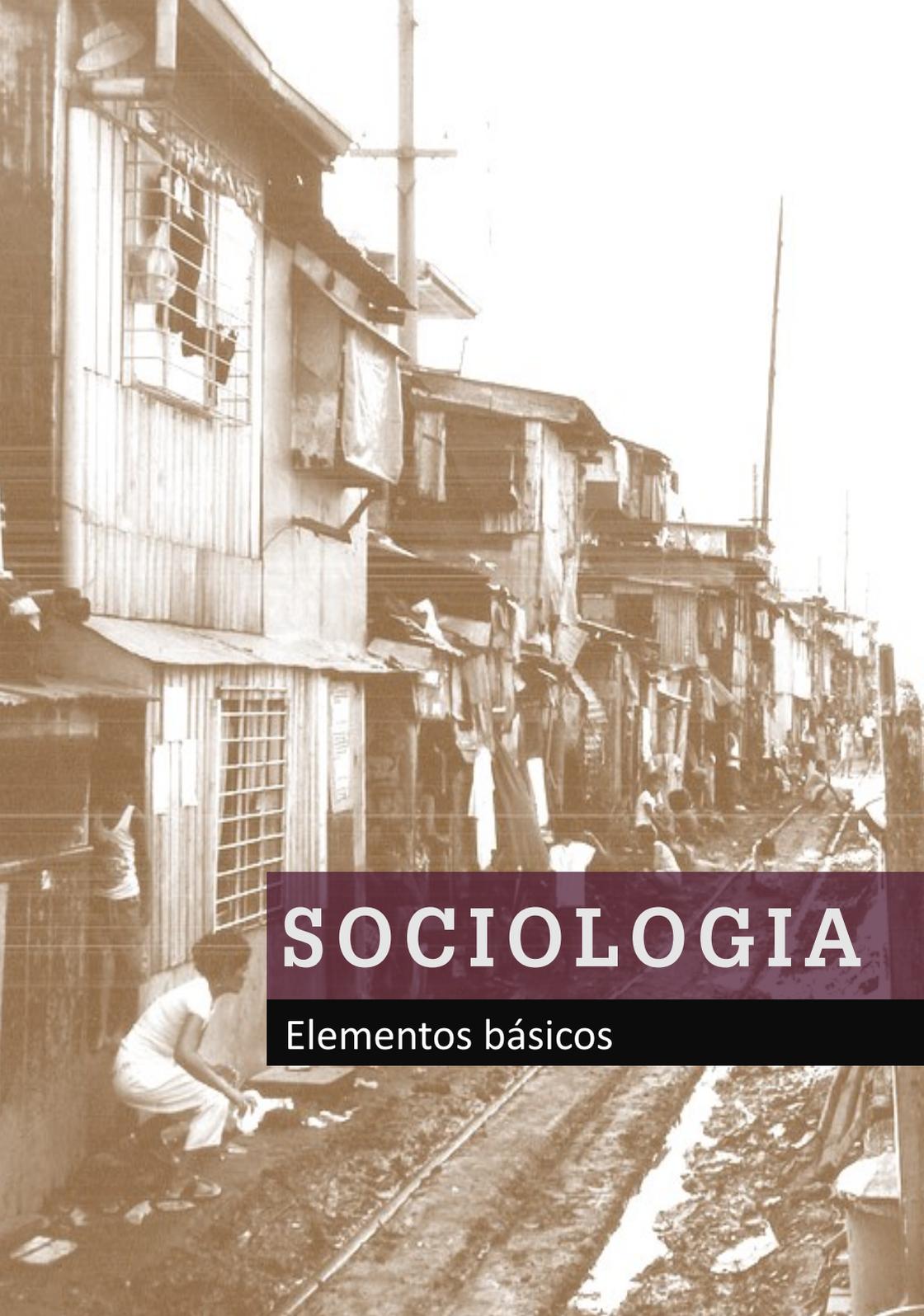


Flávia Carvalho Chagas
(Organizadora)

SOCIOLOGIA

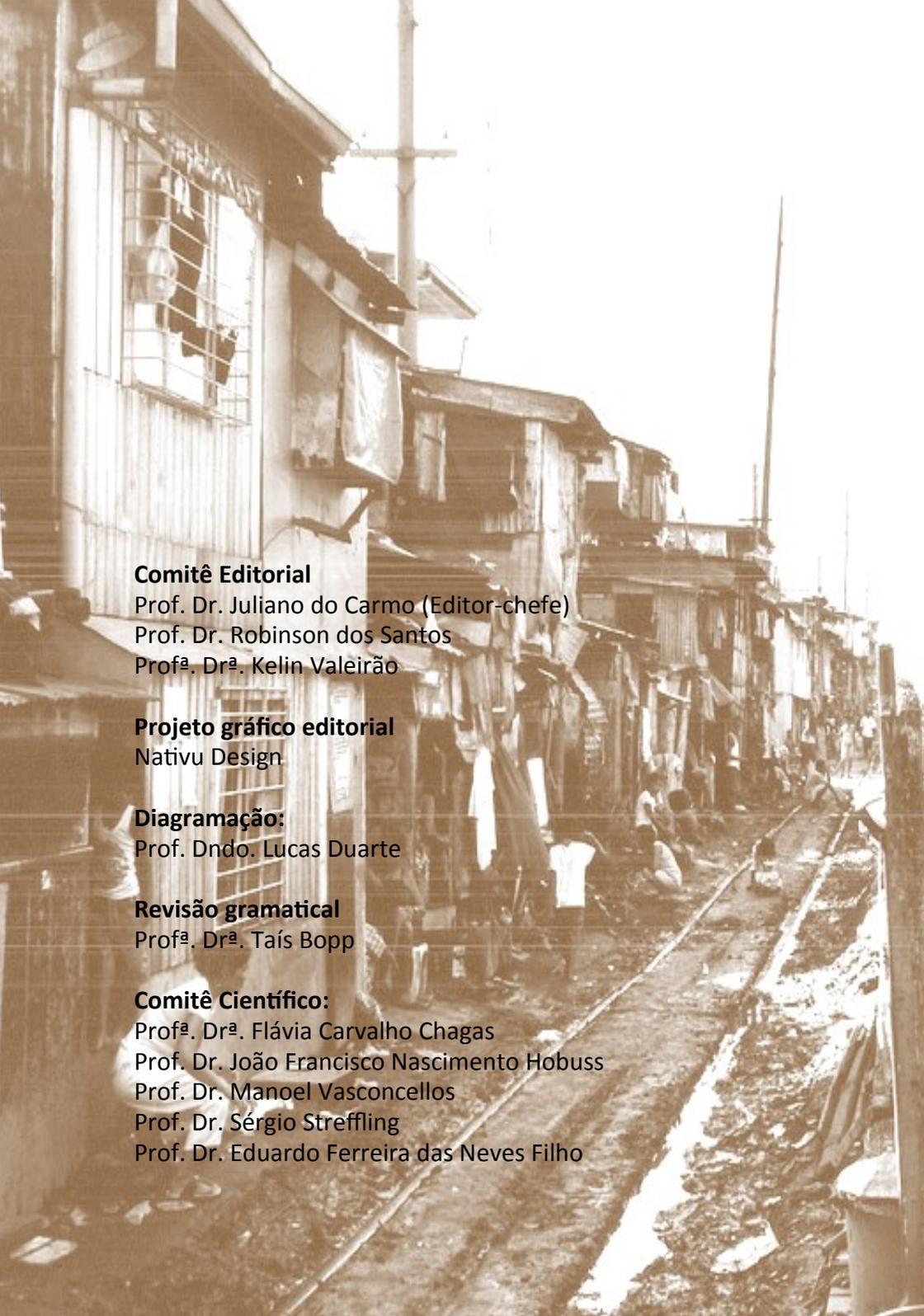
Elementos básicos

DISSERTATIO
INCIPIENS



SOCIOLOGIA

Elementos básicos



Comitê Editorial

Prof. Dr. Juliano do Carmo (Editor-chefe)

Prof. Dr. Robinson dos Santos

Prof^a. Dr^a. Kelin Valeirão

Projeto gráfico editorial

Nativu Design

Diagramação:

Prof. Dndo. Lucas Duarte

Revisão gramatical

Prof^a. Dr^a. Taís Bopp

Comitê Científico:

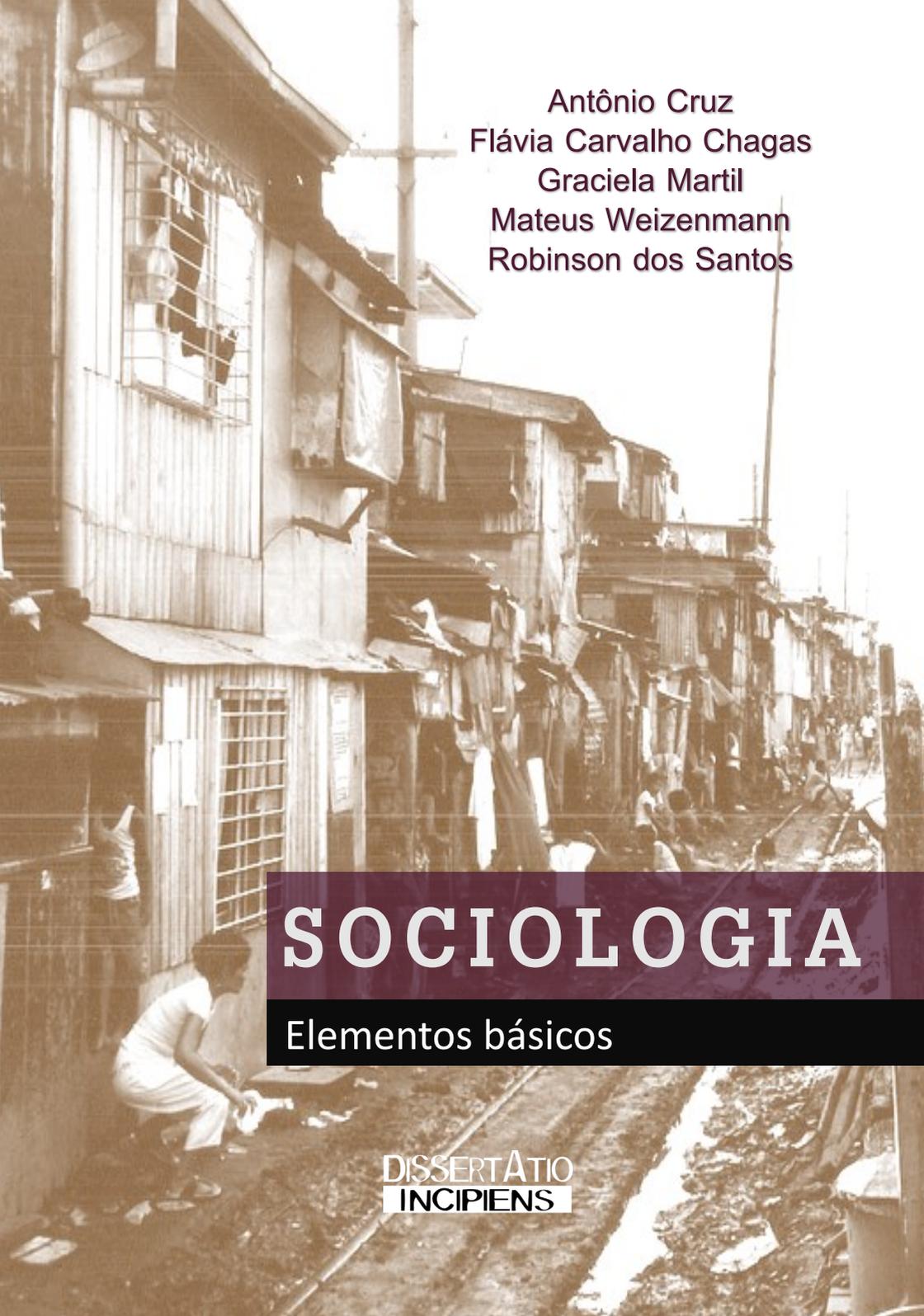
Prof^a. Dr^a. Flávia Carvalho Chagas

Prof. Dr. João Francisco Nascimento Hobuss

Prof. Dr. Manoel Vasconcellos

Prof. Dr. Sérgio Streffling

Prof. Dr. Eduardo Ferreira das Neves Filho

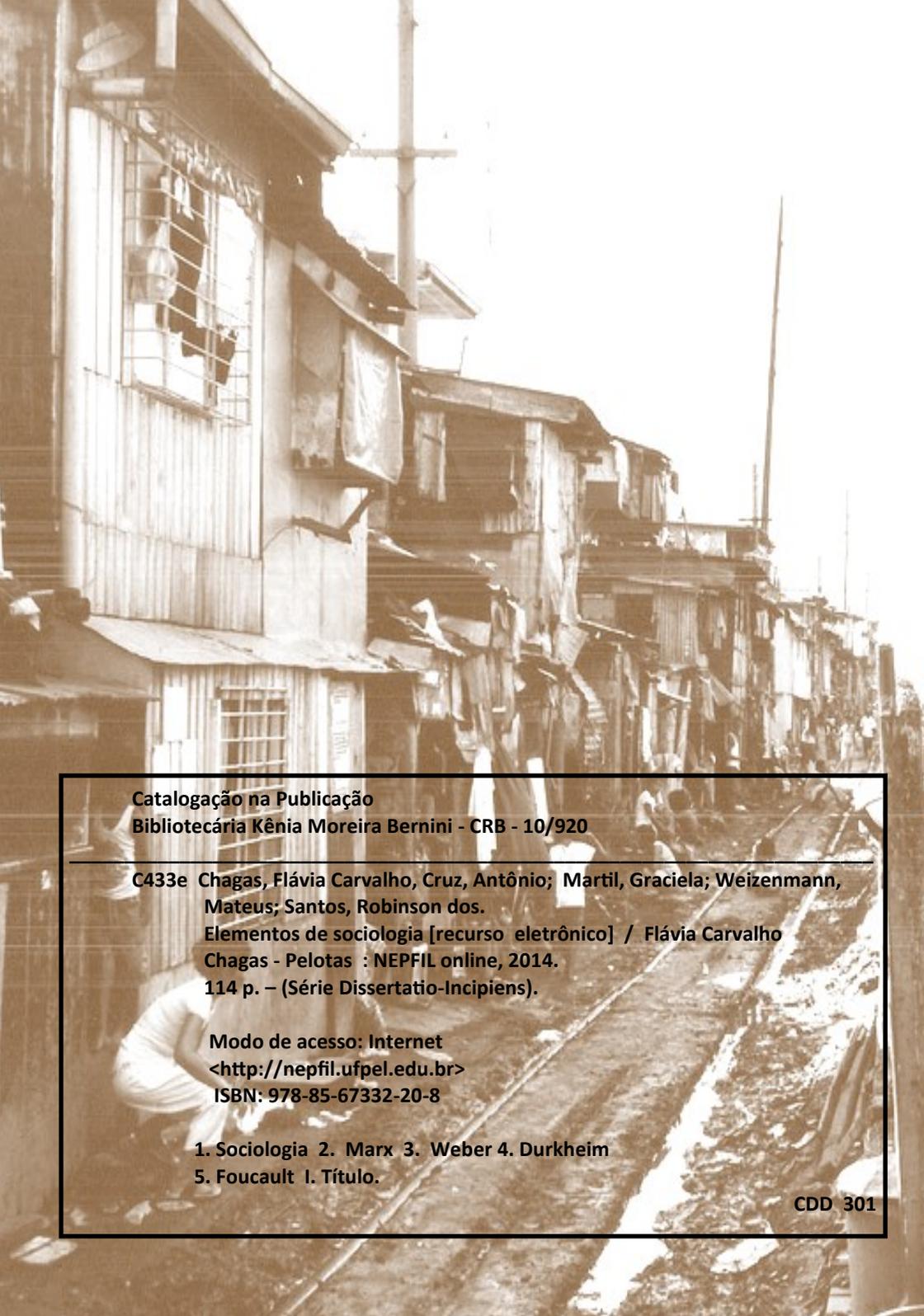


Antônio Cruz
Flávia Carvalho Chagas
Graciela Martil
Mateus Weizenmann
Robinson dos Santos

SOCIOLOGIA

Elementos básicos

DISSERTATIO
INCIPIENS



Catálogo na Publicação
Bibliotecária Kênia Moreira Bernini - CRB - 10/920

C433e Chagas, Flávia Carvalho, Cruz, Antônio; Martil, Graciela; Weizenmann, Mateus; Santos, Robinson dos.
Elementos de sociologia [recurso eletrônico] / Flávia Carvalho Chagas - Pelotas : NEPFIL online, 2014.
114 p. – (Série Dissertatio-Incipientes).

Modo de acesso: Internet
<<http://nepfil.ufpel.edu.br>>
ISBN: 978-85-67332-20-8

1. Sociologia 2. Marx 3. Weber 4. Durkheim
5. Foucault I. Título.

CDD 301



Flávia Carvalho Chagas
(Organizadora)

Elementos de Sociologia

**DISSERTATIO
INCIPIENS**

Sumário

Apresentação	
<i>Flávia Carvalho Chagas</i>	9
Emile Durkheim (1858-1917)	
<i>Graciela Martil</i>	15
Tópicos sobre o Pensamento de Max Weber	
<i>Robinson dos Santos</i>	31
Marx e a Sociologia Crítica: Dialética e Materialismo-Histórico	
<i>Antônio Cruz</i>	57
Foucault e a Desconstrução dos Papéis Sociais	
<i>Mateus Weizenmann</i>	79

Apresentação

Falar de Sociologia na inserção e diálogo com a Filosofia não é tarefa fácil, não apenas em função da própria dificuldade peculiar de cada uma dessas disciplinas, mas também pela proximidade dos seus campos de investigação. Essa dificuldade envolve tanto a delimitação do objeto de investigação da Filosofia e da Sociologia, que podem, muitas vezes, se confundir, como também esbarra na questão metodológica, tendo em vista que ambas se inserem tradicionalmente no domínio das ciências humanas.

Assim, mesmo que, como foi mencionado, a Filosofia e a Sociologia possam, por vezes, se debruçar sobre o mesmo objeto de investigação, como, por exemplo, as relações sociais e/ ou políticas, a finalidade e o método de ambas diferem entre si invariavelmente. Além disso, enquanto o início da atividade Filosófica “no mundo ocidental” data, pelo menos, de mais de 2.500 anos, a Sociologia, enquanto ciência propriamente dita, tem pouco mais que 200 anos.

Do ponto de vista histórico, vários acontecimentos tiveram uma influência decisiva no que diz respeito ao surgimento não só da Sociologia, mas da Psicologia, da Linguística, e das várias tentativas de reabilitação da própria Filosofia após o descrédito da mesma com o ceticismo em relação à filosofia hegeliana. Entre estes acontecimentos,

destacam-se: a Revolução Industrial, a ascensão do modo de produção capitalista, o Iluminismo, a Revolução Francesa e a Independência dos Estados Unidos.

Assim, na medida em que as transformações sociais, econômicas, tecnológico-científicas acabavam por gerar processos contraditórios de desestabilização da “ordem” vigente até então, ocasionando, portanto, a desestruturação social-pragmática,urgia uma ciência capaz de explicar tais fenômenos, garantido, ademais, a possibilidade de aplicação de leis capazes de nortear a capacidade preditiva da ciência em relação aos eventos futuros.

É justamente nesse contexto histórico que surge a Sociologia, no fim do século XVIII e início do século XIX, enquanto uma ciência independente tanto da Filosofia, quanto da Psicologia, a saber, como um campo autônomo de investigação dos fenômenos sociais com um forte viés positivista, tendo em vista que a metodologia positivista era concebida na época como a única forma de garantir a objetividade que toda disciplina teria que ter para ser alçada ao estatuto de ciência.

Como bem aponta Michael Löwy em *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen*, a corrente positivista no âmbito das ciências sociais baseia-se em três premissas básicas, quais sejam: 1) os fenômenos sociais são regidos por leis naturais, que são independentes e invariáveis, tal qual, segundo eles, os fenômenos naturais; 2) desse modo, os mesmos procedimentos, métodos e modos de explicação da

natureza aplicam-se aos fenômenos sociais; 3) a função do sociólogo consiste apenas em descrever, observar e prever os fenômenos sociais a partir de uma concepção imparcial e neutra da realidade, ou seja, isentando-se de qualquer perspectiva ideológica ou axiológica.

Antes de questionar os limites e a ingenuidade utópica (para não usar o conceito sartriano de má-fé) do positivismo científico no que diz respeito à suposta exigência de neutralidade axiológica, vale mencionar que o início da Sociologia com August Comte e, posteriormente, retomado no fim do séc. XIX com Émile Durkheim, é marcado por esse modelo de ciência, o qual tinha como cerne a ideia da possibilidade de descrever verdadeiramente a realidade livre de preconceitos e paradigmas pré-concebidos. Quer dizer, para ter o estatuto de ciência, com rigor metodológico e objetividade, o método de pesquisa tinha que estar adequado às exigências do modelo positivista.

Todavia, mesmo antes da reabilitação positivista com a sociologia de Durkheim, tanto Marx como Weber denunciam a impossibilidade das ciências humanas, ou como eram chamadas na época, as ciências do espírito, estarem adequadas ao método positivista científico, justamente pelo fato de que o objeto de investigação das mesmas não se enquadra à exigência de um verificacionismo estreito.

O presente livro, que está dividido em quatro capítulos, contém uma reconstrução crítica e interpretação da concepção sociológica de

Durkheim, Weber, Marx e Engels e Foucault, respectivamente. Todavia, tendo em vista que os autores são pesquisadores especialistas nesses pensadores, tornou-se inviável a padronização da escrita, o que, por conseguinte, torna o texto muito mais rico e fecundo.

Como o próprio título da disciplina aponta, a saber, “Fundamentos da Sociologia”, torna-se imprescindível investigar a concepção sociológica dos três grandes sociólogos e intelectuais do séc. XIX com o surgimento da Sociologia enquanto ciência autônoma, que são: Karl Marx e Friedrich Engels, Émile Durkheim e Max Weber.

Além disso, na tentativa de estabelecer e investigar a possibilidade de um diálogo mais estreito entre a Filosofia e a Sociologia, o último capítulo deste livro conta com a contribuição de um artigo sobre Foucault. Com efeito, não sendo um sociólogo por formação, o capítulo sobre o filósofo francês justifica-se, não por qualquer premissa normativa, mas apenas pelo fato de que Foucault, assim como Habermas, é um dos mais importantes intelectuais do séc. XX que dialoga com figuras do pensamento não estritamente filosóficas.

Por último, eu gostaria de agradecer as valiosas contribuições dos pesquisadores deste volume para o Curso de Licenciatura em Filosofia na Modalidade a Distância, que aceitaram prontamente o desafio não só de sintetizar em poucas páginas as teses fundamentais desses grandes pensadores das ciências humanas, mas também pela dificuldade em traduzir em uma linguagem acessível a complexidade

teórica em questão para acadêmicos do primeiro semestre do Curso de Filosofia.

Flávia Carvalho Chagas

Organizadora

Emile Durkheim (1858-1917)

Graciela Martil

Introdução

O presente trabalho tem como objetivo apresentar, resumidamente, a vida e a obra de um dos principais nomes da história da Sociologia. Será apresentada uma pequena biografia de Durkheim para, logo a seguir, situá-lo no contexto histórico, político e cultural ao qual ele pertence a fim melhor entender suas ideias e contribuições para o surgimento da Sociologia como ciência, a criação de seu respectivo método científico de análise do social. Procuro, em seguida, apresentar os principais conceitos desenvolvidos em suas obras “As Regras do Método Sociológico” e “Da Divisão do Trabalho Social” - por entender ser nesses dois livros que podemos compreender mais claramente seus principais conceitos, os quais servirão de linha diretriz nas suas demais obras. Durkheim era um homem de seu tempo, com o olhar para os acontecimentos de sua época e, devido a isso, empreendeu uma teoria sociológica, desenvolvendo um método normativo para a sua sistematização, que foi posteriormente aplicado em outras áreas das ciências humanas, e amplamente desdobrado na sociologia do século XX e até os dias de hoje.

Biografia

Emile Durkheim nasceu em 15 de abril de 1858, em Epinal no noroeste da França, próximo à Alemanha. De família judaica, filho de

rabino, não seguiu a tradição da família, tornando-se agnóstico após sua ida para Paris.

Durkheim presenciou uma série de acontecimentos marcantes, que se refletem diretamente nas suas obras, questões políticas, sociais e econômicas que se apresentavam no seu tempo.

Instauração da III República (França) -

O ambiente é às vezes assinalado como sendo o 'vazio moral da III República' marcado seja pelas consequências diretas da derrota francesa e das dívidas humilhantes da guerra, seja por uma série de medidas de ordem política, dentre as quais duas merecem destaque especial, pelo rompimento com as tradições que elas representam - o divórcio na França (1882 a 1884) e a implantação da escola gratuita e obrigatória dos 6 aos 13 anos, além de ficar proibido formalmente o ensino de religião. O vazio correspondente à ausência do ensino de religião na escola pública tenta-se preencher com uma pregação patriótica representada pelo que ficou conhecido como 'instrução moral e cívica' (Rodrigues, 1984).

Durkheim foi um apoiador dessas idéias, colocando-se como defensor do ensino obrigatório e gratuito como um avanço na sociedade francesa.

Os efeitos da II Revolução Industrial - Marcadas inicialmente pela invenção do motor de combustão interna e do dínamo, que desencadearam inúmeras outras invenções gerando certa sensação de euforia, de progresso e de esperança no futuro. Avanço da ciência, marcada pelo advento da teoria dos quanta, da relatividade, da radioatividade, da teoria atômica.

Como consequência decisiva da Segunda Revolução Industrial, temos a oposição do capital e o trabalho caracterizado por crescentes conflitos que foram denominados de "questões sociais". O capitalismo monopolista se expandia, marcantes acontecimentos políticos culminaram com a Primeira Guerra Mundial. Durkheim perde seu filho mais velho nessa guerra e isso causa um grande abalo em sua vida, que muitos supõem ser o principal motivo de sua morte em 1917.

Referências Históricas e Intelectuais do Pensamento de Durkheim

Na École Normale Supérieure, Durkheim teve a oportunidade de conhecer alguns homens que marcaram sua época. Como Jaurès, Bergson e dois de seus professores, Fustel de Coulanges e Émile Boutroux, pelos quais tinha profunda admiração, pois exerceram influência no afeiçoamento dos seus interesses. Os pensadores cujas obras exerceram influência em Durkheim nessa época foram Spencer, Renouvier, Kant e Auguste Comte. Ele é um filósofo, por formação, da Escola Francesa. Lecionou Filosofia em vários liceus na França e nesse período despertou seu interesse pela Sociologia. Por esse motivo foi para a Alemanha, onde conhece a obra de Simmel, Dilthey e Tönnies. Desde então, dedicou toda a sua vida e obra a desenvolver e consolidar a Sociologia como uma ciência. E para ser legitimada como ciência, era necessário que tivesse claramente um objeto, um método e uma teoria. Ministrou aulas de Pedagogia e Ciência Social na Faculté de Lettres de Bordeuax. Por esta ocasião (1893), produziu as suas teses de doutoramento: *De la division du travail social e Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*. Em 1895, publicou *Les règles de la méthode sociologique*. Pouco tempo depois, em 1896, já então com seu nome consagrado, fundou a revista *L'Année Sociologique*. Essa revista teve uma grande qualidade intelectual, contando com a colaboração de nomes importantes da época. Seu sobrinho, Marcel Mauss tornou-se um grande antropólogo e colaborador da revista. Em 1897, publicou *Le Suicide*. A chamada Escola Sociológica Francesa foi fundada por Durkheim, no final do século XIX, na França. Em um período de apenas seis anos, Durkheim publicou a maior parte de sua obra. Foi um homem de extraordinária fecundidade intelectual e provavelmente o mais notável sociólogo de seu tempo.

A Concepção de Ciência de Durkheim e o “Diálogo com Comte e Montesquieu”

A razão dentro dos limites da experiência. A experiência segundo as regras da razão. Durkheim busca explicar “o social pelo social”. Para entendermos o desenvolvimento dos conceitos e do método de

Durkheim, precisamos retroceder um pouquinho até Augusto Comte (1798 - 1857). Comte leva até as últimas consequências as indicações de Descartes para a ciência social. Partindo das ciências aplicadas (Astronomia, Física, Biologia), desenvolve o método aplicado às ciências humanas. O método *positivista* - o conhecimento com base na razão. Comte afirmou que os fenômenos sociais devem ser percebidos como os outros fenômenos da natureza e explicados pela comprovação empírica. Assim, defende a idéia de que tudo que se refere ao saber humano pode ser sistematizado segundo os princípios adotados como critério de verdade para as ciências exatas e biológicas. Isso se aplicaria também aos fenômenos sociais, que deveriam ser reduzidos a leis gerais como as da Física. Para Comte, a análise científica aplicada à sociedade é o cerne da Sociologia, cujo objetivo seria o planejamento da organização social e política.

Estender à conduta humana o racionalismo científico é, realmente, nosso principal objetivo, fazendo ver que, se a analisarmos no passado, chegaremos a reduzi-la a relações de causa e efeito; em seguida, uma operação não menos racional a poderá transformar em regras de ação para o futuro. Aquilo que foi chamado de nosso positivismo, não é senão consequência deste racionalismo (Durkheim, 1982).

Durkheim rompe com Comte quando diz que as partes não retratam o todo, porque o individual pertence à Sociologia. As relações são sociais. A moral não é individual - são leis gerais. A vida coletiva é um ser distinto, mais complexo e irreduzível às partes que o compõem (o todo é maior que a soma das partes); as ciências sociais devem buscar a formulação de proposições nomológicas (leis que estabeleçam relações constantes entre os fenômenos); os fenômenos que constituem a sociedade têm seu substrato e sua origem na coletividade e não em cada um de seus membros; assim, a explicação para os fatos sociais só pode ser buscada em outros fatos sociais. Por isso, para Durkheim, a Sociologia se apresenta como uma ciência independente das outras ciências, à medida que possui seu próprio objeto e método.

É necessário que, ao penetrar no mundo social, tenha ele consciência de que penetra no desconhecido; é necessário que

se sinta em presença de fatos cujas leis são tão desconhecidas quanto o eram as da existência antes da constituição da biologia; é preciso que se mantenha pronto a fazer descobertas que hão de surpreendê-lo e desconcertá-lo. [...] Pois o que importa saber não é a maneira pela qual tal pensador concebe individualmente determinada instituição, mas sim a concepção que dela formula o grupo (Durkheim, 1982).

Como dentro da tradição positivista de delimitar claramente os objetos das ciências para melhor situá-las no campo do conhecimento, Durkheim aponta um reino social, com individualidade distinta dos reinos animal e mineral. Trata-se de um campo com caracteres próprios e que deve por isso ser explorado através de métodos apropriados (Rodrigues, 1998, p.18).

Com isso, ele afirma que a Sociologia constitui uma ciência entre as outras ciências do homem, e que tem um objeto claramente definido e um método para estudá-la. *O objeto são os fatos sociais; o método é a observação e a experimentação indireta, em outros termos, o método comparativo* (Rodrigues, 1998, p.19). Portanto, para Durkheim, a sociedade, por constituir uma realidade *sui generis*, deveria ser estudada, descrita e explicada como um domínio separado.

Conceitos e Categorias Sociológicas Fundamentais

Em seu “As Regras do Método Sociológico”, Durkheim identifica o que é o fato social, identifica como o objeto de estudo da sociologia e estabelece um método para o estudo sociológico dos fatos sociais. O “fato social” são maneiras de agir, de pensar e de sentir não perceptível no indivíduo e sim na sociabilidade. Funções das categorias na sociedade, os fatos sociais possuem peculiaridades que os distinguem dos fenômenos da natureza, pois consistem em representações e em ações. “*A vida social era toda feita de representações*” (Durkheim, 1982). O cientista social deve ocupar-se da investigação de possíveis relações de causa e efeito e de regularidades com vistas à descoberta de leis e mesmo de “regras de ação para o futuro” (concepção **NORMATIVA** de ciência). Os modos de ser e maneiras de agir, fixas ou não, suscetíveis de exercer sobre o indivíduo

uma coerção exterior, caracterizam-se por generalidade, exterioridade e coercibilidade.

E o que Durkheim quer dizer com isso? Os fatos sociais são formados pelas REPRESENTAÇÕES COLETIVAS. Sob REPRESENTAÇÕES COLETIVAS temos que pensar todas as crenças e sentimentos partilhados pelos indivíduos e institucionalizados nos grupos; as representações coletivas são a base sobre a qual se formam os CONCEITOS e as CATEGORIAS do entendimento racional do mundo.

[...] A maioria de nossas idéias e tendências não são elaboradas por nós, mas nos vêm de fora, conclui-se que não podem penetrar em nós senão através de uma imposição; eis todo o significado de nossa definição. Sabe-se, além disso, que toda coerção social não é necessariamente exclusiva com relação à personalidade individual (Durkheim 1982).

[...] Pois tudo o que é real tem uma natureza definida que se impõe, com a qual é preciso contar, e que, mesmo quando se consegue neutralizar, não fica nunca inteiramente vencida. No fundo, na noção de coerção social, isso é que é essencial. Pois tudo o que está implicado nesta noção é que as maneiras coletivas de agir ou de pensar apresentam uma realidade exterior aos indivíduos, os quais, a cada momento do tempo, com elas se conformam (Durkheim 1982).

Nesse excerto, podemos observar o que o autor quer dizer com as condições básicas do fato social - generalidade, exterioridade, coercibilidade. Tem de ser comum ao grupo social (coletivo, portanto, geral); são representações coletivas que se tornam maneiras de agir ou de pensar do grupo, mas que, ao mesmo tempo, são exteriores do indivíduo como realidade e que o indivíduo identifica como seu código. E este é o sentido de coerção que Durkheim dá ao fato social - o meio social, o coletivo, o social imprime em cada indivíduo a sua ação a partir do exterior e assim exerce sua ascendência sobre ele. Essa noção de coerção social veio a ser muito criticada posteriormente pelos cientistas sociais, parecendo muitas vezes que Durkheim não foi muito preciso na formulação desse conceito.

Maneiras de ser coletivas são fatos de forma já mais cristalizada (regras jurídicas, morais, dogmas religiosos, sistema financeiro, sentido das vias de comunicação, a forma de habitação, do vestuário, a linguagem escrita); são de ordem anatômica e, por isso, estudadas pela MORFOLOGIA SOCIAL.

Modos de agir ou sentir estão menos consolidados (correntes de opinião, movimentos sociais); são de ordem fisiológica e, por isso, estudadas pela FISILOGIA SOCIAL.

Sua proposição fundamental de método é que “Os fatos sociais devem ser tratados como coisas”. Mas ao afirmar que o fato social deve ser tratado como “coisas”, Durkheim apenas quer ressaltar o caráter do método. Para podermos analisar um fato social cientificamente, ele deve ser tratado como “coisa”, quer dizer, fora do sujeito observante. Trazer para o objetivo. Objeto de observação, aquilo que é o mais subjetivo, a representação dos indivíduos. O pesquisador deve se afastar do fato observado. Para, a partir do afastamento da situação, poder analisar como “coisa” o fato. E o que quer dizer este afastar do objeto? Deixar de lado as pré-noções, os juízos de valores que ele possa ter sobre uma situação social.

Os fatos propriamente ditos, porém, constituem para nós necessariamente, algo de desconhecido, no momento em que empreendemos delinear-lhes a ciência; são coisas ignoradas, pois as representações que podem ser formuladas no decorrer da vida, tendo sido efetuadas *sem método e sem crítica*, estão destituídas de valor científico e devem ser afastadas (Durkheim, 1982).

A partir dessa proposição, ele estatui as regras para um método sociológico de saber científico dos fatos sociais, regras essas que virão a se consolidar por muito tempo na Sociologia. São elas:

- 1) considerar os fatos sociais como “coisas” – como realidade externa aos indivíduos e ao próprio pesquisador que, para tal, deve afastar-se de suas pré-noções, pré-conceitos, valores e pré-juízos, e como realidade desconhecida, devendo o pesquisador libertar-se do senso comum e das falsas evidências;

- 2) considerar os fatos “coisas sociais” – os fatos sociais só podem ser explicados por outros fatos sociais e/ou mediante seus efeitos sociais;
- 3) para tornar estas características o mais objetivas possíveis, devemos apreender os fatos sociais de modo que se apresentem isolados de suas manifestações individuais.

a) Sanção e Mudança

Punição ou censura em diferentes graus, sofrida por ocasião da violação de regras sociais ou oposição a costumes e fatos consolidados. Embora as sanções funcionem como restritivas às ações transformadoras, não são impeditivas. O comportamento inovador é viável desde que da COMBINAÇÃO DA AÇÃO (ASSOCIAÇÃO) de vários indivíduos se tenha depreendido um produto novo, o que é tanto mais difícil quanto maior o peso ou a centralidade que a regra, a crença ou prática social possuem na sociedade.

b) Solidariedade

Durkheim se preocupa em responder as questões sociais de sua época e é sensível à palavra “solidariedade”, tão discutida na época e que gestou a III República, como descreve Lallement (2008). Daí para explicar a “Divisão do Trabalho Social” utiliza este conceito – *solidariedade* – para fazer entender as organizações sociais. Durkheim sempre usa analogias para explicar suas idéias. Já no início de sua obra “A Divisão do Trabalho Social”, fala Durkheim sobre a analogia:

Se a analogia não é um método de demonstração propriamente dito, é, todavia, um procedimento de ilustração e de verificação secundária que pode ter sua utilidade. [...] Em suma, a analogia é uma forma legítima da comparação, e a comparação é o único meio prático de que dispomos para conseguir tornar as coisas inteligíveis (Durkheim, 2007).

E é por analogias que Durkheim demonstra os tipos de divisão do trabalho e de solidariedade que corresponde cada uma delas.

Utilizando analogias com a Biologia, caracteriza a Solidariedade Mecânica e a Orgânica, à semelhança de seres vivos mais simples ao ser humano como o ser mais desenvolvido, respectivamente.

A Solidariedade é, então, o princípio responsável pela COESÃO SOCIAL, variando segundo o tipo de organização social (presença maior ou menor da DIVISÃO DO TRABALHO) e a amplitude da CONSCIÊNCIA COLETIVA. Entende Durkheim como consciência coletiva o conjunto de crenças e sentimentos comuns à média dos membros de uma sociedade, formando em sistema determinado que tem vida própria, uma realidade da natureza supra individual; é o tipo psíquico da sociedade, por oposição às consciências individuais, que correspondem ao conceito de personalidade para a psicologia.

Para Durkheim, os indivíduos em sociedade tendem naturalmente à solidariedade. Quanto mais coesos forem, mais desenvolvida estará sua consciência como uma consciência coletiva e, logo, maior solidariedade haverá em suas relações sociais, mostrando-se isso principalmente nas relações de divisão de trabalho. Ele analisa as relações de trabalho a partir das sociedades mais simples, com menor divisão de trabalho social e maior consciência coletiva, até as mais sofisticadas, com todo o desenvolvimento industrial e maior divisão de trabalho e consequente consciência coletiva mais diferenciada, multivariada (dando espaço ao individual que é o caso das sociedades modernas). A partir disso, descreve ele os dois tipos de solidariedade: a solidariedade mecânica e a solidariedade orgânica.

c) Solidariedade Mecânica

Coesão social a partir das semelhanças entre práticas, crenças e sentimentos partilhados pelos indivíduos e grupos. Forma de integração social das sociedades simples onde a divisão do trabalho é pouco aprofundada e, portanto, todos os indivíduos desempenham as mesmas tarefas, atendendo às mesmas funções. Nesse caso, a consciência coletiva recobre quase que totalmente a consciência individual - há uma coincidência quase que total entre o tipo psíquico social e as personalidades individuais. A consciência coletiva é tão forte que as sanções proveem de toda a coletividade, traduzindo-

se predominantemente em formas repressivas e punitivas exercidas indistintamente por todos os membros. A sociedade simples é uma ESPÉCIE SOCIAL, análoga aos seres vivos unicelulares (células indiferenciadas), os mais simples da cadeia evolutiva.

d) Solidariedade Orgânica

Coesão social a partir da diferenciação entre as práticas, crenças e sentimentos partilhados pelos indivíduos. Forma de integração em sociedades complexas, onde a divisão do trabalho é progressivamente aprofundada: os indivíduos desempenham tarefas extrema e crescentemente especializadas e, conseqüentemente, interdependentes. A sociedade complexa é um sistema de funções diferenciadas e, nela, grupos unidos por afinidades acabam por tornarem-se como órgãos num ORGANISMO de tipo superior na escala evolutiva. Por analogia, as sociedades complexas seriam a espécie social mais evoluída - o homem - dotadas de cérebro (Estado), sistema nervoso diferenciado (Direito), etc. Da diferenciação de funções, decorre espaço para a individualidade: a consciência coletiva se retrai, possibilitando o florescimento das consciências individuais. Somente existem indivíduos, no sentido moderno da expressão, nas sociedades altamente complexas; nelas, os seus membros podem agir e reagir uns sobre os outros desde o ponto de vista moral, pois cada um tem uma esfera própria de ação e depende cada vez mais dos outros e das outras partes componentes da sociedade. A sanção, então, não se baseia mais nos costumes e sim num conjunto de regras específico, exercido por um corpo de funcionários especializado. Tais regras expressam-se no direito ou então se desdobra em Civil, Comercial, Processual, Administrativo, Constitucional, Trabalhista, Penal...

e) Fato Moral

Todo aquele que é fonte de solidariedade ou todo aquele cuja função é aumentar ou preservar a coesão social; a MORALIDADE é tanto mais forte quanto mais fortes forem os laços estabelecidos em sociedade que forcem o indivíduo a contar com os outros e a regular

seus movimentos na continência de impulsos egoístas. As regras morais caracterizam-se pela dualidade de, por um lado, implicarem a noção de DEVER e, por outro, serem DESEJÁVEIS porque necessárias à manutenção da coesão e porque produzem o prazer de partilhar sentimentos comuns, revificando o desejo de PERTINÊNCIA a um grupo. Junto ao conceito de AUTORIDADE dos FATOS MORAIS, desenvolve-se o de LIBERDADE, a “filha da autoridade bem compreendida. Porque ser livre não é fazer o que se queira; é ser senhor de si, saber agir pela razão, praticando o dever”.

f) Moralidade e Anomia

O mundo moderno caracterizar-se-ia pela redução na eficácia de determinadas instituições integradoras e socializadoras (transmissoras das regras morais). Nas sociedades modernas (complexas), os agrupamentos se dão preferencialmente em função de atividades profissionais altamente especializadas. Desse modo, os grupos profissionais seriam o lugar de reconstrução da solidariedade e moralidade integradoras tão necessárias à regulamentação moral das sociedades industriais. O grupo profissional ou ocupacional (CORPORAÇÃO) seria o único capaz de suceder a família nas funções econômicas e morais que ela se torna cada vez mais incapaz de preencher. O principal efeito da divisão do trabalho, um fato social moral, não é, portanto, aumentar o rendimento das funções divididas, mas produzir solidariedade. Se isso não acontece, é sinal que os órgãos que compõem a sociedade dividida em funções não realizam suficientes intercâmbios e não se auto-regulam, não podendo, assim, garantir equilíbrio e coesão social (ordem natural/ normal). A divisão do trabalho não está cumprindo seu papel moral: age de maneira dissolvente, caracterizando-se um estado de VÁCUO MORAL (ausência de regras/ regulamentação) ou ANOMIA*.

Estados de ANOMIA:

* Segundo Lallement, Durkheim utiliza o termo Anomia a partir do Filósofo Jean Marie Guiryau, somente em duas de suas obras, na “Divisão do trabalho social” e no “Suicídio” onde classifica diversos tipos de anomia - anomia aguda/crônica; anomia regressiva/progressiva (Lallement 2008).

- 1) Crises industriais e comerciais (as funções sociais não estão bem adaptadas entre si);
- 2) Lutas entre trabalho e capital (falta de unidade e de harmonia entre trabalhadores e patrões, impedindo o surgimento da corporação);
- 3) Divisão extrema de especialidades no interior da ciência.

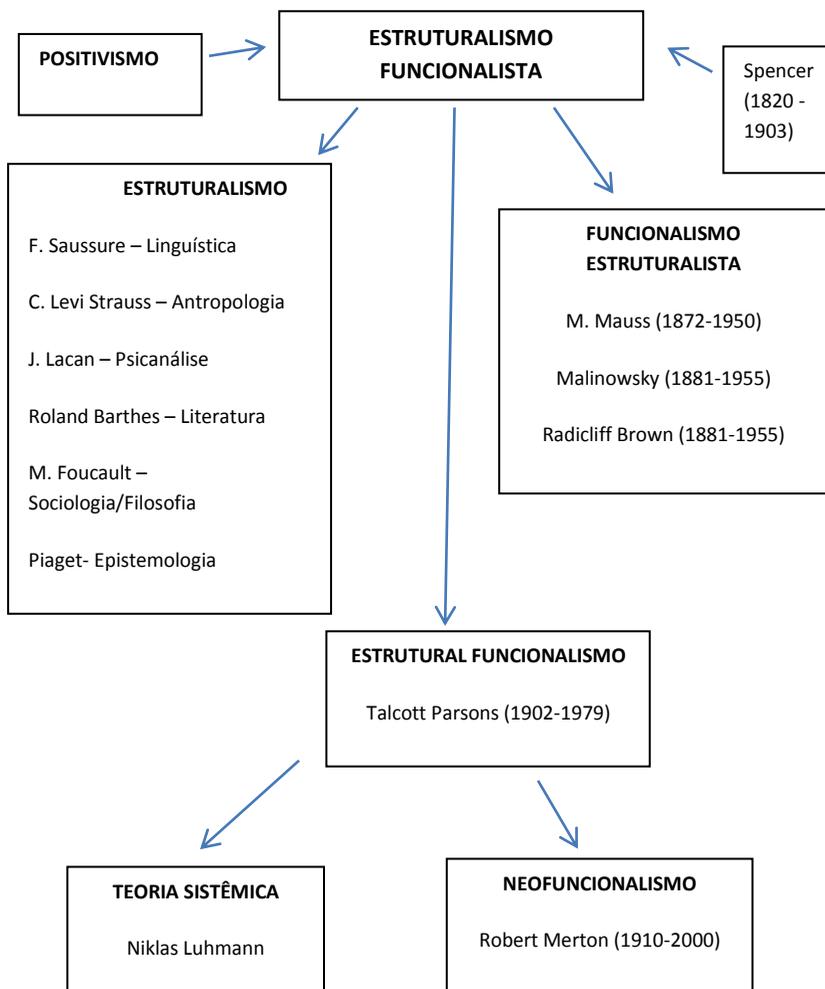
No estado de anomia, a vida social foge à normalidade e configuram-se situações anormais ou PATOLÓGICAS:

- 1) A ausência de regulamentação deixa as funções econômicas entregues ao império do arbítrio individual;
- 2) As funções científicas, que deveriam estar em primeiro plano, ficam subordinadas às funções econômicas;
- 3) Funções militares, administrativas e religiosas, que deveriam estar em equilíbrio com as econômicas, também estão subordinadas a estas;
- 4) Em lugar de florescerem individualidades, surge um extremado individualismo.

Teorias Sociológicas a partir de Durkheim

Podemos dizer que Durkheim tomou para si os conceitos desenvolvidos por Comte e Spencer da Sociologia e os sistematizou. Ele não só definiu os contornos de atuação da ciência como normatizou, criou um método de estudo e desenvolvimento aplicável para qualquer objeto de estudo no âmbito social. A partir desse fundamental legado, proporcionou que a Sociologia se desenvolvesse enormemente no século XX. Não somente a Sociologia ganhou e se desenvolveu com suas regras e métodos, mas também diversos outros autores apresentam uma forma estrutural em seu desenvolvimento cuja origem pode ser atribuída ao modelo Durkheimiano. Abaixo, apresento um pequeno esquema para exemplificar algumas teorias e importantes autores. Este esquema é parcial e serve para ilustração do desenvolvimento da Sociologia a partir das ideias e do método inicial

que Émile Durkheim iniciou. Não que não houvesse críticas ao seu método e suas ideias, mas, a partir desse início, fecundo em sua época, pode a Sociologia desenvolver-se rapidamente, surgindo várias escolas originárias possivelmente daí.



Considerações finais

Émile Durkheim viveu intensamente seu tempo e suas influências. Foi definitivamente um homem de seu tempo e sua produção intelectual mostra isso. Mas ele foi além de seu tempo. Foi capaz de observar, sentir os importantes acontecimentos de sua época e perceber que, a ainda muito jovem ciência Sociologia, possuía um objeto só seu – a sociedade. Teve visão suficiente para perceber que o desenvolvimento de um método adequado para explicação científica dos fatos sociais delimitaria o campo de estudo definitivamente para as ciências sociais. Era extremamente produtivo e ativo em diversas áreas. Com o olhar para os acontecimentos de sua época, empreendeu uma teoria sociológica, desenvolvendo um método normativo para a sua sistematização que foi posteriormente aplicado em outras áreas das ciências humanas, e amplamente desdobrado na sociologia do século XX e até os dias de hoje.

É importante destacar que, com sua obra “O Suicídio”, pôde-se observar uma metodologia empírica de embasamento de suas conclusões. Pela primeira vez, ele parte do estudo de dados estatísticos sobre os casos de suicídio em um trabalho minucioso de levantamento, sistematização dos dados para, em sua obra, apresentar uma análise desses dados para suas conclusões e formulação dos conceitos dos tipos de suicídios e suas causas.

Considero importante destacar ainda, a relevância de sua obra “As Formas Elementares da Vida Religiosa”, onde ele estuda aquela que considera a mais simples de todas as religiões, em seu estado elementar – O Totemismo Australiano – e espera, a partir daí, explicar as religiões definindo dois conceitos que podemos observar em todas elas – o sagrado e o profano.

Teve um papel importante na educação, como professor e sociólogo. Para ele, a aprendizagem escolar é um canal privilegiado de integração à sociedade, onde os indivíduos aprendem pouco a pouco a sujeitar-se à disciplina, tendo papel primordial na socialização. Foi defensor do estudo laico instituído com a III Revolução na França, e conclamava o papel primordial do estado como regulador da formação educacional. Mesmo que, em muitos aspectos, suas ideias

atualmente possam se encontrar ultrapassadas – como a forma coercitiva na socialização pela educação –, precisamos contextualizá-lo, tendo seu tempo e seus acontecimentos como pano de fundo. Ainda assim, é incontestável as contribuições que ele trouxe para o efetivo desenvolvimento da Sociologia.

[...] A educação que aí se der, deve estar submetida a sua fiscalização. Não é mesmo admissível que a função de educador possa ser preenchida por alguém que não apresente as garantias de que o Estado, e só ele, pode ser juiz (Durkheim, 1978).

Não cremos, pois obedecer a simples preconceito nem ceder a estima imoderada pela ciência que temos cultivado, afirmando que jamais a cultura sociológica foi tão necessária ao educador como hoje (Durkheim, 1978).

Se a educação, como vimos, primordialmente se apresenta como função coletiva, se tem por fim adaptar a criança ao meio social para o qual se destina – é impossível que a sociedade se desinteresse desse trabalho (Durkheim, 1978).

Referências:

DURKHEIM, Émile. *As regras do método Sociológico*. Trad. Maria Isaura Pereira Queiroz. 10^o Ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1982.

_____. *Da Divisão do Trabalho Social*. Trad. Eduardo Brandão. 2^oed. São Paulo. Ed. Martins Fontes, 1995.

_____. *Educação e Sociologia*. Trad. Prof. Lourenço Filho. 11^o ed. São Paulo. Ed. Melhoramentos, 1978.

RODRIGUES, José Alberto. *Durkheim. Sociologia*. São Paulo. Ed. Ática, 1984.

LALLEMENT, Michel. *História das Ideias Sociológicas das Origens a Max Weber*. vol.1. Trad. Ephraim F. Alves. 4^oed. Petrópolis: Vozes, 2008.

COLLINS, Randall. *Quatro tradições sociológicas*. Trad. Raquel Weiss. Petrópolis: Vozes, 2009.

Tópicos sobre o Pensamento de Max Weber

Robinson dos Santos¹

Vida e Obra

Max Weber (1864-1920) nasceu em 21 de abril de 1864 em Erfurt, no estado de Thüringen, Alemanha. De família abastada e culta, conviveu desde muito cedo com círculo de intelectuais e políticos que frequentavam a casa de seus pais. Teve sua formação inicial em Berlim e, mais tarde, realizou seus estudos universitários em Heidelberg e Göttingen, na área do Direito e de Economia. De seus inúmeros estudos, listamos abaixo apenas alguns dos mais conhecidos:

- *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (1905)
- *Economia e Sociedade* (iniciada em 1907, incompleta, publicada postumamente)
- *História Econômica Geral* (conferências proferidas em Munique 1919-1920, publicada postumamente)
- *A Ciência como Vocação* (1917/1918)
- *A Política como Vocação* (1917/1918)

No primeiro parágrafo de *Economia e Sociedade*² Weber nos apresenta o seu conceito de *Sociologia*:

Sociologia (no sentido aqui entendido desta palavra empregada com tantos significados diversos) significa: uma ciência que pretende compreender interpretativamente a ação social e assim

¹ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas.

² As obras serão aqui abreviadas como segue: *Economia e Sociedade* (EeS); *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (EPeEC).

explicá-la causalmente em seu curso e em seus efeitos. Por “ação” entende-se, neste caso, um comportamento humano (tanto faz tratar-se de um fazer externo ou interno, de omitir ou permitir) sempre que e na medida em que o agente ou os agentes o relacionam com um *sentido* subjetivo. Ação “social”, por sua vez, significa uma ação que, quanto a seu sentido visado pelo agente os agentes, se refere ao comportamento de *outros*, orientando-se por este em seu curso (EeS, Vol. I, p.3).

O texto que segue tem como objetivo caracterizar o fenômeno da modernização, o qual é interpretado por Max Weber enquanto elemento característico da sociedade ocidental e compreendido como um avanço progressivo na racionalização da sociedade. Ao final serão apontadas algumas das limitações das teses de Weber, apresentadas por Jürgen Habermas.

Desde já, queremos salientar que o nosso objetivo primeiro aqui é apresentar de modo sucinto, como o título anuncia, alguns tópicos sobre o pensamento de Weber. A leitura deste texto não dispensa a leitura e consulta a outros textos de apoio e de outras obras sobre o autor.

Aspectos Preliminares

A obra de Max Weber é indispensável para compreendermos as relações entre a religião e a modernidade, uma vez que sua teoria da religião aponta para o processo histórico-universal da racionalização. A argumentação de Weber sobre o processo de racionalização desdobra-se em dois planos: cultural e social.

Weber não concorda com duas formas tradicionais de interpretação do acontecer histórico: ao mesmo tempo em que rompe com uma compreensão determinista, no sentido de que um elemento fundamental imanente permite explicar o desenvolvimento histórico (por exemplo, a luta de classes, ou o próprio evolucionismo darwinista) e, por outro lado, com concepções teleológicas (a

humanidade rumo para um fim; pode-se sistematizar todos os acontecimentos na perspectiva de uma realização de tal fim)³.

Exponemos aqui, primeiramente o que Weber concebe como modernização.

A Modernização Cultural

Uma das temáticas centrais na obra de Max Weber é a emergência da sociedade moderna ocidental. Para ele, a modernização das sociedades ocidentais é consequência de um processo histórico-universal de racionalização. Esse processo tem suas raízes em outro anterior: aquele da consolidação e incorporação das doutrinas religiosas universais em distintos *ethos*, isto é, em modos concretos de condução da vida e de orientação do comportamento⁴ (eticização). Dito de outro modo, trata-se do desenvolvimento da capacidade de articulação de interesses materiais (estilo de vida) e interesses ideais (visões de mundo).

Os dois refletem-se no domínio prático: o primeiro tipo está relacionado com a *racionalidade voltada para fins* e o segundo com a *racionalidade relacionada a valores*. Enquanto os interesses materiais podem variar conforme o contexto, os valores podem ser orientadores para mais de uma situação. Para Weber, esse processo de eticização ocorreu no ocidente, sobretudo, pela conjugação de ambos, a partir das seitas protestantes oriundas do cristianismo.

Na medida em que as visões tradicionais de mundo vão se racionalizando, a ciência, a moral e a arte tornam-se progressivamente independentes, autônomas e auto-reguladas por uma racionalidade própria, com o estabelecimento e demarcação nítidos de seus respectivos âmbitos de ação. Este é, de modo sucinto, o processo da *modernização cultural*.

³ Ver LALLEMENT, 2003, p. 255-311.

⁴ Reinhard Bendix analisa este aspecto no capítulo IX de seu livro *Max Weber: um perfil intelectual*.

Por outro lado, há uma tendência à *burocratização* que ocorre de forma progressiva no estado moderno e na empresa capitalista. É a necessidade de estruturar-se e estabelecer padrões e critérios de ação segundo a lógica da racionalidade instrumental, o que Weber designa como *modernização social*.

Assim como Karl Marx, Max Weber concebe a modernização da sociedade como um processo onde emergem a empresa capitalista e o estado moderno, os quais são complementares um ao outro nas suas funções e na estabilização mútua.

Na economia capitalista, o núcleo organizador é a empresa capitalista, a qual está separada da economia doméstica, conta com o auxílio da contabilidade (cálculo racional), orienta suas decisões segundo as oportunidades que o mercado de *bens*, *capital* e *trabalho* oferece. Ela organiza a força de trabalho a partir do critério da eficiência e promove a aplicação técnica dos conhecimentos científicos.

O estado moderno tem seu núcleo organizativo na administração burocrática, que se assenta sobre um sistema de controle centralizado e estável, dispõe de um poder militar permanente, detém o monopólio do direito e o uso legítimo da força, bem como organiza a administração na forma de uma dominação de funcionários especializados.

Cultura e sociedade, portanto, são os dois planos, ou níveis, onde ocorre o processo de modernização segundo a análise de Weber. Para melhor compreendermos o que é a modernização cultural e social, é necessário, antes, esclarecer o que Weber entende por racionalidade.

A Ideia de Racionalidade e o Conceito de Ação

Em *Economia e Sociedade*, Weber estabelece que:

A ação social, como toda a ação, pode ser determinada: 1) *de modo racional referente a fins*: por expectativas quanto ao comportamento de objetos do mundo exterior e de outras pessoas, utilizando essas expectativas como 'condições' ou 'meios' para alcançar *fins* próprios, ponderados e perseguidos

racionalmente, como sucesso; 2) *de modo racional referente a valores*: pela crença consciente no valor – ético, estético, religioso ou qualquer que seja sua interpretação – absoluto e *inerente* a determinado comportamento como tal, independentemente do resultado; 3) *de modo afetivo*, especialmente *emocional*: por afetos ou estados emocionais atuais; 4) *de modo tradicional*: por costume arraigado (EeS, 2000, p.15).

Em Weber, a racionalidade tem uma conotação essencialmente prática, sobretudo no campo do saber, na sua aplicação na organização de procedimentos e no estabelecimento de critérios de ação. No sentido mais estrito, essa racionalidade prática refere-se à racionalidade “que se mostra na eleição dos meios mais eficientes para realizar objetivos predeterminados...”⁵. Esses objetivos predeterminados podem ser diversos, mas resumem-se em duas categorias: fins ou valores.

A partir dessa classificação, podemos perceber duas dimensões da ação racional: ação racional com respeito a fins e ação racional com respeito a valores. A racionalização da ação constitui-se pelo desejo de objetivação de determinado interesse ao invés de uma submissão cega aos costumes, ou de um mero consentimento às inclinações irracionais. Nesse sentido, Weber faz uma distinção da racionalidade aplicada na ação racional com respeito a fins e na ação racional com respeito a valores.

O primeiro tipo de ação segue o plano da racionalidade formal, isto é, leva em conta as decisões e interesses dos sujeitos formulados racionalmente e guia-se por máximas de ação. A racionalidade formal compreende a racionalidade instrumental (fins) e a eletiva (dos meios). Nesse sentido, para Weber, o conceito de racionalidade da ação pode ser abordado sob três prismas:

a) *instrumental*: que pode ser medido pela eficácia na aplicação dos meios para se alcançar fins pré-determinados;

⁵ WELLMER, 1991, p.72.

b) *eletiva*: que se verificava no emprego de uma racionalidade estratégica, optando por uma das alternativas de ação; e,

c) *normativa*: cuja medida encontra-se na sua força unificante e sistematizadora, na qual estão presentes os padrões de valor e princípios dos quais procedem as ações.

Como se percebe, Weber designa os tipos de racionalidade instrumental e eletiva como *racionalidade com respeito a fins* e às ações que cumprem as condições da racionalidade normativa, designa como *racionalidade com respeito a valores*. Para ele, esses dois tipos de racionalidade são independentes um do outro; o progresso de um não necessariamente supõe o desenvolvimento do outro. No Ocidente, como observa Habermas, parece que houve um avanço maior da racionalidade com respeito a fins.

[...] Pode haver progressos na dimensão da racionalidade com respeito a fins que fomentem uma ação puramente racional com respeito a fins, fechada a toda dimensão valorativa, às custas da ação racional com respeito a valores. Nesta direção, parece desenvolver-se, em termos gerais, a cultura racionalizada do Ocidente [...]⁶.

No entanto, para Habermas, o vínculo da ação racional com respeito a fins com a ação racional com respeito a valores produz um tipo de ação que cumpre todas as condições da racionalidade prática. E, para Weber, o modo metódico-racional de vida efetiva-se quando esse tipo complexo de ação é difundido, generalizado entre as pessoas e os grupos nos âmbitos sociais ao longo dos tempos. Para ele (Weber), uma das representações históricas deste tipo ideal de vida se concretizou na ascese profissional do calvinismo e nas primeiras seitas puritanas.

Este modo metódico e racional de vida se caracteriza porque dá continuidade a este tipo complexo de ação, aberto à racionalidade nos três aspectos desta e a um acréscimo dela e que de tal modo vincula entre si estas estruturas de racionalidade, que estas podem estabilizar-se mutuamente, pois

⁶ HABERMAS, 1992, p.233.

os avanços em uma dimensão, em parte supõe e em parte estimulam os avanços em outras⁷.

O modo metódico-racional de vida (enquanto tal, composto pelos três tipos de racionalidade) possibilita e estimula o êxito da ação e põe-se em relação com três esferas de saber. Pela ação racional com respeito a fins, por meio das técnicas e estratégias fornecidas pelas orientações de ação da racionalidade instrumental e eletiva, chegamos a um saber empírico e analítico, o qual “pode em princípio alcançar a precisão de um saber comprovado cientificamente”⁸. Do mesmo modo, pelas orientações da ação racional com respeito a valores, chega-se a um saber prático-moral e também estético-expressivo. Aqui se efetiva a ligação definitiva e indissolúvel entre a racionalização das ações e das formas de vida e a racionalização das imagens de mundo.

Sociologia da Religião: o desencantamento do mundo

A modernização cultural é consequência do processo de racionalização e desencantamento das imagens metafísico-religiosas do mundo. Isso concretizou outros dois processos: *o rompimento com a tradição* (que monopolizava e mantinha os diversos elementos constitutivos do conhecimento, bem como os aspectos morais e estético-expressivos da cultura fundidos na religião) e uma fragmentação e diferenciação das esferas de valores; isto é, *a ciência, a moral e a arte tornam-se independentes*.

Desse modo, cada uma dessas dimensões do conhecimento e da vida prática torna-se autônoma e auto-regulada por um sistema próprio de leis estabelecendo seus critérios e âmbitos de ação separadamente⁹. Segundo Weber, o que permite essa diferenciação dos valores é o processo de racionalização cultural das religiões universais.

Weber designa por religiões cinco sistemas religiosos que reuniram em torno de si um número considerável de adeptos, a

⁷ Idem, p.234.

⁸ Idem, p.235.

⁹ ARAÚJO, 1994 p.22, observa que “desta forma uma das marcas da cultura moderna é a constituição de domínios de saber guiados por princípios auto-referenciais...”.

saber; o confucionismo, o budismo, o hinduísmo, o cristianismo e o islamismo. Ele acrescenta uma sexta religião, o judaísmo, em função de sua importância no desenvolvimento da ética econômica moderna e também de pressupostos históricos fundamentais para a compreensão do cristianismo e do islamismo¹⁰.

Os estudos feitos por Weber acerca da emergência dessas religiões universais ocorreram em função de um problema comum a todas elas, ou seja, o problema da justificação da desigualdade econômica entre os homens, que decorre da necessidade de se ter explicações (fundamentações) religiosas para o sofrimento humano.

Weber sublinha a imensa força racionalizadora da questão do mal no desenvolvimento dos sistemas religiosos: o pensamento religioso torna-se cada vez mais racional à medida da explicitação e das soluções propostas ao problema ético da conciliação do poder divino com a imperfeição de um mundo criado e governado por Deus¹¹.

Ao se buscar respostas para os problemas acima mencionados, supera-se a concepção mitológica de tal modo que o que antes era visto como culpa do indivíduo (a desgraça) agora é visto simplesmente como infortúnio e, sendo assim, ele pode ter esperança na redenção e na superação daquele mal.

Weber, em seus estudos sobre as religiões, procurou identificar as várias respostas dadas à necessidade racional de uma teodicéia do sofrimento pelas diversas religiões. Todavia, as agrupou segundo suas respectivas posições ante os aspectos da representação de Deus e da avaliação do mundo.

Para o aspecto da representação de Deus, Weber constata duas interpretações: a *teocêntrica*, representada, sobretudo, pelas religiões ocidentais, onde Deus é um ser criador, transcendente, ante o qual o indivíduo sente-se mero instrumento ou servo; e a *cosmocêntrica*, representada pelas religiões orientais para as quais o cosmos é algo

¹⁰ Idem, p.27.

¹¹ ARAÚJO, 1994, p.27.

impessoal, imutável e o indivíduo faz parte do todo, assim como Deus é o Deus da ordem.

No entanto, para Weber, mais importante do que a ideia de Deus de cada religião é o conteúdo ético de sua mensagem religiosa. A valorização positiva ou negativa do mundo (natureza e sociedade) é decorrente do modo conforme a religião motiva os indivíduos em sua relação com o mundo (afirmação do mundo ou negação). Isso significa que, na prática, o indivíduo adotará uma postura ética ante o mundo que será de afirmação ou negação. Esse aspecto é fundamental, pois a atitude do sujeito no mundo depende fundamentalmente do modo como ele se situa em relação a ele.

Desse modo, haverá duas atitudes fundamentais: a *ascética* (afirmação do mundo) e a *mística* (negação do mundo). Ambas desdobram-se em intramundana e extramundana e, assim, a atitude ascética intramundana pode converter-se em um *domínio do mundo* e a atitude mística extramundana em *fuga do mundo*.

Para ele, a racionalização aponta na mesma direção em todas as religiões universais, mas o processo é levado até o final somente numa linha de tradição (protestante) e, assim sendo, só no Ocidente é possibilitada a compreensão moderna de mundo às estruturas de consciência.

Weber entende que o ascetismo protestante é o marco decisivo no desencantamento do mundo e no surgimento do capitalismo. Tal ascetismo é caracterizado por uma rejeição radical do mundo e dos bens terrestres e, ao mesmo tempo, marcado pela crença de que o trabalho árduo e a vida ascética ativa são a maior expressão da fé do ser humano em Deus e a melhor maneira de glorificá-lo.

Em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, ele aponta precisamente para o que pretende compreender:

No estudo de qualquer problema da história universal, um filho da moderna civilização européia sempre estará sujeito à indagação de qual a combinação de fatores a que se pode atribuir o fato de na Civilização Ocidental, e somente na Civilização Ocidental, haverem aparecido fenômenos culturais

dotados (como queremos crer) de um desenvolvimento *universal* em seu valor e significado (EPeEC, 1983, p.1).

Outros povos também se desenvolveram; todavia, há um elemento característico singular que está na cultura ocidental e não em outras culturas. Esse elemento estaria relacionado ao caráter de organização racional de sistematicidade e de especialidade presentes no *Estado* e na *Economia* moderna.

Nessa perspectiva, Araújo observa que:

Nenhum outro movimento religioso, no entender de Weber, foi mais longe na realização do desencantamento do mundo e da unidade sistemática da relação entre Deus e o mundo e, em consequência, da relação “propriamente ética com o mundo”, do que o ascetismo racional intramundano da ética protestante¹².

Para Weber, são dois os critérios que demonstram a racionalização de uma religião: a superação da magia e o grau de sistematização que esta conseguiu dar à questão da relação Deus-mundo, o que implica, também, numa relação ética com o mundo.

Toda postura perante o mundo supõe uma visão de conjunto unificante de natureza e sociedade, um conceito sistemático de mundo, o que é expressão de um processo de racionalização: “as imagens de mundo podem ser consideradas tanto mais racionais quanto mais univocamente permitem conceber ou tratar o mundo”¹³. Nesses conceitos fundamentais, seguem fundidos os aspectos descritivos, normativos e expressivos da cultura, os quais se dividem e se diferenciam dentro das imagens de mundo.

O pensamento moderno submete tudo ao crivo da crítica: não admite tanto no campo da ética, quanto no da ciência, verdades indiscutíveis.

¹² ARAÚJO, 1994 p.31.

¹³ HABERMAS, 1992, p.273.

A Modernização como Racionalização Social

Qual foi o impacto social desse processo de racionalização das imagens religioso-metafísicas de mundo? Como esse acontecimento que é primeiramente de ordem cultural interferiu e repercutiu no campo social? Em seus estudos de sociologia da religião, Weber ocupou-se de tais questões e mostra como isso foi possível.

A passagem desta compreensão de mundo, do plano da tradição cultural ao plano da ação social, pode se dar por três vias distintas: a primeira, à qual Weber não se detém muito, é aquela que se dá pelos movimentos sociais inspirados por atitudes defensivas do tipo tradicionalista e por ideias modernas e filosóficas.

A segunda via é a dos sistemas culturais de ação que elaboram os componentes da tradição cultural e, ao longo de um processo que chega ao seu auge no século XVIII, organizam o cultivo da ciência por especialidades (a teoria do direito), assim como o cultivo da arte através do mercado. A terceira via, à qual Weber direciona quase todo seu interesse, é a via da racionalização constatada entre os séculos XVI e XVIII na Europa. Nela ocorre uma institucionalização da ação racional com respeito a fins que afeta amplas camadas da população e introduz mudanças estruturais na sociedade global. A partir dela, Weber percebe materializadas as estruturas da consciência modernas e o desenvolvimento do processo de racionalização social especificamente na *economia capitalista* e no *estado moderno*.

Esse tipo de racionalidade consiste, para Weber, em que os empresários e funcionários, trabalhadores e empregados se vejam obrigados a atuar segundo a racionalidade com respeito a fins.

O que há de comum na organização da empresa capitalista e na administração estatal moderna é a concentração de meios materiais de organização nas mãos de empresários ou dirigentes, obrigados ao cálculo racional. E as decisões racionais com respeito a fins que cabem ao empresário capitalista precisam de uma administração pública que também opere segundo tal racionalidade e, desse modo, se torna previsível o progresso rumo ao estado moderno, que julga e administra conforme um direito instituído.

A *racionalização social* consiste, portanto, na implantação de subsistemas de ação racional com respeito a fins na forma de empresa capitalista e estado moderno.

O papel da Ética Protestante no surgimento do capitalismo

Na análise weberiana do processo de racionalização do Ocidente, a ética protestante tem um papel decisivo. Ela representa, na cultura profissional moderna, uma concretização da ética da intenção que tem forte afinidade com o tipo de mentalidade que predomina na racionalidade da empresa moderna.

Weber analisou o comportamento dos adeptos das diferentes religiões nos aspectos social, político, econômico e cultural. Com base em tais aspectos, ele detectou algumas de suas características peculiares. Dentre as tantas que pôde fazer, uma observação que lhe chama a atenção é:

[...] o fato de os protestantes (especialmente em alguns de seus ramos), tanto como classe dirigente quanto como classe dirigida, seja como maioria, seja como minoria, terem demonstrado tendência específica para o racionalismo econômico, que não pôde ser observada entre os católicos em qualquer uma das situações. A razão dessas diferentes atitudes deve, portanto, ser procurada no caráter intrínseco permanente de suas crenças religiosas¹⁴.

A partir disso, Weber direciona suas investigações para as seitas oriundas do protestantismo, buscando identificar qual delas teve ligação mais estreita com o surgimento do capitalismo. Em uma das partes de *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, analisa o calvinismo, o pietismo, o metodismo e as seitas batistas. Weber atribui ao calvinismo a consolidação e a difusão do modo metódico-racional de vida.

¹⁴ WEBER, 1992, p.23.

O êxito na atividade profissional, segundo a doutrina calvinista, não é propriamente um meio para se alcançar a bem-aventurança, mas apenas um sinal externo que permite o crente assegurar-se de um estado de graça, ainda assim, incerto. E, para Weber, este pressuposto ideológico permite explicar a importância que o calvinismo teve na difusão de atitudes ascéticas intramundanas e para um modo de vida objetivizado, sistematizado e centrado em torno do exercício racional da profissão. Para ele, isso se manifesta claramente nos dogmas do calvinismo:

O mundo existe para a glorificação de Deus, e somente para este fim. O cristão eleito está no mundo apenas para aumentar esta glória, cumprindo seus mandamentos ao máximo de suas possibilidades. Mas Deus requer obras sociais do cristão, porque ele deseja que a vida social seja organizada segundo seus mandamentos, de acordo com aquela finalidade. [...] Este caráter é assim partilhado pelo labor especializado em vocações, justificado em termos de amor ao próximo¹⁵.

A preocupação de Weber volta-se aqui para a questão de como ou que fator tornou possível a transição de um benefício econômico ocasional a um sistema econômico, a substituição de uma economia aventureira por uma vida econômica metódica e racional.

A busca da salvação passa a ser o objetivo essencial na vida do crente. Mas como saber quem eram os eleitos e os condenados? Como não havia uma resposta segura, todos deveriam se considerar eleitos e combater as dúvidas, pois a falta de confiança era sinal da falta de fé. E, a fim de alcançar aquela autoconfiança, era recomendada uma intensa atividade profissional como meio mais adequado: “Ela, e apenas ela, afugenta as dúvidas religiosas e dá a certeza da graça” ¹⁶.

Weber encontra no calvinismo e nas outras seitas protestantes as doutrinas que pregam o modo metódico de vida como caminho de salvação e na comunidade religiosa, a instituição por meio da qual as doutrinas se efetivaram nas camadas sociais portadoras do primeiro capitalismo.

¹⁵ WEBER, 1992, p.75.

¹⁶ Idem, p.77.

A ética protestante tem grande importância na formação de uma base motivacional da ação racional com respeito a fins no campo do trabalho social. Mas esta, amparada pela ação racional com respeito a valores, somente satisfaz as condições de partida da sociedade capitalista, pois a ética protestante dá impulso ao capitalismo, mas corre o sério risco de sucumbir ante o mesmo enquanto ética, porque passa a ser dispensável.

Para Weber, quanto mais se desenvolvem os subsistemas de ação racionais com respeito a fins segundo lógica cognitivo-instrumental, específica do capitalismo e do poder estatal, maior é o risco de destruição da ética protestante.

Com a ética protestante, fixaram-se, em algumas camadas portadoras do capitalismo, estruturas de consciência que só tinham um significado extraterritorial. O preço pago por esta institucionalização foi o uso seletivo das estruturas de consciência moral disponíveis em princípio. Como se percebe, a preocupação de Weber aqui se volta diretamente sobre o problema do nascimento do capitalismo e sobre a questão de como as orientações de ação racional com respeito a fins puderam ficar institucionalizadas nesta fase inicial. Com isso, de antemão, reduz a racionalização social ao aspecto de racionalidade com respeito a fins.

Racionalização do Direito

Na teoria da racionalização de Max Weber, o processo de evolução do direito ocupa um lugar tão destacado quanto ambíguo. A ambiguidade se deve ao fato de a racionalização do direito tornar simultaneamente possível tanto a institucionalização da ação econômica e administrativa racionais com respeito a fins como a separação dos subsistemas de ação racional com respeito a fins de seus fundamentos práticos morais. O modo metódico de vida representa esta materialização das estruturas de consciência prático-morais. Mas, no entender de Weber, a ética da profissão, que é regida por princípios, só pode ser eficaz enquanto permanecer dentro de um contexto religioso.

Conforme Habermas, em sua Sociologia do Direito, Weber adota uma estratégia distinta daquela usada em suas investigações de sociologia da religião.

Enquanto que no caso da ética protestante são assinaladas as razões de porque não pode produzir-se uma institucionalização duradoura das estruturas de consciência prático-morais, Weber reinterpreta o direito moderno em termos tais que este pode ficar desconectado da esfera de valor avaliativa e aparecer desde o princípio como uma materialização institucional da racionalidade cognitivo-instrumental ¹⁷.

Como vimos, a racionalidade prático-moral é, no projeto de Weber, fundamental para a institucionalização da ação econômica e administrativa racionais com respeito a fins. Assim, seria de se admirar se Weber não tivesse se dado conta de que a racionalização do direito deve ser entendida, primeiro, sob o aspecto de uma transformação racional com respeito a valores e, posteriormente, sob o aspecto da implantação de orientações de ação racional com respeito a fins. Weber percebeu isto, porém, há uma confusão entre os diversos planos sob os quais concebe a modernização, o que o leva a algumas contradições especialmente na sua Sociologia do Direito.

Essas contradições se originam de uma contradição central: de um lado, Weber acredita que o surgimento do capitalismo se deve à ética protestante da vocação e ao sistema jurídico moderno. Assim, ocorre uma materialização da consciência moral regida por princípios, tanto no sistema de personalidade quanto no sistema institucional e, além disso, proporcionam um amparo racional com respeito a valores para as orientações de ação racional com respeito a fins. Portanto, como avalia Habermas, este é um conceito complexo de racionalidade prática, que parte de uma coordenação dos aspectos racionais com respeito a fins e racionais com respeito a valores da ação. Por outro lado, Weber concebe a racionalização social unicamente sob o aspecto da racionalidade com respeito a fins, concepção não aplicada ao plano das instituições.

¹⁷ Idem, 1992, p.317.

A racionalidade cognitivo-instrumental parece ser a mais importante para aplicar a racionalidade dos sistemas de ação. Nos subsistemas economia e política, a ação racional com respeito a fins seria um fator gerador de estruturas, ao passo que, o mesmo não ocorreria com a ação racional com respeito a valores.

Habermas comenta que, lendo a sociologia weberiana do Estado e do Direito, tem-se a impressão de que nas sociedades modernas os processos de racionalização só afetam o saber teórico-empírico e os aspectos instrumentais e estratégicos, enquanto a racionalidade prática não consegue institucionalizar-se de maneira autônoma, ou seja, com o sentido próprio que caberia a um sistema específico.

Estas tendências de signo contrário se refletem na sua Sociologia do Direito. Por um lado, o direito moderno é considerado, de modo inteiro similar a como é considerada a ética protestante, como uma materialização de estruturas de consciência pós-tradicionais: o sistema jurídico é uma ordem da vida que obedece a formas de racionalidade prático-moral. Mas, por outro lado, Weber não trata de reduzir a racionalização do direito exclusivamente ao aspecto de racionalidade com respeito a fins e construí-la como um caso de todo paralelo ao da materialização da racionalidade cognitivo-instrumental na economia e na administração estatal ¹⁸.

Esse intento de Weber só foi possível a partir de uma reinterpretação e redução empiristas do problema de legitimação e através de uma desconexão categorial do sistema político das formas de racionalidade prático-moral.

Um dos traços essenciais da racionalidade do direito moderno, segundo Weber, é a sistemática jurídica. Por isso, observa Habermas, “o direito moderno é assinaladamente um direito de juristas...” ¹⁹. Por meio do juiz de formação jurídica e do funcionário especializado, a administração da justiça e a administração pública se profissionalizam. Isto contribui não só na aplicação da lei, mas também no aperfeiçoamento na criação do Direito: os procedimentos

¹⁸ Idem, p.330.

¹⁹ Idem, p.332.

vão se tornando formais e reflete-se na atuação dos próprios juristas. Esses fatores contribuem para a sistematização dos preceitos jurídicos.

Weber estuda a racionalização do direito desde uma perspectiva evolutiva, que parte do direito revelado, passa pelo direito tradicional e termina com o direito moderno. O procedimento legal primitivo não é constituído por um direito “objetivo” independente das ações. A base para o agir social está nos usos e costumes. No procedimento legal tradicional, as ações se orientam por normas jurídicas, mas, ainda assim, essas normas não são de caráter universal. O passo que se deu nessa fase é que se postularam princípios para uma ação, o que é significativo para a efetivação do direito moderno.

O direito moderno possui três características básicas: a positividade, a legalidade e o formalismo. A positividade consiste em que o direito moderno é instituído, isto é, não se baseia em crenças, costumes ou interpretações, mas unicamente na vontade de um legislador soberano que, pelo direito, estabelece as relações sociais. A legalidade consiste no estabelecimento de normas que servem para orientar a ação (o que significa que há responsabilidade e culpa, duas categorias pertencentes a essa esfera). O formalismo tem o papel de definir que é permitido tudo o que legalmente não estiver proibido.

Esses três aspectos estruturais referem-se ao modo de validade e criação do direito (positividade), aos critérios de punibilidade e sanção (legalidade), e ao tipo de organização da ação jurídica (formalismo): “São as características gerais de uma institucionalização juridicamente vinculante de âmbitos de ação estratégica cujos limites ficam assim bem definidos”²⁰. Essas características deixam transparecer a forma pela qual o direito moderno pode satisfazer as ordens funcionais de um tráfico econômico regulado pelo mercado.

Mas essa funcionalidade sistêmica só é possível por meio de estruturas jurídicas que permitem uma generalização da racionalidade com respeito a fins. Contudo, Weber, não explica o fator que possibilita, ou, como são possíveis estas estruturas jurídicas.

²⁰ Idem, p.337.

Habermas afirma que o direito moderno encarna estruturas pós-tradicionais de consciência e, para explicar a sua forma, Weber deveria recorrer a estas estruturas. Logo, Weber deveria entender o sistema jurídico moderno como pertencente à “esfera de valor” prático-moral e que, como o modo metódico de vida dos empresários capitalistas, pode ser racionalizado segundo o critério de valor que é a retitude normativa. Mas isto não é possível, visto que há a tendência de considerar a racionalização do direito unicamente sob o aspecto da racionalidade com respeito a fins.

A positivação, legalização e formalização do direito indicam que a sua validade já não pode manter-se de pé apenas por meio da autoridade das tradições éticas, mas antes, necessita de uma fundamentação autônoma que não seja apenas relativa a fins. Todavia, só a consciência moral em seu nível pós-convencional pode dar conta disso. E Habermas frisa:

[...] E qualquer que seja a forma que se dê em concreto a esta ideia geral de fundamentação, o importante para o direito moderno é que este necessita de uma fundamentação autônoma, independente da pura tradição, ou dito nas palavras de Weber, que a validade consensual de tipo tradicional é substituída por uma validade consensual de tipo racional ²¹.

No direito moderno, ocorre uma separação entre legalidade e moralidade, o que faz com que a legalidade no seu conjunto necessite de uma justificação prática. A esfera do direito moralmente neutra, que exige a obediência dos sujeitos às leis, remete a uma moral baseada em princípios.

Contudo, permanece o problema da fundamentação, efeito da positivação. Assim, o manejo técnico do direito fica de lado e o problema da fundamentação permanece. Na medida em que o direito moderno serve de meio organizativo para a dominação política ou “dominação legal”, necessita de uma legitimação que deve dar conta da necessidade de fundamentação que o direito moderno tem.

²¹ Idem p.338.

Legitimação esta que pode ser entendida como resultado de um acordo racional entre os cidadãos.

Nossas associações atuais, sobretudo as políticas, têm um tipo de dominação que temos chamado 'legal'. Quer dizer, o que legitima aquele que tem poder de mando são algumas regras racionalmente instituídas, pactuadas ou impostas e a legitimação para instituir tais normas baseia-se em uma "constituição" racionalmente instituída ou interpretada²².

Contudo, Habermas chama a atenção para o fato de Weber associar conceitualmente de maneira tão estreita o direito moderno e a dominação legal, que o princípio de que o direito necessita de justificação se extingue e permanece apenas o princípio da positividade. O que parece é que Weber reduz o direito quando desvincula sua racionalização do âmbito prático-moral, o que faz com que seja uma racionalização das relações meios-fins:

A maioria das vezes Weber descreve a racionalidade do direito moderno de forma tal, que o que aparece, em primeiro lugar, não é o amparo "racional com respeito a valores" da ação racional com respeito a fins, típica da economia e da administração, se não a utilização "racional com respeito a fins" do meio de organização que é o direito²³.

Isso transparece, segundo Habermas, em três linhas de argumentação próprias de Weber:

[...] na sua interpretação do direito natural racional, na sua equiparação positivista de legalidade e legitimidade e na sua tese sobre a ameaça que a 'racionalização material' representa para as qualidades formais do direito²⁴.

O Fenômeno da Burocratização

A burocratização é, no entender de Weber, um elemento fundamental para se entender as sociedades modernas. O que as

²² WEBER, *apud* HABERMAS, 1992, p.339.

²³ HABERMAS, 1992, p.340.

²⁴ Idem, p.340.

caracteriza é o seu novo modo de organização, onde a produção econômica aparece estruturada em termos capitalistas por meio da ajuda de empresários responsáveis pelos cálculos racionais, e da administração pública que se organiza burocraticamente, com a colaboração de funcionários especializados com formação jurídica.

Desse modo, a produção econômica organizada permanece sob a forma de empresa e a administração pública aparece como empresa ou instituto estatal moderno. Os meios materiais se concentram nas mãos dos proprietários ou nas mãos de líderes, enquanto a organização se desvincilha de características descritíveis, o que a torna mais flexível internamente e autônoma externamente.

Essas formas de organização, dada a sua eficiência na economia capitalista e na administração estatal, se estendem aos demais âmbitos de ação, passando a imagem aos leigos de que a sociedade moderna se autoqualifica como modelo de organização.

O Diagnóstico do Nosso Tempo e a Perda de Sentido

Weber deduziu o paradoxo da racionalização social dos fenômenos da burocratização. A perda de liberdade que, segundo ele, é consequência dessa burocratização, para Habermas não é mais sustentável a partir da separação da racionalidade com respeito a fins e as orientações de ação com respeito a valores, donde a racionalidade com respeito a fins se converteria em uma racionalidade desprovida de toda a base ética. Para Habermas, esses fenômenos se devem, sim, a um desligamento entre sistema e mundo da vida. A relação paradoxal não se deve aos tipos de orientação da ação, mas sim aos princípios de socialização.

Com a racionalização do mundo da vida, acontece uma polarização da integração da sociedade pelos meios de controle independentes da linguagem, fazendo, assim, com que os âmbitos de ação formalmente organizados se desmembrem. Desse modo, não se pode considerar como sintoma de patologias sociais as ações neutralizadas derivantes da ética da profissão. Então, quando o direito substitui a ética, a burocratização provocada por tal substituição é

apenas um sinal de que se concluiu a institucionalização de um meio de controle. De certa maneira, a burocratização deve ser considerada como fenômeno normal no processo de racionalização social. Contudo, Habermas se pergunta como resolver a questão das patologias destacadas por Weber na sua tese da perda de liberdade. Para isso, propõe-se a uma análise das relações de intercâmbio entre sistema e mundo da vida que se dá nas sociedades modernas.

A Perda de Sentido

Seguindo este marco teórico, é possível também se explicar os fenômenos da perda de sentido, os quais Weber percebe nos estilos unilateralizados de vida e na dissecação burocrática da opinião pública e política. Ao passo que o modo metódico racional de vida perde suas raízes morais, as orientações de ação racional com respeito a fins se tornam autônomas; com isso, o indivíduo passa a ter um modo de vida destituído de qualquer elemento ético, e sua conduta passa a ser orientada exclusivamente por uma atitude cognitivo-instrumental. Sua atitude frente a oportunidades, ingressos e carreira é puramente instrumental, mas a salvação não é mais oferecida. Tal espécie de vida, caracterizada por Weber como utilitarista e unilateral, se refere ao “especialista sem espírito” e ao “gozador sem coração” que, além destas, tem uma atitude estético-hedonista. Dessa maneira, Weber teme que a força de orientação da vida privada enfraqueça cada vez mais.

Em consequência disso, a ação política reduz-se a uma luta pelo poder (e o exercício do mesmo) e a legitimidade do Estado consistirá na legalidade das decisões e na observância de procedimentos jurídicos, “com o qual a legalidade acaba, por fim, baseando-se no poder daqueles que podem definir o que é que deve se considerar um procedimento legal”²⁵.

Para Weber, a dominação legal se apóia num formalismo débil, muito difícil de suportar subjetivamente. Sua pretensão é fazer derivar

²⁵ Idem, p.459.

da perda de sentido tanto os problemas de orientação que afetam a vida privada quanto os problemas de legitimação política.

Os Paradoxos da Racionalização Cultural

Para Max Weber, a característica marcante da racionalização cultural é a fragmentação da razão substancial (que se expressava nas imagens religioso-metafísicas de mundo) em momentos que não consegue mais manter uma unidade formal entre si. Os problemas deixados pela tradição são classificados e tratados “sob pontos de vista específicos que representam a verdade, a retidão normativa e a autenticidade ou beleza, o que significa que se produz uma diferenciação das esferas de valor: ciência, moral e arte”²⁶. Em cada sistema cultural de ação, os discursos, investigações teóricas, produção e crítica institucionalizam-se e passaram a ser tratados como assuntos de especialistas. Com a elaboração profissional da tradição cultural, surge a legalidade própria de cada esfera dos complexos de saber: cognitivo-instrumental, prático-moral e estético-expressivo.

A consequência dessa profissionalização é o distanciamento (cada vez maior) entre a cultura dos especialistas e a do grande público. “Com a racionalização cultural, o mundo da vida, desvalorizado em sua substância tradicional, ameaça empobrecer-se”²⁷. Para Habermas, os processos de entendimento (ao redor dos quais gira o mundo da vida) necessitam de uma tradição cultural que se difunda em todo seu espaço para se materializarem. As interpretações cognitivas, expectativas morais e manifestações expressivas devem fundir-se na prática comunicativa cotidiana e, assim, constituir um todo racional: “Esta infra-estrutura comunicativa se vê ameaçada por tendências que se compenetraram e que se reforçam mutuamente por uma coisificação induzida sistematicamente e por um empobrecimento cultural”²⁸.

No entanto, Habermas afirma que a tradução do diagnóstico weberiano do nosso tempo não esgotou suas possibilidades

²⁶ Idem, p.462.

²⁷ Idem, p.463.

²⁸ Idem, p.464.

argumentativas e, além disso, deixou alguns pontos obscuros. Weber parece não conseguir explicar porque a modernização aparentemente exclui o desenvolvimento de instituições que protejam os âmbitos de ação estruturados comunicativamente; a conexão da cultura moderna com a prática comunicativa cotidiana e o mecanismo impulsionador da expressão autônoma do sistema econômico e seu complemento estatal.

Habermas, nesse ponto, sugere que se recorra à explicação de Marx para demonstrar “porque os imperativos que Weber associa com a expressão ‘burocratização’ contagiam de tal modo os âmbitos de ação estruturados comunicativamente”²⁹, pois quando isso acontece já não se pode usar os espaços abertos pela racionalização do mundo da vida, para uma formação prático-moral da vontade coletiva, para uma manifestação expressiva do indivíduo e para a apreciação do estético. Com a separação das esferas da cultura, sociedade e personalidade e a substituição dos fundamentos sagrados da integração social pelas bases de validade orientadas ao entendimento, produziu-se a antecipação de uma prática comunicativa cotidiana pós-tradicional. Esta, por sua vez, é capaz de conservar sua autonomia além de obstaculizar a dinâmica dos subsistemas autônomos e romper com a elitização da cultura dos especialistas e fugir da coisificação e do empobrecimento do mundo da vida.

Contudo, a racionalização do mundo da vida leva a uma situação paradoxal: de um lado a coisificação sistematicamente induzida e, por outro, a projeção de uma perspectiva utópica.

Wellmer aponta para o fato de o conceito de racionalização de Weber significar ao mesmo tempo reificação e emancipação³⁰. Isso acontece porque, segundo Wellmer, “para Weber, racionalidade e

²⁹ Idem, p.466.

³⁰ A racionalização, em Weber, é identificada por Wellmer como “reificação”, ou seja, “um conjunto de tendências inter-relacionadas que operam em níveis diferentes (ou em vários subsistemas e que indicam uma formalização, instrumentalização e burocratização progressivas de acordo com uma lógica ou necessidade interna”; e como “emancipação”, isto é, “com esta conotação o conceito tem caráter normativo e é determinado por uma tradição européia, na qual ser racional significa uma condição básica e tarefa dos seres humanos como tais...” (Wellmer, 1991, p.74-75)

racionalização não são apenas categorias analíticas ou descritivas, mas por terem uma conotação normativa irredutível que as vincula a uma ideia de razão mais enfática e compreensiva”³¹. Desse modo, no entender de Wellmer, a concepção formal de racionalidade e análise do processo europeu moderno weberianos ainda estão presos à concepção da Ilustração de razão, pois, “para Weber, o surgimento da ciência moderna, o surgimento de sistemas secularizados de ação estratégica e instrumental e a destruição dos sistemas de significado objetivo estão internamente relacionados com o desencantamento do mundo”³². Habermas, a partir dessa situação de paradoxo na racionalização social de Weber, busca modificar a argumentação do referido autor. As patologias da modernidade são explicadas pela secularização das imagens de mundo, de um lado, e pelo desencantamento e alienação como condições estruturais para a liberdade. Weber tentou associar ambas posições nas suas articulações das teses da perda de sentido e perda de liberdade.

Contudo, Habermas conclui que nem a secularização das imagens de mundo e nem a diferenciação estrutural têm efeitos patológicos inevitáveis, pois o que conduz ao empobrecimento cultural da prática comunicativa cotidiana é a ruptura elitista da cultura dos especialistas com os contextos de ação comunicativa e não a diferenciação das esferas culturais de valor. E o que conduz à racionalização unilateral (coisificação da prática comunicativa cotidiana) é a penetração das formas de racionalidade econômica e administrativa em âmbitos de ação especializados na tradição cultural, na integração social e na educação. Tais âmbitos necessitam do entendimento como mecanismo de coordenação das ações e têm resistência a se estruturar sobre os meios *dinheiro* e *poder*.

Para Finalizar

O pensamento de Max Weber é, sem dúvida, fundamental para compreendermos a consolidação da sociedade moderna. A intenção de

³¹ WELLMER, 1991 p.74.

³² Idem, p.75.

Weber foi entender (e teorizar) tanto o seu surgimento, quanto os fatores que o possibilitaram.

Ainda que seu diagnóstico tenha limites (e sobre eles muito se pode colher no pensamento de Habermas, quanto em outros intérpretes), o seu trabalho segue sendo importante, e prova disso é que suas teses da racionalização da sociedade ocidental são de fundamental importância para a compreensão de nossa sociedade. Não é à toa que suas teses são (com algumas ressalvas, é claro) o fio condutor da *Teoria do Agir Comunicativo* de Habermas.

Weber tem o mérito de romper com as premissas da filosofia da história e com as hipóteses do evolucionismo e, no entanto, concebe o processo de modernização como fruto de um processo histórico-universal de racionalização. Todavia, o conceito de racionalidade weberiano é ambíguo: de um lado é (no aspecto da racionalização social) reduzido à racionalidade com respeito a fins e, por outro, (no aspecto da racionalização cultural) Weber utiliza um conceito complexo, mas não totalmente esclarecido de racionalidade, pois tenta englobar neste, os aspectos instrumentais da ciência e da técnica e os aspectos práticos da moral e da arte.

Referências:

ARAÚJO, Luis Bernardo Leite de. “Weber e Habermas: Religião e Razão Moderna”. In: *Síntese* n.64. Belo Horizonte: Loyola, 1994.

BENDIX, Reinhard. *Max Weber, um perfil intelectual*. Brasília: UNB, 1986.

CENCI, Ângelo. “A Análise weberiana do Processo de Racionalização Cultural do Ocidente”. In: *Revista de Filosofia e Ciências Humanas*. Nº 1. Passo Fundo: UPF, 1995.

_____. “A Reconstrução habermasiana das teses da Teoria da Racionalização de Weber”. In: *Modernidade e Racionalidade* (Série Filosofia e Ciên. Hum.) Passo Fundo: UPF, 1996.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria de la Acción Comunicativa*. Madrid: Taurus, 1992.

_____. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990.

REALE, G. ANTISERI, D. *História da Filosofia* (vol. 3). São Paulo: Paulinas, 1991.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1992, 7ed.

_____. *Economia e Sociedade*. 2 Vols. Brasília: Editora UNB, 2000.

WELLMER, A. “Razón, Utopía y la Dialéctica de la Ilustración”. In: *Habermas y la Modernidad*, Madrid: Catedra, 1991.

Marx e a Sociologia Crítica: Dialética e Materialismo-Histórico

Antônio Cruz¹

Dois Pensadores e uma Obra

A vida de um pensador não resume nem explica, por si só, a sua obra. Mas certamente é impossível explicar um pensador e sua obra sem conhecer o seu tempo e a sua vida. Estudar o pensamento sociológico de Karl Marx e de Friedrich Engels ignorando seu contexto seria, na verdade, um desrespeito à sociologia de ambos, que se esforçaram em defender a história como a base de todo conhecimento humano. Afinal, foi Marx (1987, p.16) quem disse que “não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina a sua consciência”.

Portanto, nada mais justo que começar historicizando os dois pensadores fundadores do “marxismo” – Marx e Engels.

Karl Heinrich Marx nasceu em 1818, numa família de classe média alta, na pequena Tréveris, na Prússia Ocidental², fronteira com Luxemburgo. Seu pai, judeu, advogado, filho de uma família de rabinos, converteu-se ao cristianismo (luterano) a fim de poder ocupar um posto no serviço público, como conselheiro de Justiça. O jovem Karl estudou direito em Bonn e depois em Berlim, onde acabou focando seus estudos na filosofia. Ainda na faculdade, abraçou a causa

¹ Professor adjunto do Centro de Integração do Mercosul, da Universidade Federal de Pelotas. Mestre em sociologia (Universidade Federal do Rio Grande do Sul) e doutor em economia aplicada (Universidade de Campinas).

² A Alemanha só surgiu como “país” (estado-nação) em 1871. O Império da Prússia era o maior e mais poderoso entre os vários pequenos estados de língua alemã e que deram origem à Alemanha.

republicana e liberal-democrática, influenciado pelos conflitos na França e pela filosofia do iluminismo, na condição de estudioso e discípulo dos principais pensadores alemães modernos, como Kant, Hegel e Feuerbach (WILSON, 1994). Sua tese de doutoramento em filosofia do direito versou sobre as *Diferenças da filosofia da natureza em Demócrito e Epicuro*³, onde buscava traçar uma linha clara entre as correntes idealista e materialista da filosofia (FOSTER, 2005).

Em seguida, o jovem Marx passa a dedicar-se à crítica política, defendendo mudanças e atacando o absolutismo prussiano, o que lhe rendeu uma ordem de expulsão da Prússia, levando-o à França, conturbada, então, por quase cinquenta anos de sucessivos levantes revolucionários. Antes de se mudar para Paris, Marx casou-se com Jenny Von Westphalen, uma jovem erudita e inteligente, filha de um barão prussiano, que brigou com a família e renunciou a uma vida segura e pacata para seguir adiante com o polemista e irrequieto Karl.

Em Paris, Marx teve uma vida intelectual intensa. Conheceu seu compatriota Engels, de quem se tornou amigo e companheiro de produção intelectual e de ação política para o resto da vida. Conheceu também Pierre-Joseph Proudhon e os principais líderes do massivo e influente movimento socialista francês. O contato com os socialistas apresentou-o à crítica da sociedade burguesa, que se consolidara na França pós-jacobina, sob o governo de Napoleão Bonaparte.

Pode parecer estranho falar em “Marx e Engels” como se fossem um só autor, mas é uma questão de justiça. Eles costumavam “dividir” o trabalho intelectual e político, desde quando se conheceram em Paris, em 1844. Friedrich Engels era filho de um empresário alemão, de Barmen (hoje Wuppertal), na região industrial do Ruhr, no noroeste da Alemanha, tendo nascido em 1820. Seu pai era proprietário de fábricas de linhas e de tecidos em seu país e também na Inglaterra, e na adolescência, Engels culpava sua família pela penúria dos operários da empresa. Mais tarde, depois de muitas idas e

³ Demócrito (cerca de 460-370 a.C) e Epicuro (cerca de 340-270 a.C) eram filósofos da Grécia Antiga. Marx, em sua tese, “destaca o princípio da autoconsciência como sendo o elemento central do pensamento epicurista, elemento que o distingue do atomismo mecanicista de Demócrito, na medida em que permite pensar a liberdade humana, facultando o trânsito da física à ética” (ALBINATI, 2005, p.1).

vindas, ele próprio assumiu a direção das fábricas na Inglaterra, onde passou a colaborar ativamente na obra teórica de Marx, além de financiar as pesquisas do parceiro, bem como colaborar ativamente com o movimento sindical e o socialismo inglês.

Assim, a “sociologia de Marx” foi obra, na verdade, de Marx e de Engels. E neste artigo, quando falarmos doravante em “obra marxiana” ou “os escritos de Marx”, estaremos falando dos textos desses dois autores⁴.

Marx, Engels e o Conturbado Século XIX

Quando Marx e Engels se tornaram jovens adultos, nos anos 1840, a Europa era um continente em ebulição. Depois da Revolução Francesa (1789) e das guerras napoleônicas (1807-1815), disseminou-se nas cidades do continente o espírito antiabsolutista, antimonárquico, enfim: republicano e liberal. Na economia, em meio à agitação política, os métodos e técnicas da Revolução Industrial iniciada na Inglaterra no século anterior (por volta de 1750) começaram a dominar a paisagem urbana de muitas cidades da Europa Ocidental, especialmente na França, Bélgica, Holanda, Alemanha e norte da Itália. A velha sociedade feudal – rural, hierárquica e clerical – desaparecia rapidamente, dando lugar ao capitalismo industrial, urbano e economicamente dinâmico, capitaneado pela recém-empoderada burguesia industrial, com uma mentalidade técnico-científica e empreendedora.

Enquanto as cidades inchavam e o campo se convertia em áreas de produção destinada exclusivamente ao mercado (fazendo desaparecer as culturas de subsistência e as leis do feudalismo, e determinando grandes migrações das zonas rurais em direção às cidades), as velhas instituições eram abaladas por sucessivas revoltas, geralmente lideradas por grupos políticos formados de homens letrados e economicamente exitosos, e apoiadas por massas de trabalhadores submetidos a condições de vida miseráveis.

⁴ A literatura sociológica costuma designar como “marxianos” os textos de Marx e Engels, e como “marxistas” os textos dos autores que deram sequência ao desenvolvimento da teoria marxiana.

Todos ansiavam - menos o clero conservador e a aristocracia, dona das terras e senhora da política, é claro - por uma sociedade com igualdade de oportunidades para todos, de vida materialmente digna e com liberdade de pensamento e de expressão.

Esses valores informaram e animaram desde a juventude a vida, o pensamento e a ação intelectual e política de Marx e de Engels, que imediatamente tiveram de prestar contas de sua rebeldia ao autoritário Estado prussiano e até mesmo às suas conservadoras famílias.

Marx e Engels expressaram diversas vezes sua admiração pelo progresso técnico e pelo desenvolvimento econômico trazidos pela mentalidade burguesa e pelo industrialismo (como no *Manifesto do Partido Comunista*, de 1848) (Marx; Engels, 1998), e exaltavam abertamente o revolucionarismo francês. Mas havia algo errado, pois nem uma coisa nem outra havia sido capaz de salvar os trabalhadores de suas misérias terrenas: da ausência de recursos mínimos para uma vida digna, de conhecimentos e de possibilidades de experiências de vida, como a leitura, a arte e a erudição. Então, eles se perguntavam: se a “Revolução”, conforme eles a haviam conhecido, era incapaz de assegurar efetivamente “igualdade, liberdade e fraternidade”, de que dependeria, então, a libertação definitiva dos seres humanos? Se a democracia servia a bem poucos, o que os trabalhadores deveriam almejar? Por que uma sociedade marcada pelo conhecimento técnico e pelo progresso científico e industrial era incapaz de estender seus benefícios àqueles que eram efetivamente os responsáveis pela sua construção - os trabalhadores?

Seguindo a Kant, a Hegel e a seus discípulos (os jovens hegelianos, dos quais o próprio Marx fora parte, em Berlim), Marx e Engels haviam intuído, inicialmente, que a possibilidade de libertação do gênero humano estava na *filosofia*, no acesso ao conhecimento e na razão crítica. Depois, tomando contato com a agitação revolucionária na França, passaram a olhar com mais atenção para a luta *política*, para a “luta de classes”, como o disparador fundamental das transformações sociais, como uma grande pedagogia da liberdade, capaz de conduzir a humanidade ao reino da razão. Entretanto, sem abandonar esses dois horizontes - da filosofia e da política -, eles se colocaram o desafio de compreender os mecanismos, os processos

sociais que condicionavam o avanço e o recuo das lutas políticas e intelectuais em cada lugar e em cada período e passaram a considerarem a *história*, desde que estudada sob a ótica da crítica filosófica, como a chave das respostas às suas perguntas. Era a partir dela - da história crítica - que a sociedade poderia, segundo eles, compreender-se, aprender e reinventar-se.

É importante notar que Marx não abandonara, em nenhum momento, a filosofia de Epicuro e dos demais materialistas (Espinosa, Bacon, etc.), e já nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, de 1844 (que, no entanto, só foram publicados décadas após a sua morte), ele já ensaiava uma explicação que buscava articular a origem da pobreza material e a da pobreza espiritual (intelectual) dos trabalhadores, ao identificar o trabalho alienado - típico das sociedades de classes, mas especialmente do capitalismo - como a fonte da opressão dos trabalhadores.

É a partir daí que Marx e Engels resolvem se dedicar ao estudo dos autores da economia clássica (quase todos ingleses, como Adam Smith, Ricardo, Malthus e Mill, entre outros), onde esperavam encontrar a explicação do funcionamento da nova, poderosa e conturbada sociedade em que viviam, ou em outras palavras: a estrutura dos condicionamentos materiais que delimitavam a ação social e política das classes em conflito no interior da sociedade capitalista europeia ocidental do século XIX que impediam a passagem da humanidade à liberdade governada pela razão crítica e pela reconciliação dos homens com a natureza. Assim, à filosofia, à política e à história, nossos dois autores somavam, agora, os ensinamentos da economia.

A Dialética Materialista: um princípio filosófico para explicar a transformação do mundo

Originalmente, na Grécia Antiga, a dialética constituía um método de produção do conhecimento filosófico: o exercício do pensamento a partir do contraditório, dos argumentos contrapostos. Platão considerava a dialética o melhor meio para que o filósofo

pudesse passar do mundo sensível (empírico) ao mundo das ideias (pensamento) (CHAUÍ, 2000, p.223).

Hegel⁵, um dos autores fundamentais da formação de Marx, elevou a dialética à condição de princípio explicativo da transformação da sociedade, embora – como já foi dito – sua perspectiva restringia-se ao papel da contraposição das ideias com sendo o fundamento das mudanças. Marx e Engels trataram de incorporar à ideia de que o movimento nasce das contradições, outra perspectiva igualmente importante: a de que essas contradições não se resumiam ao mundo do pensamento, mas também – e especialmente – ao mundo material, ao mundo econômico e social.

A Europa de Marx e Engels era marcada por conflitos sociais. Às vezes, irrompiam revoluções e guerras civis; às vezes, mesmo sem o uso da violência das armas, as greves, as manifestações e os mais variados tipos de protesto (como a destruição das máquinas das fábricas pelos próprios trabalhadores ou o saque a armazéns por famílias pobres, por exemplo) colocavam em confronto os interesses dos proprietários de riqueza (terratenentes, banqueiros ou industriais) e dos trabalhadores (operários e camponeses), que invariavelmente tinham contra si as forças de repressão do Estado – polícias, exércitos e tribunais.

Era paradoxal que muitas vezes as populações mais pobres e humilhadas (como nas regiões rurais da Alemanha e da França) fossem as mais cordatas, ao passo que trabalhadores industriais e qualificados (como os mineiros ou os trabalhadores têxteis, por exemplo) fossem os mais aguerridos. Era natural, pois embora os camponeses e operários fossem as maiores vítimas da nova sociedade, a política era dominada pelos empresários e pelos grandes proprietários rurais.

Havia revoluções que instauravam novas épocas – como a dos puritanos na Inglaterra de 1649; dos colonos da Nova Inglaterra, na revolução pela independência dos Estados Unidos, em 1774; ou dos jacobinos franceses de 1789. Por outro lado, havia exemplos muito mais numerosos de revoluções fracassadas, como dos anabatistas na

⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1870-1831).

Alemanha do século XV, a contra-revolução inglesa de 1689, a derrota dos jacobinos na França em 1795, as revoluções liberais de 1830 (na França, em Portugal, na Espanha, Itália, Alemanha...) etc. Afinal: o que fazia as sociedades se moverem ou se imobilizarem, dando vazão à história?

Subvertendo a filosofia de Hegel, que via no conflito das ideias e concepções o motor da mudança histórica, Marx e Engels defenderam, já em *A ideologia alemã* (1846), o princípio de que a história se produz, de fato, em função de contradições. Mas não apenas em função das contradições entre as ideias, mas das contradições que opõem o mundo das ideias ao mundo material dos processos sociais e econômicos.

Critiquei a dialética hegeliana, no que ela tem de mistificação, há quase 30 anos, quando ela ainda estava em moda [...]. A mistificação por que passa a dialética nas mãos de Hegel não o impediu de ser o primeiro a apresentar suas formas gerais de movimento, de maneira ampla e consciente. Em Hegel, a dialética está de cabeça para baixo. É necessário pô-la de cabeça para cima a fim de descobrir a substância racional dentro do invólucro místico (MARX, 1985, p.27).

Eles argumentam que as representações sociais, isto é, as diferentes maneiras como as pessoas enxergam a sociedade, não correspondem, necessariamente, à maneira como cada sociedade, de fato, se organiza – as representações constituem “invólucros místicos” dos quais nem ao menos Hegel havia conseguido se libertar. De fato, no já citado *A ideologia alemã* (“30 anos antes”, como dizia Marx), eles já denunciavam o erro que seria julgar uma sociedade pela forma como ela mesma se julga. E mais: que essas representações guardam uma estreita relação com as condições materiais de vida dos diferentes grupos sociais em cada tempo e em cada lugar. Marx e Engels diziam, então, que “Feuerbach [discípulo de Hegel – N.A.] não vê que o próprio 'sentimento religioso' é um produto social e que o indivíduo abstrato por ele analisado pertence a uma forma determinada de sociedade” (MARX; ENGELS, 1991, p.14).

Por exemplo: quando Santo Agostinho, em 426 d.C. afirmou em *A cidade de Deus* que Ele havia feito a cidade dos homens (as

sociedades humanas) dividida em três ordens – os que semeiam, os que oram e os que protegem – ele deu à cristandade o argumento para que a sociedade feudal permanecesse intocável, atribuindo a Deus uma ordem social que não era transcendental, mas humana: em suma, era ... histórica. De fato, a sociedade estava dividida, e as castas, aparentemente, eram estas (camponeses, clérigos e aristocratas); mas certamente isto não foi um desígnio de Deus, e sim o resultado de um longo processo histórico marcado por disputas de poder, de riqueza e de influência, onde a Igreja, à qual servia Santo Agostinho, foi um dos principais protagonistas. Como proprietária de quase a terça parte de todas as terras da Europa, parecia bem plausível que a Igreja se esforçasse em convencer a todos de que aquela situação era mais que natural ... era divina!

Da mesma forma, na Europa do tempo de Marx e Engels, a sociedade capitalista e liberal tinha leis e constituições que garantiam a todos, sem distinção, o direito de se tornarem proprietários e de prosperarem economicamente, tornando-se ricos. Para tanto, bastava que as pessoas tivessem ambição e... capital! Ou seja, o direito existia, mas não podia ser usufruído por uma contingência social concreta e, quase na totalidade das vezes, intransponível: o fato de que só era dada aos ricos a possibilidade de serem ricos! Dessa forma, a maioria das pessoas poderia/pode acreditar na lei, mas não se dá conta de que se trata de um embuste, de uma “ideologia” (no sentido de uma falsa consciência das coisas).

Sendo assim, quando diferentes ideias se confrontam no processo político da sociedade – digamos: o liberalismo pró-capitalista e o socialismo anticapitalista – o resultado desse confronto não será determinado por quem tem as melhores ideias ou argumentos, embora isso tenha realmente muita importância, mas também por uma ampla e complexa gama de relações e processos sociais que podem ou não entrar em contradição com essas ideias.

Em outras palavras, Marx e Engels pensavam que as ideias e os argumentos eram fundamentais, mas tão importante quanto isto é a relação que existe entre as ideias e argumentos e a vida material – “concreta”, “prática”, isto é: econômica e social – das pessoas. Assim, é difícil a um trabalhador que melhora seu salário a cada ano e que vê

seus sonhos materiais se realizarem (ainda que lentamente) perceber que o sistema capitalista não funciona e que ele está sendo explorado. Numa outra situação, em que o pão escasseia e os filhos dos trabalhadores são enviados para morrer numa guerra por motivos econômicos que pouco lhe dizem respeito, os trabalhadores parecem bem mais inclinados a pôr em dúvida a aparente justiça do capitalismo. É muito mais fácil e comum que os filhos dos trabalhadores agrícolas assalariados defendam a reforma agrária, do que os filhos de empresários do agronegócio (ainda que o inverso não seja impossível, em um ou outro caso).

A *dialética materialista*, de Marx e Engels, portanto, constitui um princípio explicativo dos processos sociais, que toma em consideração as contradições entre as variadas forças que atuam em cada período histórico e a força e a forma pelas quais elas se confrontam. Que leva em consideração o estado e a força em que se encontram as ideias conservadoras (as “ideologias”) e as ideias da contestação do *status quo* dominante (as “utopias” ou “contra-ideologias”). Mas também – e muito especialmente – o estágio de desenvolvimento econômico e social em que a luta das ideias se desenrola. Isto é, a leitura que cada um tem do mundo sofre uma enorme influência da sua condição material e econômica: se se é um escravo ou um trabalhador assalariado; um pequeno proprietário rural ou um latifundiário; um profissional liberal ou um executivo de uma corporação multinacional; se se vive numa metrópole capitalista, como São Paulo, ou numa aldeia de ribeirinhos no Amazonas ou no Pará; se se trabalha numa indústria ou no plantio de hortaliças, etc.

Assim, o desenrolar da história econômica e social de uma determinada região ou país, com tudo que ela envolve – apogeu e crises, lutas e pactos, avanços e atrasos, conflitos e acordos, estrutura econômica e das classes sociais, instituições políticas etc. – constitui o contexto histórico em que as diferentes forças operam sua *dialética*, isto é, entram em confronto produzindo transformações que não são, de forma alguma, “determinadas”, mas que são de fato “condicionadas” por esses fatores que não são objeto da escolha dos atores históricos, mas nos quais eles estão historicamente imersos. Por isto Marx chamava a atenção de que “sim, é verdade que os homens fazem a história, mas eles não escolhem as condições nas quais a

produzem” (MARX, 1986, p.238), ou ainda de que “a doutrina materialista [de Feuerbach] sobre a alteração das circunstâncias e da educação esquece que as circunstâncias são alteradas pelos homens e que próprio educador precisa ser educado” (MARX; ENGELS, 1991, p.12).

Portanto, cada período histórico é o resultado das contradições do período precedente, das diferentes forças - econômicas, sociais, políticas, culturais etc. - que ocuparam a cena da história anteriormente. O resultado constitui, portanto, uma *negação-conservação-superção* do período anterior. O “novo”, sob esta perspectiva, *não* é o “velho”, mas sendo resultado deste, *conserva* parte daquilo que ele era, e sendo apenas em parte, ele *supera* aquilo que já foi. Assim, quando nos perguntamos: somos ou não somos a mesma pessoa de quando éramos criança? A resposta só pode ser “sim e não”, somos e não somos. Da mesma forma, ao perguntarmos se o mundo de hoje é o mesmo de vinte anos atrás, a resposta só pode ser a mesma: sim e não.

A Dialética como Princípio Filosófico, o Materialismo-Histórico como Método Sociológico

A palavra “sociologia” não era usual ao tempo de Marx, tornando-se comum alguns anos após a sua morte, ainda enquanto Engels vivia. Mesmo assim, não há nenhuma dúvida de que ambos produziram muitos estudos sociológicos e que, no fundamental, foram “cientistas sociais”, ocupando-se de diferentes temas e, portanto, produzindo impacto sobre variados campos do conhecimento: filosofia, história, antropologia, política, direito, economia e, é claro, a sociologia.

Sob a perspectiva da dialética, tudo - especialmente a sociedade - encontra-se em movimento, em transformação. A inércia total constitui uma exceção, uma situação excepcional em que um equilíbrio de forças produz um estado estacionário, mas que logo será superado. O princípio da *negação-conservação-superção* permite compreender o *movimento* da sociedade e mesmo suas *inércias momentâneas*.

Marx e Engels escreveram milhares de página analisando diferentes situações sociais: *O domínio britânico na Índia*; *A situação da classe operária na Inglaterra*; *A guerra civil na França* – são apenas alguns dos muitos estudos sociológicos/históricos por eles produzidos.

Como passar, de uma categoria abstrata – a *dialética* – a uma análise concreta de processos históricos, sociais, econômicos?

Há uma passagem escrita por Marx, no prefácio que escreveu, em 1859, para sua *Contribuição à crítica da economia política*, que se tornou célebre. Em poucas linhas, ele descreve os fundamentos de um método analítico dos fenômenos sociais baseado nos princípios da dialética e do materialismo:

O resultado geral a que cheguei e que, uma vez obtido, serviu de fio condutor aos meus estudos, pode resumir-se assim: na produção social da sua vida, os homens contraem determinadas relações necessárias e independentes da sua vontade, relações de produção que correspondem a uma determinada fase de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. O conjunto dessas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta a superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas de consciência social. O modo de produção da vida material condiciona o processo da vida social, política e espiritual em geral. Não é a consciência do homem que determina o seu ser, mas, pelo contrário, o seu ser social é que determina a sua consciência. Ao chegar a uma determinada fase de desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade se chocam com as relações de produção existentes, ou, o que não é senão a sua expressão jurídica, com as relações de propriedade dentro das quais se desenvolveram até ali. De formas de desenvolvimento das forças produtivas, estas relações se convertem em obstáculos a elas. E se abre, assim, uma época de revolução social. Ao mudar a base econômica, revoluciona-se, mais ou menos rapidamente, toda a imensa superestrutura erigida sobre ela. Quando se estudam essas revoluções, é preciso distinguir sempre entre as mudanças materiais ocorridas nas condições econômicas de produção e que podem ser apreciadas com a exatidão própria das ciências naturais, e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou

filosóficas, numa palavra, as formas ideológicas em que os homens adquirem consciência desse conflito e lutam para resolvê-lo. E do mesmo modo que não podemos julgar um indivíduo pelo que ele pensa de si mesmo, não podemos tampouco julgar estas épocas de revolução pela sua consciência, mas, pelo contrário, é necessário explicar esta consciência pelas contradições da vida material, pelo conflito existente entre as forças produtivas sociais e as relações de produção. Nenhuma formação social desaparece antes que se desenvolvam todas as forças produtivas que ela contém, e jamais aparecem relações de produção novas e superiores antes de amadurecerem no seio da própria sociedade antiga as condições materiais para a sua existência. Por isso, a humanidade se propõe sempre apenas os objetivos que pode alcançar, pois, bem vistas as coisas, vemos sempre que esses objetivos só brotam quando já existem ou, pelo menos, estão em gestação as condições materiais para a sua realização. A grandes traços, podemos designar como outras tantas épocas de progresso, na formação econômica da sociedade: o modo de produção asiático, o antigo, o feudal e o moderno burguês. As relações burguesas de produção são a última forma antagônica do processo social de produção, antagônica, não no sentido de um antagonismo individual, mas de um antagonismo que provém das condições sociais de vida dos indivíduos. As forças produtivas, porém, que se desenvolvem no seio da sociedade burguesa criam, ao mesmo tempo, as condições materiais para a solução desse antagonismo. Com esta formação social se encerra, portanto, a pré-história da sociedade humana (MARX, 1987, p.7).

O “fio condutor” a que chegaram Marx e Engels, então, indicavam que a análise dos fenômenos sociais, no passado ou no presente, exigia do analista uma contextualização, isto é, uma análise preliminar da *totalidade histórica* em que tal ou qual fenômeno se produzia.

A *totalidade histórica*, como unidade de análise, não poderia ser segmentada do ponto de vista objetivo. Isto é: analisar os fenômenos econômicos de um determinado lugar, num determinado período, sem tomar em consideração as relações políticas, culturais, religiosas, sociais, etc. só levaria a uma espécie de “fotografia”, de uma descrição

do fenômeno, sem captar suas causas efetivas e sem perceber a dinâmica que o próprio fenômeno instauraria em relação ao futuro, ao impactar as outras esferas do processo social.

Entretanto, apenas para fim de estudo, a análise da *totalidade histórica* poderia valer-se de uma decomposição meramente analítica. Para isto, Marx e Engels propunham que se buscasse apreender a estrutura da sociedade estudada sob dois aspectos fundamentais: as suas *infraestruturas* e as suas *superestruturas*.

Eles chamavam de *infraestruturas econômico-sociais* àquilo que podia ser observado de forma empírica e até mesmo matemática: as formas de produção, distribuição e consumo do produto do trabalho da sociedade. Havia dois elementos infraestruturais que eram fundamentais: o *grau de desenvolvimento das forças produtivas* e a *forma específica de relações sociais de produção*.

O *grau de desenvolvimento das forças produtivas* dizia respeito ao tipo de tecnologia utilizada numa dada sociedade. Ora, há uma diferença muito grande entre produzir com arado e com trator, e entre transportar a produção com um carro de bois ou com um navio de containers; ou entre o impacto de notícias que chegam por carta em cinquenta dias (que era o tempo que levava uma carta entre Lisboa e Rio de Janeiro à época da Inconfidência Mineira) e aquelas que são transmitidas instantaneamente via satélite, como a queda do Muro de Berlim em 1989.

A *forma específica de relações sociais de produção* refere-se especialmente à maneira como o produto econômico da sociedade, obtido com o uso das “forças produtivas” é apropriado diferentemente pelas diversas classes sociais. Assim, parece óbvio que ser pobre não é o mesmo que ser rico; mas também que ser um escravo não é a mesma coisa que ser um trabalhador assalariado, sob muitos e dramáticos aspectos. Aparece aí, também, a diferença entre um pequeno negócio familiar e uma grande corporação de capital transnacional, por exemplo.

Voltando ao prefácio de Marx, o capitalismo industrial seria impossível sob o regime da propriedade feudal, em que cada camponês explorava o lote de terra que recebia do senhorio e pagava o

arrendamento na forma de taxas. Como seria possível cobrar as taxas de um operário sapateiro cuja função fosse apenas costurar o couro dos sapatos? Por outro lado, como explicar que, embora sendo os principais responsáveis pela criação da riqueza, os trabalhadores fossem aqueles que menos se beneficiavam dela?

Assim, as contradições entre as *forças produtivas* e as *relações sociais de produção* constituiriam uma das fontes principais de contradições sociais e, portanto, de transformação.

Então, a análise de uma sociedade qualquer, poderia começar pela análise de suas *infraestruturas econômicas*: do *grau de desenvolvimento das forças produtivas* e das *relações sociais de produção*.

Porém, ainda falta a outra metade do mundo dos homens: o mundo das ideias e seus desdobramentos sociais, ou, em outras palavras, das *superestruturas político-ideológicas*.

As superestruturas correspondem às diferentes expressões do pensamento social: as ideias religiosas, filosóficas, artísticas, culturais, educacionais, científicas, jurídicas, etc., bem como – e sobretudo – os desdobramentos efetivos que isso produz sobre o mundo real: as leis e os tribunais, as instituições políticas, as diferentes igrejas e religiões, as diferentes correntes culturais e artísticas, as instituições policiais e judiciárias, as escolas e universidades, etc.

Marx e Engels – no já citado *A ideologia alemã* – sublinhavam o fato de que nas sociedades em que há uma classe dominante (por exemplo: os patrícios na Roma antiga, os senhores de escravos no Brasil colonial, ou os burgueses na Inglaterra do século XIX...), é necessário que toda a *superestrutura político-ideológica* funcione de maneira a justificar e naturalizar a dominação, procurando tornar a visão e os valores da classe dominante como sendo o “certo”, o “óbvio”, “os únicos possíveis”. Era o que eles chamavam de *ideologia dominante* ou simplesmente *ideologia*.

Seria esse processo de assujeitamento subjetivo dos dominados que os tornariam cativos da estrutura social – como quando um escravo “sabia” que Deus queria que ele fosse escravo e que, se ele se comportasse, ele seria recompensado no Reino dos Céus. Ou ainda:

que um trabalhador assalariado fosse agradecido ao seu empregador por poder (literalmente) “trabalhar *para* ele”.

Entretanto, Marx e Engels chamavam a atenção de que quase sempre existem os “descontentes”, os “revoltados”, os “hereges”: aqueles que não aceitam o *status quo* e que formulam ideias e proposta que se chocam contra a ideologia dominante: os cristãos no Império Romano; os protestantes do século XVI; os iluministas no século XVIII, etc. E essas ideias – as *contra-ideologias* ou simplesmente *utopias* – induzem experiências sociais contestadoras: movimentos e partidos de oposição, filosofias e correntes artísticas revolucionárias, formas de viver alternativas, etc.

A oposição entre *ideologias* (conservadoras) e *utopias* (contestadoras), portanto, constitui um outro viés de análise das contradições sociais de cada tempo.

Assim, a análise dos fenômenos sociais e históricos proposta pelo materialismo-histórico parte da análise da totalidade histórica em que se processam esses fenômenos. Explicá-los significa identificar como eles resultam da confrontação das forças contraditórias que operam na esfera das infraestruturas econômico-sociais, bem como das que operam na esfera das superestruturas político-ideológicas.

Isso vale para analisar no nosso tempo a violência urbana, o poder das mídias de comunicação sobre a sociedade, o tráfico e a drogadição, as relações internacionais, a destruição do meio ambiente, o comportamento social dos adolescentes, o sistema carcerário ou dos manicômios, etc.

Os Escritos de Marx e Engels

Marx e Engels, tanto na juventude quanto na maturidade, não foram apenas pensadores. Eles estavam profundamente envolvidos com as lutas políticas e com os movimentos sociais que se desenrolavam na Europa em seu tempo. Participaram da função de inúmeras organizações sindicais e socialistas e escreveram juntos o texto que depois foi adotado como documento-base da Associação Internacional dos Trabalhadores – uma confederação de sindicatos

socialistas e anarquistas fundada em 1864. Ambos foram expulsos de diversos países por conta de seu envolvimento político, e Marx só foi aceito na Inglaterra (onde viveu de 1849 até sua morte, em 1883) sob a condição de não se envolver com as organizações de trabalhadores ingleses. Engels, tendo assumido os negócios de sua família em Manchester, é claro, não teve grande dificuldade para fixar-se por lá, onde viveu também até a sua morte, em 1895.

Com tudo isso, Marx e Engels produziram e publicaram milhares de páginas sobre diferentes áreas do conhecimento. *A ideologia alemã* (1846) e o *Manifesto do Partido Comunista* (1848) escreveram em conjunto. Nas demais obras, embora a escrita fosse de cada um, os manuscritos eram sempre revisados e criticados pelo outro, antes de tomarem forma final e seguirem para publicação.

Engels escreveu alguns clássicos da sociologia e da historiografia do século XIX. Vale a pena destacar *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra* (1845), *As guerras camponesas na Alemanha* (1850, sobre as lutas em torno da Reforma Protestante nos séculos XV e XVI), *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* (1884) e *Do socialismo utópico ao socialismo científico* (1890).

Marx, quando se transferiu para a Inglaterra, passou a viver quase que exclusivamente para a pesquisa, trabalhando diariamente na Biblioteca do Museu Britânico (onde, segundo seus biógrafos, ele teria consultado em torno de 10 mil obras ao longo de seus 30 anos de trabalho), vivendo às expensas de seu amigo empresário (Engels) além dos direitos autorais que recebia por suas obras, dentre as quais vale destacar: *A questão judaica* (1843), *Contribuição à crítica da filosofia do direito em Hegel* (1844), *Manuscritos econômico-filosóficos* (escritos em 1844 e publicados postumamente, em 1924), *Miséria da filosofia* (1847, em polêmica contra 'A filosofia da miséria', de Pierre-Joseph Proudhon), *O 18 Brumário de Luís Bonaparte* (1852), *O domínio britânico na Índia* (1853), *A guerra civil na França* (1871).

Essa listagem não inclui uma vintena, pelo menos, de obras de cada um dos autores, que podem ser, entretanto, pesquisadas e lidas.

Porém, a grande e fundamental obra – que acabou consolidando a alcunha das ideias de Marx e Engels como “marxistas” – foi *O capital*

(*crítica da economia política*), cujo primeiro volume foi publicado em Londres, em 1867. Os outros dois volumes, revisados e acrescentados por Engels, foram publicados após a morte de Marx, em 1885 e 1894.

Os três volumes – *O processo de produção do capital*; *O processo de circulação do capital*; *O processo global da produção capitalista* –, contendo em torno de 1.300 páginas, constituem, de fato, o mais volumoso estudo e a mais estruturada crítica à sociedade capitalista. Nele, numa linguagem essencialmente economista, Marx procura explicar o funcionamento da sociedade capitalista, fundamentando-se na teoria dos clássicos da economia-política (Smith, Ricardo, Stuart-Mill, etc.), mas também buscando desvendar aquilo que a teoria clássica havia deixado sem explicação, como, por exemplo, a “*mais-valia*”: o mecanismo a partir do qual o *trabalho* (a fonte de toda riqueza, segundo os clássicos) é relegado à condição marginal e miserável no processo de produção e reprodução ampliada do capital.

O Capital acabou por tornar a Marx um dos economistas mais lidos, mais citados, mais defendidos e mais criticados da história da ciência econômica.

Sociologia Marxista: ciência social e utopia

Marx e Engels rechaçaram, desde sempre, qualquer ideia de “neutralidade” das ciências sociais. Eles opunham aquilo que consideravam como “mistificação”, “ideologia” ou “falsa consciência” à filosofia e à ciência “comprometidas com o progresso e à verdade”. Por exemplo, no que tocava às vivas polêmicas da ciência econômica (valor, preços, riqueza, etc.) Marx costumava elogiar a “objetividade” e “seriedade” de Adam Smith e David Ricardo, em oposição ao que ele chamava de “charlatanismo” de Thomas Malthus e de Jean-Baptiste Say.

Assim, coerentemente, Marx e Engels não reivindicavam para si qualquer tipo de neutralidade científica (a que ninguém, aliás, poderia reivindicar, segundo eles), mas argumentavam que seus escritos, ao relevar a dominação em suas várias formas, cumpriam um papel transformador na sociedade. Eles eram, francamente, revolucionários, e sua ciência aspirava efetivamente a esta condição.

Portanto, ao analisar qualquer *totalidade histórica* em que os escritos e ideias de Marx e Engels tenham alguma relevância, certamente suas obras seriam parte das *utopias* (ou *contra-ideologias*), isto é, apareceria como concepção científica cujos resultados impulsionam a transformação da sociedade.

De fato, desde o final do século XIX, em toda parte em que as organizações anticapitalistas (fossem partidos, sindicatos ou movimentos sociais) ameaçaram a transformação do *status quo*, os primeiros alvos políticos dos conservadores foram os pensadores marxistas – foi assim, por exemplo, quando Hitler chegou ao poder na Alemanha, quando as ditaduras militares dominaram na América do Sul (no Brasil, inclusive⁶) ou quando os aiatolás iniciaram seu governo no Irã.

Isso não impediu, entretanto, que uma extensa sociologia de inspiração marxista se desenvolvesse em praticamente todas as universidades, em todos os cantos do planeta. Há dezenas de livros escritos apenas sobre a sociologia marxista: seus autores, seus temas, sua bibliografia, suas polêmicas internas etc⁷. Hoje, boa parte ainda do que se produz nas ciências sociais é claramente inspirado nas ideias e teorias de Marx e Engels, embora muitas vezes alguns pesquisadores evitem ser identificados como “marxistas”, com medo de serem rotulados ou sofrerem algum tipo de boicote, numa atitude que contribui muito pouco para que o mundo realmente se transforme.

Um novo desafio que se apresenta agora ao marxismo, e que tem sido objeto de inúmeros estudos e publicações, são as contradições entre capitalismo e preservação do meio ambiente, um tema que não foi abordado diretamente por Marx ou por Engels. Da mesma forma,

⁶ Muitos intelectuais brasileiros foram presos ou tiveram que se exilar durante o regime militar (1964-1984) apenas por serem considerados marxistas (alguns eram, outros não). O ex-presidente Fernando Henrique Cardoso, por exemplo, foi um deles; seu orientador na USP e depois deputado federal Florestan Fernandes, também; o atual secretário nacional de economia solidária, e também professor da USP, Paul Singer igualmente; Paulo Freire, o pedagogo brasileiro conhecido no mundo inteiro, da mesma forma. A lista completa tem centenas de nomes.

⁷ Eric Hobsbawm, historiador inglês, foi o organizador de uma coletânea de nada menos que doze volumes, com cerca de 300 pp. cada um, que tem como título, justamente, *História do Marxismo*.

há muito estudos que se perguntam sobre as contribuições que o marxismo pode oferecer às lutas sociais de nosso tempo, como o feminismo e o combate ao racismo e à homofobia, por exemplo.

O Marxismo como Ideologia nos “Estados socialistas”

O impacto dos escritos de Marx e Engels na Europa do século XIX foi tão forte a ponto de modificar o mapa político do mundo. A partir de 1880, partidos socialistas de inspiração marxista surgiram em diversos países, constituíram (em 1889) uma nova federação internacional de partidos, a chamada “Segunda Internacional” e no começo do século XX eles já detinham parcelas importantes dos votos europeus. Em 1910, por exemplo, o Partido Social-Democrata Alemão detinha cerca de 30% das cadeiras do parlamento; o Partido Socialista Francês, cerca de 25% e o Partido Socialista Italiano, 20%, todos eles oficialmente “marxistas”.

Em 1917, o Partido Operário Social-Democrata Russo, membro da Segunda Internacional, liderou uma revolução socialista que levou à criação da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS). As transformações na sociedade russa foram radicais: a terra foi distribuída aos camponeses; os bancos, as grandes indústrias, as estradas de ferro e o comércio exterior foram estatizados; o trabalho (emprego) tornou-se um direito de todos os cidadãos e todos os serviços públicos (educação, saúde, assistência social) passaram a ser um dever do Estado e um direito de todos (DEUTSCHER, 1988).

Mas as dificuldades políticas do novo regime (guerra civil, boicote econômico das grandes potências capitalistas, isolamento político) levaram a uma situação crescentemente autoritária, que culminou com a proibição de todos os partidos políticos em 1924, à exceção do próprio partido governamental (o antigo partido social-democrata, rebatizado como “Partido Comunista”). A partir daí o Estado soviético tornou-se cada vez mais autoritário e repressivo e, embora fosse oficialmente “marxista”, não deixava de reprimir nenhum crítico do regime, especialmente... os críticos marxistas (idem).

Nessa situação, o *marxismo oficial soviético* deixou de ser uma utopia para tornar-se uma ideologia, isto é, uma força conservadora

que operava na esfera da superestrutura político-ideológica, cuja função primordial era manter intacto o poder monolítico do Partido Comunista. Mesmo os estudos científicos orientados segundo o método do materialismo-histórico, mas que contrariassem a orientação política do Estado, eram vistos como “subversivos” e seus autores eram imediatamente colocados sob suspeita. E o mesmo aconteceu em outros países que seguiram o modelo soviético, como a China ou os países do “Leste Europeu” durante a chamada Guerra Fria (1945-1991). A situação era análoga à da Igreja Romana que, em nome do cristianismo, perseguiu e matou milhares de cristãos e de não-cristãos durante a Santa Inquisição, no final da Idade Média. Da mesma forma, o Estado “marxista” da URSS perseguiu e matou milhares de marxistas e de anti-marxistas.

Mas é certamente interessante o fato de que uma teoria seja capaz colocar-se a si mesma como parte da história e explicar seu nascimento e sua trajetória a partir de seus próprios princípios teóricos...

Conclusão – o marxismo hoje

A teoria de Marx e Engels certamente continua válida nos dias atuais. Toda a história do século XX – que, aliás, foi profundamente influenciada por eles –, todos os avanços da tecnologia, todos as distorções políticas do termo “marxismo” e nem mesmo todas as transformações pelas quais passaram as ciências sociais durante esse período, não foram capazes de diminuir a vitalidade das formulações teóricas daqueles jovens alemães que em meados do século XIX sonhavam com uma sociedade onde a igualdade social, a justiça econômica e a fraternidade entre os povos trouxessem à humanidade a tão sonhada paz e a tão almejada liberdade, para cada um e para todos.

Tudo indica que as análises dos amigos Karl e Friedrich contidas em *O Capital* continuarão válidas enquanto existir o capitalismo, e que a ideia da dialética materialista continuará igualmente válida enquanto houver sociedades humanas estruturadas a partir da desigualdade social. E talvez, também, as análises mais lúcidas sobre o

que ocorreu na União Soviética tenham sido produzidas por marxistas que não se submeteram à “leitura oficial” do marxismo do partido único.

O mundo continua em mutação, e explicar seu movimento continua sendo um desafio para aqueles que querem construir um futuro melhor. A filosofia e a ciência têm um papel decisivo neste processo. O marxismo, desde os escritos de seus fundadores, tem a pretensão de contribuir com essa transformação. Tomá-lo como uma ferramenta é uma escolha que exige inteligência e coragem, porque pressupõe uma teoria cujo sentido só pode ser encontrado em sua relação com a prática e uma prática que para constituir sentido precisa ser explicada teoricamente.

Referências:

ALBINATI, Ana Selva Castelo Branco. “Marx, leitor de Demócrito e Epicuro”. In: *Verinotio - Revista On-line de Educação e Ciências Humanas*, n.3, ano II, 2005. Disponível em: <<http://www.verinotio.org/conteudo/0.33355757997703.pdf>> . Acesso em 29/04/2014.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 2000.

DEUTSCHER, Isaac. *Trótsky - o profeta desarmado*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1988.

FOSTER, John Bellamy. *A ecologia de Marx - materialismo e natureza*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

MARX, Karl. *O capital - crítica da economia política, Vol. 2*. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

_____. O 18 Brumário de Luís Bonaparte. In: *Marx-Engles, obras escolhidas - vol. 2*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1986.

_____. *Para a crítica da economia política*. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*. Lisboa: Edições 70, 1992.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Boitempo, 1998.

_____. *A ideologia alemã (Feuerbach)*. São Paulo: Hucitec, 1991.

WILSON, Edmund. *Rumo à Estação Finlândia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

Foucault e a Desconstrução dos Papéis Sociais

Mateus Weizenmann¹

Percursos e Influências

Michel Foucault (1926-1984) foi certamente um dos filósofos mais influentes do século XX, atribuição que se deve não somente ao rigor de suas pesquisas e às inovações propostas no campo intelectual, mas à amplitude de temas nos quais trafega sua filosofia. Com uma vasta erudição, que traz à tona um arcabouço conceitual densamente discutido através de dados históricos e preocupações de cunho social, enriquecidos por escrita poética e carregada de imagens que vão se formando ao leitor, é comumente associado como historiador, literato e sociólogo, algumas vezes de modo depreciativo por seus críticos. De fato, se é possível incluí-lo na seara dos historiadores, Foucault “revolucionaria a história”², parafraseando Paul Veyne, pois, valendo-se dela como instrumento, demonstra a fragilidade de conceitos pretensamente universais³, como os de sujeito, poder e verdade, e a fraciona em múltiplas construções, em detrimento das historicidades lineares em que vigem noções de progresso. Tal situação explica, em parte, a resistência contra ele infligida, pois rompe com o modo tradicional de se fazer filosofia, abala fundamentações metafísicas, e

¹ Bacharel e licenciado em Filosofia e mestre em Ética e Filosofia Política.

² VEYNE, Paul. *Foucault revolucionaria a história*. 4. ed. Brasília: UnB, 2008. Obra em que o historiador Paul Veyne discute a noção de historicidade descontínua adotada por Foucault através de seu conceito de *discurso*.

³ A *questão dos universais* foi amplamente discutida na filosofia medieval e se baseava na polêmica se os universais eram coisas reais ou apenas nomes. Para além das discussões medievais, porém, não raro se pensaram como universais, como coisas em si, conceitos como os de sujeito, poder e verdade, sobre os quais Foucault afirma serem frutos de convenções historicamente situadas.

derroga a pretensa autonomia do sujeito e da razão conquistada pelos iluministas.

Cabe ressaltar que Foucault não se filia a qualquer escola ou movimento filosófico, não pretende formar uma nova corrente de pensamento e, ao dialogar com outros saberes, científicos ou não científicos, destrona a hierarquia que privilegia a filosofia e as ciências como campos referenciais do conhecimento. Assim, além de poder ser catalogado como um dos mais influentes dentre os filósofos do século XX, ele foi também um dos mais controvertidos de todos os tempos, afirmação que encontra respaldo tanto em sua postura intelectual, que não raro aceitou à contraposição de ideias por ele mesmo defendidas em momentos anteriores⁴, quanto em seu excêntrico estilo de vida. Como vertentes metodológicas para a consecução de seu trabalho, encontra subsídios nos estruturalistas⁵, dentre os quais, Dumézil e Lévi-Strauss; na epistemologia francesa de Canguilhem e Bachelard; na literatura surrealista de Bataille, Roussel, Nerval, Blanchot, Artaud e Klossowski; no criticismo de Kant⁶ e na filosofia de Nietzsche.

⁴ Ao longo de sua trajetória intelectual, observa-se que Foucault nem sempre foi fiel aos conceitos por ele uma vez anunciados. Essa consideração não o faz perder o rigor metodológico ou valor enquanto pensador. Trata-se de um filósofo cuja obra se constitui como constante fluxo de um pensamento inquieto e bastante dinâmico que, em face ao amadurecimento, se atreve a desdizer-se quando lhe parece necessário.

⁵ O estruturalismo é uma corrente de pensamento que surge no século XX e que defende a ideia de que uma estrutura permeia as relações humanas nos âmbitos culturais, psicológicos e sociais, de modo que a noção de absoluta liberdade humana é criticada em nome destas estruturas que de antemão absorvem os indivíduos, fornecendo-lhes as chaves de leitura da realidade. Seus principais representantes são: Sausurre, Althusser, Lévi-Strauss, Lacan e, em certa medida, Foucault. De acordo com Giovanni Reale e Dário Antiseri, “o estruturalismo filosófico é um leque de propostas díspares que, contudo, encontram sua unidade em um protesto comum contra a exaltação do eu e a glorificação do finalismo de uma história humana feita, ou de qualquer forma, guiada ou co-criada pelo homem e por seu empenho” (REALE, 2006, p.82).

⁶ De Kant apreende, sobretudo, a noção de se manter uma crítica irrequieta e constante aos dados do presente. Kant instituiu um tribunal da razão ao escrever sua *Crítica da Razão Pura*, buscando o que nos é permitido conhecer a partir de elementos subjetivos *a priori* do conhecimento. Foucault dá continuidade ao processo, porém, sem conferir demasiada credibilidade à racionalidade instituída, parte de um *a priori* histórico e não subjetivo. Para Foucault, há uma estrutura social,

As referidas influências aparecem em seu modo de problematizar questões caras à filosofia, como a que diz respeito à racionalidade em seu desenvolvimento histórico. Sobre esta, destaca-se que, desde os anos 1960, Foucault tenha reacendido polêmicas em torno da suposta neutralidade com a qual a tradição que remonta a Platão e aos racionalistas modernos a teriam delegado. Na contracorrente, o filósofo desconstrói uma pretensa ontologia⁷ que, como amparo anistórico, erigiu a razão como indubitável critério para julgar quaisquer ações e conferir o acesso seguro à verdade, posição corriqueiramente observável quando se a identifica ou a correlaciona com as noções de “certeza”, “justiça” e “bem”. Nesse sentido, a postura de Foucault se ancora na crítica ao racionalismo executada por filósofos como Nietzsche⁸; nos estudos dos etnólogos e estruturalistas sobre racionalidades polimorfas, que se contrapõem à ideia de uma univocidade a definir a razão; e na ausência de um sujeito de consciência autossuficiente, própria dos referenciais literários supramencionados.

A reviravolta sobre a neutralidade da razão não é, assim, exclusividade sua, tampouco da vertente com a qual constrói a sua crítica. Vico, Hegel, Marx⁹, Comte¹⁰, para citar alguns filósofos, já

cultural, política e histórica que permite ou oblitera formas de pensamento e conhecimento.

⁷ Ideia de Ser, unidade metafísica.

⁸ É notória a influência de Nietzsche na filosofia de Foucault. Interessante apreciação dessa influência pode ser encontrada no texto *Nietzsche, a genealogia e a história*, presente na *Microfísica do Poder* de Michel Foucault. O filósofo alemão, ao estabelecer uma crítica ao modelo de racionalidade reinante no ocidente, retoma o temário próprio à mitologia grega: a consideração da existência mútua de virtudes humanas vinculadas aos deuses Apolo e Dionísio. Do primeiro, a razão, o equilíbrio e a harmonia; do segundo, a embriaguez, a desmedida e o prazer. Nietzsche acusa a cultura ocidental de haver repudiado as virtudes de Dionísio e, com isso, suplantado elementos naturais à vida humana. Na mesma direção, Foucault afirma que a racionalidade pensada como neutra e pura ilude-se a si mesma, pois é perpassada por pressupostos morais. Além disso, ao entronizar-se cada paradigma de razão, são extirpados modos de vida e de racionalidades diversas, pois, em suma, não há a razão, mas sim, múltiplas racionalidades.

⁹ Marx (1818-1883) defendeu a ideia de que a história era movida pela dialética da luta de classes e era comandada pela ideologia das classes dominantes. A história, contudo, poderia chegar a uma situação ideal: a de uma justiça social instituída pela ditadura do proletariado.

havam mencionado que a razão se consolida de modos distintos a cada época, estando entremeada a história na construção de sua identidade. Entretanto, em suas análises, ela transitaria de um estágio presente, inacabado, para um futuro promissor, cuja proximidade às respostas cabais sobre o mundo e a vida se poderiam constituir como quimeras com as quais sonhar.

Tais pretensões escapam de sua bula e, à moda estruturalista, Foucault não espera encontrar “a razão”, universal, transcendente e/ou transcendental, mas distintas racionalidades e formas de vida que se constroem sempre em caráter provisório, porquanto se erigem por meio de acontecimentos de ordem contingente. Desse modo, questiona a supremacia da racionalidade ocidental para dispô-la no quadro de uma “racionalidade possível”, sem a eleger como a derradeira ou a melhor acabada forma da razão. Segue que, em seu pensamento, saberes marginalizados passam a testemunhar como indícios para a construção dos paradigmas de verdade consolidados ao longo da história. Em suma, da herança estruturalista, afirma Foucault, há racionalidades, e não “a razão”, como entidade neutra e por si só subsistente, bem como há formas de objetivação da subjetividade, e não “o sujeito” como entidade independente.

Correlata a essa noção, desenvolve com a epistemologia de Bachelard e Canguilhem a ideia de *historicidades descontínuas*, o que quer dizer que a história não é mais concebida como tendo um fim a ser realizado no tempo (história teleológica), tampouco dirigida a um progresso moral e/ou cognitivo. Ela é, diferentemente, fragmentada em vários discursos, temporalmente situados, os quais subsistem por meio de um conjunto de regras que não são necessárias, nem imutáveis. Essas regras são construídas no horizonte cultural e referendadas pela sociedade, mas quase nunca de modo consciente. Estão adequadas aos padrões de uma determinada época e lugar e

¹⁰ Comte (1798-1857), expoente do positivismo, corrente de pensamento que defendia a ciência como critério de verdade e resposta a todos os problemas humanos, definiu a história como desenvolvimento linear rumo ao progresso. Esse pensador francês acreditou que a humanidade teria passado por três estágios: o *mítico*, o *filosófico* e o *científico*, tendo encontrado somente neste seu ápice.

respondem às demandas do contexto em que se inscrevem. De acordo com Paul Veyne, em comentário à questão, para Foucault:

A cada época, os contemporâneos estão tão encerrados em discursos como em aquários falsamente transparentes, e ignoram que aquários são esses e até mesmo o fato de que há um. As falsas generalidades e os discursos variam ao longo do tempo; mas a cada época eles passam por verdadeiros. De modo que a verdade se reduz a um *dizer verdadeiro*, a falar de maneira conforme ao que se admite ser verdadeiro e que fará sorrir um século mais tarde (VEYNE, 2011, p.25).

A história, desse modo, deixa de se constituir como acúmulo de saberes em direção a um coeficiente maior de verdade. Isso implica que determinados conceitos, como os de homem, sujeito, sociedade, poder e verdade, em cada discurso, não refletem idênticas representações, pois essas são definidas por meio dos padrões discursivos em que se inserem ou, como se refere Veyne, ao “aquário falsamente transparente” que as absorve. Em suma, a razão e a história são desvinculadas das noções de progresso e continuidade, o que pode ser exemplificado através da leitura de Gaston Bachelard que, em seu livro *O novo espírito científico*, ao referir-se a uma história descontínua da astronomia, fornece exemplo análogo ao que propõe Foucault.

A astronomia relativista não sai de modo algum da astronomia newtoniana. O sistema de Newton era um sistema acabado [...] não havia necessidade de subverter de cima abaixo o pensamento teórico para adaptá-lo aos dados da observação [...]. O pensamento newtoniano era de saída um tipo maravilhosamente transparente de pensamento fechado; dele não se podia sair a não ser por arrombamento [...] não se pode dizer corretamente que o mundo newtoniano prefiguraria em suas grandes linhas o mundo einsteiniano. É bem depois, quando nos instalamos de improviso no pensamento relativista, que reencontramos nos cálculos astronômicos da Relatividade – por mutilações e abandonos – os resultados numéricos fornecidos pela astronomia newtoniana. Não há, portanto, transição entre o sistema de Newton e o sistema de Einstein. Não se vai do primeiro ao segundo acumulando conhecimentos, redobrando os cuidados nas medidas,

retificando ligeiramente os princípios. É preciso, ao contrário, um esforço de novidade total (BACHELARD, 2000, p.43-44).

Entrelaçando as supramencionadas influências, do estruturalismo e da epistemologia francesa contemporânea, pode-se compreender que, para Foucault, a erigida razão – fruto de contingências históricas – produz a percepção de seus “outros” e vice-versa, e isso se dá sob um espaço de discursos que não obedecem a uma lei da natureza ou divina. Essa postura, no entanto, não pode ser confundida com a noção de *ideologia* própria aos marxistas, pois, diferentemente desta, o *discurso* a que se refere Foucault não se constitui como um conjunto de ações conscientemente postas em marcha por uma classe dominante a incidir sobre as classes dominadas.

O discurso [...] não é a ideologia: seria quase o contrário; ele é o que é realmente dito, sem que os locutores o saibam: esses creem falar de maneira livre, enquanto ignoram que dizem coisas acanhadas, limitadas por uma gramática imprópria; a ideologia, essa, é bem mais livre e ampla; e com razão: é racionalização, idealização; é um amplo planejamento (VEYNE, 2008, p.252).

O conceito foucaultiano de *discurso* funciona, outrossim, como um *a priori* histórico, um pano de fundo sobre o qual se assentam as noções de verdade as quais aceitamos e o que repelimos e, a partir do qual emitimos juízos¹¹. Sob esse conceito, o filósofo reverte o *cogito ergo sum*¹² de Descartes em nome de uma noção que poderia ser transcrita como “algo pensa através de mim”, pois a consciência e a própria racionalidade, em seu entendimento, não são produtoras independentes, e sim produtos das estruturas históricas, políticas e sociais.

¹¹ Em *A ordem do discurso*, aula inaugural proferida no *Collège de France* em dezembro de 1970, afirma Foucault: “Suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade” (FOUCAULT, 1996, p.8-9).

¹² Expressão emblemática do filósofo René Descartes (1596-1650) proferida em seu *Discurso do Método* (1637) e que é traduzida como “penso, logo existo”.

Ao dinamitar o solo rígido da racionalidade para por em jogo as bases sociais que a construíram, através do conceito de *discurso*, com a filosofia de Foucault, se desencadeiam efeitos, a saber: a) a quebra dos padrões de cientificidade¹³ erigidos e seus correlatos objetos; b) a necessidade da aceitação da falibilidade das noções de normal, patológico, bem, mal, certo e errado, no que tangem às condutas e os conhecimentos. Tal relativização de juízos é posta em marcha em função de que os critérios que os constroem e os julgam decorrem de contingências históricas, e não mais de uma metafísica como pretendeu uma tradição que remonta à filosofia de Platão.

No tocante às considerações tomadas no plano do conhecimento, em *A ordem do discurso* afirma o francês ser “sempre possível dizer o verdadeiro no espaço de uma exterioridade selvagem; mas não nos encontramos no verdadeiro senão obedecendo às regras de uma ‘polícia’ discursiva que devemos reativar em cada um de nossos discursos” (FOUCAULT, 1996, p.35). Tal sentença chancela a crítica à consideração de verdades e conceitos autossuficientes e, assim, igualmente, a comportamentos tomados em si mesmo como desejáveis. Com essa postura, Foucault questiona a normatização moral vigente e quaisquer pretensões de cristalizá-la em detrimento de outras formas de ação e pensamento possíveis, ou seja, as posições que assumimos são acidentais, nunca necessárias e/ou imutáveis.

Sobre o conjunto de sua filosofia, pode-se afirmar que, a partir de um diagnóstico sobre as bases às quais nos constituímos, Foucault não pretendeu normatizar o futuro, definindo cabalmente “a melhor” forma de vida, de sociedade ou de conhecimento. O que ele procurou foi abrir espaços a uma liberdade mais genuína, ou menos ilusória, por meio do entendimento de como nos tornamos sujeitos e das possibilidades não exploradas para este projeto de construção de si

¹³ No curso *Em defesa da sociedade* afirma o filósofo sobre o estatuto de ser ciência: “Quais tipos de saber vocês querem desqualificar no momento em que vocês dizem ser este saber uma ciência? Qual sujeito falante, qual sujeito discorrente, qual sujeito de experiência e de saber vocês querem minimizar quando dizem: ‘eu, que faço esse discurso, faço um discurso científico e sou cientista’? Qual vanguarda teórico-política vocês querem entronizar, para destacá-la de todas as formas maciças, circulantes e descontínuas de saber?” (FOUCAULT, 2005, p.15).

que percorremos ao longo da história¹⁴. Logo, se há um prognóstico velado em sua atuação intelectual, pode ser aferido através do imperativo: “ousa questionar permanentemente o passado e o presente para que possas te construir com maior autonomia, transpondo os limites artificiais que te cerceiam e te reduzem a um autômato e mero ator social!¹⁵”. Esses mecanismos limitantes, em seu entendimento, são frequentemente mascarados como naturais e/ou científicos a fim de garantir maior eficácia e adesão e precisam ser questionados em seu estatuto de veridicidade.

Aos seus críticos inevitavelmente emerge ainda outra questão: como o próprio Foucault pode defender sua postura filosófica como aceitável se na consideração da mesma encontra-se a noção de que tudo o que enunciamos está sujeito às regras de um discurso não possuído pelos interlocutores? Em outras palavras, como pode Foucault ter razão se nega a possibilidade de verdades absolutas, ou não acidentais? O que faz sua verdade não ser um mero “acidente”? Ao questionamento soergue a falta de interesse de Foucault de “ter a

¹⁴ Em seus textos encontra-se uma temática comum do seguinte modo por ele enunciado em 1984, na entrevista intitulada *O Sujeito e o poder*, e que pode ser considerado o principal problema levantado por Foucault sob diferentes abordagens: “meu objetivo foi criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos” (FOUCAULT, 2010a, p.273). O esclarecimento chancela a apontada noção de que o indivíduo é construído e que carece se libertar das amarras que o aprisionam a partir da leitura de si e das estruturas vigentes.

¹⁵ A sentença proposta é análoga, embora em outro contexto, à máxima de Kant em sua resposta à questão *O que são as Luzes?*, do seguinte modo enunciada: “Esclarecimento é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir de seu entendimento sem a direção de outrem. Tal menoridade é por culpa própria se a causa da mesma não reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem de servir-se dele sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento!” (KANT, 2008, p.26). Nesse texto, escrito como resposta à questão *O que é o Iluminismo?* para a revista *Berlinische Monatsschrift*, Kant afirma o que é o presente com base nos caracteres inscritos no próprio presente, e conclama o leitor a fazer uso de sua racionalidade como saída de um estado de menoridade para a consecução da autonomia. Propondo uma crítica permanente, Foucault, todavia, não acredita à razão a segurança e a verdade, pois questiona a racionalidade como um resultado do próprio tecido social e das motivações políticas, e acena aos valores veladamente nela assentados.

razão” e dirigir a filosofia à verdade. O que pretende o francês é levantar possibilidades de leitura para a filosofia e seus “objetos”. Neste ínterim, pode-se afirmar que o mesmo perquiriu as condições objetivas de construção da subjetividade para que, através de seu diagnóstico, se pudessem pautar as artificialidades impostas aos indivíduos construídas como leis universais. Mediante esta análise, visou tornar possível atingir-se a projeção de formas de vida entendidas como verdadeiras obras de arte, enquanto potencialmente não estritas aos padrões previamente estabelecidos no espaço social.

As formas de abordagem acerca da constituição do sujeito foram divididas por grande parte dos intérpretes da obra de Foucault em três grandes eixos temáticos, distribuídos em três décadas. Nos anos de 1960, seu trabalho, grosso modo, corresponde ao período arqueológico; nos anos de 1970, à genealogia; e nos anos de 1980, ao período ético. Sobre essa segmentação, pode-se afirmar que: a) a *arqueologia* perfaz a análise do sujeito como objeto de saberes possíveis constituídos historicamente desde o fim do século XVIII à atualidade. Por meio dessas análises, o filósofo afirma que as ciências humanas, tais como a sociologia e a psicologia, se tornaram possíveis somente com a colocação da subjetividade em discurso na estrutura do século XIX. b) A *genealogia* analisa a constituição do sujeito como resultado estratégico de relações entre saber e poder e, neste prospecto, Foucault discorre sobre as manifestações do poder em um nível que ele chama de “microfísico”, ou seja, um poder que se encontra disperso nas mais ínfimas manifestações sociais. c) No período dedicado à *ética*, analisa os processos de identificação de si dos indivíduos em face à fabricação de suas subjetividades. Sob esta perspectiva, propõe a experimentação de novas formas de vida e agregação social, bem como uma ética do *cuidado de si*, que retoma da tradição helenística.

No primeiro caso temos como principais obras: *História da Loucura na Idade Clássica* (1961), *Nascimento da Clínica* (1963), *As palavras e as coisas* (1966) e *Arqueologia do Saber* (1969); no segundo¹⁶: *A ordem do discurso* (1970), *A verdade e as formas*

¹⁶ Além das obras mencionadas também faz parte desse conjunto o dossiê *Pierre Rivière*, que narra a história de um matricida do primeiro meado do século XIX.

*jurídicas*¹⁷ (1973), *O poder psiquiátrico* (1974), *Vigiar e punir* (1975), *Os anormais* (1975), *A vontade de saber* (1976), *Em defesa da sociedade* (1976), *Segurança, território, população* (1978) e *Nascimento da biopolítica* (1979); no terceiro: *A Hermenêutica do sujeito* (1982), *O uso dos prazeres* (1984), *O cuidado de si* (1984) e *O governo de si e dos outros* (1984) e *A coragem da verdade* (1984). Há, além dos mencionados livros e cursos ministrados, muitos textos esparsos que correspondem do ponto de vista cronológico e/ou temático a cada um desses períodos, compilados em seus *Ditos e Escritos*¹⁸.

O Monólogo da Razão sobre a Loucura: uma análise histórica da estratificação social entre loucos e sãos

Em 1961, Michel Foucault publica sua tese doutoral intitulada *História da Loucura na Idade Clássica* e, através dela, em curto prazo, se torna conhecido no meio acadêmico e tem seu nome associado aos movimentos antimanicomiais em voga. Nessa obra, o filósofo traça uma história da percepção das formas de conduta rejeitadas pela razão triunfante em três distintos substratos históricos. Com essa análise, aponta as normatividades morais que incidem sobre os discursos de razão e, conseqüentemente, desmantela sua pretensa neutralidade.

Com sua tese, Foucault não teve a pretensão de revelar uma história linear da atual percepção médica sobre a loucura, mas abordar alguns elementos de vida os quais a razão ocidental sobrepujou e

Através dele, Foucault analisa a relação existente entre os sistema jurídico oitocentista e o poder psiquiátrico nascente a conferir (in)imputabilidade aos réus. Do mesmo modo, a *Microfísica do poder* se constitui como importante referência dos escritos genealógicos. Essa obra foi compilada em 1979 pelo brasileiro Roberto Machado, com base em textos até aquele momento dispersos de Foucault.

¹⁷ Trata-se de uma série de conferências pronunciadas por Foucault na cidade do Rio de Janeiro no ano de 1973 e que, no entanto, foram compiladas somente em 1979 sob a forma de livro.

¹⁸ Coletânea de entrevistas, conferências e artigos organizada por Daniel Defert e François Ewald publicada na França em 1994, inicialmente em quatro volumes. No Brasil, até o fechamento desta edição, foram editados dez volumes, cada qual dividido por temas problematizados por Michel Foucault em três decênios de trabalho intelectual.

relegou à marginalidade, bem como os papéis sociais que imprimiu aos sujeitos de razão e loucura. Com olhar atento ao passado e ao presente, o filósofo considera ter a prototípica racionalidade moderna colonizado e dirimido a voz dos doentes mentais a um mero balbuciar o qual necessitaria do saber científico para sua ressignificação. No mundo da razão, a loucura é suprimida ao silêncio. No *Prefácio*, mantido apenas no texto original de 1961, refere-se Foucault:

No meio do mundo sereno da doença mental, o homem moderno não se comunica mais com o louco: há de um lado o homem de razão que delega para a loucura o médico, não autorizando, assim, relacionamento senão através da universalidade abstrata da doença; há, do outro lado, o homem de loucura, que não se comunica com o outro senão pelo intermediário de uma razão igualmente abstrata, que é ordem, coação física e moral, pressão anônima do grupo, exigência de conformidade. Linguagem comum não há; ou melhor, não há mais; a constituição da loucura como doença mental, no final do século XVIII, estabelece a constatação de um diálogo rompido, dá a separação como já adquirida e enterra no esquecimento todas essas palavras imperfeitas, sem sintaxe fixa, um tanto balbuciantes, nas quais se fazia a troca entre a loucura e a razão. A linguagem da psiquiatria, que é monólogo da razão sobre a loucura, só pode estabelecer-se sobre um tal silêncio. Não quis fazer a história dessa linguagem; antes a arqueologia desse silêncio (FOUCAULT, 2010d, p.153).

À consecução desse trabalho, o francês revela quão recente o louco é entendido como doente mental, mas não aponta essa noção como a derradeira ou a melhor acabada forma de percebê-lo como objeto de saber. Essa recusa se explica à medida que não confia em uma história progressiva e teleológica, além de situar a ciência como forma possível de conhecimento, mas não definitiva ou infalível. Em seu entender, a loucura só se tornou objeto a um saber possível em função das “necessidades” e interesses postos contingentemente a uma sociedade em constante construção, assim, portanto, não pode ser descrita como algo em si mesma, sem a consideração de seu contexto.

Em entrevista ao periódico *Le Monde* em 1961, Foucault afirma sobre o tema: “A loucura não pode ser encontrada no estado selvagem.

A loucura só existe em uma sociedade, ela não existe fora das normas da sensibilidade que a isolam e das formas de repulsa que a excluem ou a capturam” (FOUCAULT, 2010c, p.163). O que o filósofo revela com a anterior proposição não deve ser entendido como negação da loucura enquanto fenômeno, mas da impossibilidade de destacá-lo como conceito fixo e independente do ângulo o qual se o percebe. Sob essa orientação, Foucault acentua o caráter colonizador que a medicina, como forma instituída da racionalidade científica, investiu sobre a dita sintomatologia da desrazão socialmente edificada.

Através de uma apreciação histórica, Foucault comenta que, entre os renascentistas, o entendimento sobre a loucura a aproximava da noção de genialidade, o que se coaduna às formas de conhecimento então em voga. De acordo com o filósofo, neste período o conhecimento se dava por meio das relações de semelhança e o mundo era compreendido como marca deixada por Deus à decifração dos homens¹⁹. Toda natureza estava marcada por signos, assim, não somente os corpos orgânicos, mas também os comportamentos involuntários sintetizavam significações de origem divina. Nessa conjuntura epistemológica, a presença do louco não podia, portanto, ser negligenciada, pois suas ações designavam uma parcela de vida a qual os sãos não eram capazes de compreender, apenas supor, mas que necessariamente representavam mensagens oferecidas por Deus aos homens. O sujeito da loucura constituía-se, neste cenário, como um signo em movimento. Tratar-se-ia de uma mensagem divina sobre um apocalipse iminente? – discutiam seus contemporâneos sobre a natureza de seus rompantes. Sob essa epistemologia social, o louco podia ser temido, mas respeitado enquanto personalidade de uma razão ainda acolhedora.

Na Renascença, além de não contrariar o modelo de racionalidade em voga, a loucura não raro era valorizada como elemento necessário ao usufruto dos prazeres, o que se pode constatar na obra de Erasmo

¹⁹ Por exemplo, uma semente com formato de olho poderia ser entendida pelo senso comum como a fonte da cura de problemas oftalmológicos, pois a similaridade da coisa com a função consistia no paradigma de conhecimento posto em ação.

de Roterdã (1466-1536) e na iconografia de Bosch²⁰ (1450-1516). Em seu *Elogio da loucura*, por exemplo, Erasmo distingue uma *loucura sã* de uma *loucura louca*. A segunda, identificada com a expressão de um racionalismo obtuso, que nega a importância da volúpia atribuída aos loucos, se diferencia da primeira, condição necessária ao equilíbrio de diferentes instâncias da vida. Para Erasmo, uma racionalidade sã não se poderia isentar da paixão como ingrediente.

A meu ver, a loucura é o mesmo que a sabedoria... Dizei-me se há, acaso, um só dia na vida que não seja triste, desagradável, fastidioso, enfadonho, aborrecido, quando não é animado pela volúpia, isto é, pelo condimento da loucura (ERASMO, 2002, p.22).

O paradigma imposto pelo classicismo cartesiano, datado entre os séculos XVII e XVIII, modifica a perspectiva anterior. A “sábua inocência” do louco é crivada por um moralismo que associa o modelo matemático do pensamento aos dogmas de matriz cristã. Da condição de gênio, o louco passa ser identificado como indivíduo imoral, que escolheu viver em desalinho com a sociedade e, portanto, merece punição. Nesse momento histórico alguns fatos se coadunam a esta percepção da loucura como problema moral e social: a crise econômica europeia e a ascensão de métodos científico-filosóficos que alimentam a racionalização da vida.

Sobre o primeiro fator pode-se afirmar que a riqueza da Espanha, outrora maior potência colonial com a abundante mineração do ouro e da prata no território americano, entra em declínio, e tem-se início uma grave crise econômica que afeta todos os mercados mundiais de então. A consequência imediata é o desemprego generalizado e a escassez material.

Em relação ao segundo aspecto, com Bacon (1561-1626) e, sobretudo, Descartes (1596-1650), são erigidas metodologias para o

²⁰ Jeronimus Bosch foi um artista holandês que retratou despididamente a volúpia, as paixões e os temores humanos, em face um mundo cercado por valores cristianizados. Comumente tem seu nome associado aos surrealistas do século XX pelo teor imaginativo de suas pinturas. Entre suas principais obras estão *O jardim das delícias*, *As tentações de Santo Antônio*, *A carroça de feno*, *O julgamento final* e a *Nau dos Insensatos*.

“bom” pensamento, como formas de ascensão a graus mais elevados de certeza. Neste ínterim, em 1637 Descartes publica seu *Discurso do Método*²¹ e, após a sua morte, vem à tona suas *Regras para a direção do espírito*, ambos a delinear um conjunto de normas para o adequado funcionamento da razão. Suas teses passam a incidir no trato cotidiano como critério não somente cognitivo, mas também judicativo e moral.

Entrelaçando os elementos supramencionados, pode-se afirmar que em um momento em que a Europa se encontra dilacerada pelo temor da perda de capitais, a imoralidade é identificada com as formas de desregramento próprias ao mundo do trabalho. A quem o Estado deve socorrer? Primeiramente aos ditos “moralmente sãos”, nesse caso entendidos como indivíduos racionais, de conduta irretocável, dispostos ao trabalho e facilmente classificáveis como “parceiros” do Estado. Cabe acrescentar ao receituário desse paradigma a queda de uma antiga filantropia ao pobre presente nas comunidades cristãs medievais. Com a Reforma e, sobretudo com a moralidade calvinista, a salvação e a abundância material são irmanadas e incentivadas como princípio de ação²².

Nesse cenário, a loucura será evidenciada como perigo social e é identificada com os indivíduos ociosos, homossexuais, prostitutas, portadores de doenças venéreas, bruxas, miseráveis, e todos aqueles

²¹ No *Discurso do método*, Descartes apresenta uma proposta de classificar e mensurar cada pensamento ou ideia a fim de não incorrer em erro. Em um trecho da referida obra, descreve o filósofo suas precauções de método, conforme a seguir: “O primeiro consistia em nunca aceitar, por verdadeira, coisa nenhuma que não conhecesse como evidente; isto é, deveria evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção; e nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e tão distintamente ao meu espírito que não tivesse nenhuma ocasião de o por em dúvida. O segundo – dividir cada uma das dificuldades que examinasse em tantas parcelas quantas pudessem ser e fossem exigidas para melhor compreendê-las. O terceiro – conduzir por ordem os meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de serem conhecidos, para subir, pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos, e supondo mesmo certa ordem entre os que não se precedem naturalmente uns aos outros. E o último – fazer sempre enumerações tão completas e revisões tão gerais, que ficasse certo de nada omitir” (DESCARTES, 1965, p.67-68).

²² Sobre o aspecto de uma teologia da prosperidade encontram-se subsídios na leitura de *A ética protestante e o espírito do capitalismo* de Max Weber.

que abalam um conjunto normativo que sobrevaloriza a retidão. Tudo o que escapa ao regramento capitalizável e de uma razão adestradora pode ser considerado fruto da loucura. Foucault se refere a esse período como o de um *grande internamento*, justificando que, no século XVII, 1% da população de Paris era constituída pelos encarcerados nos hospitais psiquiátricos, os quais não recebiam nenhuma terapêutica, pois o hospital se destinava tão somente a punir e a segregar. Os antigos leprosários medievais são doravante destinados a reforçar a linha que separa a razão da loucura, garantindo os sonhos de pureza social.

Em *As palavras e as coisas*, Foucault retoma um aspecto dessa questão para afirmar que o paradigma de conhecimento desse mesmo período foi crivado por um duplo imperativo: o de constituir a realidade em termos de medida e de ordem. *Mathesis universalis* e *taxonomia*, a primeira destinada ao cálculo, a segunda, à classificação. Sob essas diretrizes, o inclassificável se reverte em insubmissão e será designado à condição de loucura.

A Não-Razão do século XVI constituía uma espécie de ameaça aberta cujos perigos podiam sempre, pelo menos de direito, comprometer as relações da subjetividade e da verdade. O percurso da dúvida cartesiana parece testemunhar que no século XVII esse perigo está conjurado e que a loucura foi colocada fora do domínio no qual o sujeito detém seus direitos à verdade: domínio este que, para o pensamento clássico, é a própria razão. Doravante a loucura está exilada. Se o *homem* pode sempre ser louco, o *pensamento*, como exercício de soberania de um sujeito que se atribui o dever de perceber o verdadeiro, não pode ser insensato. Traça-se uma linha divisória que logo tornará impossível a experiência, tão familiar à Renascença, de uma Razão irrazoável, de um razoável Desatino (FOUCAULT, 2007, p.47-48).

No alvorecer do século XIX, as condições econômicas e sociais de outrora se transformam. A Revolução Industrial não é mais uma realidade restrita à Inglaterra e se espalha pelo continente europeu. Sob esta condição, tornou-se mister o emprego de mão de obra barata para a realização de um trabalho contínuo, repetitivo, e que faz do empregado uma extensão do maquinário da indústria. Nesse contexto,

é desagrilhoada a massa indefinida de “loucos” de seus locais de internamento, a fim de aproveitar-lhes como força útil. Desses espaços são libertos quase todos os cativos: homossexuais, prostitutas, ociosos, pessoas sem fé, entretanto, nesse antigo contingente de segregação, soergue uma presença diferente, trata-se do indivíduo que a medicina classificará como patológico, o doente mental. Este não serve ao trabalho em série e então desponta em sua singularidade. O saber médico o coloniza e o identifica²³.

A Análítica do Poder de Foucault na Contramão dos Discursos Sociopolítico Tradicionais

a) O repertório tradicional do poder como contrato e repressão

Em 1762, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) publica seu *Contrato Social*, obra que problematiza a construção de uma sociedade edificada por indivíduos de interesses rivais, que, para tanto, necessitam gerir suas diferenças mediante critérios legítimos e moralmente aceitáveis. Em sua análise, o filósofo de Genebra, no encaixe dos teóricos contratualistas²⁴, traça o perfil de um suposto

²³ É emblemática a atuação de psiquiatras como Pinel e Tuke neste processo de construção da psiquiatria, pois estes desacorrentam os psiquiatrizados dos hospitais, defendendo a necessidade de humanização de seu tratamento. Foucault, todavia, não considera essa prática um avanço, porquanto os loucos permanecem cativos e minorizados, sem respeitar-lhes a individualidade e o seu modo de ser próprio. Nesse ínterim, afirma em *História da Loucura*: “O asilo da era positivista, por cuja fundação se glorifica a Pinel, não é um livre domínio de observação, de diagnóstico e de terapêutica; é um espaço judiciário onde se é acusado, julgado e condenado e do qual só se consegue a libertação pela versão desse processo na profundidade psicológica, isto é, pelo arrependimento. A loucura será punida no asilo, mesmo que seja inocentada fora dele. Por muito tempo, e pelo menos até nossos dias, permanecerá aprisionada num mundo moral” (FOUCAULT, 2007, p.496).

²⁴ O chamado *contratualismo* ou teorias do *contrato social*, constituem um conjunto de análises correntemente realizadas entre os séculos XVI e XVIII e que têm em comum a discussão sobre o nascimento da sociedade civil, da instituição do Estado, da(s) melhor(es) forma(s) de governo, das instâncias de poder e a credibilidade na armadura jurídica como forma de deter os excessos de poder. Entre seus esforços comuns está o de estabelecer o equilíbrio social por meio de um suposto “pacto”

“homem de natureza”, indivíduo arquetípico e hipotético a viver em um mundo aquém de quaisquer noções de civilidade próprias à instituição da sociedade civil. Com esse tipo de análise, apoiada na descrição de um idílico tempo a representar a humanidade natural, discutiam os ditos contratualistas o caos de seu presente e a necessidade de agregação social e transferência do poder dos indivíduos a um soberano, representante da soma de individualidades ou de uma vontade geral.

Embora a metodologia empregada por Rousseau seja inicialmente partilhada por filósofos como Hobbes²⁵ e Locke²⁶, pois ambas igualmente ocorrem ao temário jusnaturalista²⁷, ela diverge nos resultados, pois cada um destes definiu um modo peculiar ao que teria sido a humanidade em um estágio de natureza. No que tange a Rousseau, creditando-lhe uma alma benignamente constituída, coube discorrer a respeito da inserção desta “boa humanidade” em um

entre os cidadãos nos limites do Estado, ou seja, para além do problema da fundamentação das questões políticas, investem na resolução de um problema prático: como gerir as diferenças individuais em face à unificação do coletivo e ter o respaldo das leis neste processo de ajustamento de necessidades e interesses diversos? Seus mais destacados representantes foram Thomas Hobbes, John Locke e Jean-Jaques Rousseau.

²⁵ Para Thomas Hobbes (1588-1679), o Estado faz-se necessário a fim de deter uma natureza belicosa, inerente a todos os indivíduos, que os torna incapazes de conviver em harmonia com a coletividade sem a presença de uma instância coativa superior. Com base nessa premissa, o filósofo inglês defende o absolutismo monárquico, o que se pode deduzir por meio da seguinte sentença: “Onde não há Estado (...) há uma guerra perpétua de cada homem contra seu vizinho, na qual cada coisa é de quem a apanha e conserva pela força, o que não é propriedade nem comunidade, mas incerteza” (HOBBS, 2003, p. 184). Em face à onipotência do soberano, com um poder limitador às liberdades desenfreadas, o medo à punição formata a situação ideal da vida em comunidade, estabelecendo-se a noção de respeito ao espaço alheio.

²⁶ John Locke (1632-1704), que pressupõe uma natureza humana disposta à boa convivência, concorda com Hobbes quanto à importância do Estado para a gestão pública. Em concordância aos interesses da burguesia que lhe era contemporânea, porém, difere do autor do *Leviatã* quanto à finalidade desta instituição. Para Locke o Estado deve ser instituído a fim de garantir o direito dos indivíduos à propriedade e à livre iniciativa. Constituído-se como um Estado mínimo, e disposto como representação do que compreende como segurança aos direitos naturais dos cidadãos, Locke define ao Estado um papel mediador.

²⁷ Ideia de que existam direitos naturais que devem ser tomados como base para a constituição das leis e da formação de um Estado justo.

mundo crivado pelos vícios que a circunscrição societária comporta. Cabe salientar que, para o filósofo, tal passagem, uma vez operada, não encontra reverso, e assim lhe resta propor o questionamento acerca da gestão das decorrentes divergências pessoais e os possíveis meios de se promover uma harmônica coesão social. Em um dos trechos mais conhecidos da referida obra, que relaciona temas caros à sociologia e à filosofia política, define Rousseau uma relação entre a obediência e seus possíveis motores, a força e o direito:

O mais forte não é nunca bastante forte para ser sempre o senhor, se não transformar sua força em direito e a obediência em dever. Daí o direito do mais forte, direito tomado aparentemente como ironia e na realidade estabelecido como princípio. Mas será que um dia nos explicarão essa palavra? A força é um poder físico; não vejo que moralidade pode resultar de seus efeitos. Ceder à força é um ato de necessidade, e não de vontade; é quando muito, um ato de prudência. Em que sentido poderá constituir um dever? (ROUSSEAU, 1996, p.12).

As perspectivas aglutinadas sob o genérico epíteto de teorias contratuais têm em comum a identificação do poder com a estrutura política encarnada no Estado e representada por um soberano, seja ele absoluto, liberal ou democrático. A argumentação de Rousseau se inscreve na percepção de diferenças individuais e inclinações subjetivas que, no entanto, necessitam de um poder unificador que lhes é externo. O mesmo, e talvez de modo mais emblemático, se descortina no entendimento de Hobbes quanto à necessária consolidação de um soberano absoluto, que apreende o poder pessoal de cada membro que compõe o pacto social para gerir suas vidas, suas possibilidades e limites na sociedade civil, valendo-se de uma potência externa e negativa. O poder do *Leviatã*²⁸ é o poder supremo sobre a

²⁸ Para Hobbes, o Estado, representado pelo soberano, deve ser dotado de aparência indestrutível, como força infinitamente superior aos súditos que o compõem. O título de sua máxima obra política, extraída de um mito hebraico, denota o caráter aterrorizante que a soberania se reveste para garantir a obediência civil. No capítulo 41 do livro de *Jó* (Antigo Testamento), encontra-se uma descrição deste *Leviatã* mitológico ao qual Hobbes compara o Estado: “Suas costas são fileiras de escudos, ligados com lacre de pedra; são tão unidos uns com os outros que nem ar passa entre eles; cada um é tão ligado com o outro que ficam travados e não se podem separar. Seus espirros lançam faíscas, e seus olhos são como a cor rosa da aurora. De sua boca

terra capaz de impor limites. Nos dois casos, tal estrutura, externa aos indivíduos, mas para eles desenvolvida, tem por função unificar as diferenças, conter as desordens, e implantar normas que acerquem, em tese, a situação vigente à justiça, e são referendadas por uma espécie de pacto social. Esse pacto delega o poder de cada indivíduo à instância superior que governa sua relação com seus semelhantes e estabelece uma aposta no direito, na armadura jurídica, para justificar sua pertinência.

Tomada novamente a palavra de Rousseau para discutir um diferente aspecto de sua filosofia, encontra-se no *Discurso sobre a origem e fundamentos da desigualdade entre os homens* (1755) uma sentença que se tornaria célebre nos períodos ulteriores, enquanto critica ao estabelecimento da propriedade privada e fomento ao contra discurso dirigido ao liberalismo capitalista. De acordo com o suíço:

O primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer: “Isto é meu”, e encontrou pessoas bastante simples para crê-lo, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras, mortes, quantas misérias e horrores não teria poupado ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado aos seus semelhantes: “Guardai-vos de escutar este impostor; estais perdidos se esquecerdes que os frutos são para todos, e que a terra é de ninguém!” (ROUSSEAU, 2001, p.201).

Tanto em sua crítica à propriedade privada, quanto na consideração de um pacto social, o filósofo encarna a noção da existência de um vetor econômico (economia material, ou simbólica, no sentido de delegação das inclinações pessoais do indivíduo em prol

irrompem tochas acesas e saltam centelhas de fogo. De suas narinas jorra fumaça, como de caldeira acesa e fervente. Seu bafo queima como brasa e sua boca lança chamas. Em seu pescoço reside sua força, e diante dele dança o terror. Os músculos do seu corpo são compactos, são sólidos e imóveis. Seu coração é duro como rocha e sólido como pedra de moinho. Quando ele se ergue, os heróis tremem e fogem apavorados. A espada que o atinge não o penetra, nem a lança, nem o dardo, nem o arpão. Para ele, o ferro é como a palha, e o bronze como madeira podre. A flecha não o afugenta, e as pedras da funda se transformam em palha para ele [...]. Na terra ninguém se iguala a ele, pois foi criado para não ter medo. Ele se confronta com os seres mais altivos, e é o rei das feras soberbas” (BÍBLIA SAGRADA, Jó 41: 6-25).

da construção de uma comunidade harmônica) a dirigir as ações humanas desde a criação da sociedade civil.

Suspendendo temporariamente a apreciação das argumentações próprias às teorias do pacto social e dirigindo-nos quase um século depois da referida citação de Rousseau, os alemães Marx e Engels aferem, em seu *Manifesto Comunista*, uma denúncia à exploração do trabalho, decorrente da imposição dos interesses da classe politicamente dominante, a burguesia, contra o proletariado. Este, aprisionado à primeira por sua condição de miséria, tem seu *trabalho alienado* em meio a um processo de produção impessoal, guiado pelo tempo das máquinas e o imperativo da *mais-valia*. Para os referidos teóricos alemães,

[o] crescente emprego de máquinas e a divisão do trabalho despojaram a atividade do operário de seu caráter autônomo, tirando-lhe todo o atrativo. O operário torna-se um simples apêndice da máquina e dele só se requer o manejo mais simples, mais monótono, mais fácil de aprender. Desse modo, o custo do operário se reduz, quase exclusivamente, aos meios de subsistência que lhes são necessários para viver e perpetuar sua espécie. Ora, o preço do trabalho, como de toda mercadoria, é igual ao seu custo de produção. Portanto, à medida que aumenta o caráter enfadonho do trabalho, decrescem os salários. Mais ainda, na mesma medida em que aumenta a maquinaria e a divisão do trabalho, sobe também a quantidade deste, quer pelo aumento de suas horas, quer pelo aumento do trabalho exigido num determinado tempo, quer pela aceleração do movimento das máquinas etc. (MARX, 1998, p.46).

Seguindo os passos do desenvolvimento do capitalismo em seu correlato emergir de valores da classe referenciada por Marx como hierarquicamente dominante, viu-se, de fato, o irromper de uma sociedade organizada por meio do trabalho em série e, com ele, a transformação das atividades laborais em produto, o comércio do tempo e a massificação majoritária de uma classe social, os trabalhadores. Marx e Engels, visando o quadro de exploração abatida sobre a maioria da população em prol do benefício de um grupo econômica e politicamente dominante, definiam a existência de uma armadura ideológica a combater as possibilidades de resistência do

proletariado, constituindo um poder coativo sob a forma de uma espécie de psicologia de massas.

Se tomada a sentença proferida por Rousseau em seu *Discurso sobre a origem e fundamentos da desigualdade entre os homens* e o conteúdo supracitado do *Manifesto* de Marx e Engels, separadas por aproximadamente um século de história, o que há em comum? Em ambos os casos destacam-se críticas às formas repressivas do poder decorrentes da propriedade privada e a credibilidade em uma mudança social, dirigida ao que é justo, mediante a acessibilidade de bens a um maior número de indivíduos e a implantação de um governo mais igualitário. Nesse escopo, cabe ressaltar que, influenciado pelas ideias de Rousseau, erigiu-se o substrato para os levantes da Revolução Francesa (1789); no que tange às teorias de Marx, constituíram-se como motivadoras ideológicas das Revoluções Russa (1917) e Cubana (1959). Tais fatos históricos creditaram na modificação de um sistema político, do absolutismo à república, e do capitalismo ao socialismo, a suspensão da tutela do poder aos então dirigentes do Estado, seja enquanto soberano ou sistema.

Nesse ínterim, tomando historicamente a crítica à ideologia do capital expressa no *Manifesto* de Marx e Engels, pode-se afirmar que ela se inclui em uma tendência própria ao temário oitocentista, qual seja: a abertura à querela entre os padrões dos modelos societários compatíveis com o liberalismo moderno, e sua promessa de liberdade herdada do discurso burguês, e a debilitada justiça social que o sistema, acelerado com a Revolução Industrial, promovia com a concentração de riquezas e seu lastro de miséria ao operariado. Sobretudo entre os críticos de uma suposta ideologia dominante, como Proudhon, Fourier, Feuerbach, Marx, para mencionar alguns, foram dirigidas críticas ao Estado, identificando-o como portador dos interesses da burguesia e, conseqüentemente, alçoz do sofrimento humano pela disparidade de reconhecimento das classes subjugadas. Anarquistas e socialistas identificavam o Estado como reflexo ou institucionalização da ideologia do capital. A ação em face ao inimigo comum, todavia, toma diferentes contornos em cada caso. Aniquilá-lo, pensarão os primeiros; geri-lo sob nova orientação, dirão os segundos. O poder, como fruto do relacionamento entre vetores desiguais de força, é, porém, em ambos os casos percebido através de uma ótica de

repressão, cujo remédio consistiria na equalização material entre os agentes sociais, na utópica ausência de poder centralizador, para os anarquistas, ou na necessária e iminente dialética das *lutas de classe* para Marx e seus seguidores. De qualquer modo, a crítica socialista visava romper a hegemonia da classe burguesa e, no caso de Marx e Engels, promover a ascensão do proletariado, classe virtualmente universalizável, à direção do Estado. Esta credibilidade dialética se define por uma historicidade teleológica, cujo futuro faria brilhar uma progressiva justiça na sociedade em transformação, mas que no presente estaria segmentada entre os dominadores e os dominados²⁹.

b) A Noção de Poder Produtivo em Foucault e sua Crítica ao Modelo Jurídico e Econômico do Poder

No ano de 1976, no curso intitulado *Em defesa da sociedade*, retomando uma série de análises anteriormente realizadas, o filósofo Michel Foucault discute a intrínseca relação entre as percepções jurídica e marxista do poder para, a seguir, definir uma nova analítica

²⁹ Sobre essa tendência comum e que não raro parece tomar o caráter de construção óbvia ainda nos dias atuais, surgem críticas no segundo meado do século XX, sobretudo após os levantes de maio de 1968 que abalam as ruas de Paris e se alastram pelo mundo. Nesse contexto, surge o questionamento: seria o poder uma entidade em si, uma força superior, transferível, programável e indubitavelmente a serviço de uma classe social consciente sobre seu modo de manipulação? Ao questionamento cabe a sentença proferida por Michel Foucault em entrevista concedida em 1977, intitulada *Poder e Saber*, como um diagnóstico sobre o modo pelo qual se alojava a percepção corrente acerca do poder no século XIX: “O século XIX encontrara, como problema mais importante, o da miséria, da exploração econômica, o da formação de uma riqueza, o do capital, a partir da miséria daqueles mesmos que produziam a riqueza. Este formidável escândalo suscitara a reflexão de economistas, de historiadores que tentaram resolvê-lo, justificá-lo como podiam e, no coração de tudo isso, o marxismo [...]. O século XIX nos prometera que no dia em que os problemas econômicos se resolvessem todos os efeitos de poder suplementar excessivo estariam resolvidos” (FOUCAULT, 2006a, p.225). O maio de 1968 abriu a perspectiva de que não estava mais a sociedade dividida entre classes subjugadas e dominantes, entendendo-se que de um lado encontram-se, respectivamente, os desprovidos de poder e os seus (i)legítimos detentores. As barricadas de Paris congregaram diferentes segmentos sociais e a percepção de que o poder está entranhado em ínfimas relações. O movimento dessa época se coaduna com a nascente analítica do poder de Michel Foucault.

relativa ao tema e suas implicações na esfera cotidiana. Segundo Foucault:

Parece-me que há um certo ponto em comum entre a concepção jurídica e, digamos, liberal do poder político - a que encontramos nos filósofos do século XVIII - e também a concepção marxista ou, em todo caso, uma certa concepção corrente que vale como sendo a concepção do marxismo. Esse ponto comum seria aquilo que chamo de “economismo” na teoria do poder. E, com isso, quero dizer o seguinte: no caso da teoria jurídica clássica do poder, o poder é considerado um direito do qual se seria possuidor como de um bem, e que se poderia, em consequência, transferir ou alienar, de uma forma total ou parcial, mediante um ato jurídico ou um ato fundador de direito, que seria da ordem da cessão ou do contrato. O poder é aquele, concreto, que todo indivíduo detém e que viria a ceder, total ou parcialmente, para constituir um poder, uma soberania política. A constituição do poder político se faz, portanto, nessa série, nesse conjunto teórico a que me refiro, com base no modelo de uma operação jurídica que seria da ordem da troca contratual. Analogia, por conseguinte, manifesta, e que corre ao longo de todas essas teorias, entre o poder e os bens, o poder e a riqueza. No outro caso, claro, eu penso na concepção marxista geral do poder [...] que se poderia chamar de “funcionalidade econômica do poder” [...] na medida em que o papel essencial deste seria manter relações de produção e, ao mesmo tempo, reconduzir uma dominação de classe que o desenvolvimento e as modalidades próprias da apropriação das forças produtivas tornaram possível. Neste caso, o poder político encontraria na economia sua razão de ser histórica. Em linhas gerais, se preferirem, num caso, tem-se um poder político que encontraria no procedimento da troca, na economia da circulação dos bens, seu modelo formal; e, no outro caso, o poder político teria na economia sua razão de ser histórica, e o princípio de sua forma concreta e de seu funcionamento atual (FOUCAULT, 2005, p.19-20).

Ao supracitado diagnóstico sobre a confluência do discurso político que vige entre os contratualistas e os marxistas, convém destacar que, para Foucault, o poder não pode ser reduzido a uma ordem contratual ou jurídica, ao modelo econômico e à lógica da

repressão, casos em que o mesmo é considerado uma entidade cujo papel se reduz a negar as potências do indivíduo. De acordo com o filósofo, contrariamente, é através de relações de poder que são construídas as individualidades e os nichos de identificação social. Em *Verdade e poder* o francês afirma:

Quando se define os efeitos do poder pela repressão, tem-se uma concepção puramente jurídica deste mesmo poder; identifica-se o poder a uma lei que diz não. O fundamental seria a força da proibição. Ora, creio ser esta uma noção negativa, estreita e esquelética do poder que curiosamente todo mundo aceitou. Se o poder fosse somente repressivo, se não fizesse outra coisa a não ser dizer “não” você acredita que seria obedecido? O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso (FOUCAULT, 2003, p.7s).

Assim, nesta chave de leitura, perderiam o sentido perguntas tais como: seria aniquilado o poder na destituição do Estado e seus representantes? Seria possível tornar inócuos os poderes não governamentais com o equilíbrio da economia, de modo que ninguém detivesse o controle financeiro dos mercados? Seria possível constituir uma sociedade isenta de relações de poder ante o embargo das ideologias a serviço das classes dominantes? Respondendo negativamente a cada uma das questões anteriores, afirma Foucault:

As relações de poder encontram-se profundamente arraigadas no nexó social, e não constituem, por cima da sociedade, uma estrutura suplementar com cuja obliteração radical pudéssemos talvez sonhar. Viver em sociedade é, de qualquer maneira, viver de tal modo a que seja possível para alguns agir sobre as ações dos outros. Uma sociedade sem relações de poder é uma abstração (FOUCAULT, 2010a, p.290-291).

Na contracorrente dessa orientação que define sua analítica do poder, pode-se afirmar que, na década de 1950, sob a influência de Louis Althusser³⁰ (1918-1990), Foucault flertou com o marxismo e,

³⁰ Filósofo marxista argelino de origem francesa que ficou conhecido pelo conceito de *aparelhos de Estado*. Althusser influenciou Foucault quanto à noção de corte

assim, esteve vinculado a essa forma de discurso centrado na lógica de um suprapoder repressor. A decepção com o *Partido Comunista Francês*, todavia, ocorre no mesmo decênio e ganha contornos de crítica contundente, sobretudo, em sua genealogia da década de 1970. Em sua análise, os marxistas reproduziriam uma desgastada consideração sobre o poder que se identifica com o mesmo discurso da burguesia, classe a qual supostamente critica. Assim, em entrevista a *Partisan Review* a J. K. Simon em 1971, afirma:

Uma das maiores decepções que o partido comunista e a União Soviética nos causaram provém do fato de que eles retomaram por sua conta, em sua quase totalidade, o sistema de valores da burguesia. Tem-se a impressão de que o comunismo, em sua forma tradicional, sofre de um traumatismo de nascimento: dir-se-ia que ele busca reapropriar-se do mundo tal como este existia na época em que ele nasceu, o mundo de uma burguesia triunfante; a estética comunista é a do realismo à maneira do século XIX: *O lago dos Cisnes*, um quadro que conta uma história, um romance social. O partido comunista aceita e perpetua a maioria dos valores burgueses (na arte, na família, na sexualidade, na vida cotidiana, em geral). Devemos desmascarar nossos rituais e fazê-los aparecer como são: coisas puramente arbitrarias, ligadas ao nosso modo de vida burguês (FOUCAULT, 2006c, p.25).

Os marxistas, de acordo com Foucault, ao cunharem o conceito de *luta de classes*, teriam conferido maior importância à segmentação social do que ao processo de embate político propriamente dito. Em outras palavras, o componente “classe” é sobrevalorizado em detrimento do termo “luta”, em seu entender o verdadeiro motor da sociedade³¹. Esta, para Foucault, torna-se um aglomerado de diferenças forçosamente unificadas, na qual são criadas as ideias de indivíduo e de grupo, sem a necessária consciência ideológica que atribuem os marxistas à elite política. Sem cessar com seus combates interiores, a sociedade seria, para o francês, transpassada por poderes

epistemológico, questão vinculada ao método adotado pelo autor de *História da Loucura*.

³¹ Neste aspecto o filósofo se aproxima da análise de Nietzsche, qual seja: a origem dos conceitos não corresponde a uma síntese, mas ao caos; a própria ideia de síntese se constitui como luta velada de relações de força em constante combate.

dispersos em todas as direções. Nas escolas, hospitais, fábricas, na burocracia, na relação entre pais e filhos, nos discursos de verdade e nos próprios métodos científicos, se manifestariam as relações de poder postas em ação no tecido social. Nesse ínterim, no curso *Em defesa da sociedade*, inverte um princípio enunciado por Clausewitz³² de que “a guerra seria a política continuada por outros meios”. Para Foucault, contrariamente, “a política é a guerra continuada por outros meios; isto é, a política é a sanção e a recondução do desequilíbrio das forças manifestado na guerra” (FOUCAULT, 2005, p.23). Tal inversão significa que a sociedade vive em um processo constante de transformação, executando uma espécie de guerra silenciosa mesmo em momentos de paz.

Ao questionamento, se ainda restar, sobre “o que é o poder?” Foucault, em seu magistral *Vigiar e Punir*, o refere como: impessoal, não centralizado, não restrito ao Estado e a seus aparelhos ideológicos, sem identidade ontológica, inapreensível, inalienável, intransferível e não restrito a focos privilegiados. Com essa perspectiva significa que o poder não se encontra em um centro transmissor a partir do qual emana, tampouco pode ser possuído por uma classe dirigente na sociedade. O poder, outrossim, funciona em rede; perpassa as relações humanas e lhes confere identidade. Enquanto fenômeno terreno se alimenta e toma novos contornos através dos saberes e das instituições e, inversamente, estas são também formatadas por ele.

A noção de poder, identificada através da armadura jurídica, pelos teóricos do pacto social e, com os marxistas, através do emblema de uma ideologia a serviço da burguesia dominante, é situada em oposição ao conceito de liberdade. Para estes teóricos aqueles que “sofrem” o poder seriam desprovidos de liberdade, porquanto entendem o poder como uma entidade a qual alguém seria ao menos potencialmente possuidor. Nesse caso, a liberdade estaria condicionada a esta pertença. Segundo Foucault, porém, os ideais libertários e as resistências que infligimos são fabricadas através do poder, não havendo externalidade relativa ao mesmo. Sobre esta questão, em seu *Vocabulário Foucault* refere-se Judith Revel:

³² Carl Phillip Gottlieb von Clausewitz (1780-1831). Estrategista militar alemão que escreveu o livro *Da Guerra*, publicado em 1832, um ano após a sua morte.

A análise foucaultiana destrói a ideia de uma confrontação entre o poder e a liberdade: é exatamente tornando-os indissociáveis que Foucault pode identificar no poder um papel não somente repressivo, mas também produtivo (de consequência, de verdade, de subjetividades, de lutas), e que ele pode, inversamente, enraizar os fenômenos de resistência no próprio interior do poder, que eles procuram contestar, e não num improvável “exterior” (REVEL, 2011, p.121).

A analítica do poder posta em marcha por Michel Foucault evidentemente não nega a existência de focos de repressão, tampouco as ideologias que se prestam ao benefício de determinadas classes sociais, entretanto, o filósofo não o reduz a um dirigismo de classe que legisla através de sua capacidade de reprimir. Foucault considera a repressão e a ideologia como fenômenos possíveis, mas superficiais da análise política, à medida que há formas mais sutis de exercício do poder, que envolvem todos os indivíduos na maquinaria de seu funcionamento, e que são mais eficazes enquanto mecanismos de sedução.

Exemplo da capacidade produtiva do poder encontra-se em *A vontade de saber*, primeiro volume de sua *História da sexualidade*, donde Foucault critica o que denomina como *hipótese repressiva*³³, a cristalizada noção de que o poder se comporta como uma força negativa nos discursos sobre o sexo. Essa hipótese encontraria respaldo à medida que mascara os mais ínfimos focos de ação política. Na referida obra, o filósofo analisa os discursos correntes sobre uma suposta sexualidade reprimida no século vitoriano e que, ao longo das

³³ Hipótese que designa que a sexualidade viveu um período de relativa liberdade até ser encarcerada e reprimida durante o período vitoriano. De acordo com os teóricos defensores dessa hipótese, como Reich e Marcuse, o século XX teria se lançado em uma rebelião em prol da liberação do corpo, fazendo um discurso apologético ao sexo. Foucault, entretanto, discorda que se tenha restrito à repressão o poder sobre a sexualidade. De acordo com Foucault, contrariamente, o período destacado como repressivo é produtor de uma discursividade geral sobre a sexualidade humana, donde cada um passou a ser coagido justamente a expor seus desejos e a se identificar por meio da libido. O século XX, aparentemente revolucionário, em seu entendimento deu continuidade à proliferação de discursos sobre a sexualidade, como se a identificação de cada subjetividade tivesse que se concentrar, inevitavelmente, nessa temática. Foucault toma como desnecessário e empobrecedor o escopo de identificação subjetiva por meio dos índices catalogados sobre os prazeres sexuais.

lutas sociais do século XX, como o feminismo e as que versam sobre os direitos dos homossexuais, se teria abrandado e aberto possibilidades renovadas para os prazeres do corpo. De acordo com Foucault, porém, o poder, contrariamente, desde o século XVIII vem produzindo identidades através de um compulsivo discurso sobre o sexo, o qual todos os indivíduos são coagidos a se identificar por meio do conteúdo de seus desejos.

Por volta do século XVIII nasce uma incitação política, econômica, técnica, a falar do sexo. E não tanto sob a forma de uma teoria geral da sexualidade, mas sob a forma de análise, de contabilidade, de classificação e de especificação, através de pesquisas quantitativas e causais [...]. Cumpre falar do sexo como de uma coisa que não se deve simplesmente condenar ou tolerar, mas gerir, inserir em sistemas de utilidade, regular para o bem de todos, fazer funcionar segundo um padrão ótimo. O sexo não se julga apenas, administra-se. Sobreleva-se ao poder público; exige procedimentos de gestão; deve ser assumido por discursos analíticos. No século XVIII o sexo se torna questão de “polícia”. Mas no sentido pleno e forte que se atribuía então a essa palavra – não como repressão da desordem e sim como majoração ordenada das forças coletivas e individuais (FOUCAULT, 2006b, p.30-31).

Para a execução da genealogia deste estatuto político e sanitário da sexualidade, o francês se reporta às sociedades monacais da Idade Média. De acordo com Foucault, nos mosteiros medievais foram constituídas formas de poder baseadas na confissão, donde os indivíduos, tratados metaforicamente como ovelhas do rebanho divino, deviam obediência ao seu pastor, representado na terra pela figura do confessor sacramental. Este, detendo um controle infinitesimal sobre os pensamentos e ações de cada indivíduo do seu rebanho humano, deveria salvá-lo do pecado e danação eterna.

O *poder pastoral*³⁴, como núcleo restrito ao espaço monástico teria, à época em que surgem as ciências humanas, sobretudo no século XIX, tomado formas mais abrangentes, adentrando o corolário

³⁴ Foucault desenvolve esse conceito no segundo meado da década de 1970, principalmente no curso *Segurança, território, população* e no artigo *Omnes et Singulatin, uma crítica da razão política*.

do discurso científico. Nos séculos XIX e XX, ao pastor será reportado à figura do psiquiatra, que retém e confere significado à intimidade de seus pacientes. Nesse cenário, a salvação é laicizada, e diz respeito à saúde corporal e psíquica. O autor de *A vontade de saber* afere que a ciência oitocentista, correlata à ascensão dos valores morais da classe burguesa, é transformada em messianismo terreno, disposto a normatizar o tecido relacional em nome de um pseudo-sanitarismo necessário para a sociedade.

O controle da sexualidade, contudo, em seu levantamento histórico tem início na observação da criança burguesa: incide na masturbação infantil e no controle das anatomias expostas. Para Foucault, a burguesia investiu no corpo sua possibilidade de ascense como classe portadora da boa saúde, em um momento em que a masturbação na infância é associada à demência futura. Garantir a maturação da boa sexualidade significava projetar a saúde do corpo vigiado e das gerações vindouras.

A extensão das normas a incidir sobre os prazeres, no ocidente, surge, em seu entender, como fenômeno *a posteriori*, quando se tem necessidade de fixar mão de obra em determinadas regiões da Europa a fim de garantir processos industriais e suspender, assim, nomadismos próprios de trabalhadores sazonais. Nesse sentido, Foucault não aceita a hipótese repressiva de teóricos como Reich e Marcuse, que teriam afirmado que a sexualidade proletária fora dirimida pelas classes dominantes a fim de, como energia pulsional, não competir com sua energia laboral, leitura notadamente de cunho marxista.

O que ao presente propósito convém salientar é que, com a definição de que os indivíduos passaram a se identificar em função de sua sexualidade, Foucault aponta ao empobrecimento do tecido relacional, porquanto disposto por meio de critérios médicos e jurídicos. Do mesmo modo, o filósofo sinaliza a inocuidade, enquanto perspectiva pretensamente libertária, de discursos que aceitam a identificação estrita de subjetividades e grupos em um único nicho de experiência dos prazeres. Em outras palavras, Foucault não aceita a condição de termos que nos definir estritamente como homens, mulheres, heterossexuais, homossexuais, bissexuais,

porquanto quaisquer definições são limitadoras das relações sociais possíveis, da gama de prazeres que, de fato, cada singularidade somática em si comporta. A saída apontada por Foucault conduz seus leitores às perspectivas antissexistas e a um libertarismo para além de critérios restritos às formas de vida canonicamente instituídas.

O Poder Disciplinar e a Consolidação de uma Sociedade de Controle

Para o cumprimento de sua genealogia do poder, o francês considera que, do mesmo modo que os substratos epistemológicos são transformados, conforme apresentado na análise de *História da loucura e As palavras e as coisas*, as conformações políticas tomam diferentes contornos no tempo e no espaço. Em *Vigiar e punir* são distinguidas ao menos duas morfologias de poder, o *soberano* e o *disciplinar*, executadas a fim de destacar o último como o modelo dominante nas sociedades ocidentais a vigorar desde o fim do século XVIII. Como via de acesso à transcrição destas morfologias, o filósofo examina os modelos de punição empreendidos em cada caso e o significado político do qual são portadores.

De acordo com o filósofo, o *poder soberano* constituía-se como uma superpotência que executava os condenados pelos mais diversos crimes com marcado exagero, a fim de demonstrar que qualquer infração em seus domínios representava um ataque direto à pessoa do príncipe e que, portanto, deveria ser rigorosamente revidada. O caráter de vingança, associado ao exemplo conferido por tais punições a um grupo de expectadores, tinha por função marcar a diferença hierárquica entre o soberano e os súditos e demonstrar a força hercúlea do primeiro sobre os segundos. O soberano, amiúde identificado como personificação do Estado, ou de Deus, detinha a seguinte possibilidade, expressa pelo filósofo italiano Giorgio Agamben: “tendo o poder legal de suspender a validade da lei, colocá-la legalmente fora da lei” (AGAMBEN, 2007, p.23).

As condenações à morte, neste contexto conhecidas como *suplícios*, consistiam em um cerimonial de forças, uma reconstituição da monarquia ferida pelo atrevimento de um súdito desobediente contra sua lei. Elas possuíam marcado caráter político e ritualístico,

no qual o condenado desfilava em meio à multidão de expectadores, convidados a execrar o infrator como prova de fidelidade ao rei, reconstituindo elementos de sua infração. Sobre este teatro de vingança e dissimetria de poder, afirma Foucault:

O suplício tem uma função jurídico-política. É um cerimonial para reconstituir a soberania lesada por um instante. Ele a restaura manifestando em todo seu brilho. A execução pública, por rápida e cotidiana que seja, se insere em toda série dos grandes rituais do poder eclipsado e restaurado (coroação, entrada do rei numa cidade conquistada, submissão dos súditos revoltados): por cima do crime que desprezou o soberano, ela exhibe aos olhos de todos uma força invencível. Sua finalidade é menos de estabelecer um equilíbrio que de fazer funcionar, até um extremo, a dissimetria entre o súdito que ousou violar a lei e o soberano todo-poderoso que faz valer sua força. Se a reparação do dano privado ocasionado pelo delito deve ser bem proporcionada, se a sentença deve ser justa, a execução da pena é feita para dar não o espetáculo da medida, mas do desequilíbrio e do excesso; deve haver, nessa liturgia da pena, uma afirmação enfática do poder e de sua superioridade intrínseca (FOUCAULT, 1997, p.42).

No encaixo desta trágica sagração de poder encontra-se o paradigma dos *dois corpos do rei*³⁵, corporeidade atribuída aos monarcas desde a Idade Média, que consistia na consideração de que no soberano coabitavam o corpo espiritual (próprio da realeza) e o orgânico (o qual nasce, cresce e morre). Esta dualidade garantia que com o perecimento da matéria, a alma da soberania continuasse intacta, até se juntar ao corpo orgânico do legítimo sucessor. Essa forma de poder encontra-se, portanto, atrelada a uma ontologia jurídica, que transforma o monarca em um representante de Deus sobre a Terra. Sobre essa questão, especificamente, refere-se Foucault no curso *O poder psiquiátrico*:

³⁵ Sobre esse conceito há um importante estudo na seguinte obra: KANTOROWICZ, Ernst. *Os dois corpos do rei. Um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: CIA das Letras, 1998. Foucault desenvolve sua análise acerca do tema referenciando frequentemente esse estudo.

O rei, para assegurar sua soberania, deve ser um indivíduo com um corpo, mas esse corpo não pode perecer com a singularidade somática do rei; quando o monarca desaparece, a monarquia tem de subsistir; este corpo do rei, que mantém juntas todas essas relações de soberania, não pode desaparecer com o indivíduo X ou Y que acaba de morrer. É necessária, portanto, certa permanência do corpo do rei; é necessário que o corpo do rei não seja simplesmente sua singularidade somática, tem de ser, além disso, a solidez de seu reino, da sua coroa (FOUCAULT, 2006d, p.57).

Como marco teórico para a mudança paradigmática desta forma de poder situa-se o *Iluminismo* com seus ideais libertários. Tal referencial, porém, não seria assaz forte se constituído meramente como crítica acadêmica. Foucault acorre aos *humanistas*³⁶ do *Período das Luzes* para explicar o impacto de suas críticas aos espetáculos de horror que varriam as praças públicas da França durante o absolutismo despótico, mas afirma que as mudanças empreendidas em termos punitivos não se desenvolveram por questões propriamente humanitárias. As reformas no sistema penal foram ocasionadas, outrossim, em razão de um cálculo político utilitário, uma melhor funcionalidade do poder, que se descortina na virada do século XVIII para o XIX.

Os suplícios, ao mesmo tempo em que forçosamente provocavam o respeito às leis, pelo temor da morte e da dor, amiúde resultavam em manifestações populares e na identificação do rei como inimigo público. Esse fenômeno traz à tona a sentença de Rousseau anteriormente aferida, sobre a qual “ceder à força constitui um ato de necessidade, não de vontade; [sendo] quando muito um ato de prudência” (ROUSSEAU, 1996, p.12). Nesse ínterim, tornou-se preferível fabricar indivíduos dóceis, nutrindo-lhes inofensivos desejos e moldando suas forças, para que não se fizesse mais necessário marcar violentamente o exercício do poder para reconsagrar a soberania atacada. Seria uma forma mais inteligente de gerir tanto o

³⁶ Voltaire e Beccaria são os principais teóricos deste período analisados por Foucault. Sobretudo Beccaria, em *Dos delitos e das penas*, critica as práticas punitivas, do suplício exemplar às torturas.

indivíduo unitário quanto as multidões a fim de obter resultados compatíveis com a sociedade esperada.

Foucault destaca que, a despeito do processo de adestramento dos corpos e desejos, surgem as ciências humanas, que se coadunam a um emergente princípio de controle infinitesimal das potencialidades dos indivíduos, como força útil e politicamente dócil. Para exercer um controle eficaz, seria necessário o conhecimento do objeto controlado, o homem, em suas regularidades somáticas e na resposta oferecida aos estímulos sociais. A psicologia, a criminologia, a sociologia, a antropologia, são oriundas, portanto, de um discurso que eleva o sujeito à categoria de objeto científico e que Foucault afirma estar em consonância às formas de poder que se constituem em face de fenômenos tais como o Iluminismo, a Revolução Industrial, o Liberalismo e seus correlatos valores burgueses que entram em cena. Novamente cabe destacar a diferença entre o discurso foucaultiano em relação à análise marxista a respeito de uma ideologia dominante da classe burguesa. Para Foucault, não há propriamente um vetor social conscientemente posto em marcha e com exclusivo poder de determinação como definiram alguns marxistas; há, diferentemente, formas de vida que se sobrepõem como um *a priori histórico*, uma espécie de inconsciente cultural que vigora entre as relações humanas, econômicas, políticas, etc.

Foucault afirma, assim, que nos itinerários do poder surgem *disciplinas*³⁷, que ao colocarem em evidência os particularismos dos indivíduos, classificam e dispõem em espaços contíguos os semelhantes e regulamentam o estatuto das diferenças, estabelecendo diferentes núcleos na sociedade. Se neste processo, por um lado, aparecem singularidades, o *poder disciplinar* as abranda através da massificação. Como força política, a individualidade é reduzida, mas

³⁷ Conforme Foucault, em *Vigiar e punir*: “O indivíduo é sem dúvida o átomo fictício de uma representação “ideológica” da sociedade; mas é também uma realidade fabricada essa tecnologia específica de poder que se chama a ‘disciplina’. Temos que deixar de descrever sempre os efeitos de poder em termos negativos: ele ‘exclui’, ‘reprime’, ‘recalca’, ‘censura’, ‘abstrai’, ‘mascara’, ‘esconde’. Na verdade o poder produz; ele produz realidade; produz campos de objetos e rituais da verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam nessa produção” (FOUCAULT, 1997, p.161).

é, enquanto força útil, salientada em suas aptidões. Nesse instrumental de forças, o poder perfila sua capacidade produtiva.

No que tange ao sistema penal, sob a perspectiva do poder disciplinar, os suplícios são gradativamente substituídos pelas prisões. Estas, não identificadas com as antigas masmorras, serão locais de visibilidade e controle dos corpos por parte dos encarregados do controle e, simultaneamente, manterão velados os sofrimentos aos olhos do público. Doravante, o encarcerado deverá se transformar em força útil.

Para explicar essa mudança, Foucault destaca um projeto arquitetural concebido pelo filósofo utilitarista Jeremy Bentham (1748-1832), denominado *Panóptico*. Analisado como modelo de uma instância onipresente de poder que atinge o tecido social desde fins do século XVIII, este edifício, projetado para ser uma prisão ou mero local para se observarem comportamentos, constitui-se como um anel em torno de uma torre central, donde se distribuem os observados no perímetro externo e os observadores no centro da edificação. Através de um jogo de luzes, o objetivo do panóptico é o de tudo ver sem ser visto. O sujeito-objeto da investigação, podendo ser um criminoso, um estudante, um louco ou uma criança em fase de aprendizado, teria seus movimentos finamente esquadrinhados por um olhar atento. No caso de um presidiário, este não teria coragem de tentar fugir, pois, não sabendo se está em dado momento a ser observado, correria o risco de sofrer sanções guiadas pela visão privilegiada do observador da torre.

Ao descrever o panóptico, Foucault não quer se deter a um modelo arquitetônico, para discutir sua eficácia e/ou estética, mas ressaltar o fato de que as sociedades modernas se valem de seu modelo enquanto princípio. Nas escolas, hospitais, fábricas e, recentemente, em seu uso midiático, seja na forma de um *reality show* que garanta audiência na visibilidade total sobre quem é visto sem ver, seja nas imagens mais avançadas de satélites a esquadrihar os fundos de quintais, o panoptismo se faz princípio de desvelamento.

A ascensão da sociedade disciplinar endossa a interiorização do dispositivo panóptico enquanto princípio: seu perfeito funcionamento ocorre quando os indivíduos supostamente livres se

tornam vigilantes de seus próprios movimentos e normatizam seu agir em função de um assentimento interno dos conteúdos da opinião pública, da moral e, sobretudo, da utilidade social. Nesse sentido, o referido sujeito estará se comportando tal como aquele da cela, que contém seus rompantes em face de um virtual olhar censurador, mas terá, além do temor da coerção, “aprendido” que determinados comportamentos são desejáveis e outros precisam ser banidos para o bom convívio em sociedade.

Enquanto forma de proteção coletiva, o poder disciplinar pode ser valorizado em diversos segmentos sociais, sobretudo nos mais suscetíveis à aceitação dos regimes toldados por ditaduras. Entretanto, ao fabricar e normatizar individualidades, ele engessa um número ilimitado de possibilidades de ser, pensar e agir, aniquilando formas genuínas de vida e expressão.

As disciplinas se constroem através do entrecruzamento desse poder com os saberes, para sua mútua validação. Essa aliança pode ser percebida através do papel das ciências na definição de quem são os indivíduos normais e os patológicos na sociedade. Exemplo aberrante dessa prática pode ser encontrado na suposta identificação de indivíduos criminosos com determinados biotipos humanos, conforme pretendia Gobineau, com seus experimentos, e outros teóricos defensores da eugenia social. Do mesmo modo, sob a disciplinarização da sociedade se constituíram políticas de saúde implantadas por regimes totalitários como o nazismo, a identificar no caduco conceito de “raça” o perigo do sangue impuro.

Da analítica do poder desenvolvida por Foucault obtêm-se subsídios para os seguintes questionamentos: o que, a final, seria um comportamento normal? Existe “o normal” e sua antítese, o “excrável”, o “patológico”, o “indigno”, o “anormal”? Sob esses epítetos, correntemente empregados na descrição de comportamentos e atitudes em face à vida e à sociedade, soergue a filosofia de Foucault como crítica. O autor de *Vigiar e punir* pretende delinear um diagnóstico sobre os padrões morais e cognitivos que enalteceram individualidades prototípicas para pautar possibilidades renovadas de ser, pensar, agir e os modos de agregação social.

APÊNDICE

O Triunfo Social do Prazer Sexual: uma conversa com Michel Foucault*

- Atualmente se fala cada vez menos de liberação sexual em termos vagos; fala-se dos direitos das mulheres, dos direitos dos homossexuais, dos direitos dos gays, mas não se sabe exatamente o que se entende por “direitos” e por “gays”. Nos países em que a homossexualidade como tal é francamente fora da lei, tudo é mais simples, pois tudo ainda está por fazer, mas nos países do norte da Europa em que o homossexualismo não é mais oficialmente proibido, o futuro dos direitos dos gays se apresenta de maneira diferente.

- Do meu ponto de vista, deveríamos considerar a batalha pelos direitos dos gays como um episódio que não poderia representar a etapa final. E por duas razões: inicialmente porque um direito, em seus efeitos reais, está ainda muito mais ligado a atitudes, a esquemas de comportamento do que a formulações legais. É possível que exista uma discriminação em relação aos homossexuais, embora a lei proíba tais discriminações. É então necessário lutar para dar espaço aos estilos de vida homossexual, às escolhas de vida em que as relações com pessoas do mesmo sexo sejam importantes. Não basta tolerar dentro de um modo de vida mais geral a possibilidade de se fazer amor com alguém do mesmo sexo, a título de componente ou de suplemento. O fato de fazer amor com alguém do mesmo sexo pode muito naturalmente acarretar toda uma série de escolhas, toda uma série de outros valores e de opções para os quais ainda não há possibilidades reais. Não se trata somente de integrar essa pequena

* “The social triumph of the sexual will: a conversation with Michel Foucault” (“O triunfo social do prazer sexual: uma conversa com Michel Foucault”; entrevista com G. Barbedette, 20 de outubro de 1981), *Cristopher Street*, vol. 6, nº 4, maio de 1982, p.36-41.

prática bizarra que consiste em fazer amor com alguém do mesmo sexo, nos campos culturais preexistentes; trata-se de criar formas culturais.

- *Mas certas coisas na vida cotidiana se opõem à criação desses modos de vida.*

- Sim, mas é nelas que há algo novo a ser feito. Que em nome do respeito aos direitos do indivíduo se deixe fazer o que ele quer, tudo bem! Mas se o que se quer fazer é criar um novo modo de vida, então a questão dos direitos do indivíduo não é pertinente. Vivemos, de fato, em um mundo legal, social, institucional, no qual as únicas relações possíveis são muito pouco numerosas, extremamente esquematizadas, extremamente pobres. Há evidentemente a relação de casamento e as relações familiares, mas quantas outras relações deveriam poder existir, poder encontrar seu código não nas instituições, mas em eventuais suportes; o que não é absolutamente o caso.

- *A questão essencial é a dos suportes, porque as relações existem - ou, pelo menos, tentam existir. O problema decorre de que certas coisas são decididas não no nível dos corpos legislativos, mas no do Poder Executivo. Nos Países Baixos, certas modificações legais diminuíram o poder das famílias e permitiram que os indivíduos se sentissem mais fortes nas relações que querem estabelecer. Por exemplo, os direitos de sucessão entre pessoas do mesmo sexo que não estão ligadas pelo sangue são os mesmos daqueles de um par heterossexual casado.*

- É um exemplo interessante, mas isso representa apenas um pequeno passo; já que se pede às pessoas que reproduzam o laço de casamento para que sua relação pessoal seja reconhecida, o avanço realizado é pouco significativo. Vivemos em um mundo relacional consideravelmente empobrecido pelas instituições. A sociedade e as instituições que constituem sua ossatura limitaram a possibilidade de relações, porque um mundo relacional rico seria extremamente complicado de administrar. Devemos lutar contra esse empobrecimento do tecido relacional. Devemos obter o reconhecimento das relações de coexistência provisória, de adoção...

- *De crianças?*

- Ou - por que não? - a de um adulto por outro. Por que não adotaria um amigo 10 anos mais jovem do que eu? Ou mesmo 10 anos mais velho? Mais do que defender que os indivíduos têm direitos fundamentais e naturais, deveríamos tentar imaginar e criar um novo direito relacional, que permitisse que todos os tipos possíveis de relações pudessem existir e não fossem impedidas, bloqueadas ou anuladas por instituições empobrecedoras do ponto de vista das relações (FOUCAULT, 2010, p.119-121).

Referências:

BACHELARD, Gaston. *O novo espírito científico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000.

BÍBLIA SAGRADA. Edição Pastoral. São Paulo: Paulinas, 1990.

CASTRO, Edegaro. *Vocabulário de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

FOUCAULT, Michel. *O homem e o discurso*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

_____. *Vigiar e Punir. História da violência nas prisões*. 32. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. *As palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas*. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Microfísica do poder*. 18. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2003.

_____. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. “Poder e saber”. In: *Ditos e escritos IV - Problematização do sujeito, Psiquiatria, Psicologia e Psicanálise*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006 (a).

_____. *História da sexualidade 1. A vontade de saber*. 17. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006 (b).

_____. “Conversação com Michel Foucault”. In: *Ditos e escritos IV – Estratégia, Poder-Saber*. 3.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010 (c).

_____. *O poder psiquiátrico*. São Paulo: Martins Fontes, 2006 (d).

_____. *História da loucura na Idade Clássica*. 8.ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. “O Sujeito e o poder”. In: DREYFUS, H.; & RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010 (a).

_____. “O triunfo social do prazer sexual: uma conversa com Michel Foucault”. In: *Ditos e escritos V – Ética, Sexualidade, Política*. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010 (b).

_____. “A loucura só existe em uma sociedade”. In: *Ditos e escritos I – Estratégia, Poder-Saber*. 3.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010 (c).

_____. “Prefácio” (Folie et Déraison). In: *Ditos e escritos IV – Estratégia, Poder-Saber*. 3.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010 (d).

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Martin Claret, 2003.

KANT, Immanuel. “Resposta à pergunta: que é Esclarecimento?”. In: PECORARO, Rosano. *Os filósofos clássicos da filosofia. De Kant a Popper*. Petrópolis: Vozes, 2008. v. 2.

KANTOROWICZ, Ernst. *Os dois corpos do rei. Um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: CIA das Letras, 1998.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Manifesto Comunista*. São Paulo: Boitempo Editorial, 1998.

REALE, Giovanni & ANTISERI, Dario. *História da Filosofia. De Freud à atualidade*. São Paulo: Paulus, 2006. v.7.

REVEL, Judith. *Dicionário Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social*. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. “Discurso sobre a origem e fundamentos da desigualdade entre os homens”. In: WEFFORT, F. *Os clássicos da política*. 13. ed. São Paulo: Ática, 2001. v. 1.

VEYNE, Paul. *Foucault revoluciona a história*. 4.ed. Brasília: UnB, 2008.

_____. *Foucault, seu pensamento sua pessoa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

WEIZENMANN, Mateus. *Foucault: sujeito, poder e saber*. Pelotas: Nepfil, 2013.