 11). É simplesmente impossível encontrar o indivíduo enquanto tal, “em abstrato”, em geral (Sayer, 1991: 37). As pessoas possuíam uma “identidade” particular (Ibid.), desempenhando “papéis sociais” que eram predeterminados pelo seu nascimento e, conseqüentemente, pela posição ocupada na “ordem social” (Sayers, 2011: 51).

Isto significa que os homens estavam inseridos em hierarquias sociais rígidas, isto é, estavam estreitamente ligados por laços de dependência “pessoal” (Sayer, 1991: 37), assentes numa “ordem” transcendente, divina “percebida como natural” (Thomas, 2011: 12). Por exemplo, no feudalismo “os homens são definidos socialmente pela pertença” às três “ordens”: clero, nobreza e camponeses; cada uma das quais desempenha funções sociais específicas e imutáveis (Ibid.).

Durante vários milhares de anos, aquelas que entendemos hoje em dia como “funções políticas” não estavam corporizadas numa instituição desvinculada da sociedade; essas funções eram diretamente sociais, ou seja, “exercidas” no “seio” da sociedade (Ibid.: 16). Não há um “Estado no sentido estrito do termo” (Ibid.: 12), porque a sociedade é um “facto social total”, lembrando o conceito do antropólogo Marcel Mauss. A divisão da sociedade em várias esferas claramente demarcadas – economia, política, cultura, etc. – é uma realidade especificamente moderna.

O facto a reter é que, em Marx, o termo Estado é sinónimo de “Estado moderno”, visto que só no capitalismo se assiste à “desvinculação do Estado da sociedade” (Colletti, 1992: 45) ou, para sermos mais exatos, à cisão fundamental da sociedade em Estado político e sociedade civil (o locus por excelência da economia). Na perspectiva de Marx, o surgimento do modo de produção capitalista é concomitante de

“uma revolução (...) das formas elementares da vida social”, nomeadamente da separação do indivíduo face à comunidade (Sayer, 1991: 36).

Sociedades capitalistas

As relações mercantis e o surgimento do indivíduo

Marx situa o nascimento do Estado no século XVI europeu, em paralelo à ascensão do modo de produção capitalista (Thomas, 2011: 9). A sociedade feudal “começa a dissolver-se sob o efeito da extensão das trocas económicas”, mormente quando a terra se torna um recurso comercializável (Ibid.: 13). As comunidades camponesas são despossuídas “pela força”, conforme exemplificam as *enclosures* e as expropriações massivas em Inglaterra (Ibid.: 13-14).

No mundo burguês emergente, “o homem já não está fixado à terra”, mas às categorias mercantis (Ibid.: 13). Segundo Marx, “a relação servo-senhor assente em serviços recíprocos e relações pessoais é substituída progressivamente por uma simples relação monetária”, impessoal e abstrata (Ibid.: 14). Assim, a dissolução da comunidade tradicional e, em especial, da posse coletiva da terra, é acompanhada por um processo de “individação” (Ibid.: 17). A posse comum cede lugar à propriedade privada (Sayer, 1991: 46).

Pela primeira vez na história, o indivíduo surge claramente como algo distinto da sociedade (Ibid.: 37), como sujeito *privado* que, naturalmente, é capaz de deter propriedade *privada* (capitalista) ou de *vender* a sua força de trabalho no mercado (trabalhador assalariado). Este “indivíduo solitário” é justamente “o sujeito (...) do mundo moderno” que “é santificado (...) nos Direitos do Homem” (Ibid.).

Segundo Marx, o “reconhecimento desta «pessoa jurídica» (...) está implícito na própria atividade da troca mercantil”; esta não avaliza apenas o intercâmbio de mercadorias de valor idêntico, mas confirma a igualdade jurídica dos sujeitos enquanto “trocadores” (Ibid.). Do mesmo modo que os seus produtos são equiparados através da troca, os sujeitos dessa troca são equiparados enquanto sujeitos de direito iguais (Ibid.: 38).

Portanto, o direito e a “ordem jurídica” estão intimamente associados às relações económicas, na medida em que no mercado “os trocadores reconhecem-se mutuamente de maneira tácita como pessoas [jurídicas, NM] iguais” (Marx apud Sayer, 1991: 38). A troca continuada dos produtos de trabalhos privados, independentes “contém

implicitamente as normas que encontram a sua «forma jurídica» no contrato” (Sayer, 1991: 38), porquanto “os atributos da pessoa jurídica” são os mesmos “do indivíduo envolvido na troca” (Marx apud Sayer, 1991: 38). A igualdade jurídica e a liberdade individual “são meramente expressões idealizadas” da “troca” (Ibid.).

A esfera da circulação mercantil é, pois, o locus dos direitos do homem: ao contrário da esfera da produção – marcada pela exploração, pela desigualdade e pela divisão de classes –, na esfera da circulação só existem sujeitos formalmente livres e iguais, aptos a realizar transações comerciais e a celebrar contratos de diversa índole (Sayer, 1991: 38). Neste contexto, “as diferentes circunstâncias” económicas e sociais “dos indivíduos reais são ignoradas na ficção jurídica que é o sujeito ideal da sociedade” capitalista (Ibid.: 39).

Nas palavras de Tom Thomas, o surgimento histórico do Estado ocorre precisamente numa época “em que a sociedade se separa em dois corpos distintos”: por um lado, emerge “a sociedade civil dos indivíduos concretos, onde cada um vive a sua vida, exerce a sua atividade, desenvolve o seu interesse pessoal em relações com terceiros através de compras e vendas”; por outro lado, emerge “o Estado que é suposto encarnar a vontade geral, a unidade da sociedade, a comunidade” dos indivíduos abstratos (Thomas, 2011: 19-20)

A sociedade capitalista está, então, cindida em duas esferas complementares: “a sociedade civil, onde a comunidade não existe porque aí reinam somente os interesses privados, a concorrência e o egoísmo nas relações (...) de produção, e o Estado, onde a comunidade existe somente sob uma forma imaginária, ideológica: a Nação, cujos elementos são seres jurídicos fugazes, os cidadãos” (Ibid.: 20).

Em suma, com o advento da modernidade e da sua sociedade de mercado os indivíduos libertam-se dos papéis *tradicionais* predeterminados (Sayers, 2011: 51). É no quadro do sistema produtor de mercadorias que aparece, pela primeira vez na história, o indivíduo separado da comunidade e que experimenta os laços sociais como algo fortuito. Na esfera económica moderna, que o jovem Marx designa por sociedade civil, existem somente indivíduos atomizados que buscam o seu interesse próprio.

O Estado é, então, a outra face da moeda do desenvolvimento desta “sociedade civil” e do seu indivíduo privado. Dado que as pessoas só podem viver e produzir conjuntamente, a sociedade civil de indivíduos antagonistas tem no Estado o contraponto necessário. O Estado é a salvaguarda (precária) de um laço social que se tornou exterior aos indivíduos e que, por isso, tem de ser imposto coercivamente sob a

forma de um “interesse geral”. Enquanto sujeito económico *concreto*, cada indivíduo privado está separado dos demais; enquanto cidadão *abstrato*, cada indivíduo tem uma existência pública comum, isto é, integra uma comunidade ideal(izada) (Thomas, 2011: 17).

Sociedade civil e *bourgeois*; Estado e *citoyen*

Constatámos que o “*Estado político*” e a sociedade civil composta por “*indivíduos independentes*” são criados pelo mesmo processo histórico (Marx apud Sayers, 1991: 47, itálico no original). O Estado traduz “a contradição entre vida pública e privada, entre interesse geral e interesses particulares” (Swingewood, 1984: 177), pois “nasceu (...) da interação entre a divisão do trabalho e a propriedade privada” nos primórdios do modo de produção capitalista (Ollman, 1973: 57).

No capitalismo, o indivíduo isolado não produz tudo aquilo de que necessita, pelo que a satisfação das suas necessidades depende da produção de terceiros (Sayers, 2011: 54). Neste sentido, a divisão social do trabalho estabelece uma “interdependência” entre os produtores privados que, *inconscientemente*, cooperam para garantir a sua própria subsistência e a reprodução da sociedade (Ollman, 1973: 57). Porém, a mesmíssima divisão do trabalho “cria uma série de interesses particulares”: cada indivíduo quer maximizar os seus ganhos económicos (Ibid.).

Na prossecução dos seus interesses privados, “os indivíduos perdem de vista o seu interesse comunal” (Ibid.). A sociedade civil é a esfera de ação por excelência do “*bourgeois*”, isto é, do sujeito *económico* em sentido amplo.¹ Nela grassa o “individualismo concorrencial”, uma espécie de antagonismo hobbesiano (Colletti, 1992: 30). O *bourgeois* está “liberto de todos os laços sociais” (Ibid.: 34), exceto aqueles estabelecidos “através da troca das mercadorias por intermédio do dinheiro” (Thomas, 2011: 18). Os indivíduos estão dissociados e alienados (Colletti, 1992: 54).

A sociedade civil é perpassada por uma “fragmentação” dupla (Ibid.: 31). Por um lado, conforme acabámos de ver, “existe uma separação mútua dos interesses privados” da multiplicidade dos indivíduos (Ibid.). Visto que o entrechoque dos indivíduos em concorrência no mercado é fértil em conflitos (Sayers, 2011: 55), na ausência de uma instância mediadora “a sociedade torna-se um campo de batalha” sem regras (Ollman, 1973: 57).

¹ Deste modo, no contexto da teoria política do jovem Marx, o termo francês “*bourgeois*” não se refere apenas aos capitalistas, mas também aos trabalhadores assalariados.

Por outro lado, “o interesse privado de *cada* um opõe-se constantemente ao interesse conjunto de *todos os outros*” (Colletti, 1992: 31). Nesta situação, o “interesse comum” tem de “assumir uma existência separada”, encarnando numa instituição abstrata: o Estado (Ibid.: 34). A unidade social, ainda que precária, tem se ser imposta à revelia dos indivíduos (Ibid.).

Se o indivíduo privado é o *bourgeois*, o indivíduo público é o “*citoyen*”. Enquanto cidadãos, “as pessoas relacionam-se mutuamente como membros da comunidade” e com a instituição que representa o interesse geral: o Estado (Ollman, 1973: 54). O cidadão é “uma pessoa jurídica livre e igual” (Sayer, 1991: 48). Porém, na faceta de cidadão, “todas as peculiaridades” do indivíduo “são desconsideradas” (Ollman, 1973: 54). Por outras palavras, a “abstração da individualidade”, ou seja, das peculiaridades e das “diferenças” pessoais *reais*, é “a base da cidadania, a forma de pertença a uma comunidade que é (...) específica do mundo moderno” (Sayer, 1991: 49-50). Como veremos mais à frente, esta abstração tem implicações de longo alcance.

A missão primordial do Estado é produzir um conjunto de regras mínimas que enquadram a coexistência dos sujeitos económicos e sem as quais a concorrência descambaria na pura e simples violência (Vandenberghe, 2008: 41). Antes de tudo, o Estado é uma salvaguarda do direito individual à propriedade privada e da obediência das transações comerciais a regras definidas contratualmente. Cumpre esta função através das “leis”, das “forças policiais” e do poder judicial (Thomas, 2011: 18).

Para além disso, compete ao Estado garantir uma série de pré-requisitos institucionais indispensáveis para o processo de acumulação do capital, como sejam a construção das vias de comunicação, a educação ou a existência de uma moeda com valor legal (Swingewood, 1984: 180). Em síntese, “é preciso assegurar inumeráveis condições sociais para que o mercado possa funcionar” convenientemente (Thomas, 2011: 18). O Estado é, pois, imprescindível para “a reprodução da sociedade [capitalista, NM] no seu conjunto” (Ibid.: 21).

Na perspectiva de Marx, o mesmo desenvolvimento da produção mercantil que “gera a propriedade privada e o indivíduo privado, gera também (...) o Estado como força política especial para organizar as condições de mercado” (Ibid.: 18-19). A sociedade capitalista é esquizoide desde a sua origem, ou seja, simultaneamente económica e política. Ao salvaguardar a “igualdade formal” perante lei e ao proteger o direito à propriedade privada, o Estado permite que as pessoas ajam como sujeitos privados na sociedade civil (Vandenberghe, 2008: 47).

Igualdade jurídica e desigualdade económica: o Estado como comunidade imaginária

Na qualidade de garante institucional da propriedade privada, o Estado estabelece um “paradoxo” *real* (Colletti, 1992: 37). Enquanto sucedâneo do “«interesse geral» da comunidade no seu conjunto”, o Estado “não apenas é incapaz de unir efetivamente os homens, como na verdade santifica e legitima a sua desunião” (Ibid.: 36-37). Em nome da universalidade abstrata do (sujeito de) direito, o Estado “consagra a propriedade privada”, isto é, “o direito dos indivíduos buscarem os seus interesses exclusivos independentemente da, e por vezes *contra* a, própria sociedade” (Ibid.: 37, itálico no original).

Atente-se que a “vontade geral” – o Estado de direito – “é invocada para conferir um valor absoluto ao capricho individual; a sociedade é invocada para tornar os interesses sociais sagrados e intangíveis; a causa da igualdade [jurídica, NM] entre os homens é defendida, de modo a que a causa da desigualdade entre eles (a propriedade privada) seja reconhecida como fundamental e absoluta. Tudo se encontra de cabeça para baixo” (Ibid.).

Nas palavras de Marx, a Revolução Francesa tornou as pessoas “*iguais* no céu do seu mundo político, embora desiguais na existência terrena da *sociedade*” civil (Marx apud Colletti, 1992: 35, itálico no original). Portanto, “na sociedade moderna, a *desigualdade* económica acompanha a *igualdade* política e jurídica” (Colletti, 1992: 29, itálico no original). Neste contexto, “as *distinções de classe* da sociedade civil convertem-se meramente em diferenças *sociais* da vida privada sem qualquer significado para a vida política” (Marx apud Colletti, 1992: 35, itálico no original).

Em suma, na comunidade estatal todos os cidadãos são iguais, enquanto na sociedade civil os homens reais são desiguais em virtude da propriedade privada e da exploração; na comunidade estatal todos os cidadãos estão unidos, enquanto na vida económica real os indivíduos estão separados e em competição (Colletti, 1992: 35). Deste modo, o Estado não passa de uma “comunidade ideal”, “*imaginada*” (Sayer, 1991: 52, itálico no original) ou “ilusória” (Swingewood, 1984: 179).

Isto porque esse interesse geral apenas é possível abstraindo da fragmentação e da dissociação dos vários interesses privados antagónicos (Colletti, 1992: 35). Abaixo da superfície política, “o estranhamento e a associabilidade reais persistem” na sociedade civil (Ibid.). Assim, a universalidade fictícia do “interesse comum” é conseguida à custa da abstração das “divisões reais” entre os indivíduos (Ibid.). O homem igual a todos os outros homens é obtido “ignorando-se o homem tal como ele é

realmente na sociedade existente e tratando-o como cidadão de uma comunidade etérea” (Ibid.: 36). “Obtém-se o *citoyen* somente abstraindo-se do *bourgeois*” (Ibid.).

Da emancipação política à emancipação humana

Na perspectiva de Marx, a emancipação política – de que a Revolução Francesa é o primeiro exemplo histórico – é uma “emancipação parcial”, visto que estabelece a antinomia entre *citoyen* e *bourgeois* e mantém o “sistema político enquanto mediador alienado” entre o indivíduo e a sociedade (Vandenberghe, 2008: 41). Em síntese, “A Revolução Francesa liberta o *bourgeois*, mas não liberta o homem [real, NM]. A comunidade que institui é uma comunidade de indivíduos isolados, egoístas, de agentes estratégicos livres para velar pelos seus interesses particulares, sem qualquer preocupação com o interesse geral. A liberdade que garante é a liberdade negativa para explorar os outros. A igualdade que estabelece é puramente formal; é a igualdade do homem abstrato, da pessoa jurídica apta a fazer transações no mercado. E no que se refere à fraternidade, é uma fraternidade entre homens que apenas estão relacionados funcionalmente por intermédio das mercadorias que trocam no mercado. Os [chamados, NM] direitos do homem (...) nada mais são do que «os direitos do homem egoísta separado dos seus congéneres e da comunidade».” (Ibid.: 42)

Marx considera, então, que é necessária uma “emancipação humana” plena, passível de revolucionar “a sociedade ao libertar o homem” real, na sua vida concreta quotidiana (Ibid.). Segundo o autor, “longe de ser um facto eterno da vida social, a divisão da sociedade em esferas mutuamente independentes e conflitantes (...) e a predominância da esfera económica são (...) características de uma sociedade autoalienada” (Petrovic, 1991: 16).

Assim, a emancipação humana “abole (...) a separação entre as esferas privada e pública, fazendo coincidir os interesses privado e geral” (Vandenberghe, 2008: 43). Tanto o Estado como a economia devem ser transcendidos enquanto esferas autónomas e reabsorvidos na vida social *tout court*. O indivíduo liberta-se da identidade esquizoide de *bourgeois/citoyen*, recuperando a plenitude dos seus poderes sociais e o laço indissolúvel que o une aos demais (Ibid.). O indivíduo *social* deixa de estar alienado da comunidade e da sua própria sociabilidade.

Escutemos Marx: “Somente quando o homem (...) real reabsorver em si o cidadão abstrato, e enquanto ser humano individual se tornar um *ser genérico* na sua vida quotidiana, no seu trabalho particular e na sua situação particular, somente quando

o homem reconhecer e organizar os seus próprios poderes enquanto forças sociais, e consequentemente deixar de alienar o poder social sob a forma de poder político, só então é que a emancipação humana terá sido alcançada.” (Marx apud Vandenberghe, 2008: 43, itálico no original)

Portanto, a realização plena da democracia corresponde à “abolição do sistema político enquanto organização autónoma que se eleva acima da comunidade” (Vandenberghe, 2008: 42). O jovem Marx defende a supressão do Estado (Ferreira *et al.*, 1995: 160), ou seja, advoga uma democracia direta radical em que as relações sociais perdem o seu carácter coercivo, pois os seres humanos são capazes de “coordenar as suas ações de maneira consciente, comunal” (Vandenberghe, 2008: 43). A comunidade autêntica substituirá a comunidade imaginária corporizada pelo Estado.

Conclusão

Na aula de hoje vimos que, em Marx, a divisão entre esfera pública e esfera privada, que se manifesta ao nível individual através da “cisão interna” entre *citoyen* e *bourgeois*, “é a essência do Estado moderno” (Ibid.: 42). A sociedade civil é a esfera do entrechoque das mónadas concorrenciais, dos indivíduos egoístas que buscam o interesse próprio. O Estado surge como a comunidade ilusória, extrínseca que deve garantir precariamente alguma coesão social e regular a guerra de todos contra todos.

Enquanto cidadãos, isto é, enquanto sujeitos jurídicos que vivem num Estado de direito, os indivíduos são “iguais” (Ibid.: 41). Todavia, a igualdade formal dos cidadãos é acompanhada pela desigualdade económica *real* das pessoas (Ibid.). Na comunidade política abstrata são “apagadas” as relações e as “diferenças” entre os indivíduos concretos nas suas vidas “reais” da sociedade civil (Sayer, 1991: 53).

Podemos concluir que o cidadão é, desse modo, uma individualidade vazia, “uma subjetividade sem conteúdo social” (Ibid.). Este vazio é “preenchido por representações” simbólicas “de socialidade” que integram o indivíduo em “comunalidades fictícias” (Ibid.). Na modernidade capitalista, o Estado-Nação aparece como a corporização dessa comunidade puramente imaginária (Ibid.). *O Estado é a forma de comunidade adequada à emergência histórica do indivíduo abstrato.*

Pequeníssima digressão (ou matéria que não sairá no exame)

A contraposição entre igualdade política e desigualdade económica encerra habitualmente a discussão das duas esferas sociais na teoria política marxiana. Quero,

contudo, tecer duas considerações adicionais que julgo serem importantes para entender o alcance do pensamento de Marx. Em primeiro lugar, note-se que o sujeito de direito – o cidadão – surgiu amarrado ao “proprietário de si” (Locke): ao indivíduo que dispõe livremente da sua força de trabalho, i.e., que pode vender as suas capacidades no mercado. Neste sentido, o *bourgeois* é a verdadeira âncora dos direitos do *citoyen*.

Se o indivíduo não conseguir vender a sua força de trabalho, então os direitos políticos serão letra morta. Sem salário não haverá dinheiro para comprar mercadorias; numa sociedade em que a mercadoria é a forma geral dos produtos percebe-se a precariedade da subsistência individual e dos “direitos humanos”. O indivíduo apenas vê reconhecido o seu direito elementar a sobreviver se a sua capacidade abstrata de dispêndio de energia provar ser útil para a combustão do capital. *O homem supérfluo do ponto de vista do capital é um não-homem*. Isso é visível, hoje em dia, de modo bastante vincado, nos continentes africano, latino-americano e asiático, assim como nas franjas dos países capitalistas mais desenvolvidos.

Os mais perspicazes dirão: então e o subsídio de desemprego e os apoios sociais do Estado? Pois bem, esses apoios do Estado dependem da tributação da atividade económica e, portanto, de um processo de valorização do valor bem-sucedido. Sem “crescimento económico” os direitos dos cidadãos serão tinta seca numa folha de papel. A sobrevivência dos seres humanos depende da reprodução alargada, macrossocial do capital. A efetivação dos “direitos políticos” depende sub-repticiamente dos destinos da “sociedade civil”.

Em segundo lugar, quero chamar a atenção para o facto de a cisão individual em *bourgeois* e *citoyen* ser eminentemente contraditória. Na faceta de *bourgeois* – de sujeito económico –, a prioridade do indivíduo é arranjar um emprego e obter um salário para assegurar a sua subsistência. Quaisquer preocupações com o bem-comum passam para segundo plano, sendo relegadas para o seu duplo: o *citoyen*. A identidade cindida do sujeito moderno pode gerar situações paradoxais.

Consideremos o caso de uma pessoa com fortes preocupações ecológicas; por exemplo, com a poluição e com a delapidação dos recursos naturais. Essa pessoa pode, não obstante, ser obrigada a aceitar um emprego numa fábrica de automóveis. Portanto, das 8h00 às 16h00 trabalhará afincadamente ao ritmo da linha de montagem e, depois de picar o ponto, vai participar num protesto contra a poluição atmosférica na praça pública. Este exemplo anedótico serve para demonstrar que estamos separados uns dos outros e das relações sociais no seu conjunto – que se autonomizaram sob a forma de

uma “economia” –, pelo que somos impotentes (por enquanto) perante problemas sociais estruturais.

Referências bibliográficas

- Antonio, Robert J. (2003), “Karl Marx”, in Ritzer, George (Org.), *The Blackwell Companion to Major Classical Social Theorists*. Malden: Blackwell Publishing, pp. 93-131.
- Aron, Raymond (2000), *As Etapas do Pensamento Sociológico*. São Paulo: Martins Fontes. 5ª Edição.
- Bottomore, Tom (2010), *Theories of Modern Capitalism*. Nova Iorque: Routledge. 2ª Edição.
- Callinicos, Alex (2013), *Social Theory – A Historical Introduction*. Cambridge: Polity Press. 2ª Edição. 7ª Reimpressão.
- Colletti, Lucio (1974), “Marxism as a Sociology”, in Colletti, Lucio, *From Rousseau to Lenin: Studies in Ideology and Society*. Nova Iorque: Monthly Review Press, pp. 3-44.
- Colletti, Lucio (1992), “Introduction”, in Marx, Karl, *Early Writings*. Londres: Penguin Books, pp. 7-56. 2ª Edição.
- Corrigan, Philip; Ramsay, Harvie & Sayer, Derek (1978), *Socialist Construction and Marxist Theory – Bolshevism and its Critique*. Londres: The Macmillan Press.
- Ferreira, José Maria Carvalho *et al.* (1995), *Sociologia*. Lisboa: McGraw-Hill.
- Geras, Norman (2005), “Essência e Aparência: A Análise da Mercadoria em Marx”, in Cohn, Gabriel (Org.), *Sociologia – Para ler os clássicos*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, pp. 189-221.
- Mattick, Paul (1983), *Marxism – Last Refuge of the Bourgeoisie?*. Nova Iorque: M.E. Sharpe Inc./Londres: The Merlin Press.
- Ollman, Bertell (1973), “State as a Value Relation”, in *Kapitalistate*, No. 2, pp. 53-59.
- Ollman, Bertell (1996), *Alienation – Marx’s Concept of Man in Capitalist Society*. Cambridge: Cambridge University Press. 2ª Edição. 10ª Reimpressão.
- Petrovic, Gajo (1991), “Alienation”, in Bottomore, Tom (Org.), *A Dictionary of Marxist Thought*. Oxford: Blackwell, pp. 11-16. 2ª Edição.
- Sayer, Derek (1991), *Capitalism and Modernity – An excursus on Marx and Weber*. Londres: Routledge.

- Sayers, Sean (2011), *Marx and Alienation – Essays on Hegelian Themes*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan.
- Swingewood, Alan (1984), *A Short History of Sociological Thought*. Nova Iorque: St. Martin's Press.
- Thomas, Tom (2011), *Etatisme contre libéralisme? – C'est toujours le capitalisme*. Bruxelles: Contradictions.
- Vandenberghe, Frédéric (2008), *A Philosophical History of German Sociology*. Londres: Routledge.
- Zeitlin, Irving M. (1968), *Ideology and the Development of Sociological Theory*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Aula 15 – Karl Marx (continuação)

Nuno Miguel Cardoso Machado

A teoria socioeconómica da maturidade

A “crítica da economia política” marxiana: visão geral e princípios metodológicos

Vimos em aulas anteriores que a análise das vicissitudes da sociedade moderna ocupa um lugar privilegiado nas reflexões dos autores que construíram a sociologia enquanto disciplina – Durkheim, Tönnies ou Weber, por exemplo. Marx não foge à regra. Contudo, a “singularidade” da teoria marxiana é a sua “insistência” num ponto-chave (Sayer, 1991: 7): “o capitalismo é a força (...) decisiva (...) do mundo moderno” (Antonio, 2003: 127).

De acordo com Marx, “o capitalismo cria um tipo de sociedade qualitativamente distinto”, completamente “diferente” de *todas* as sociedades precedentes (Sayer, 1991: 6). Assim, na sua obra da maturidade, o autor procura “estudar em pormenor a estrutura económica (...) das sociedades” capitalistas “ocidentais” (Bottomore, 2010: 3).

A autodenominada “crítica da economia política” marxiana possui um duplo carácter. Em primeiro lugar, “é uma crítica das condições «objetivas» do capitalismo em que Marx analisa os mecanismos causais da produção e reprodução socioeconómica” capitalista (Vandenberghe, 2008: 52). Em segundo lugar, “é uma crítica da ciência” económica da sua época (Ibid.). Os economistas tendem a tratar o capitalismo como uma realidade “inteiramente natural”, a-histórica, “eterna” (Ibid.); Marx, pelo contrário, entende as “relações sociais capitalistas como um produto histórico transitório” (Ibid.).

O método de Marx estabelece uma distinção primordial entre essência e aparência. Se a aparência e a essência da realidade “coincidissem sempre (...), então a ciência seria supérflua” (Swingewood, 1984: 80). A “condição mínima” de cientificidade imposta por Marx ao investigador é justamente que ele seja capaz de apreender “a realidade além da aparência que a esconde” (Geras, 2005: 190). O autor dá dois exemplos célebres retirados das ciências naturais. À primeira vista, *parece* que o sol gira em torno da Terra. De modo análogo, *parece* impossível que a água, elemento indispensável à vida, seja composta por dois gases altamente inflamáveis: o oxigénio e o hidrogénio.

Ora, também no caso da sociedade moderna as aparências são “enganadoras” (Corrigan, Ramsay & Sayer, 1978: 21) e “enigmáticas” (Geras, 2005: 204), de maneira que as “relações essenciais” não são “imediatamente observáveis” (Corrigan, Ramsay & Sayer, 1978: 17). Segundo Marx, “é preciso um trabalho de análise para desvendá-las, para revelar-lhes o segredo” (Geras, 2005: 205). Neste contexto, o estudo científico do capitalismo deve furar a superfície das aparências ou formas de manifestação empíricas dos fenómenos (Bottomore, 2010: 5) e escavar até encontrar as “condições” essenciais que lhes subjazem e que as “tornam possíveis” (Corrigan, Ramsay & Sayer, 1978: 18). O intuito de Marx é descortinar a “estrutura fundamental” da sociedade moderna (Bottomore, 2010: 5) responsável pelos fenómenos imediatamente perceptíveis (Swingewood, 1984: 80).

Por exemplo, os economistas tendem a cingir a suas análises ao mercado, ou seja, à esfera da circulação do dinheiro e das mercadorias (Vandenberghe, 2008: 58). Marx considera esta abordagem errada, porquanto os fenómenos do mercado são meramente superficiais, isto é, a forma de manifestação necessária das relações de produção (Ibid.). Para além de existir uma “relação interna entre a esfera da produção e a esfera da circulação” (Ibid.: 66), a esfera da produção é a “essência”, o núcleo duro da economia capitalista (Ibid.: 58).

Assim, é necessário descobrir as relações reais por detrás dos fenómenos aparentes e explicar justamente por que eles aparecem no mercado de uma determinada forma (Ibid.). Em síntese, a tarefa da teoria crítica é “conceptualizar as relações essenciais e os mecanismos causais generativos que explicam os factos, os acontecimentos e os processos do mundo empírico” (Ibid.).

Marx adota igualmente “a categoria de totalidade (...) enquanto instrumento metodológico” (Swingewood, 1984: 80), visto que, no seu entendimento, “a sociedade capitalista é (...) uma totalidade dialética em que cada momento é condicionado” pelo todo (Vandenberghe, 2008: 47). Por outras palavras, o capitalismo é efetivamente “uma totalidade de relações sociais estruturadas”, ou seja, uma “estrutura generativa” que “determina (...) os acontecimentos do mundo social” empírico (Ibid.). O significado de “cada facto ou relação isolada” apenas pode ser apreendido mediante a sua integração no contexto social estrutural (Geras, 2005: 220).

Assim, é verdade que Marx começa por analisar, em *O Capital*, “a forma simples do valor, a troca de uma mercadoria por outra, argumentando que a mercadoria contém as contradições básicas do capitalismo. Mas a mercadoria é também uma *parte* que deve

ser relacionada com um *todo*, com uma totalidade, com o capitalismo enquanto sistema económico, político e social. O método de Marx opõe-se, portanto, à abordagem atomística do individualismo metodológico (...), assim como àquelas filosofias que definem o conceito de todo enquanto mera soma das suas partes: para Marx, a totalidade é estruturada através da inter-relação dos fenómenos, de factos que (...) estão internamente relacionados e que possuem uma relação necessária com o todo” (Swingewood, 1984: 80, itálico no original).

Em síntese, o capitalismo constitui uma totalidade *dinâmica* permeada por uma “tensão” permanente “entre as partes e o todo” e que se desenvolve continuamente através de “contradições (...) internas” (Ibid.: 81). Por isso, a análise da mercadoria – que será exposta no decurso da aula de hoje – é apenas uma porta de entrada, um ponto de partida para a *exposição* da totalidade *real* das relações sociais modernas. Importa reter que, segundo Marx, o capitalismo “«forma um todo» e apenas pode ser entendido e analisado nesse sentido” (Ibid.). O método holista do autor é, por conseguinte, indissociável do seu objeto de estudo: o capitalismo é realmente uma totalidade *negativa* que constringe a ação dos seres humanos.

Algumas categorias da crítica da economia política

Forças produtivas, relações sociais de produção e modo de (re)produção

Na aceção marxiana, o conceito de forças produtivas engloba “a força de trabalho humana e os meios de produção materiais que ela utiliza” (Callinicos, 2013: 84), como sejam matérias-primas, ferramentas, máquinas, edifícios, etc. (Antonio, 2003: 106). Portanto, esta noção denota, antes de tudo, “o avanço da técnica, da ciência e dos instrumentos de produção” (Zeitlin, 1968: 99).

As forças produtivas abarcam ainda a forma de “organização (...) da produção” (Ibid.): as modalidades específicas de “cooperação” estabelecidas entre os trabalhadores (Antonio, 2003: 106) e, no caso do capitalismo, a “divisão do trabalho” (Zeitlin, 1968: 99). O grau de desenvolvimento das forças produtivas é medido pelo nível de “produtividade [material, NM] do trabalho” que elas possibilitam (Callinicos, 2013: 85).

Por sua vez, o conceito de relações sociais de produção pretende evidenciar que a produção é sempre material e *social* (Corrigan, Ramsay & Sayer, 1978: 2). Em primeiro lugar, engloba as “relações de propriedade” (Antonio, 2003: 106), evidenciando qual a

classe que detém “controlo efetivo das forças produtivas” (Callinicos, 2013: 85) e qual tipo específico de “exploração” vigente numa certa sociedade (Ibid.: 86).

Todavia, a categoria de relações sociais de produção é mais complexa, refletindo também, em segundo lugar, a “forma social”, i.e., o caráter social *peculiar* da produção num dado momento histórico (Marx apud Callinicos, 2013: 85). Note-se que “a natureza” dessa forma social “não pode ser especificada *a priori* para a produção em geral, mas permanece em cada caso uma questão empírica” (Corrigan, Ramsay & Sayer, 1978: 2). Por exemplo, conforme veremos daqui a pouco, a forma social da atividade produtiva capitalista é o valor económico. A produção moderna é ao mesmo tempo um processo de produção material e um processo de (re)produção das relações sociais de valor.

Finalmente, um modo de (re)produção é a combinação de certas forças produtivas com determinadas relações sociais de produção historicamente específicas (Callinicos, 2013: 84). Assim, este conceito refere-se “ao processo complexo através do qual os homens interagem simultaneamente com a natureza e uns com os outros” (Zeitlin, 1968: 98). Importa salientar que é o cariz das “relações sociais que determina o modo de interação com a natureza” (Ibid.).

Por outras palavras, e ao contrário das interpretações mais comuns de Marx, a (re)produção social é o *prius*, a base sobre a qual repousa a (re)produção material. *Relações sociais particulares enquadram um certo modo de (re)produção material da sociedade*. Em síntese, um modo de (re)produção “constitui um sistema socioeconómico distinto com as suas próprias «leis de movimento»” (Callinicos, 2013: 84).

O modo de (re)produção capitalista e a historicidade da teoria de Marx

O traço distintivo do modo de (re)produção capitalista é constituído pelas suas relações sociais de produção singulares (Colletti, 1974: 7), consubstanciadas na produção de valor económico. A produção material é apenas um *meio* para o processo incessante de valorização do valor: o investimento dos vários capitalistas individuais visa “uma compensação sob a forma de lucro” (Callinicos, 2013: 87).

A absoluta excecionalidade histórica do modo de (re)produção capitalista é evidente através de uma rápida comparação com as sociedades do passado. Na perspetiva de Marx, “todas as sociedades pré-capitalistas partilham, em maior ou menor

grau, uma constelação comum de características económicas e sociais” que as distinguem “em bloco (...) do «mundo moderno»” (Sayer, 1991: 10).

Nelas a produção obedece a normas tradicionais com vista a satisfazer necessidades imutáveis (Ibid.: 11). É a utilidade dos objetos, e não o valor económico, que determina as quantidades produzidas de cada bem e a divisão das tarefas. Estas sociedades estão “presas no seu ciclo repetitivo de reprodução ou, no melhor dos casos, sujeitas a mudanças lentas” (Ibid.).

Assim, as sociedades pré-modernas não são movidas pelo “dinheiro como fim em si mesmo”, de maneira que “tudo permanece particular e concreto” (Ibid.). Isto significa que “nem o trabalho nem a riqueza assumem uma forma geral, abstrata” (Ibid.). Estamos perante “serviços em género e pagamentos em género” (Marx apud Sayer, 1991: 11), no contexto da “subsistência direta” (Sayer, 1991: 11).

Só nas suas margens ocorrem intercâmbios de produtos que assumem a forma de mercadorias. E nesses casos pontuais as trocas obedecem à fórmula $M - D - M$, isto é, Mercadoria – Dinheiro – Mercadoria (Ibid.: 13). Portanto, “uma mercadoria é vendida em troca de dinheiro para permitir a compra de outra mercadoria” (Ibid.). O consumo destinado a satisfazer uma necessidade concreta é o móbil da transação (Ibid.).

Por seu turno, o circuito do capital nas sociedades modernas possui um cariz diametralmente oposto, sendo dado pela fórmula $D - M - D'$, isto é, Dinheiro – Mercadoria – (mais) Dinheiro. Neste caso, “uma soma de dinheiro é investida com a expectativa de um retorno maior”, pelo que “a compra das mercadorias é simplesmente um meio para a realização de (...) dinheiro” (Ibid.: 13-14).

Veremos daqui a pouco que, em determinadas condições, o valor originalmente adiantado pelo capitalista é acrescido de um valor excedente, ou “mais-valia”, de maneira que se expande; esta valorização do valor converte o dinheiro em capital (Ibid.: 14). Deve salientar-se que a mais-valia não tem origem na esfera da circulação – na troca do dinheiro e das mercadorias – mas no interior do processo produtivo, mediante a exploração da força de trabalho (Ibid.).

Podemos concluir que o modo de (re)produção capitalista se distingue pelo facto de a “produção social” assumir “a forma de uma produção *generalizada* de mercadorias” (Bottomore, 2010: 4, itálico nosso) assente “no *trabalho assalariado*” (Sayer, 1991: 14, itálico no original). O capitalismo é um “sistema produtor de mercadorias” que visa a “expansão” incessante do “valor” económico (Swingewood, 1984: 69). A sociedade moderna é “um todo estruturado dominado” por esse modo de

(re)produção (Ibid.: 88). Neste sentido, a proeminência que Marx atribui à economia descreve uma peculiaridade da modernidade e não uma condição humana transhistórica (Antonio, 2003: 109).

O foco da teoria marxiana da maturidade não incide sobre a sociedade “em geral”, mas precisamente sobre “*uma* sociedade” específica: “a sociedade *capitalista* moderna” (Colletti, 1974: 3, itálico no original). Marx não afirma ter descoberto leis sociais universais, mas somente “as leis de desenvolvimento” do modo de (re)produção capitalista (Ibid.). Consequentemente trata-se de uma teoria que nunca perde de vista a “*historicidade* das formas” sociais que analisa (Corrigan, Ramsay & Sayer, 1978: 15, itálico no original) nem, assim, a sua aplicabilidade limitada (Ibid.: 19).

Ao contrário do que sucedia nos *Manuscritos Económico-Filosóficos* (cf. Aula 13), a partir de *A Ideologia Alemã*, redigida nos anos de 1845 e 1846, Marx distancia-se da noção de uma suposta essência humana transhistórica e imutável (Vandenberghe, 2008: 34). O autor sustenta, agora, que o ser humano é sempre um produto histórico, indissociável do conjunto das relações sociais específicas onde está inserido (Ibid.). Marx abandona o “homem em geral” (Swingewood, 1984: 68) em favor dos “indivíduos reais” (Antonio, 2003: 105), tal como vivem sob certas condições sociais (Zeitlin, 1968: 97).

Marx é taxativo: todas as categorias da sua crítica da economia política são o resultado de circunstâncias históricas concretas (Corrigan, Ramsay & Sayer, 1978: 19) e, por isso, “são *simultaneamente* económicas e históricas” (Colletti, 1974: 12, itálico no original). E vai mais longe, preconizando que os “fenómenos económicos” capitalistas não são meramente técnicos ou psicológicos, conforme pretende a *economics*, mas a manifestação de determinadas *relações sociais* (Antonio, 2003: 110-111). As suas categorias são, pois, eminentemente *socioeconómicas* (Colletti, 1974: 13).

Mercadoria: valor de uso e valor; trabalho concreto e trabalho abstrato

Marx defende que a mercadoria constitui a “forma celular” do modo de produção capitalista (Marx apud Sayer, 1991: 15). A mercadoria é a unidade de dois polos: valor de uso e valor (Sayer, 1991: 15). Enquanto valor de uso, trata-se de uma “coisa” com determinados atributos sensíveis que lhe permitem satisfazer necessidades concretas (Ibid.). Por exemplo, o pão sacia a fome, um casaco protege do frio, etc. Na qualidade de valores de uso heterogêneos, as mercadorias são “incomensuráveis” (Ibid.).

Todavia, durante “o processo de troca (...) as mercadorias *são* rotineiramente comparadas e equiparadas mutuamente: para além de um valor de uso, elas possuem um valor” (Ibid., itálico no original). Nos sistemas mercantis “desenvolvidos” esse valor é normalmente expresso através de um “preço”, ou seja, os valores relativos de todas as mercadorias “são expressos em quantidades de um único equivalente: o dinheiro” (Ibid.). Assim, “apesar da sua incomensurabilidade qualitativa (...) enquanto valores de uso”, as mercadorias “são equiparadas (...) em termos de um padrão (...) universal” (Ibid.: 16).

Neste contexto, “elas são meras corporizações (...) do «valor» abstrato que é a base da sua comparação” (Ibid.). Trata-se de uma entidade “suprassensível” (Vandenberghe, 2008: 59) pois, nas palavras de Marx, “não existe um só átomo de matéria que penetre no (...) valor” das mercadorias (Marx apud *Ferreira et al.*, 1995: 163). Estamos perante uma categoria *sui generis*, de índole metafísica mas paradoxalmente *real*.

A mercadoria é, portanto, uma categoria dual (Bottomore, 2010: 4), “um objeto simultaneamente sensível e suprassensível” (Vandenberghe, 2008: 62). Na ótica de Marx, este cariz dual é reconduzível ao caráter bífido do trabalho que produz as mercadorias. Por um lado, é um trabalho concreto, “qualitativamente” singular, que produz valores de uso – coisas úteis com determinadas propriedades corpóreas (Bottomore, 2010: 4). O trabalho concreto do carpinteiro produz cadeiras, por exemplo.

Por outro lado, é um trabalho abstrato, um trabalho *social* indiferenciado que produz uma substância incorpórea, homogénea e suprassensível: justamente o valor económico (Ibid.). Nos termos de Marx, “enquanto valores, todas as mercadorias são apenas determinadas grandezas de tempo de trabalho [abstrato, NM] congelado” (Marx apud Sayer, 1991: 16).

As mercadorias podem ser equiparadas e trocadas no mercado como coisas de valor apenas porque possuem esta “propriedade social” comum: a de serem “produtos do trabalho humano”, mas “do trabalho (...) em abstrato, considerado somente como mero dispêndio de força de trabalho humana”, independentemente do seu conteúdo específico (Sayer, 1991: 16).

Convém salientar que a categoria marxiana de trabalho abstrato traduz “um processo de *abstração real*, algo que ocorre verdadeiramente na própria realidade” (Colletti, 1992: 38, itálico no original). As várias atividades humanas são efetivamente reduzidas *socialmente* ao estatuto *metafísico* de trabalho abstrato. Visto que, no

capitalismo, os bens não se destinam ao consumo próprio, mas à venda no mercado, o trabalho social tem de assumir a forma *autônoma* de trabalho abstrato que se representa no valor das mercadorias (Ibid.: 39). A energia humana desvincula-se dos sujeitos e adquire uma vida *independente* enquanto valor mercantil.

A tese de Marx é que em todas as civilizações “os produtos do trabalho (...) têm um valor de uso” (Sayer, 1991: 18). Porém, somente na modernidade é que a riqueza assume a forma abstrata de valor económico (Ibid.: 15). Isto significa que o valor só existe “numa sociedade em que a forma-mercadoria se tornou a forma geral dos produtos do trabalho, em que, por conseguinte, as relações dos homens entre si, como produtores e trocadores de mercadorias, se tornaram a relação social dominante” (Marx apud *Ferreira et al.*, 1995: 162).

Em síntese, o valor é “a qualidade que distingue a mercadoria enquanto *forma social* específica assumida pelo produto do trabalho” no capitalismo (Sayer, 1991: 18, itálico nosso). O valor constitui uma categoria exclusivamente moderna, tal como atividade *social* peculiar que o produz: o trabalho abstrato. O trabalho abstrato é a *forma social* historicamente distintiva adquirida pela atividade produtiva no sistema capitalista (Vandenberghe, 2008: 60).

Impõe-se uma derradeira observação: visto que o valor das mercadorias é determinado pelo tempo de trabalho (abstrato) despendido no seu fabrico, à primeira vista pode parecer que quanto mais ineficiente ou inábil for o trabalhador, tanto maior será o valor criado. No entanto, Marx esclarece que o trabalho (abstrato) que produz o valor é o chamado *trabalho socialmente necessário*. Se o trabalho abstrato é a *substância* qualitativa do valor, o tempo de trabalho socialmente necessário determina a *grandeza* do valor das mercadorias (Antonio, 2003: 111).

Trata-se do tempo médio – dadas as condições normais num dado ramo de produção (tecnologia, intensidade do trabalho, nível de qualificação, etc.) – requerido para produzir um certo tipo de mercadorias (Ibid.). Neste sentido, o tempo de trabalho socialmente necessário pode ser entendido como o padrão objetivo de produtividade difundido pela concorrência entre os capitais. À medida que se desenvolvem as forças produtivas, diminui o tempo de trabalho socialmente necessário para produzir cada mercadoria unitária, pelo que o seu valor se reduz.

A força de trabalho e a mais-valia

Para entender a origem da mais-valia – do valor *excedente* criado pelo trabalho abstrato e socialmente necessário – é preciso ter presente a “distinção” que Marx estabelece “entre trabalho e força de trabalho” (Callinicos, 2013: 88). Segundo a aceção do autor, a força de trabalho é conjunto das faculdades físicas e mentais contidas no organismo do operário; na sociedade capitalista, esta força de trabalho “converte-se numa mercadoria” que o operário vende ao capitalista (Bottomore, 2010: 5). Por sua vez, o trabalho é o exercício prático, *efetivo* dessas capacidades humanas quando o operário está a produzir bens e serviços.

A tese – aparentemente inverosímil – de Marx é que o capitalista compra a força de trabalho e vende o seu *output* pelos seus verdadeiros valores mas, não obstante, obtém um ganho. Sem nunca ser violada a troca de “equivalentes”, no final do processo produtivo as mercadorias estão preñes de mais-valia (Sayer, 1991: 19). Vejamos como isto é possível.

A chave para a solução do enigma é que, de acordo com Marx, “o salário não é o pagamento do trabalho efetuado, mas da mercadoria que os operários vendem ao capitalista: o uso (temporário) da sua força de trabalho. Os níveis salariais são portanto uma função do valor da força de trabalho. O valor da força de trabalho – como o de qualquer outra mercadoria – é determinado pelo tempo de trabalho socialmente necessário para a sua produção, i.e., neste caso, pelo trabalho requerido para produzir os meios de subsistência do operário.” (Corrigan, Ramsay & Sayer, 1978: 21)

Dado que a força de trabalho está encerrada na pessoa do operário, a sua reprodução depende da sobrevivência deste. O valor da força de trabalho é, pois, o valor “daqueles bens e serviços que o operário deve adquirir para sobreviver” (Callinicos, 2013: 88). Como é óbvio, “o valor da força de trabalho e o valor produzido quando o capitalista «consome» esta mercadoria ao fazê-la funcionar podem ser duas grandezas completamente diferentes. E na medida em que o capitalista faz o operário trabalhar mais do que o tempo requerido para reproduzir o valor da sua força de trabalho – i.e., o seu salário – ele apropria-se de uma mais-valia” (Corrigan, Ramsay & Sayer, 1978: 21).

A questão é que “o operário cria tipicamente mais valor numa jornada de trabalho do que o valor da sua força de trabalho” (Callinicos, 2013: 88). Isto acontece porque, “uma vez postos a trabalhar, os operários estão a criar valor. Se a sua jornada de trabalho diária (...) excede o tempo de trabalho corporizado no seu salário, eles estão a criar mais-valia” (Sayer, 1991: 20).

Suponhamos que o horário laboral se cifra nas 8 horas diárias. Nesta situação, o operário dedicará, por hipótese, 4 horas a produzir “um valor igual ao dos bens de consumo que o [seu, NM] salário (...) pode comprar” (Callinicos: 88). Por outras palavras, essas 4 horas são o tempo de trabalho necessário para *reproduzir* o valor da sua força de trabalho. Essa é a razão por que Marx designa esta parcela da jornada laboral precisamente por *trabalho necessário* (Bottomore, 2010: 5). As restantes 4 horas representam trabalho grátis, visto que não custam nada ao capitalista; durante esse período o operário cria um valor excedente, portanto, uma *mais-valia* que é apropriada pelo capitalista (Callinicos, 2013: 88). Marx designa esta parcela da jornada laboral por trabalho excedente ou *mais-trabalho* (Bottomore, 2010: 5).

A origem exclusiva da mais-valia no mais-trabalho fornecido pelos operários reflete-se na nomenclatura que Marx utiliza para decompor o valor do capital (global, setorial ou individual). Assim, em primeiro lugar, o autor designa por *capital constante* o capital investido na aquisição de edifícios, maquinaria e matérias-primas; o valor do capital constante não se modifica no decurso do processo de produção, limitando-se a reaparecer no valor do produto final (Sayer, 1991: 19).

Em segundo lugar, Marx denomina *capital variável* o investimento feito na contratação de operários (Ibid.). Através do seu trabalho, os operários produzem um valor equivalente ao dos produtos adquiridos com os seus salários, que será igualmente transferido ao produto final. Finalmente, em terceiro lugar, durante o período de mais-trabalho os operários adicionam um valor excedente à mercadoria final, cuja venda permite ao capitalista embolsar a *mais-valia* (Ibid.: 20). Portanto, o termo “variável” significa que o capital investido em força de trabalho é incrementado pelo funcionamento do trabalho vivo. Seja c o capital constante, v o capital variável e m a mais-valia, o valor do capital C vem dado pela seguinte expressão algébrica: $C = c + v + m$.

Resta acrescentar que o pressuposto histórico da mercadoria força de trabalho e, portanto, do modo de (re)produção capitalista, é a “separação dos homens dos seus meios de produção e de subsistência” (Zeitlin, 1968: 86). O trabalhador assalariado, formalmente “livre”, é o resultado histórico da decomposição da sociedade feudal e da correspondente emergência da sociedade moderna (Vandenberghe, 2008: 54). Marx

descreve este processo histórico com o conceito de “acumulação primitiva” do capital (Sayer, 1991: 21).

A “expropriação” violenta dos camponeses das suas terras (Ibid.: 22) dá origem à “propriedade privada” dos meios de produção por parte do futuro “empregador” (Ibid.: 20). Conforme vimos na aula anterior, a posse comunitária foi abolida em favor da propriedade privada (de indivíduos privados) e concentrada “nas mãos de uma secção da sociedade” (Ibid.).

O reverso da medalha desta classe proprietária é o surgimento de uma classe composta por indivíduos livres em dois sentidos. Por um lado, essas pessoas existem numa total *nudez*, enquanto sujeitos independentes, abstratos, mas incapazes de assegurar autonomamente a sua subsistência (Vandenberghe, 2008: 54). Por outro lado, desprendem-se dos laços de servidão que os uniam ao senhor feudal, pelo que dispõem da sua força de trabalho, podendo transacioná-la contratualmente no mercado em troca de um salário (Ibid.).

Em suma, os trabalhadores assalariados livres são, na verdade, obrigados a vender a única mercadoria que possuem: a sua capacidade abstrata de dispêndio de energia ou força de trabalho. Dado que só o trabalho humano cria valor económico, com base numa relação social específica, a transformação da força de trabalho em mercadoria é uma condição *sine qua non* para a transformação do dinheiro em capital (Sayer, 1991: 20).

Conclusão: (re)produção material e (re)produção social

É possível encontrar em todas as sociedades humanas um processo de (re)produção material – aquilo que Marx designa por processo de trabalho *concreto* ou metabolismo com a natureza. Esse processo engloba a utilização das forças produtivas – “o trabalho, as matérias-primas e algum tipo de tecnologia” (Corrigan, Ramsay & Sayer, 1978: 2) – para assegurar a subsistência das pessoas. Todavia, conforme tivemos oportunidade de salientar, no esquema de Marx a prioridade lógica é atribuída às relações *sociais* de produção, isto é, ao modo de (re)produção *macrossocial*.

Ora, na sociedade moderna o processo de produção material é simultaneamente um “processo de valorização” (Sayer, 1991: 24). Isto significa que “o capital toma conta do (...) processo de produção” material “e transforma-o num mero veículo” para a sua própria “expansão” através da exploração do “trabalho assalariado” (Ibid.: 18). Marx

sustenta que a mais-valia “nasce da diferença entre o valor da força de trabalho e o novo valor criado quando essa força de trabalho é utilizada” (Ibid.: 19).

Num sistema generalizado de produção de mercadorias (Bottomore, 2010: 12), a produção de riqueza concreta (valores de uso) é apenas um invólucro, um mal necessário para a produção de riqueza abstrata (valor). O conteúdo dos vários trabalhos particulares é perfeitamente indiferente para a síntese social realizada pelo trabalho abstrato e pela troca. Neste contexto, a (re)produção material e a sobrevivência dos seres humanos estão acopladas à (re)produção das relações sociais de valor. Ao contrário do que sucedia nas sociedades pré-modernas, a reprodução da sociedade moderna “não é uma mera replicação”, mas forçosamente a reprodução *ampliada* do capital (Sayer, 1991: 23).

Marx não se cansa de alertar que o capital “é uma relação social” (Ibid., itálico no original), pelo que a sua reprodução alargada é ao mesmo tempo a reprodução da classe capitalista e da classe operária: “o processo de produção capitalista, considerado no seu conjunto, ou enquanto processo de reprodução, produz não apenas mercadorias, não apenas mais-valia, mas produz e reproduz a própria relação capitalista; por um lado, o capital e, por outro lado, o trabalho assalariado” (Marx apud Colletti, 1974: 20).

Referências bibliográficas

- Antonio, Robert J. (2003), “Karl Marx”, in Ritzer, George (Org.), *The Blackwell Companion to Major Classical Social Theorists*. Malden: Blackwell Publishing, pp. 93-131.
- Aron, Raymond (2000), *As Etapas do Pensamento Sociológico*. São Paulo: Martins Fontes. 5ª Edição.
- Bottomore, Tom (2010), *Theories of Modern Capitalism*. Nova Iorque: Routledge. 2ª Edição.
- Callinicos, Alex (2013), *Social Theory – A Historical Introduction*. Cambridge: Polity Press. 2ª Edição. 7ª Reimpressão.
- Colletti, Lucio (1974), “Marxism as a Sociology”, in Colletti, Lucio, *From Rousseau to Lenin: Studies in Ideology and Society*. Nova Iorque: Monthly Review Press, pp. 3-44.
- Colletti, Lucio (1992), “Introduction”, in Marx, Karl, *Early Writings*. Londres: Penguin Books, pp. 7-56. 2ª Edição.

- Corrigan, Philip; Ramsay, Harvie & Sayer, Derek (1978), *Socialist Construction and Marxist Theory – Bolshevism and its Critique*. Londres: The Macmillan Press.
- Ferreira, José Maria Carvalho *et al.* (1995), *Sociologia*. Lisboa: McGraw-Hill.
- Geras, Norman (2005), “Essência e Aparência: A Análise da Mercadoria em Marx”, in Cohn, Gabriel (Org.), *Sociologia – Para ler os clássicos*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, pp. 189-221.
- Mattick, Paul (1983), *Marxism – Last Refuge of the Bourgeoisie?*. Nova Iorque: M.E. Sharpe Inc./Londres: The Merlin Press.
- Ollman, Bertell (1973), “State as a Value Relation”, in *Kapitalistate*, No. 2, pp. 53-59.
- Ollman, Bertell (1996), *Alienation – Marx’s Concept of Man in Capitalist Society*. Cambridge: Cambridge University Press. 2ª Edição. 10ª Reimpressão.
- Petrovic, Gajo (1991), “Alienation”, in Bottomore, Tom (Org.), *A Dictionary of Marxist Thought*. Oxford: Blackwell, pp. 11-16. 2ª Edição.
- Sayer, Derek (1991), *Capitalism and Modernity – An excursus on Marx and Weber*. Londres: Routledge.
- Sayers, Sean (2011), *Marx and Alienation – Essays on Hegelian Themes*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan.
- Swingewood, Alan (1984), *A Short History of Sociological Thought*. Nova Iorque: St. Martin’s Press.
- Thomas, Tom (2011), *Etatisme contre libéralisme? – C’est toujours le capitalisme*. Bruxelas: Contradictions.
- Vandenbergh, Frédéric (2008), *A Philosophical History of German Sociology*. Londres: Routledge.
- Zeitlin, Irving M. (1968), *Ideology and the Development of Sociological Theory*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Aula 16 – Karl Marx (conclusão)

Nuno Miguel Cardoso Machado

A teoria socioeconómica da maturidade (conclusão)

O fetichismo

Economia e dominação impessoal

A teoria marxiana do fetichismo procura evidenciar que, no modo de (re)produção capitalista, as relações sociais autonomizam-se sob a forma de uma economia (Sayer, 1991: 56), cujo funcionamento se converte num processo independente que escapa ao controlo dos seres humanos (Callinicos, 2013: 95). Assim, a noção de fetichismo captura “uma forma histórica específica de dominação”, exclusiva do capitalismo (Geras, 2005: 195).

Já sabemos que nas sociedades pré-modernas – no feudalismo, por exemplo – vigoravam laços de “dependência pessoal” (Ibid.). Ora, segundo Marx, a “transição” para a “modernidade” é marcada pela “passagem do concreto e particular ao abstrato e universal” (Sayer, 1991: 56). No contexto do “espaço-tempo universal” do capital “reina a abstração” (Ibid.), pelo que “agora os indivíduos são dominados por *abstrações*” reais de cariz económico (Marx apud Sayer, 1991: 56, itálico no original).

Na sociedade moderna encontramos “uma espécie de dominação *impessoal*, exercida pela totalidade das relações económicas sobre *todos* os agentes da sociedade (...), inclusive sobre o capitalista” (Geras, 2005: 195, itálico no original). Esta dominação impessoal *manifesta-se* de várias formas – que analisaremos daqui a pouco – mas as suas “premissas históricas e sociais” são “as relações económicas fundadas na produção e no intercâmbio de mercadorias” (Ibid.).

Em síntese, “a estrutura social do capitalismo (...) está organizada em torno de relações impessoais baseadas no domínio do valor” (Swingewood, 1984: 71). De acordo com Marx, “as relações de valor” são o resultado das “relações sociais” peculiares capitalistas (Geras, 2005: 200); dito de outra maneira, o valor é “a forma objetiva assumida pelas relações sociais capitalistas”, portanto, “a forma de uma relação entre objetos”: as mercadorias (Ibid.: 204).

O capital, enquanto relação social fetichista, nada mais é do que um desenvolvimento da *forma social* do valor. Trata-se do processo incessante, autotélico de expansão do valor por intermédio do consumo produtivo da força de trabalho e da venda das mercadorias. Este processo de valorização é dotado de um ascendente apriorístico sobre a produção concreta de bens e serviços; nada se produz se os critérios irracionais de “rentabilidade económica” não forem cumpridos. Na ótica de Marx, “o capital age [!] como uma força independente” (Swingewood, 1984: 175) e os seres humanos sujeitam-se aos seus ditames.

Conforme mencionámos no final da última aula, a reprodução material, simbólica e individual depende da reprodução das relações sociais de valor, ou seja, da reprodução ampliada do capital. Por conseguinte, todas as esferas da vida moderna – “política, artística, científica, etc.” – encontram-se, direta ou indiretamente, subordinadas “à lógica (...) da acumulação do capital” (Ferreira *et al.*, 1995: 158). As atividades humanas estão submetidas “às compulsões exteriores do valor” (Swingewood, 1984: 69). Os bens e os serviços têm de adquirir uma segunda pele suprassensível, enquanto valores, para poderem ser desfrutados socialmente.

A inversão real entre valor de uso e valor

A “célula germinal” das abstrações reais económicas é a “forma-mercadoria”, com a sua inversão *real* entre valor de uso e valor, por um lado, e entre trabalho concreto e trabalho abstrato, por outro (Sayer, 1991: 56). Começemos por analisar a primeira destas inversões fetichistas.

Na sociedade capitalista, o valor de uso é relegado para segundo plano, convertendo-se num “mero «repositório» do valor” (Vandenberghe, 2008: 59). Por exemplo, enquanto valor um vestido de seda não é “suave” (Ibid.: 59); ele vale 30 euros, por hipótese. A finalidade da produção burguesa é a valorização do capital investido, pelo que a forma sensível assumida pelas mercadorias, na qualidade de valores de uso, é perfeitamente secundária.

“Para o capital, *aquilo* que é produzido é perfeitamente indiferente – aspirina ou ecstasy, frangos do campo ou vacas loucas, exemplares de *Ana Karenina* ou biografias de Sarah Ferguson, marmeladas deliciosas ou bombas de napalm. Todos os produtos-mercadorias são equivalentes. O que interessa é que eles sejam coisas úteis vendáveis, e que a sua venda seja lucrativa para o capital que os produziu” (Basso, 2003: 197, *italico no original*).

Em suma, na qualidade de valores de uso, as mercadorias concretas são simplesmente portadoras ou cápsulas (potenciais) de valor económico. Dado que o conteúdo material da produção é acidental e a criação de riqueza abstrata é a força motriz do modo de (re)produção capitalista, facilmente se percebe que as portas da irracionalidade estão escancaradas. A indiferença abismal da forma social (valor) reflete-se perniciosamente nas qualidades sensíveis do produto (valor de uso).

A inversão real entre trabalho concreto e trabalho abstrato

O modo de (re)produção capitalista é também caracterizado por uma inversão *real* entre sujeito e predicado lógico (Colletti: 32-33). Trata-se de uma realidade que está “de cabeça para baixo” (Ibid.: 33), na medida em que “o universal abstrato que deveria ser uma qualidade ou atributo do mundo concreto converte-se no sujeito; enquanto o sujeito real, o mundo concreto, converte-se numa mera «forma de manifestação» do universal abstrato” (Ibid.: 39).

Por outras palavras, “o sujeito torna-se objeto e o objeto torna-se sujeito” (Vandenberghe, 2008: 55). Esta inversão fetichista é patente na relação que se estabelece entre trabalho concreto e trabalho abstrato na sociedade capitalista. Tal como o valor se sobrepõe ao valor de uso, “o trabalho abstrato domina o trabalho concreto” (Ibid.: 60). Os seres humanos e as suas atividades específicas convertem-se “em meros *momentos*” do processo de valorização do capital (Ferreira *et al.*, 1995: 159, itálico no original).

Escutemos Marx: “Dentro da relação de valor (...), o universal abstrato não conta como uma propriedade do concreto, sensível e real, mas, ao contrário, o concreto sensível conta como mera forma de manifestação (...) do universal abstrato. No interior da expressão de valor do tecido, por exemplo, não é o *trabalho do alfaiate* encerrado no (...) casaco que possui a *propriedade geral* de ser também trabalho humano. Ao contrário, *ser trabalho humano* [abstrato, NM] conta como *sua essência*, ser trabalho do alfaiate conta apenas como *forma de manifestação (...) dessa sua essência*. Esse *quid pro quo* é inevitável porque o trabalho (...) só é *criador valor* enquanto trabalho humano indiferenciado. (...) Esta inversão, mediante a qual o concreto sensível conta apenas como forma de manifestação do universal abstrato e não, ao contrário, o universal abstrato como propriedade do concreto, caracteriza a expressão do valor. Ela torna, ao mesmo tempo, difícil a compreensão desta expressão.” (Marx apud Silva Júnior, 2010: 80, itálico no original)

Assim, ser trabalho abstrato é, paradoxalmente, a verdadeira natureza das atividades humanas, enquanto ser trabalho concreto não passa de uma forma derivada dessa abstração (real). A finalidade de todas as atividades específicas é servirem de vetor para a valorização. No capitalismo, o trabalho não se destina primariamente “à produção de valores de uso”, pois “os modos concretos do trabalho não são importantes; não são fins mas meios”, meras formas de efetivação do trabalho abstrato (Colletti, 1974: 23).

Do mesmo modo que a forma social apriorística do valor precisa de um veículo concreto para se inscrever na realidade – o valor de uso –, a atividade que produz o valor, enquanto forma social fantasmagórica e abstrata, precisa de um suporte material para ganhar vida. Em suma, o trabalho concreto é um mero veículo para a consumação do trabalho abstrato. O processo de valorização *serve-se* do processo de produção material (Ibid.).

O fetichismo não é uma ilusão

Na ótica de Marx, o fetichismo não é uma mera “ilusão” ou falsa consciência (Vandenberghe, 2008: 64). Assim, “é incorreto descrever as relações do valor como sendo imaginárias” (Geras, 2005: 200, tradução modificada), como se os seres humanos tivessem sucumbido a uma mera mistificação e “esquecido” que, na verdade, são eles os produtores das suas relações sociais e não os seus produtos; obviamente, “se tudo não passasse de um esquecimento, uma chamada de atenção seria suficiente” para romper com o fetichismo (Ibid.: 201, tradução modificada).

Ora, o argumento de Marx é, pelo contrário, que na sociedade capitalista “o trabalho [abstrato, NM] é [de facto, NM] representado pelo valor do seu produto, o tempo de trabalho [socialmente necessário, NM] pela grandeza desse valor e as relações sociais pelas relações de valor entre as mercadorias. Para Marx, nem os valores nem as relações de valor são imaginárias. Eles não são aparências ilusórias, mas *realidades*” (Ibid., itálico no original, tradução modificada).

Do ponto de vista do autor, “trata-se da absurdez não de uma ilusão, mas da própria realidade e, nessa medida, de uma absurdez que é verdadeira” (Ibid.: 203, tradução modificada). Por conseguinte, a categoria marxiana de fetichismo “não significa que uma relação entre pessoas assume a aparência ilusória de uma relação entre coisas, mas que onde a produção de mercadorias prevalecer, as relações entre

peças assumem realmente a forma de relações entre coisas” (Ibid.: 202, tradução modificada).

Essa “é a forma específica das relações sociais capitalistas”, conforme evidenciam as suas relações sociais basilares: “Para o capitalista, o operário só existe como força de trabalho; para o operário, o capitalista só existe como capital. Para o consumidor, o produtor é mercadoria; para o produtor, o consumidor é dinheiro” (Ibid.).

Súmula

Está naturalmente fora do âmbito desta breve exposição analisar cada um destes aspectos em detalhe, mas podemos concluir que a categoria marxiana de fetichismo é multidimensional, referindo-se:

- i) Ao facto de o valor surgir como uma propriedade natural das coisas, à semelhança das suas propriedades químicas, em vez de ser reconduzível ao trabalho abstrato que o produziu (Vandenberghe, 2008: 62). Assim, são atribuídos poderes reais, sociais a objetos inanimados: as mercadorias;
- ii) Ao facto de “as relações sociais entre pessoas” serem, *de facto*, “mediadas pelas relações económicas entre coisas” (Ibid.). Esse movimento automático e *socialmente sintético* do trabalho abstrato, do valor, do dinheiro e das mercadorias domina inapelavelmente as pessoas, impondo-se-lhes como um poder estranho (Ibid.);
- iii) Ao facto de as categorias socioeconómicas – começando no trabalho abstrato e acabando no capital – “existirem independentemente” como pseudo-sujeitos (Ibid.). Verifica-se, pois, uma inversão real entre sujeito e predicado lógico;
- iv) Ao facto de todos estes elementos descritos serem encarados pelo senso comum quotidiano e pela ciência económica *mainstream* como “necessidades naturais e transhistóricas” (Ibid.: 62).

Em Marx, a liberdade é equiparada ao “controlo sobre as circunstâncias e condições em que um indivíduo vive” (Marx apud Sayer, 1991: 39). Encaradas por este prisma, nas sociedades capitalistas as pessoas estão longe de ser livres, pois as relações de dependência pessoal foram apenas substituídas por uma forma de dominação objetiva e impessoal (Sayer, 1991: 39).

Como constatámos, “as relações sociais (...) estão completamente invertidas” (Swingewood, 1984: 69) e os seres humanos são “dominados (...) por processos que a

sua própria atividade criou mas que, através do funcionamento do sistema económico capitalista, voltam-se contra si enquanto processos independentes” (Ibid.: 70). Visto que as atividades das pessoas “não são reguladas conscientemente”, acabam por dominá-las como forças coercivas e “implacáveis” (Sayer, 1995: 40).

Todavia, se é verdade que “Marx define a sociedade [capitalista, NM] como um sistema de leis objetivas que funcionam independentemente da, e frequentemente contra a, vontade dos indivíduos” (Swingewood, 1984: 93), por outro lado o autor “analisa” essas “formas estruturais de dominação de um ponto de vista emancipatório” (Vandenberghe, 2008: 67).

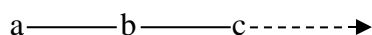
Ao demonstrar que essas leis não são “naturais”, mas o produto de “forças sociais reificadas” (Ibid.) – o resultado perverso da sociabilidade humana sob o capitalismo –, Marx sugere que elas são suscetíveis de abolição através da “intervenção humana” (Swingewood, 1984: 93). Apesar de realçar “a determinação da ação” humana por “forças” sociais “externas”, Marx fá-lo com a convicção de que “esta condição degradante pode ser transformada” por uma práxis emancipatória que transcenda o modo de (re)produção capitalista (Vandenberghe, 2008: 68).

A teoria da crise

Mais-valia absoluta e mais-valia relativa

Na última aula verificámos que Marx divide a jornada de trabalho em duas parcelas: o trabalho necessário, em que o operário produz um valor equivalente ao seu salário, e o mais-trabalho, em que o operário produz um valor excedente – a mais-valia. Ora bem, o autor diferencia duas formas de extração da mais-valia. A chamada mais-valia absoluta é obtida através do “prolongamento da jornada de trabalho” e, por conseguinte, da parcela do mais-trabalho (Sayer, 1991: 27).

A jornada de trabalho pode ser representada por dois segmentos de reta: $a-b$ é o tempo de trabalho necessário, enquanto $b-c$ é o tempo de mais-trabalho:



Como é visível, sendo $a-b$ uma grandeza fixa, a única maneira de aumentar a mais-valia criada é através do prolongamento de $b-c$. A mais-valia absoluta, assente em jornadas de trabalho gigantescas (de 14, 16 e, inclusive, 18 horas diárias), é típica dos

primórdios do modo de (re)produção capitalista. Ela não exige qualquer tipo de progresso técnico. Porém, a mais-valia absoluta possui limites bem definidos: i) limites biológicos, na medida em que o ser humano precisa de tempo para descansar, alimentar-se, etc. Para além disso, ultrapassado um certo limiar, aquilo que se ganha em extensão do trabalho perde-se em intensidade; b) limites culturais e sociais, visto que em cada sociedade, num dado momento histórico, há uma jornada de trabalho considerada normal. Hoje em dia, nos países da UE, situa-se habitualmente nas 8 horas diárias. Quaisquer tentativas de prolongar a duração da jornada laboral enfrentarão a resistência dos trabalhadores.

Na perspetiva de Marx, a indústria moderna, assente na utilização de maquinaria, representa um salto gigantesco (...) no desenvolvimento das forças produtivas” (Sayer, 1991: 8). É esse desenvolvimento que torna possível a segunda forma de mais-valia que Marx designa por *relativa*. A mais-valia relativa, típica do capitalismo maduro, consubstancia-se no aumento do tempo de mais-trabalho à custa da *redução* do tempo de trabalho necessário. A duração absoluta da jornada de trabalho não sofre qualquer alteração (e pode até diminuir)

Se recuperarmos o nosso exemplo gráfico, o segmento *b-c* aumenta porque o segmento *a-b* diminui:

a—b————c

A diminuição do tempo de trabalho necessário só é possível através de uma redução do valor da força de trabalho; na prática, mediante a redução do valor dos meios de subsistência que o operário adquire com o seu salário. Digamos que nesse cabaz de bens estavam cristalizadas 4 horas de trabalho socialmente necessário, cuja expressão monetária eram 4 euros. Se o nível de produtividade duplicar, por via da inovação, *nos setores que produzem o cabaz de bens*, então o seu valor cairá para metade (2 euros) porquanto o tempo de trabalho socialmente necessário para criá-los reduzir-se-á também para metade: passará de 4 para 2 horas de trabalho socialmente necessário. O resultado é que o operário precisa agora de trabalhar somente 2 horas para reproduzir o valor da sua força de trabalho (o seu salário). Se a jornada de trabalho tiver, por hipótese, a duração de 8 horas, o tempo de mais-trabalho aumentará de 4 para 6 horas.

Atente-se que o capitalista individual é incapaz de aumentar diretamente a mais-valia relativa produzida pela sua própria força de trabalho. Neste sentido, o ímpeto inovador que caracteriza a sociedade moderna ainda carece de explicação. Essa explicação é dada pelo funcionamento da concorrência entre os capitais. Cada capital individual pode obter uma mais-valia extra (ou sobrelucro) *temporária* se os seus custos de produção forem inferiores aos custos médios setoriais. É esse facto que estimula a inovação técnica, tecnológica e científica frenética. Assim que uma determinada inovação se dissemina pelos capitais de um determinado setor, a mais-valia extra desaparece, pelo que o único efeito permanente é a redução do tempo de trabalho socialmente necessário para produzir as mercadorias de um certo tipo. Regressa o incentivo para a inovação ulterior no sentido de diminuir os custos de produção e conseguir uma vantagem sobre os competidores.

Podemos concluir que a mais-valia relativa é uma espécie de efeito secundário do processo de inovação descrito – impellido pela concorrência – nos ramos produtores de meios de subsistência. O resultado, à escala social, desta corrida generalizada à mais-valia extra através do progresso técnico é o decréscimo do valor da força de trabalho, provocado pela redução do valor das mercadorias que compõem o cabaz adquirido pelos operários com os seus salários. Esse decréscimo do valor da força de trabalho permite aumentar a mais-valia “relativa”: conforme dissemos, a parcela do mais-trabalho da jornada de trabalho é aumentada à custa da parcela do trabalho necessário.

Uma vez que assenta na extração de mais-valia relativa, o traço distintivo do capitalismo moderno é a sua incapacidade de reproduzir-se “sem revolucionar constantemente os instrumentos de produção” (Vandenberghe, 2008: 55). Importa salientar que esta forma de mais-valia tem, no entanto, limites óbvios: quanto mais comprimida já estiver a parcela do trabalho necessário, tanto maiores terão de ser os aumentos da produtividade (nos setores que criam meios de subsistência) para conseguir incrementos homeopáticos da mais-valia relativa.

Acabámos de constatar que a mais-valia absoluta e a mais-valia relativa extraídas de cada operário têm limites bem definidos. É evidente que o capital pode multiplicar o número de operários empregados e, assim, incrementar a mais-valia produzida. Porém, a tese de Marx é que o modo de (re)produção capitalista obedece a uma trajetória histórica precisa: quando é superado um determinado patamar, a tendência é para a

redução da força de trabalho utilizada, tanto em termos proporcionais (face à maquinaria), como em termos *absolutos*. Na medida em que só o trabalho humano produz valor e, por isso, mais-valia, o capitalismo encaminha-se para um colapso inevitável.

A dissociação de valor e riqueza material; a eliminação do trabalho e a queda do lucro

Marx “encarava o capitalismo como uma forma historicamente transiente de sociedade” (Bottomore, 2010: 9). Contudo, deve salientar-se que “ele não argumentava que o capitalismo iria desaparecer simplesmente porque o mesmo tinha sucedido às formas de sociedade anteriores, em resultado de algum processo teleológico misterioso” (Ibid.: 10). Marx prognostica a derrocada do modo de (re)produção capitalista em virtude do agravamento das contradições inerentes à “forma-valor” (Ferreira *et al.*, 1995: 163).

A “concorrência entre os capitais” individuais confere um “dinamismo” sem paralelo à sociedade moderna, visto que “revoluciona continuamente” o processo de produção (Sayer, 1991: 23), compelindo objetivamente” os vários capitais a adotarem técnicas cada vez mais racionais e eficientes (Ferreira *et al.*, 1995: 155). Segundo Marx, existe uma contradição latente entre este desenvolvimento das forças produtivas *materiais* e as relações *sociais* capitalistas (Swingewood, 1984: 62), isto é, “entre a produção para uso e a produção com vista ao lucro” (Zeitlin, 1968: 92). Analisemos o raciocínio do autor.

Na perspetiva de Marx, a trajetória histórica do capitalismo foi marcada por “duas fases” decisivas: “uma proletarização inicial ou expansão da *manufatura* (i.e., produção fabril com especialização limitada e tecnologias simples) e uma evolução posterior para a *indústria moderna* hiperespecializada e híper-técnica” (Antonio, 2003: 113, itálico no original). Nesta segunda fase aumenta “severamente (...) a proporção do «capital fixo»” – do capital investido em maquinaria, ferramentas etc. – “enquanto a proporção representada pelo trabalho vivo encolhe” (Ibid.: 114-115).

Ora, a maquinaria consegue produzir imensa riqueza material (valores de uso), mas é incapaz de produzir valor económico. Dado que só o trabalho humano (abstrato) produz novo valor – logo, mais-valia –, Marx defende que “a mecanização e, em especial, a automação” (Ibid.: 113) minam “a própria base da lucratividade capitalista” (Ibid.: 114). O poderio da “ciência” aplicada “substitui [gradualmente, NM] o «trabalho

vivo» enquanto fonte privilegiada do valor de uso e da riqueza real” (Ibid.: 113), mas é incapaz de substituí-lo enquanto fonte do valor económico.

Se quisermos, as capacidades crescentes de criação de riqueza concreta (valores de uso) são acompanhadas pelo declínio da produção de riqueza abstrata (valor). A automação constitui o zénite da “desvinculação (...) da produção de riqueza real face à acumulação capitalista” (Ibid.), portanto, da desvinculação da riqueza face à forma-valor. O impulso irresistível no sentido da mecanização e da automação revela-se, em última instância, incompatível com a reprodução das relações sociais de valor.

Expulsando o trabalho vivo do processo de produção imediato, o capital serra o ramo onde está sentado. À medida que a força de trabalho empregada cai em termos *relativos*, a *taxa* de lucro diminui. No entanto, quando o número de trabalhadores cai em termos *absolutos*, é a *massa* de lucro que se contrai; nesta situação, a reprodução macrossocial do capital é definitivamente travada – falando economês, assiste-se à “recessão” económica *permanente*.

Embora seja uma “tendência secular” imposta mutuamente pela concorrência entre os capitais (Sayer, 1991: 27), “o desenvolvimento científico e tecnológico” acarreta consequências nefastas imprevistas para o sistema no seu conjunto (Antonio, 2003: 116). Ao tornar o trabalho humano progressivamente *supérfluo*, o capital caminha a passos largos para o seu limite interno absoluto; aproxima-se de uma barreira intransponível, automatizando-se até à morte. No caso extremo – meramente académico – a automação plena da produção significaria um output *material* gigantesco com um valor económico *nulo*.

Da crise à (possível) emancipação

Marx defende que apenas o colapso do modo de (re)produção capitalista é automático; a emancipação humana terá, por definição, de ser uma ação coletiva e consciente. Na ausência dessa superação prática, as relações sociais de valor continuarão a vigorar *anacronicamente* em plena barbárie: o marasmo económico, a exclusão social dos seres humanos *supérfluos* e a miséria acompanharão paradoxalmente o maior desenvolvimento das forças produtivas alguma vez registado na história.

O autor sugere que essas forças produtivas colossais providenciam a “base material” para a construção de uma sociedade comunista (Ibid.: 113). No contexto de outro tipo de relações sociais – pós-mercantis – o poderio técnico-científico permitiria

reduzir drasticamente o “tempo” e a “intensidade” da atividade produtiva das pessoas (Ferreira *et al.*, 1995: 164).

A redução da jornada de trabalho seria, naturalmente, acompanhada pela expansão sem precedentes do tempo disponível: ao contrário do que é comum afirmar-se, o comunismo proposto por Marx – sobretudo pelo Marx dos *Grundrisse* – não é de todo uma sociedade do trabalho, mas uma sociedade do *tempo livre* (Ibid.). Neste sentido, o autor nunca perde de vista “a liberdade do indivíduo” (Zeitlin, 1968: 91), antevendo uma forma de “associação em que o livre desenvolvimento de cada um é a condição para o livre desenvolvimento de todos” (Marx apud Antonio, 2003: 119).

Súmula

Verificámos que o modo de (re)produção capitalista não é o eterno retorno do mesmo, porquanto a sua evolução obedece a uma determinada trajetória histórica. A acumulação de capital é um processo dinâmico que contribui para “revolucionar continuamente os meios de produção e, assim, para aumentar a proporção do capital constante” – em particular, da maquinaria – “face ao capital variável”, isto é, em relação ao número de trabalhadores empregados (Vandenberghe, 2008: 57).

A concorrência impõe aos vários capitais a adoção de tecnologias cada vez mais eficientes de modo a baixar os custos de produção e, dessa maneira, conseguir uma vantagem (temporária) face aos competidores; a maquinaria mais produtiva permite dispensar um número crescente de trabalhadores do processo de produção imediato (Callinicos, 2013: 91)

Esta “tendência secular do capitalismo industrial” (Vandenberghe, 2008: 57) acaba, então, por fazê-lo esbarrar em “limites inerentes” à sua própria lógica (Callinicos, 2013: 90). Quanto menos trabalho for utilizado, tanto menor será a mais-valia passível de ser extorquida da classe operária. A procura desmedida do lucro seca progressivamente a sua fonte: o trabalho vivo. A taxa e, mais cedo ou mais tarde, a massa de lucro produzidas à escala social declinam e fazem a acumulação regredir.

A questão que se coloca é evidente: aparentemente é inexplicável que o capital introduza continuamente novas tecnologias que conduzirão, no longo prazo, à queda da massa de lucro agregada (Ibid.: 91). Todavia, a concorrência impõe a todos os capitais *individuais* a necessidade imperiosa de racionalização e beneficia – com uma mais-valia extra (temporária) – justamente aqueles capitais com custos de produção inferiores à média setorial, logo com maiores índices de maquinaria.

Naturalmente que quando as inovações se generalizam, a mais-valia extra desaparece e o único resultado *permanente* é a maior proporção de capital constante face ao capital variável (Ibid.), do trabalho morto em relação ao trabalho vivo. Mas o incentivo problemático permanece: mesmo perante um lucro social em contração, é perfeitamente possível que o quinhão apropriado por certos capitais individuais inovadores se mantenha ou, inclusive, aumente. Em suma, a busca *racional* do sobrelucro por via do progresso técnico ao nível dos capitais individuais é contraproducente e “irracional” ao nível do capital global (Ibid.).

Acresce que, na perspetiva de Marx, “os preços, os salários, os lucros” e os demais fenómenos do mercado adquirem uma *aparente* existência autónoma, desvinculada da produção social e da “relação extrativa entre capitalistas e operários” (Antonio, 2013: 110). Isto significa que a ligação decisiva entre trabalho abstrato e valor e, em especial, entre mais-trabalho e mais-valia (logo, lucro) é perdida no senso comum partilhado pelos agentes económicos na sua vida quotidiana e pelos economistas (Ibid.). *Parece* que o valor não depende (apenas) do dispêndio abstrato de energia humana. Está fora do âmbito da nossa aula, por se tratar de assuntos extremamente complexos, mas o funcionamento da concorrência *intersectorial* e o estabelecimento de uma taxa média de lucro reforçam essa mistificação.

As classes sociais

Leitura habitual

As classes sociais são definidas por Marx de acordo com a posição que ocupam no processo de (re)produção capitalista. O autor identifica a tendência para a “bipolaridade” da “estrutura de classes” na sociedade moderna (Ferreira *et al.*, 1995: 155). Por um lado, encontramos os capitalistas, isto é, os “detentores dos meios de produção”; por outro lado, encontramos o proletariado, isto é, os proprietários da força de trabalho (Ibid.). Como é evidente, os capitalistas vivem de uma parcela do lucro (reinvestindo a parcela remanescente no seu negócio), enquanto os proletários vivem do seu salário (Swingewood, 1984: 86).²

Esta bipolarização é, segundo Marx, a consequência da “concentração e centralização do capital”: na medida em que o modo de (re)produção capitalista

² No Livro Terceiro de *O Capital*, Marx menciona uma classe adicional: os proprietários fundiários, que vivem da renda da terra (Swingewood, 1984: 86).

conquista a hegemonia sob a forma de um “mercado *mundial* (...) verdadeiramente global” (Sayer, 1991: 33, itálico no original), “o trabalho assalariado torna-se a norma para a esmagadora maioria da população” (Ibid.: 31). Assim, “as classes cuja existência depende de modos de produção pré-capitalistas desaparecem”; por exemplo, “camponeses, artesãos e proprietários de pequenos negócios, incapazes de competir, são eliminados do mercado” e vão engrossar as “as hostes do proletariado” (Ibid.).

É importante salientar que, na ótica de Marx, “uma classe é algo que pode ser concebido como existindo «em si», no contexto de uma rede de relações de propriedade «objetivas» (...), mas não necessariamente «para si», enquanto grupo social consciente de si” (Ibid.: 45). Por outras palavras, “a consciência da pertença a uma classe” não é um elemento decisivo para a tipologia classificatória de Marx (Ibid.: 45-46).

Na verdade, “o capitalismo produz, e reproduz incessantemente, *indivíduos* isolados, abstratos” (Ibid.: 46, itálico no original), o que dificulta a emergência da consciência de classe, nomeadamente entre os operários. Seja como for, uma classe é *objetivamente* um grupo de pessoas “que partilham a função económica, valores, aspirações e interesses” (Swingewood, 1984: 86), ainda que esses indivíduos não estejam cientes desses traços comuns.

Marx preconiza que o agravamento da crise económica exacerbará a luta de classes “entre capitalistas e proletários” (Ferreira *et al.*, 1995: 158). A classe operária tomará finalmente consciência dos seus interesses comuns (Sayer, 1991: 32) e alcançará a vitória através da “revolução social” (Callinicos, 2013: 93) que instaurará uma sociedade sem classes: o comunismo (Ferreira *et al.*, 1995: 158).

Uma leitura diferente (matéria que não sai no exame)

É um facto indesmentível que as classes sociais desempenham um papel secundário na obra económica marxiana da maturidade. Em *O Capital*, o capítulo sobre as classes surge apenas no final do Livro Terceiro e é interrompido bruscamente após algumas considerações breves. A noção de que as classes podem ser formas derivadas ou *personificações* do valor fere seguramente o senso comum e contraria as leituras mais habituais da teoria de Marx. Trata-se de uma tese polémica e bastante complexa que exigiria um tratamento aprofundado. Perante essa impossibilidade, limitar-me-ei a referir duas ou três ideias-chave.

Segundo Marx, as classes sociais são também categorias fetichistas, traduzindo a nossa inversão bem conhecida entre sujeito e predicado lógico. Ao longo da sua obra,

em dezenas de ocasiões, Marx descreve o capitalista como um funcionário ou *personificação* do capital e o operário como uma *personificação* do trabalho assalariado (Vandenberghe, 2008: 53).³ Cada uma destas categorias – capital e trabalho assalariado – “pressupõe” a outra (Ibid.). As classes são, por isso, polos antagonistas da lei do valor. Para efetivar-se, o valor necessita desta divisão social *funcional*, desta relação entre dois *personagens* económicos: “De um ponto de vista lógico, é o valor que conduz à criação das classes” (Jappe, 2006: 85).

Lucio Colletti – perspicaz, conforme é seu apanágio – salienta que o facto de *O Capital* “analisar um processo entre seres humanos, relações que são sociais”, não implica que esse “processo seja (...) redutível (...) a meros padrões de comportamento consciente e intencional” (Colletti, 1974: 14). No capitalismo, as relações sociais estabelecem-se “entre sujeitos que são *entidades objetivas*, apesar (...) de essas entidades, por sua vez, terem a particularidade de ser *sujeitos*” (Ibid., itálico no original).

Referências bibliográficas

- Antonio, Robert J. (2003), “Karl Marx”, in Ritzer, George (Org.), *The Blackwell Companion to Major Classical Social Theorists*. Malden: Blackwell Publishing, pp. 93-131.
- Aron, Raymond (2000), *As Etapas do Pensamento Sociológico*. São Paulo: Martins Fontes. 5ª Edição.
- Basso, Pietro (2003), *Modern Times, Ancient Hours – Working Lives in the Twenty-first Century*. Londres e Nova Iorque: Verso.
- Bottomore, Tom (2010), *Theories of Modern Capitalism*. Nova Iorque: Routledge. 2ª Edição.
- Callinicos, Alex (2013), *Social Theory – A Historical Introduction*. Cambridge: Polity Press. 2ª Edição. 7ª Reimpressão.
- Colletti, Lucio (1974), “Marxism as a Sociology”, in Colletti, Lucio, *From Rousseau to Lenin: Studies in Ideology and Society*. Nova Iorque: Monthly Review Press, pp. 3-44.
- Colletti, Lucio (1992), “Introduction”, in Marx, Karl, *Early Writings*. Londres: Penguin Books, pp. 7-56. 2ª Edição.

³ Marx diz mesmo que não é o operário, mas a capacidade (ou força) de trabalho ativa personificada no operário, que *trabalha*.

- Corrigan, Philip; Ramsay, Harvie & Sayer, Derek (1978), *Socialist Construction and Marxist Theory – Bolshevism and its Critique*. Londres: The Macmillan Press.
- Ferreira, José Maria Carvalho *et al.* (1995), *Sociologia*. Lisboa: McGraw-Hill.
- Geras, Norman (2005), “Essência e Aparência: A Análise da Mercadoria em Marx”, in Cohn, Gabriel (Org.), *Sociologia – Para ler os clássicos*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, pp. 189-221.
- Jappe, Anselm (2006), *As Aventuras da Mercadoria – Para uma nova crítica do valor*. Lisboa: Antígona.
- Mattick, Paul (1983), *Marxism – Last Refuge of the Bourgeoisie?*. Nova Iorque: M.E. Sharpe Inc./Londres: The Merlin Press.
- Ollman, Bertell (1973), “State as a Value Relation”, in *Kapitalistate*, No. 2, pp. 53-59.
- Ollman, Bertell (1996), *Alienation – Marx’s Concept of Man in Capitalist Society*. Cambridge: Cambridge University Press. 2ª Edição. 10ª Reimpressão.
- Petrovic, Gajo (1991), “Alienation”, in Bottomore, Tom (Org.), *A Dictionary of Marxist Thought*. Oxford: Blackwell, pp. 11-16. 2ª Edição.
- Sayer, Derek (1991), *Capitalism and Modernity – An excursus on Marx and Weber*. Londres: Routledge.
- Sayers, Sean (2011), *Marx and Alienation – Essays on Hegelian Themes*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan.
- Silva Júnior, José Valdo Barros (2010), *O Fetichismo: Para uma Crítica Radical do Trabalho Abstrato-Concreto – Investigações sobre a teoria do valor em Marx*. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará. Tese de Mestrado em Filosofia.
- Swingewood, Alan (1984), *A Short History of Sociological Thought*. Nova Iorque: St. Martin’s Press.
- Thomas, Tom (2011), *Etatisme contre libéralisme? – C’est toujours le capitalisme*. Bruxelas: Contradictions.
- Vandenbergh, Frédéric (2008), *A Philosophical History of German Sociology*. Londres: Routledge.
- Zeitlin, Irving M. (1968), *Ideology and the Development of Sociological Theory*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Aula 17 – Talcott Parsons

Nuno Miguel Cardoso Machado

Biografia, contexto e introdução

Talcott Parsons nasceu no ano de 1902 em Colorado Springs, EUA (Ferreira *et al.*, 1995: 222). Fez a licenciatura na *Amherst College*, conhecida pelo seu ambiente intelectual extremamente estimulante (Ibid.). Em 1924 parte para Londres, onde frequenta a *London School of Economics*. Em 1925 vai para Heidelberg, que era então a capital académica do mundo germânico (Ibid.). No ano de 1927 defende a sua tese de doutoramento, em que analisa criticamente as teorias sobre a sociedade capitalista de Marx, Weber e Sombart (Ibid.: 222-223). No final desse ano regressa aos EUA e torna-se docente no Departamento de Economia da Universidade de Harvard. Parsons permanecerá em Harvard durante “o resto da sua vida” (Ibid.: 223).

Todavia, a sua carreira progride lentamente, de modo que somente em 1939 consegue tornar-se efetivo nos quadros da universidade. Dois anos antes tinha publicado a sua primeira obra de grande impacto: *A Estrutura da Ação Social* (Ibid.). Com efeito, este livro assinala um ponto de viragem no percurso académico de Parsons: a sua ascensão é vertiginosa, pelo que em 1944 já era presidente do Departamento de Sociologia (Ibid.). No ano de 1949 é “eleito presidente da *American Sociological Association*” (Ibid.). Na década de 1950, publica duas obras extremamente influentes: *O Sistema Social e Para uma Teoria Geral da Ação*. Parsons morre em Munique, em 1979, um dia depois de ter dado a sua última palestra.

Teçamos algumas considerações contextuais breves. Nos anos 30, a sociologia estado-unidense ainda estava a tentar encontrar o seu rumo, resumindo-se essencialmente a um conjunto de estudos empíricos sobre “comunidades urbanas” (Dillon, 2014: 157). Faltava substância e solidez teóricas à disciplina em terras do Tio Sam. Talcott Parsons transformou completamente este estado de coisas. É transversal a toda a obra parsoniana a ênfase na “teoria” em detrimento do “empirismo”, que o autor critica “sem misericórdia” (Callinicos, 2013: 240).

Esta prioridade conferida à teoria é indissociável da sua “estratégia” no sentido da “profissionalização da sociologia”: segundo Parsons, “em vez de ser impelido por formas diferentes de investigação empírica, o desenvolvimento [autónomo, NM] da

disciplina depende da formulação de conceitos rigorosos capazes de orientar apropriadamente a investigação” (Ibid.). O autor consegue alcançar um ascendente sobre a microsociologia empírica, até então vigente no seu país, e construir “uma teoria da ação social sistemática, abstrata e geral” (Dillon, 2014: 157). A “*grand theory*” parsoniana – termo pejorativo pelo qual ficaria conhecida décadas mais tarde – é uma teorização assumidamente macrosocial.

A preocupação central da sociologia estrutural-funcionalista de Parsons “prende-se com as estruturas (...) da sociedade, com as suas inter-relações e com os seus efeitos condicionantes sobre os atores” (Ritzer, 2010: 238). Em especial, o funcionalismo do autor pode ser visto como uma teoria do “consenso”, na medida em que encara “as normas e valores partilhados” como o sustentáculo da sociedade (Ibid.: 236). A teoria parsoniana granjeou de uma “hegemonia” quase absoluta (Ibid.: 237) no “mundo ocidental” entre o final da década de 1930 e meados da década de 1960 (Ferreira *et al.*, 1995: 220).

A teoria voluntarista da ação

Do estudo dos clássicos ao funcionalismo normativo

Em *A Estrutura da Ação Social*, datada de 1937, Parsons leva a cabo um “comentário” e uma “reinterpretação” do pensamento de quatro autores: Alfred Marshall, Vilfredo Pareto, Émile Durkheim e Max Weber (Ibid.: 221). Da obra de Marshall, Parsons retém sobretudo “a importância dos valores na atividade humana” (Ibid.). De Pareto, o autor adota a necessidade de integrar “uma (...) componente não utilitária na explicação das condutas” humanas (Ibid.). Para além disso, Parsons concorda com o sociólogo/economista italiano quando este propõe que se aborde a sociedade “como uma unidade dotada de coerência”, e não como uma “aglomeração de indivíduos” (Ibid.).

Quanto à teoria durkheimiana, Parsons é influenciado sobretudo pela “valorização do elemento moral que (...) caracterizaria os factos sociais” (Ibid.). Portanto, a existência da sociedade apenas é possível quando as “obrigações” sociais são “interiorizadas pelos indivíduos, isto é, sentidas por estes como obrigações morais” (Ibid.). Finalmente, no que toca a Weber, Parsons é persuadido pela “orientação anti-materialista e anti-utilitarista” da sua “explicação” do surgimento histórico do capitalismo (Ibid.: 224).

O grande problema que afligia Parsons era a explicação da ordem social, ou seja, a solução do problema hobbesiano: porque é que os indivíduos não se envolviam numa guerra generalizada e, em vez disso, reproduziam uma estrutura social relativamente estável? O autor começa por descartar uma possível explicação com recurso à conceção instrumental da ação: aquela em que “os atores racionais selecionam meios eficazes para alcançar os seus fins no seio de condições que representam o contexto objetivo da sua ação” (Callinicos, 2013: 238-239). Parsons acredita que caso os atores sociais fossem movidos exclusivamente por “fins utilitaristas ou instrumentais” o resultado seria a “desordem social” (Dillon, 2014: 162).

Assim, a explicação da “*estabilidade*” da estrutura social (Callinicos, 2013: 237, itálico nosso) tem de apelar a outros fatores. Ora, no final de *A Estrutura da Ação Social*, Parsons preconiza que é possível destilar dos autores que estudou – Marshall, Pareto, Durkheim e Weber – uma “conceção (...) voluntarista da ação” (Ferreira *et al.*, 1995: 224). Parsons designa a sua teoria da ação por “voluntarista” na medida em que as “escolhas” dos indivíduos são “voluntárias” e não “predeterminadas” (Dillon, 2014: 161). Todavia, essa “liberdade” está inserida num certo contexto “cultural”, sendo “limitada pelas normas e valores sociais predominantes” (Ibid.).

Assim, a conceção voluntarista é capaz de explicar satisfatoriamente a estabilidade estrutural justamente porque introduz esta variável adicional na análise: as normas (Callinicos, 2013: 239). As normas socioculturais permitem a manutenção da “ordem social” através da “especificação” dos “fins dos atores individuais” e da sua “reconciliação” e “integração com os fins de outros atores” (Ibid.). Os valores consensuais numa dada sociedade “impõem uma disciplina à conduta” individual, ou seja, regulam-na e orientam-na normativamente (Dillon, 2014: 162)

Em suma, a teoria dos anos 30 de Parsons pode ser descrita como um “funcionalismo normativo”, porquanto sustenta que “a sociedade é uma entidade moral (...) cuja natureza intrínseca é um conjunto de valores e crenças tidos em comum” (Lockwood apud Callinicos, 2013: 239). No pós-2ª Guerra Mundial Parsons vai dedicar-se precisamente a “analisar as propriedades *sistemáticas* das sociedades que lhes permitem manter-se e reproduzir-se” (Callinicos, 2013: 239, itálico no original).

Ato elementar, sistema, estrutura e função

Antes de analisarmos o pensamento parsoniano da década de 1950, quero ainda destacar alguns conceitos-chave da sua obra de 1937. O conceito de ato (ou unidade)

elementar – que já foi referido implicitamente – refere-se à “unidade mais pequena concebível como existindo por si própria” (Ferreira *et al.*, 1995: 224). No seio da teoria voluntarista da ação, este ato básico comporta obviamente cinco “elementos estruturais” (Callinos, 2013: 238):

- a) Um ator social, como seja “uma pessoa, uma família” ou “um grupo profissional” (Dillon, 2014: 161);
- b) Um fim que esse ator deseja alcançar (Ibid.);
- c) Os meios à sua disposição para atingir esse fim (Callinicos, 2013: 238);
- d) Um determinado contexto concreto “em que o ato deve ocorrer” (Dillon, 2014: 161);
- e) “[U]ma orientação de valores normativa que regula a relação entre estes elementos” (Ibid.).

Portanto, pode falar-se de um ato elementar quando, “num dado contexto societal, atores sociais escolhem fins (vinculados culturalmente) e os meios (cultural e estruturalmente disponíveis) para alcançar esses fins” (Ibid.). Parsons diz-nos que esses atos elementares estão, na verdade, “ligados em rede” (Ferreira *et al.*, 1995: 224). O conceito de ações ligadas em rede remete-nos para a “noção de sistema”, entendido justamente enquanto “rede de relações” sociais (Ibid.: 224).

De maneira genérica, um sistema é um “conjunto de partes” *interativas* (Ibid.: 225). Assim, o conceito engloba a “diferenciação” – das várias partes distintas – e a “interação” – portanto, a interdependência das partes (Ibid.). Note-se que é o facto de as partes interagirem que as transforma num sistema, ou seja, “em algo mais do um simples conjunto ou agregado” (Ibid.). Conforme mencionámos atrás, o sistema de ação social obtém a sua coesão por via dos “valores” partilhados pelas pessoas (Parsons apud Ferreira *et al.*, 1995: 224).

Fazendo jus à sua designação de estrutural-funcionalista, as noções de estrutura e função também desempenham um papel fulcral na obra parsoniana. A estrutura diz respeito à forma como o sistema “está disposto”, traduzindo a sua (relativa) estabilidade ou, se quisermos, aquilo que permanece “para além das mudanças” (Ferreira *et al.*, 1995: 226). Quanto à função, refere-se à forma como o sistema funciona, traduzindo o seu lado “dinâmico” (Ibid.). Na aceção de Parsons, uma função consiste num “conjunto de atividades direcionadas no sentido da satisfação de uma necessidade ou de [várias, NM] necessidades do sistema” (Parsons apud Ritzer, 2010: 241).

O estrutural-funcionalismo: versão definitiva

O esquema AGIL

É nas obras da década de 1950 que Parsons formula de modo definitivo os traços essenciais do estrutural-funcionalismo (Ferreira *et al.*, 1995: 226). Na ótica do autor, “a ação humana desenvolve-se (...) em quatro contextos analiticamente diferenciados” (Ibid.). Assim, o “sistema geral da ação” humana subdivide-se em quatro sistemas: “cultural, social, psicológico e biológico” (Ibid.). Deve notar-se que esta ordem não é arbitrária, mas evidencia uma hierarquização: cada um dos sistemas mencionados regula aquele que se situa no nível hierárquico inferior (Ferreira *et al.*, 1995: 226); por exemplo, o sistema cultural regula o sistema social.

Parsons preconiza que existe uma “correspondência exata” entre cada sistema e um determinado “imperativo funcional”; dito de outra forma, cada sistema desempenha uma função indispensável para a manutenção do todo – do sistema geral da ação (Ibid.). Existem, então, quatro correspondências:

- i) Ao sistema cultural corresponde o imperativo funcional que o autor denomina “estabilidade normativa” (*latency, pattern maintenance*) [Ibid.]. A estabilidade normativa significa que “um sistema tem de fornecer, manter e renovar quer a motivação dos indivíduos quer os padrões culturais que criam e mantêm a motivação” (Ritzer, 2010: 242). – **L**
- ii) Ao sistema social corresponde o imperativo funcional designado por “integração” (*integration*) [Ferreira *et al.*, 1995: 227]. A integração significa que um sistema “tem de regular o inter-relacionamento das suas partes componentes”, pelo que compete ao sistema social “gerir o relacionamento” entre os demais sistemas e os respetivos “imperativos funcionais” (Ritzer, 2010: 242). – **I**
- iii) Ao sistema psicológico corresponde o imperativo funcional denominado “prossecação de objetivos” (*goal attainment*) [Ferreira *et al.*, 1995: 227]. A prossecação de objetivos significa que “um sistema tem de definir e alcançar os seus objetivos primários” (Ritzer, 2010: 242). – **G**
- iv) Finalmente, ao sistema biológico corresponde o imperativo funcional designado por “adaptação” (*adaptation*) [Ferreira *et al.*, 1995: 227]. A adaptação significa que “um sistema tem de lidar com exigências situacionais externas”, ou seja, “tem de adaptar-se ao seu ambiente e adaptar o seu ambiente às suas necessidades” (Ritzer, 2010: 242). – **A**

Este esquema conceptual ficou conhecido como esquema AGIL. Trata-se de um acrónimo obtido a partir da nomenclatura original, em inglês, dos imperativos funcionais (Ferreira *et al.*, 1995: 227).

O sistema social e os seus quatro subsistemas

Enquanto *parte* do sistema geral da ação, o sistema social cumpre o imperativo funcional de integração (Ibid.: 228). Todavia, considerado em si mesmo, o sistema social forma também um *todo* composto por quatro *subsistemas*: moral, direito, política e economia (Ibid.). Podemos estabelecer uma analogia e dizer que o esquema teórico de Parsons é semelhante às matrioskas russas: temos sistemas dentro de sistemas, dentro de outros sistemas, etc.

Se do ponto de vista do sistema geral da ação, o sistema social é uma *parte*, do ponto de vista dos seus subsistemas – das suas partes – é ele próprio um *todo*. A cada um dos seus quatro subsistemas corresponde, portanto, um dos imperativos funcionais descritos atrás (Ibid.). Assim, existem novamente quatro correspondências:

- i) À moral corresponde a estabilidade normativa (Ibid.). A moral desempenha esta função “transmitindo a cultura (normas e valores) aos atores e permitindo que aquela seja interiorizada por estes” (Ritzer, 2010: 246). – **L**
- ii) Ao direito corresponde a integração (Ferreira *et al.*, 1995: 228). O direito cumpre esta função através da coordenação das “várias componentes da sociedade” (Ritzer, 2010: 246). – **I**
- iii) À política corresponde a prossecução de objetivos (Ferreira *et al.*, 1995: 228). A política desempenha esta função definindo “objetivos sociais e mobilizando os atores e os recursos” necessários para atingir esses objetivos (Ritzer, 2010: 246). – **G**
- iv) À economia corresponde a adaptação (Ferreira *et al.*, 1995: 228). A economia permite que a sociedade se adapte ao meio natural “mediante o trabalho, a produção e a afetação” dos recursos (Ritzer, 2010: 246). – **A**

O sistema social: cultura, valores, socialização e desvio

No âmbito do sistema social, Parsons distingue ainda quatro “componentes estruturais” que estão intimamente associadas aos imperativos funcionais: a) os valores estão ligados à estabilidade normativa; b) as normas estão associadas à integração; c) as

instituições estão correlacionadas com a prossecução de objetivos; d) os papéis sociais das pessoas estão ligados à adaptação (Ferreira *et al.*, 1995: 228).

Conforme seria de esperar, esta enumeração é simultaneamente uma hierarquização. A tese do autor é que o nível microssocial – leia-se, os papéis sociais dos indivíduos – é regulado pelo nível macrossocial, ou seja, pelas instituições (Ibid.). Por sua vez, as instituições são reguladas pelas normas, que não passam da codificação ou “concretização” dos valores “em regras práticas de conduta” (Ibid.).

No esquema AGIL, tal como vimos anteriormente, o sistema cultural é “o mais importante”, ocupando a posição cimeira do “sistema da ação de Parsons” (Ritzer, 2010: 247). A cultura é a “principal força vinculativa dos vários elementos do mundo social” (Ibid.). Esta importância reflete-se também no interior do sistema social, em que a cultura “corporiza-se em normas e valores” morais que são “internalizados pelo ator” (Ibid.).

A preocupação de Parsons com a *ordem* social é, pois, omnipresente. À semelhança do que sucedia na sua teoria voluntarista da ação de 1937, o autor defende que “a condição elementar para que um sistema de interação seja *estabilizado* é que os interesses dos atores estejam vinculados em conformidade com um *sistema partilhado* de padrões de orientação *de valores*” (Parsons apud Callinicos, 2013: 240, itálico nosso).

Portanto, a chave para a estabilidade do sistema social são os valores culturais inculcados nos indivíduos mediante o funcionamento de “*mecanismos de socialização*” (Ibid.: 241, itálico no original). A socialização permite que “a cultura – símbolos, significados, normas e expectativas comuns” – seja “transmitida, aprendida e partilhada” (Dillon, 2014: 162). Se o processo de socialização for bem-sucedido, “as normas e valores de um sistema” serão “transferidos aos atores” individuais, inscrevendo-se nas suas “consciências” (Ritzer, 2020: 245).

Deste modo, “na prossecução dos seus interesses, os atores” estarão “de facto a servir os interesses do sistema” (Ibid.). Em outros termos, é a “internalização de valores institucionalizados” que permite a “integração” bem-sucedida dos comportamentos individuais na “estrutura social” (Parsons apud Callinicos, 2013: 241); a socialização assegura que “as necessidades individuais” estão “em sincronia com as necessidades funcionais do sistema social” (Dillon, 2014: 163). Isto significa que Parsons entende os indivíduos “como recetores passivos no processo de socialização” (Ritzer, 2010: 245). Desde a infância, as pessoas “aprendem (...) as normas, valores e moralidade da

sociedade” (Ibid.). A socialização é, pois, um “processo conservador” que “vincula” as pessoas ao “sistema social” (Ibid.).

Apesar desta “conformidade induzida pela socialização”, há naturalmente espaço para a diversidade (Ibid.: 246). Na ótica de Parsons, um “sistema social flexível”, ou seja, que tolera um certo grau de diversidade e, inclusive, de desvios, é “mais forte” do que um sistema rígido (Ibid.). Na situação ideal, o sistema deve providenciar um conjunto de papéis que permitam “a expressão de diferentes personalidades” sem que isso coloque em causa a sua “integridade” estrutural (Ibid.). Somente quando o desvio se torna disruptivo é que entram em funcionamento uma série de “mecanismos de controlo social” que impõem a “conformidade” aos indivíduos recalcitrantes (Ibid.).

Em suma, “a socialização e o controlo social são os principais mecanismos que permitem ao sistema social manter o seu equilíbrio. Quantidades modestas de individualidade e desviância são acomodadas, mas formas mais extremas devem enfrentar mecanismos de reequilíbrio. Assim, a ordem social está incorporada na estrutura do sistema social de Parsons” (Ibid.).

Críticas ao estrutural-funcionalismo

Em meados da década de 1960, o paradigma parsoniano começou a enfrentar numerosas críticas. Em primeiro lugar, é censurado ao estrutural-funcionalismo a tendência “para uma análise abusivamente teleológica”, isto é, a sua suposição de que “as realidades estudadas visam fins” – ou têm funções – “na verdade inexistentes ou indemonstráveis” (Ferreira *et al.*, 1995: 230-231). Em segundo lugar, a noção de que todas as instituições cumprem uma função indispensável ao sistema surge normalmente “associada ao reconhecimento de uma legitimidade, a uma justificação moral” do *status quo*, pelo a teoria parsoniana padeceria “de um enviesamento conservador” (Ibid.: 231).

Em terceiro lugar, Parsons tende a “sobrevalorizar os elementos de equilíbrio e estabilidade da realidade social” – a estrutura social – em detrimento do “conflito” e da “tensão” que ela comporta; neste sentido, o estrutural-funcionalismo seria incapaz de explicar adequadamente a transformação social inerente à história humana (Ibid.). Em quarto lugar, é censurada a “conceção híper-socializada dos indivíduos”, ou seja, a propensão para pensá-los “como produzidos pela organização social e não como produtores dela” (Ibid.); a noção de sujeitos “passivos” que são “moldados” pelo “todo” desemboca numa “forma abusiva de holismo” (Ibid.).

Em quinto lugar, é criticado o pendor culturalista do estrutural-funcionalismo, visto que esta teoria “atribui à cultura, aos valores, se não a determinação pura (...) das práticas sociais, pelo menos a regulação das mesmas” (Ibid.); com efeito, Parsons definia-se como um “determinista cultural” (Ibid.). Finalmente, em sexto lugar, é apontado a Parsons um “vício de raciocínio circular” ou tautológico: são apresentadas como conclusões “juízos que já estavam implícitos nas premissas de que partiram” (Ibid.).

Referências Bibliográficas

- Callinicos, Alex (2013), *Social Theory – A Historical Introduction*. Cambridge: Polity Press. 2ª Edição. 7ª Reimpressão.
- Dillon, Michele (2014), *Introduction to Sociological Theory – Theorists, Concepts, and their Applicability to the Twenty-First Century*. Malden: Blackwell Publishing. 2ª Edição.
- Ferreira, José Maria Carvalho *et al.* (1995), *Sociologia*. Lisboa: McGraw-Hill.
- Ritzer, George (2010), *Sociological Theory*. Nova Iorque: McGraw-Hill. 8ª Edição.

Aula17 (continuação) – Robert Merton

Nuno Miguel Cardoso Machado

Introdução

Robert Merton nasceu em 1910, na cidade de Filadélfia. Desde criança revela um apetite voraz pela leitura. Licencia-se na Temple University e obtém uma bolsa pós-graduada em Harvard, onde estuda sob a supervisão de Parsons. Leciona durante grande parte da sua carreira na Universidade de Columbia, em Nova Iorque. Nos anos de 1956 e 1957 Merton foi presidente da *American Sociological Association*. O autor foi um pioneiro no campo dos “estudos dos meios de comunicação de massas e de opinião pública” (Dillon, 2014: 175). Robert Merton morre em 2003 (Ibid.).

As diversas críticas que foram dirigidas à teoria parsoniana “suscitaram (...) tentativas de reformulação” do seu quadro conceptual (Ferreira *et al.*, 1995: 237). É neste contexto que deve ser inserida a obra de Merton, que argumenta que o grosso dessas críticas não são aplicáveis ao estrutural-funcionalismo em sentido estrito, mas somente a “formas (...) extremas” desse paradigma (Ibid.). Se forem abandonados alguns “postulados” erróneos, o núcleo fundamental do projeto funcionalista poderá ser salvo (Ibid.).

Todavia, se Parsons era um defensor de teorias “abrangentes”, capazes de abarcar a totalidade da sociedade, Merton propunha que se favorecessem teorias “mais limitadas, de médio alcance” (Ritzer, 2010: 252). As teorias meso-sociais nunca perdem o contacto direto com “as realidades sociais empíricas”, procurando “articular as relações que existem entre variáveis particulares” observáveis (Dillon, 2014: 175). Assim, a teoria e a empiria, “a formulação de hipóteses e a verificação das mesmas”, deveriam, na ótica de Merton, alimentar-se mutuamente (Ferreira *et al.*, 1995: 239).

Crítica de três postulados funcionalistas extremos

A tentativa de reformulação da teoria funcionalista proposta por Merton assenta na crítica de três postulados extremos, defendidos especialmente por “antropólogos” (Ritzer, 2010: 252). O primeiro postulado enuncia “a unidade funcional da sociedade” (Ibid.). De acordo com esta visão, “todas as crenças sociais e culturais estandardizadas

são funcionais para a sociedade no seu conjunto, assim como para os indivíduos que a integram” (Ibid.).

Por conseguinte, as diversas “partes do sistema social” revelariam sempre “um elevado nível de integração” em todos os tempos e lugares (Ibid.). Merton diz-nos que “embora isso possa ser verdade no caso de sociedades pequenas, primitivas, esta generalização não pode ser estendida a sociedades de maior dimensão e complexidade” (Ibid.).

Em segundo lugar, o postulado do “funcionalismo universal” enuncia que “*todas* as formas sociais e culturais estandardizadas possuem funções positivas” (Ibid., itálico no original). Merton sustenta que este postulado “contradiz” a realidade observável, porquanto “é evidente que nem todas as estruturas, costumes, ideias, crenças, etc. possuem funções positivas” (Ibid.). A título de exemplo, o nacionalismo “pode ser altamente disfuncional num mundo em que proliferam as armas nucleares” (Ibid.).

Com vista a superar os problemas colocados pelo segundo postulado, Merton propõe que se estabeleça uma distinção entre “função”, “disfunção” e “não função” (Ferreira *et al.*, 1995: 238). Um dado elemento cumprirá uma função se contribuir positivamente para uma certa “ordem social” (Ibid.). Por sua vez, um dado facto social será disfuncional se contribuir negativamente para uma determinada coletividade (Ibid.) Em último lugar, um certo facto social representará uma não função no caso de ter um efeito neutro no seio de uma sociedade (Ibid.).

De modo a aferir “se as funções positivas superam as disfunções, ou vice-versa”, o autor “desenvolve o conceito de *saldo*” funcional (Ritzer, 2010: 253, itálico no original). Claro que este cálculo é bastante difícil, mas tem o mérito de chamar a atenção do investigador para a “importância relativa” dos fenómenos sociais (Ibid.: 256).

Em terceiro lugar, o “postulado da indispensabilidade” (ou da necessidade) enuncia que, para além de cumprirem funções positivas, “todos os aspetos estandardizados da sociedade (...) representam partes indispensáveis do todo funcionante” (Ibid.: 253); por outras palavras, todas as “estruturas e funções” são absolutamente “necessárias” para uma determinada sociedade (Ibid.). O corolário desta asserção é que nenhuma estrutura diferente poderia desempenhar tão bem as funções desempenhadas pelas estruturas atuais (Ibid.).

Merton considera que se trata de “uma suposição abusiva e que nunca se conseguiu provar” (Ferreira *et al.*, 1995: 238). A tese do autor, pelo contrário, é que

existem sempre “alternativas estruturais e funcionais” em cada contexto social (Ritzer, 2010: 253). Assim, Merton propõe que se abandone este postulado e se adote, no seu lugar, “o conceito de substituto ou equivalente funcional” que sustenta que “a mesma função pode ser desempenhada de várias formas e por diferentes elementos ou instituições” (Ferreira *et al.*, 1995: 238). Acresce que o “mesmo elemento pode ter várias funções” distintas (Ibid.).

Funções manifestas e funções latentes

Merton considera ser fulcral “distinguir entre os fins conscientes dos indivíduos e as funções objetivamente desempenhadas pelas suas práticas” (Ibid.). Deste modo, na situação em que os indivíduos têm consciência da função que cumprem, pode falar-se de uma função “manifesta” (Ibid.); portanto, as funções manifestas “são aquelas pretendidas” pelos atores (Ritzer, 2010: 256).

Já na situação em que é possível observar um “efeito” objetivo que não foi “compreendido nem desejado” pelo ator, pode falar-se de uma função “latente” (Ferreira *et al.*, 1995: 238); portanto, as funções latentes são consequências “imprevistas” pelos atores (Ritzer, 2010: 256). A tarefa primordial da sociologia, enquanto disciplina, é “descortinar” e analisar os resultados inesperados da ação humana (Ibid.).

Deve salientar-se que as funções latentes não esgotam, obviamente, os casos das consequências imprevistas; elas são apenas um “tipo” de resultados inesperados, que acarretam resultados *positivos* para o sistema social (Ibid.). Os outros dois tipos de consequências imprevistas são as “disfunções latentes”, isto é, ações que produzem resultados inesperados *negativos* para o sistema, e as “consequências não funcionais”, isto é, ações que produzem resultados inesperados *neutros* para o sistema (Ibid.).

Anomia e comportamento desviante

Merton ficou conhecido pelo seu estudo “da relação entre cultura, estrutura [social, NM] e anomia” (Ritzer, 2010: 257). Vejamos, brevemente, o que significa cada um destes conceitos para o autor. Na aceção mertoniana, a cultura é “um conjunto organizado de *valores normativos* que orienta o comportamento e que é comum aos membros de uma certa sociedade ou grupo” (Merton apud Ritzer, 2010: 257, itálico no original).

Já a estrutura social é definida pelo autor como “o conjunto organizado de *relações sociais* em que os membros da sociedade ou do grupo estão implicados de várias formas” (Ibid., *itálico no original*). Finalmente, a anomia é uma patologia que se verifica “quando existe uma disjunção significativa entre as normas e fins culturais e as capacidades socialmente estruturadas dos membros do grupo para agir de acordo com as mesmas” (Ibid.). Se quisermos, há uma discrepância entre “entre os fins (...) que uma dada sociedade define como culturalmente aceitáveis”, por um lado, e “os meios institucionalizados” ao dispor de certas pessoas para “alcançar esses fins”, por outro lado (Dillon, 2014: 177).

Por exemplo, os valores culturais das sociedades capitalistas modernas colocam uma grande ênfase no “sucesso económico”, mas, em virtude da posição que ocupam na estrutura hierárquica social, “muitas pessoas são impedidas de alcançar esse sucesso” (Ritzer, 2010: 257). Nestas circunstâncias, é legítimo falar-se de anomia; a tese de Merton é que a anomia favorece o “comportamento desviante” dos indivíduos (Ibid.). Retomando o nosso exemplo, o desvio pode implicar o envolvimento do indivíduo em “meios alternativos, inaceitáveis e por vezes ilegais de alcançar o sucesso económico”, como sejam atividades criminosas (Ibid.).

Importa salientar que, ao contrário de Parsons, Merton “argumenta que o desvio não se deve simplesmente à transmissão defeituosa de valores culturais ou à socialização defeituosa do indivíduo” (Dillon, 2014: 177). Nas palavras do autor, “*algumas estruturas sociais exercem uma determinada pressão sob certas pessoas (...) no sentido de se envolverem numa conduta inconformista e não numa conduta conformista*. Se conseguirmos localizar os grupos mais sujeitos a essas pressões, será expectável que encontremos taxas francamente elevadas de comportamento desviante nesses grupos (...) porque os seres humanos (...) estarão a responder normalmente às situações sociais em que se encontram.” (Merton apud Dillon, 2014: 177, *itálico no original*)

Assim, na perspectiva de Merton, o comportamento social desviante é explicável do mesmo modo que o comportamento social conformista: ambos são “o produto de circunstâncias estruturais sociais particulares” (Dillon, 2014: 177). Basicamente, quando existe um desfasamento entre os fins legitimados culturalmente pela sociedade e “o acesso aos meios institucionais necessários para atingi-los”, as pessoas “adaptam o seu comportamento” rejeitando os fins e/ou os meios (Ibid.: 178).

Merton propõe uma “tipologia” para enquadrar o comportamento adaptativo dos indivíduos face aos constrangimentos estruturais (Ibid.), descrita na Figura 1:

Figura 1 – Modos de adaptação dos indivíduos

Modos de adaptação	Fins culturais	Meios institucionalizados
Conformidade	Aceitação	Aceitação
Inovação	Aceitação	Rejeição
Ritualismo	Rejeição	Aceitação
Evasão	Rejeição	Rejeição
Rebelião	Substituição	Substituição

Fonte: Adaptado, com algumas modificações, de Dillon (2014: 178).

Em primeiro lugar, temos o sujeito “conformista, que aceita os fins culturais e os meios que a sociedade aprova para a sua prossecução” (Ibid.). Em segundo lugar, encontramos o sujeito “inovador, que aceita os fins mas descobre novas maneiras de alcançá-los” (Ibid.). Em terceiro lugar, temos o indivíduo “ritualista, que, embora rejeite os fins sancionados culturalmente, ainda assim alinha passivamente com o comportamento necessário para atingi-los” (Ibid.).

Em quarto lugar, encontramos o indivíduo “evasor (*retreatist*), que rejeita tanto os fins como o comportamento conducente a esses fins” (Ibid.). Por último, em quinto lugar, temos o indivíduo “rebelde, que rejeita os fins culturais e os meios institucionalizados mas substitui-os por novos fins e novos meios da sua própria autoria” (Ibid.).

Referências bibliográficas

Dillon, Michele (2014), *Introduction to Sociological Theory – Theorists, Concepts, and their Applicability to the Twenty-First Century*. Malden: Blackwell Publishing. 2ª Edição.

Ferreira, José Maria Carvalho *et al.* (1995), *Sociologia*. Lisboa: McGraw-Hill.

Ritzer, George (2010), *Sociological Theory*. Nova Iorque: McGraw-Hill. 8ª Edição.

Aula 18 – Raymond Boudon

Nuno Miguel Cardoso Machado

Biografia e introdução

Raymond Boudon nasceu em 1934, em Paris. O autor obtém a agregação em Filosofia pela Escola Normal Superior dessa cidade em 1958. Nos anos de 1961 e 1962 desloca-se à Universidade de Columbia, em Nova Iorque, onde estuda sob a supervisão de Paul Lazarsfeld. Em 1967 conclui o doutoramento em Letras e Ciências Humanas na prestigiada Sorbonne, onde lecionará a partir de 1978 (Assogba, 1999: 26). Boudon morre em 2013.

Podem distinguir-se duas fases no pensamento de Boudon: na primeira, o autor ocupa-se sobretudo de questões metodológicas, enquanto na segunda, “a partir de meados da década de 70”, centra-se na “construção e sistematização de uma sociologia marcada pelo individualismo metodológico” (Ferreira *et al.*, 1995: 253). Importa salientar, neste âmbito, que a grande influência de Boudon é precisamente a sociologia compreensiva de Max Weber (Assogba, 1999: 45).

Assim, o autor procura interpretar “os comportamentos dos atores” que são dotados de sentido, i.e., de “intencionalidade”; portanto, a teoria boudoniana versa sobre a “ação” (racional) individual (Ibid.: 48). Conforme observa Assogba, o esquema conceptual de Boudon assenta “na noção fundamental (...) de *individualismo metodológico*”, assim como nas suas “noções corolárias (...) de efeitos perversos” e de “*sistemas de interação*”, que se subdividem em “dois tipos”: “*sistema funcional* e *sistema de interdependência*” (Ibid.: 62, itálico no original).

Como sabemos, muitos sociólogos diferenciam dois tipos de ações: aquelas de cariz lógico ou racional e aquelas de índole não lógica. Boudon sustenta que o foco da sociologia deve incidir sobre a explicação de “ações” e “comportamentos que dão ao observador a sensação de irracionalidade” (Boudon apud Ferreira *et al.*, 1995: 253). Em vez dos factos sociais “normais”, interessam ao autor os fenómenos “estranhos”, *aparentemente* desprovidos de sentido (Ferreira *et al.*, 1995: 253).

O seu intuito, após uma análise cuidada, é demonstrar que, na verdade, “existe um fundamento de racionalidade na escolha” consubstanciada numa determinada “ação (...) que todos se mostravam inclinados a considerar irracional” (Ibid.: 253-254).

Antecipando outro conceito da aula de hoje, Boudon defende que normalmente as pessoas tiveram *boas razões* para se comportar de uma certa maneira.

Individualismo metodológico

De modo breve, o individualismo metodológico sustenta que, “para compreender os fenómenos sociais, é preciso partir dos «indivíduos»” (Assogba, 1999: 63). Nos termos de Boudon, o “princípio do «individualismo metodológico» enuncia que, para explicar um certo fenómeno social – no domínio da demografia, da ciência política, da sociologia ou de qualquer outra ciência social particular – é indispensável reconstruir as motivações dos indivíduos implicados no fenómeno em questão e apreender esse fenómeno como o resultado da agregação dos comportamentos individuais ditados por essas motivações” (Boudon apud Assogba, 1999: 66).

Estão presentes dois aspetos nesta definição do autor. Em primeiro lugar, fazendo do indivíduo “o átomo lógico da análise sociológica” (Ferreira *et al.*, 1995: 255), a teoria boudoniana baseia-se naturalmente no conceito de ação, ou seja, em comportamentos humanos “imputáveis a uma *intenção* ou a uma *racionalidade*”, ainda que “*limitada*” (Assogba, 1999: 66-67, itálico no original). No decurso da sua ação, o indivíduo faz “escolhas” e antecipa os resultados da mesma; para além disso, atribui um “sentido” subjetivo à ação (Ibid.: 67).

O objeto de estudo da sociologia é, pois, a “*compreensão*” das ações individuais, a descoberta do “*sentido*” subjetivo desses atos (Ibid.: 84, itálico no original). O investigador tem de ser capaz de colocar-se na situação do indivíduo observado para poder (eventualmente) dizer que “nas mesmas circunstâncias ou contextos ele poderia ter agido da mesma maneira” (Ibid.: 85). Caso constate que o indivíduo estudado agiu em conformidade com o sentido, os meios, os fins e a situação concreta em que se encontrava, então o sociólogo poderá concluir que ele agiu racionalmente, isto é, que ele teve “boas razões” para se comportar de determinada maneira (Ibid.).

Na ótica de Boudon, descortinar estas boas razões ou motivações por detrás das ações individuais é justamente “a fase mais importante da análise sociológica” (Ibid.). O sociólogo deve “partir do princípio que o ator social tem sempre boas razões para fazer o que fez e tentar por todos os meios à sua disposição descobrir as ditas razões” (Boudon apud Assogba, 1999: 89). É com base nas boas razões que se pode postular a “*racionalidade* dos atores sociais” (Assogba, 1999: 85, itálico no original): os atores são

racionais quando agem de maneira “adequada à situação” em que se encontram (Boudon apud Assogba, 1999: 85).

Em segundo lugar, ao contrário do holismo de Durkheim ou de Parsons, por exemplo, em Boudon não é o todo que explica as partes, mas a mera agregação das partes que explica o todo. O autor explica o nível *macroscópico* (ou macrosocial) através da soma dos efeitos das ações individuais ao nível *microscópico* (ou microssocial).

“Seja *P* um fenômeno social macroscópico”, então “explicar *P* consiste em demonstrar que ele é o resultado da agregação do comportamento dos indivíduos *i* que se encontram numa situação *S*” (Assogba, 1999: 71). Portanto, o individualismo metodológico “coloca em evidência a relação entre as ações individuais e os efeitos coletivos que elas produzem” (Ibid.: 66).

Convém acrescentar que a teoria de Boudon admite obviamente a existência de “constrangimentos sociais” e institucionais que limitam a ação do indivíduo (Ibid.: 68). Todavia, essa limitação não é sinônima de determinação do comportamento, pelo que os atores têm sempre à sua disposição um leque alargado de “opções” (Ibid.).

Boudon defende a (suposta) “universalidade” absoluta do individualismo metodológico: por um lado, esta metodologia será passível de aplicação ao estudo de todas as sociedades humanas (do presente e do passado); por outro lado, ela poderá ser adotada por todas as ciências sociais sem exceção (Ibid.: 68-69).

Sistemas de interação

Se os atores são os átomos lógicos do individualismo metodológico, os chamados “sistemas de interação” são as suas “moléculas lógicas” (Boudon apud Ferreira *et al.*, 1995: 257). Por conseguinte, na ótica de Boudon, o “objeto de estudo” da sociologia abarca igualmente os “contextos nos quais se encontram atores sociais em inter-relação” (Assogba, 1999: 79). O autor distingue dois tipos de sistemas de interação. Trata-se, porém, de “tipos-ideais” em sentido weberiano, visto que a sua demarcação empírica nem sempre é fácil (Ferreira *et al.*, 1995: 260).

Os “sistemas de interação funcionais” assentam no “conceito de papel social” (Ibid.). Na aceção de Boudon, um papel social é “o conjunto de normas a que cada um dos atores [individuais, NM] se deve conformar em função do seu estatuto ou da sua posição no sistema” de interação (Assogba, 1999: 79). A utilização propositada do termo “ator” – em contraposição ao “agente” dos sistemas de interdependência, como se

verá daqui a pouco – remete-nos para uma “analogia teatral” e, assim, para “o desempenho de um papel mais ou menos rígido” (Ferreira *et al.*, 1995: 262).

Se é verdade que os sistemas funcionais possuem um grau de estruturação vincado, quer dizer, denotam “uma organização mínima das relações” entre os indivíduos (Ibid.), Boudon realça que os papéis sociais “nunca estão totalmente prescritos”, porquanto os indivíduos possuem uma margem considerável de “autonomia” (Ibid.: 260). Mesmo no interior de um sistema de interação funcional “permanece sempre um espaço para o comportamento intencional do ator” (Ibid.).

Já os sistemas de interdependência “podem ser analisados sem referência à categoria de papéis” sociais (Boudon apud Assogba, 1999: 80); por outras palavras, nesse contexto as ações humanas não explicáveis com recurso ao desempenho de um qualquer papel social (Ferreira *et al.*, 1995: 262). Por isso, em vez de ator, o átomo da análise recebe a designação de “*agente individual*” (Ibid., itálico no original) com o intuito de eliminar a (eventual) passividade e atribuir um peso decisivo à subjetividade do indivíduo, que é inteiramente responsável pelo *impulso* da ação (Ibid.).

Os sistemas de interdependência assentam em “jogos estratégicos (...) que se desenvolvem” livremente entre os agentes sociais “colocados em situações contingentes” (Ibid.: 260). Este tipo de sistemas subdivide-se em “sistemas de interdependência direta”, nos quais existe “um relacionamento direto entre os agentes”, e sistemas de interdependência “indireta”, nos quais, embora exista uma relação, “não há encontro direto” (Ibid.: 262). Boudon preconiza que os sistemas de interdependência são especialmente propícios a gerar efeitos “coletivos” inesperados, isto é, que não foram “desejados pelos agentes” (Ibid.).

A tese dos efeitos perversos

A tese dos efeitos perversos é um importante corolário do individualismo metodológico. Trata-se do instrumento privilegiado por Boudon na explicação dos fenómenos sociais “macroscópicos” a partir das ações “microscópicas” dos indivíduos (Assogba, 1999: 75). De acordo com o autor, a chave para decifração dos fenómenos macrosociais passa, a maioria das vezes, por apreendê-los como o resultado *inadvertido* da “agregação das ações de indivíduos” (Ibid.).

Neste sentido, pode falar-se de um efeito perverso quando “a simples justaposição de ações individuais provoca efeitos coletivos (...) não necessariamente indesejáveis, mas pelo menos não incluídos nos objetivos específicos dos atores”

(Boudon apud Ferreira *et al.*, 1995: 263). Agindo racionalmente – com uma determinada intenção –, as pessoas “provocam frequentemente” efeitos secundários imprevistos “ao nível coletivo” (Assogba, 1999: 75). Em síntese, “qualquer efeito (...) que seja diferente das intenções dos atores que protagonizam uma ação dada social (...) deve ser considerado efeito perverso” (Ferreira *et al.*, 1995: 263). Na ótica de Boudon, uma das principais tarefas das “ciências sociais” é precisamente “a determinação das repercussões sociais não intencionais das ações humanas intencionais” (Ibid.: 262).

Evidentemente que o conceito de Boudon encerra tanto resultados favoráveis como desfavoráveis (Ibid.: 263). No entanto, visto que o termo “perverso” pode induzir em erro, devido à sua conotação negativa, é possível propor uma tipologia alternativa e que não violenta a teoria do autor (Ibid.). Os efeitos perversos podem, então, ser subsumidos na categoria mais ampla de “efeitos laterais da ação humana” (Ibid.). Assim, “por efeitos laterais” entende-se “qualquer efeito” *inesperado* “mas não necessariamente” *indesejado* “que resulta da agregação de múltiplas ações individuais” (Ibid.).

Por sua vez, os efeitos laterais dividem-se em três subcategorias:

- i) Efeitos perversos (em sentido estrito), isto é, efeitos não antecipados e indesejados, ao nível dos agentes (Ibid.) e/ou ao nível coletivo (Assogba, 1999: 82-83);
- ii) “[E]feitos de reforço”, isto é, efeitos não antecipados, “mas que são favoráveis aos atores sociais envolvidos” (Ferreira *et al.*, 1995: 263) e/ou à sociedade no seu conjunto (Assogba, 1999: 82-83)
- iii) “[E]feitos neutros”, isto é, efeitos imprevistos, mas que são “relativamente indiferentes” para os indivíduos envolvidos (Ferreira *et al.*, 1995: 263) e/ou para a coletividade.

A ideologia

Na sua obra *A Ideologia*, Boudon procura “explicar as crenças coletivas” com recurso aos predicados do individualismo metodológico (Ibid.: 265). As ideologias são habitualmente apresentadas como o exemplo típico de um conjunto de crenças coletivas (Assogba, 1999: 98). Ora, Boudon pretende demonstrar o contrário: que a ideologia “é uma das componentes da ação social” (Ibid.: 101).

A tese boudoniana faz novamente apelo ao conceito de “boas razões”: as pessoas têm motivações fortes para acreditar em determinadas ideias, sejam elas “verdadeiras,

duvidosas ou mesmo falsas” (Ibid.: 102). Isto significa que “as crenças possuem um sentido para o ator” (Ibid.). As crenças coletivas pressupõem, assim, “a existência de razões, de motivações” individuais em cada um dos atores; elas não passam, por isso, de uma simples agregação das crenças individuais que pode ser explicada pelo individualismo metodológico (Ibid.).

Boudon identifica três fatores que estão na origem dos fenômenos ideológicos. A primeira “raiz” das ideologias é necessidade sentida pelos indivíduos de conferir “um fundamento «quase objetivo» aos juízos de valor” (Ibid.: 103). A ação individual assenta naturalmente em certos juízos de valor que a justificam – aos olhos do ator e dos demais. De acordo com Boudon, “um juízo de valor é” por definição “indemonstrável porque se trata de uma verdade primeira” (Ibid.).

Visto que é incapaz de provar a validade inequívoca dos juízos subjacentes à sua ação, o indivíduo procura inculcar-lhes uma “quase objetividade” por via da ideologia (Ibid.: 104). Em vez de serem meras “convicções íntimas”, os juízos de valor são travestidos de validade universal através do pensamento ideológico, ou seja, de um conjunto de “teorias” que emprestam uma suposta validade objetiva aos *fins* buscados pela ação individual (Ibid.: 104-105).

A segunda raiz das ideologias é a necessidade de justificar os meios escolhidos para alcançar um certo fim (Ibid.: 105). Neste caso, o pensamento ideológico serve “uma função de legitimação dos *meios* da ação” (Ibid., itálico no original). Finalmente, a terceira raiz do fenômeno ideológico prende-se com a necessidade de adquirir informações sobre a realidade natural e social para poder agir com conhecimento de causa (Ibid.: 106). As ideologias cumprem esta “função *cognitiva*” ao oferecerem aos indivíduos uma visão de mundo pronta a servir (Ibid., itálico no original).

Conclusão

Podemos concluir que o individualismo metodológico boudoniano assenta numa série de postulados básicos, a saber:

- i) “Explicar um fenômeno social supõe sempre que se dê conta das ações individuais que o compõem” (Ibid.: 114). Os indivíduos são os “«átomos lógicos» da análise sociológica (Ibid.: 116);
- ii) “Dar conta de uma ação quer dizer compreendê-la, e compreender uma ação significa apreender as «boas» razões, as *intenções* ou mais geralmente as *motivações* do ator” (Ibid.: 114, itálico no original);

- iii) “É admitido o princípio da racionalidade do ator social. A sua ação é racional na medida em que o ator procura agir de maneira *apropriada* à situação em que se encontra” (Ibid., itálico no original). Todavia, em virtude dos potenciais efeitos perversos, essa racionalidade é “limitada” (Ibid.: 116);
- iv) “As ações individuais apenas são compreendidas no interior do sistema de interação no qual os indivíduos participam” (Ibid.: 117);
- v) “A ação individual está submetida (...) a constrangimentos sociais (...). Mas isso não implica que as estruturas ou constrangimentos sociais *determinem* (...) a ação individual” (Ibid.: 114, itálico nosso). Por outras palavras, “é assumido (...) que o ator social dispõe de uma certa liberdade, de uma autonomia de escolha e de decisão quando age no interior de situações dadas” (Ibid.: 117);
- vi) “As ciências sociais têm por objeto de estudo as consequências não intencionais ao nível macroscópico das ações que se situam ao nível microscópico (os indivíduos)” [Ibid.: 114].

Referências Bibliográficas

- Assogba, Yao (1999), *La sociologie de Raymond Boudon – Essai de synthèse et application de l’individualisme méthodologique*. Québec: Les Presses de l’Université Laval / Paris : L’Harmattan. Disponível em: http://classiques.uqac.ca/contemporains/assogba_yao/sociologie_raymond_boudon/sociologie_raymond_boudon.pdf. (Consultado em: 23/07/2017)
- Ferreira, José Maria Carvalho *et al.* (1995), *Sociologia*. Lisboa: McGraw-Hill.

Aula 18 (continuação) – Erving Goffman

Nuno Miguel Cardoso Machado

Biografia e introdução

Erving Goffman nasce em 1922 na cidade de Manville, no Canadá (Ferreira *et al.*, 1995: 304). Em 1945 Goffman licencia-se em Sociologia na Universidade de Toronto e vai para Chicago com vista a prosseguir os seus estudos (Fine & Manning, 2003: 35). Entre 1949 e 1951 vive nas Ilhas Shetland – território escocês – onde “recolhe dados etnográficos para a sua tese de doutoramento” (Ibid.). É nesta altura que o autor desenvolve um sentido apurado para observar os acontecimentos corriqueiros do dia-a-dia (Ibid.).

Em 1953 defende a tese na Universidade de Chicago (Ibid.: 36). Usando os dados recolhidos como pretexto, o autor cria, na verdade, “uma teoria geral da interação face-a-face” (Ibid.). No ano de 1958 Goffman torna-se docente na Universidade da Califórnia, em Berkeley (Ibid.). Dez anos mais tarde obtém uma cátedra de Sociologia e Antropologia na Universidade da Pensilvânia (Ibid.). Em 1981 é eleito presidente da *American Sociological Association*, mas vem a falecer no ano seguinte antes de conseguir fazer o discurso de tomada de posse (Ferreira *et al.*, 1995: 304).

A teoria de Goffman procura acercar-se do “modo como se organiza a experiência do quotidiano”; embora não escamoteie as “dimensões” macrosociais, a sua preocupação prende-se com a “*interação* entre dois ou mais indivíduos em situação de *copresença* física” (Ibid.: 303, itálico nosso). O autor é justamente um dos vultos do chamado interacionismo simbólico que, como o próprio nome indica, “tende a atribuir significância causal à interação social” (Ritzer, 2010: 371).

A abordagem dramaturgical de Goffman socorre-se da “metáfora da representação teatral para elaborar os muitos elementos que fazem parte da interação face a face quotidiana” (Dillon, 2014: 281). De acordo com esta perspetiva teórica, “a vida social é a permanente e contínua colocação em cena de papéis representados [pelas pessoas, NM] (...) que origina e estrutura as nossas relações sociais” (Ibid.: 283).

Nas palavras do autor, “quando um indivíduo ou ator desempenha o mesmo papel para a mesma audiência, em diferentes ocasiões, é provável que nasça uma relação social” (Goffman apud Dillon, 2014: 283). Isto significa que a “realidade social”

não é algo rígido, acabado, mas “algo que os indivíduos *constroem* à medida que interagem” (Collins & Makowsky, 1993: 240, itálico no original).

Portanto, ao contrário de Parsons, por exemplo, em Goffman “a socialização não é simplesmente um processo de sentido único em que o ator recebe informação, mas um processo dinâmico em que o ator molda e adapta a informação às suas necessidades” (Ritzer, 2010: 370). Assim, “os atores têm pelo menos alguma autonomia”, quer dizer, não se limitam a sofrer passivamente os constrangimentos sociais, “sendo capazes de desenvolver uma vida que possui um estilo único” (Ibid.: 373).

Dramaturgia e interação social

Goffman “encara a vida social como uma série de performances dramáticas análogas àquelas representadas em palco” (Ritzer, 2010: 376). Assim, a interação social é um “processo comunicativo” consubstanciado numa “representação” através da qual “o *self* se transforma *em selves*”, ou seja, em que o indivíduo se converte em *persona* – num conjunto de *máscaras* que constituem outros tantos *papéis* em situações sociais distintas (investigador no emprego, irmão/filho no seio da família, etc.) [Ferreira *et al.*, 1995: 305].

A abordagem *dramatúrgica* do autor recorre, então, ao teatro como metáfora para a interação social: existem diversos contextos sociais – ou “palcos” – nos quais os vários indivíduos – ou “atores” – “desempenham os papéis de diferentes personagens” (Ibid.). Durante a sua representação (ou “*performance*”), as pessoas socorrem-se de variadas “técnicas” que Goffman procura apreender (Ibid., itálico no original).

Na perspetiva de Goffman, o palco (“*front stage*”) é o espaço-tempo “onde decorrem as representações” de um certo tipo (Ibid.: 303). Como é evidente, o palco tem de ser relativamente estável pois ajuda a “definir a situação para os observadores da representação” (Ritzer, 2010: 376). Um palco comporta vários elementos:

- i) Um cenário (“*setting*”), isto é, um pano de fundo ou contexto “físico” necessário para a representação (Ibid.) e que “sustenta” a sua “credibilidade” (Ferreira *et al.*, 1995: 305). Por exemplo, a sala de aula é o cenário para a representação do professor e dos alunos;
- ii) Uma fachada (“*personal front*”), que engloba o conjunto dos elementos “expressivos” (Ritzer, 2010: 376) e dos “adereços pessoais (...) que permitem a identificação das personagens” por parte da audiência (Ferreira *et al.*, 1995: 305).

A fachada subdivide-se em:

- a. Aparência (“*appearance*”), portanto, os aspetos que evidenciam “o estatuto social da personagem” (Ferreira *et al.*, 1995: 305). Estamos a falar das “roupas”, da maquilhagem, dos acessórios etc. (Ibid.). Por exemplo, a farda, a pistola, o cassetete e as algemas permitem identificar um polícia;
- b. Modos (“*manners*”), que deixam transparecer “o tipo de papel que o ator vai representar” (Ferreira *et al.*, 1995: 305). Incluem-se aqui, por exemplo, os maneirismos corporais ou o tom de voz. Para que a representação surta efeito, a aparência deve ser consonante com os modos (Ritzer, 2010: 377).

Para além do palco existem bastidores (“*backstages*”), isto é, “locais onde os atores podem” relaxar e “abandonar a «máscara»” da sua personagem (Ferreira *et al.*, 1995: 305), dado que a “pressão do desempenho” é consideravelmente “menor” (Dillon, 2014: 289). Nos bastidores os atores podem envolver-se em comportamentos que suprimem conscientemente no palco, nomeadamente de índole “informal” (Ritzer, 2010: 378).

Embora os bastidores sejam normalmente “adjacentes” ao palco, existe uma clara demarcação entre ambos os espaços: os bastidores estão totalmente vedados aos membros do público (Ibid.). Por exemplo, num restaurante a sala de refeições é o palco, enquanto a cozinha representa os bastidores inacessíveis aos clientes (Dillon, 2014: 289). Segundo Goffman, “os laços sociais são mais fortes entre indivíduos que partilham bastidores, visto que devem confiar uns nos outros para guardar os segredos da sua estratégia comum de apresentação aos estranhos” (Collins & Makowsky, 1993: 241).

Em síntese, na ótica do autor “a vida social, a apresentação do Eu na vida quotidiana, é uma representação de diferentes funções, papéis e números (*routines*) por atores sociais em vários palcos com diferentes cenários e adereços. Tal como no teatro, o sucesso da representação de um papel é contingente, parcialmente, em relação à audiência particular que está presente e que reage às deixas (*cues*) e (...) sinais (...) que os atores transmitem” (Dillon, 2014: 281).

Eu atuante (“I”) vs. Eu Personagem (“Me”) e imagem real vs. imagem virtual

Através das relações que estabelece com os outros, o indivíduo tenta “defender e preservar aquilo que (...) considera serem os seus atributos pessoais, que o tornam singular e diferente dos demais” (Ferreira *et al.*, 1995: 307). Todavia, a interação social dá corpo a uma tensão entre o “Eu Atuante” (“I”) – “criativo, imprevisível” – e o “Eu Personagem” (“Me”) – o “conjunto das expetativas socialmente organizadas” (Ibid.: 306-307). Esta tensão pode ser expressa mediante outro par de conceitos. Goffman designa por “imagem real” o conjunto de traços únicos que cada indivíduo crê distinguem-no dos outros e por “imagem virtual” as expetativas de terceiros que acabam por influenciar a personalidade, a autoimagem e a conduta de cada indivíduo (Ibid.).

No contexto da interação, a tensão mencionada decorre naturalmente “da diferença entre aquilo que as pessoas esperam que nós façamos e aquilo que poderemos querer fazer espontaneamente” (Ritzer, 2010: 375). Portanto, há sempre um choque entre as expetativas de cada indivíduo e as expetativas dos seus coatores numa dada interação social (Ferreira *et al.*, 1995: 307). Segundo o autor, “é justamente neste «jogo» de expetativas – entre o que o indivíduo julga ser, o que julga que os outros esperam dele, e o que na realidade os outros julgam dele – que se constitui o quadro (*frame*) em que decorre a interação social” (Ibid.).

Em Goffman, o *self* – quer dizer, a subjetividade, o *Eu* – constrói-se através do “processo de interação” face a face e, em especial, mediante a oposição contínua entre *I/Me* e imagem real/imagem virtual (Ibid.). Embora seja forçado a desempenhar uma série de papéis sociais em situações distintas, o indivíduo procura socorrer-se de outras tantas estratégias para preservar a sua “identidade” (Ibid.). Por outras palavras, “a gestão da identidade social” corresponde à tentativa de adequação da imagem virtual *heterónoma* à imagem real *autónoma* (Ibid.).

Papel social e desvio

Na aceção goffmaniana, um papel social é “um conjunto de regras ou modelos de ação preestabelecidos socialmente, (...) mas cujo desempenho depende da capacidade interpretativa e estratégica do ator” (Ibid.: 308). Por outras palavras, “embora sejam partes da estrutura social, os papéis existem na medida em que são *preenchidos* pelos indivíduos” (Goffman apud Ferreira *et al.*, 1995: 309, *itálico nosso*).

Assim, “os desempenhos dos atores sociais podem ou não coincidir com as expectativas normativas adstritas aos papéis” (Ferreira *et al.*, 1995: 308). A noção de “distância ao papel” (*role distance*) visa precisamente dar conta de um certo grau de “liberdade do ator” para se afastar da “exigência socialmente estabelecida” (Ibid.: 309). Isto significa que os indivíduos podem, através da sua “capacidade reflexiva, (...) modificar as regras e as normas que limitam os seus interesses e a sua liberdade” (Ibid.).

Ao fazê-lo, incorrem num comportamento desviante. De acordo com Goffman, existem dois tipos de sujeitos desviantes:

- i) Os “desviantes intragrupais” são aqueles “cuja «violação» (...) das normas” sociais é tolerada “pelo grupo a que pertencem” porque denunciam a “imoralidade” e, assim, reforçam a “coesão do grupo” (Ibid.: 309-310). Os antigos bobos da corte ou os atuais humoristas são exemplos deste primeiro tipo de desvio (Ibid.: 309);
- ii) Os “desviantes sociais” recusam-se a aceitar de “forma aberta e voluntária o lugar social e os papéis que” lhes “são atribuídos” e envolvem-se em comportamentos que contrariam de modo explícito “a ordem social” vigente (Ibid.: 310). Os “criminosos” ou os “radicais políticos” são exemplos deste segundo tipo de desvio (Ibid.).

Referências Bibliográficas

- Collins, Randall & Makowsky, Michael (1993), *The Discovery of Society*. Nova Iorque: McGraw-Hill. 5ª Edição.
- Dillon, Michele (2014), *Introduction to Sociological Theory – Theorists, Concepts, and their Applicability to the Twenty-First Century*. Malden: Blackwell Publishing. 2ª Edição.
- Ferreira, José Maria Carvalho *et al.* (1995), *Sociologia*. Lisboa: McGraw-Hill.
- Fine, Gary Alan & Manning, Philip (2003), “Erving Goffman”, in Ritzer, George (Org.), *The Blackwell Companion to Major Contemporary Social Theorists*. Malden: Blackwell Publishing, pp. 34-62.
- Ritzer, George (2010), *Sociological Theory*. Nova Iorque: McGraw-Hill. 8ª Edição.