

INTRODUÇÃO

AOS CLÁSSICOS DA SOCIOLOGIA:

O ESTADO E O DIREITO

Gabriel Eidelwein Silveira



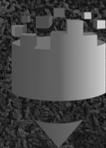
FAPEPI
FUNDAÇÃO DE AMARO A PESQUISA
DO ESTADO DO PIAUÍ

INTRODUÇÃO

AOS CLÁSSICOS DA SOCIOLOGIA:

O ESTADO E O DIREITO

Gabriel Eidelwein Silveira



FAPEPI
FUNDAÇÃO DE AMARO À PESQUISA
DO ESTADO DO PIAUÍ

Editora Chefe

Profª Drª Antonella Carvalho de Oliveira

Assistentes Editoriais

Natalia Oliveira

Bruno Oliveira

Flávia Roberta Barão

Bibliotecária

Janaina Ramos

Projeto Gráfico e Diagramação

Natália Sandrini de Azevedo

Camila Alves de Cremo

Luiza Alves Batista

Maria Alice Pinheiro

Imagens da Capa

Shutterstock

Edição de Arte

Luiza Alves Batista

Revisão

O Autor

2020 by Atena Editora

Copyright © Atena Editora

Copyright do Texto © 2020 Os autores

Copyright da Edição © 2020 Atena Editora

Direitos para esta edição cedidos à Atena

Editora pelos autores.



Todo o conteúdo deste livro está licenciado sob uma Licença de Atribuição *Creative Commons*. Atribuição-Não-Comercial-NãoDerivativos 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0).

O conteúdo dos artigos e seus dados em sua forma, correção e confiabilidade são de responsabilidade exclusiva dos autores, inclusive não representam necessariamente a posição oficial da Atena Editora. Permitido o *download* da obra e o compartilhamento desde que sejam atribuídos créditos aos autores, mas sem a possibilidade de alterá-la de nenhuma forma ou utilizá-la para fins comerciais.

Todos os manuscritos foram previamente submetidos à avaliação cega pelos pares, membros do Conselho Editorial desta Editora, tendo sido aprovados para a publicação.

A Atena Editora é comprometida em garantir a integridade editorial em todas as etapas do processo de publicação. Situações suspeitas de má conduta científica serão investigadas sob o mais alto padrão de rigor acadêmico e ético.

Conselho Editorial

Ciências Humanas e Sociais Aplicadas

Prof. Dr. Alexandre Jose Schumacher – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná

Prof. Dr. Américo Junior Nunes da Silva – Universidade do Estado da Bahia

Prof. Dr. Antonio Carlos Frasson – Universidade Tecnológica Federal do Paraná

Prof. Dr. Antonio Gasparetto Júnior – Instituto Federal do Sudeste de Minas Gerais

Prof. Dr. Antonio Isidro-Filho – Universidade de Brasília

Prof. Dr. Carlos Antonio de Souza Moraes – Universidade Federal Fluminense
Profª Drª Cristina Gaio – Universidade de Lisboa
Prof. Dr. Daniel Richard Sant’Ana – Universidade de Brasília
Prof. Dr. Deyvison de Lima Oliveira – Universidade Federal de Rondônia
Profª Drª Dilma Antunes Silva – Universidade Federal de São Paulo
Prof. Dr. Edvaldo Antunes de Farias – Universidade Estácio de Sá
Prof. Dr. Elson Ferreira Costa – Universidade do Estado do Pará
Prof. Dr. Eloi Martins Senhora – Universidade Federal de Roraima
Prof. Dr. Gustavo Henrique Cepolini Ferreira – Universidade Estadual de Montes Claros
Profª Drª Ivone Goulart Lopes – Istituto Internazionele delle Figlie de Maria Ausiliatrice
Prof. Dr. Jadson Correia de Oliveira – Universidade Católica do Salvador
Prof. Dr. Julio Candido de Meirelles Junior – Universidade Federal Fluminense
Profª Drª Lina Maria Gonçalves – Universidade Federal do Tocantins
Prof. Dr. Luis Ricardo Fernandes da Costa – Universidade Estadual de Montes Claros
Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte
Prof. Dr. Marcelo Pereira da Silva – Pontifícia Universidade Católica de Campinas
Profª Drª Maria Luzia da Silva Santana – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
Profª Drª Paola Andressa Scortegagna – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Profª Drª Rita de Cássia da Silva Oliveira – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Prof. Dr. Rui Maia Diamantino – Universidade Salvador
Prof. Dr. Urandi João Rodrigues Junior – Universidade Federal do Oeste do Pará
Profª Drª Vanessa Bordin Viera – Universidade Federal de Campina Grande
Prof. Dr. William Cleber Domingues Silva – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Prof. Dr. Willian Douglas Guilherme – Universidade Federal do Tocantins

Ciências Agrárias e Multidisciplinar

Prof. Dr. Alexandre Igor Azevedo Pereira – Instituto Federal Goiano
Profª Drª Carla Cristina Bauermann Brasil – Universidade Federal de Santa Maria
Prof. Dr. Antonio Pasqualetto – Pontifícia Universidade Católica de Goiás
Prof. Dr. Cleberton Correia Santos – Universidade Federal da Grande Dourados
Profª Drª Daiane Garabeli Trojan – Universidade Norte do Paraná
Profª Drª Diocléa Almeida Seabra Silva – Universidade Federal Rural da Amazônia
Prof. Dr. Écio Souza Diniz – Universidade Federal de Viçosa
Prof. Dr. Fábio Steiner – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul
Prof. Dr. Fágner Cavalcante Patrocínio dos Santos – Universidade Federal do Ceará
Profª Drª Girlene Santos de Souza – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Prof. Dr. Jael Soares Batista – Universidade Federal Rural do Semi-Árido
Prof. Dr. Júlio César Ribeiro – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Profª Drª Lina Raquel Santos Araújo – Universidade Estadual do Ceará
Prof. Dr. Pedro Manuel Villa – Universidade Federal de Viçosa
Profª Drª Raissa Rachel Salustriano da Silva Matos – Universidade Federal do Maranhão
Prof. Dr. Ronilson Freitas de Souza – Universidade do Estado do Pará
Profª Drª Talita de Santos Matos – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Prof. Dr. Tiago da Silva Teófilo – Universidade Federal Rural do Semi-Árido
Prof. Dr. Valdemar Antonio Paffaro Junior – Universidade Federal de Alfenas

Ciências Biológicas e da Saúde

Prof. Dr. André Ribeiro da Silva – Universidade de Brasília
Profª Drª Anelise Levay Murari – Universidade Federal de Pelotas
Prof. Dr. Benedito Rodrigues da Silva Neto – Universidade Federal de Goiás
Profª Drª Débora Luana Ribeiro Pessoa – Universidade Federal do Maranhão
Prof. Dr. Douglas Siqueira de Almeida Chaves -Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Prof. Dr. Edson da Silva – Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri
Profª Drª Eleuza Rodrigues Machado – Faculdade Anhanguera de Brasília
Profª Drª Elane Schwinden Prudêncio – Universidade Federal de Santa Catarina
Profª Drª Eysler Gonçalves Maia Brasil – Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira
Prof. Dr. Ferlando Lima Santos – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Profª Drª Gabriela Vieira do Amaral – Universidade de Vassouras
Prof. Dr. Gianfábio Pimentel Franco – Universidade Federal de Santa Maria
Prof. Dr. Helio Franklin Rodrigues de Almeida – Universidade Federal de Rondônia
Profª Drª Iara Lúcia Tescarollo – Universidade São Francisco
Prof. Dr. Igor Luiz Vieira de Lima Santos – Universidade Federal de Campina Grande
Prof. Dr. Jefferson Thiago Souza – Universidade Estadual do Ceará
Prof. Dr. Jesus Rodrigues Lemos – Universidade Federal do Piauí
Prof. Dr. Jônatas de França Barros – Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Prof. Dr. José Max Barbosa de Oliveira Junior – Universidade Federal do Oeste do Pará
Prof. Dr. Luís Paulo Souza e Souza – Universidade Federal do Amazonas
Profª Drª Magnólia de Araújo Campos – Universidade Federal de Campina Grande
Prof. Dr. Marcus Fernando da Silva Praxedes – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Profª Drª Maria Tatiane Gonçalves Sá – Universidade do Estado do Pará
Profª Drª Mylena Andréa Oliveira Torres – Universidade Ceuma
Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federaci do Rio Grande do Norte
Prof. Dr. Paulo Inada – Universidade Estadual de Maringá
Prof. Dr. Rafael Henrique Silva – Hospital Universitário da Universidade Federal da Grande Dourados
Profª Drª Regiane Luz Carvalho – Centro Universitário das Faculdades Associadas de Ensino
Profª Drª Renata Mendes de Freitas – Universidade Federal de Juiz de Fora
Profª Drª Vanessa Lima Gonçalves – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Profª Drª Vanessa Bordin Viera – Universidade Federal de Campina Grande

Ciências Exatas e da Terra e Engenharias

Prof. Dr. Adélio Alcino Sampaio Castro Machado – Universidade do Porto
Prof. Dr. Carlos Eduardo Sanches de Andrade – Universidade Federal de Goiás
Profª Drª Carmen Lúcia Voigt – Universidade Norte do Paraná
Prof. Dr. Douglas Gonçalves da Silva – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia
Prof. Dr. Eloi Rufato Junior – Universidade Tecnológica Federal do Paraná
Profª Drª Érica de Melo Azevedo – Instituto Federal do Rio de Janeiro
Prof. Dr. Fabrício Menezes Ramos – Instituto Federal do Pará
Profª Dra. Jéssica Verger Nardeli – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho
Prof. Dr. Juliano Carlo Rufino de Freitas – Universidade Federal de Campina Grande
Profª Drª Luciana do Nascimento Mendes – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Norte

Prof. Dr. Marcelo Marques – Universidade Estadual de Maringá
Profª Drª Neiva Maria de Almeida – Universidade Federal da Paraíba
Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte
Profª Drª Priscila Tessmer Scaglioni – Universidade Federal de Pelotas
Prof. Dr. Takeshy Tachizawa – Faculdade de Campo Limpo Paulista

Linguística, Letras e Artes

Profª Drª Adriana Demite Stephani – Universidade Federal do Tocantins
Profª Drª Angeli Rose do Nascimento – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro
Profª Drª Carolina Fernandes da Silva Mandaji – Universidade Tecnológica Federal do Paraná
Profª Drª Denise Rocha – Universidade Federal do Ceará
Prof. Dr. Fabiano Tadeu Grazioli – Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões
Prof. Dr. Gilmei Fleck – Universidade Estadual do Oeste do Paraná
Profª Drª Keyla Christina Almeida Portela – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná
Profª Drª Miranilde Oliveira Neves – Instituto de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará
Profª Drª Sandra Regina Gardacho Pietrobon – Universidade Estadual do Centro-Oeste
Profª Drª Sheila Marta Carregosa Rocha – Universidade do Estado da Bahia

Conselho Técnico Científico

Prof. Me. Abrãao Carvalho Nogueira – Universidade Federal do Espírito Santo
Prof. Me. Adalberto Zorzo – Centro Estadual de Educação Tecnológica Paula Souza
Prof. Dr. Adaylson Wagner Sousa de Vasconcelos – Ordem dos Advogados do Brasil/Seccional Paraíba
Prof. Dr. Adilson Tadeu Basquerote Silva – Universidade para o Desenvolvimento do Alto Vale do Itajaí
Prof. Me. Alexsandro Teixeira Ribeiro – Centro Universitário Internacional
Prof. Me. André Flávio Gonçalves Silva – Universidade Federal do Maranhão
Profª Ma. Andréa Cristina Marques de Araújo – Universidade Fernando Pessoa
Profª Drª Andreza Lopes – Instituto de Pesquisa e Desenvolvimento Acadêmico
Profª Drª Andrezza Miguel da Silva – Faculdade da Amazônia
Profª Ma. Anelisa Mota Gregoleti – Universidade Estadual de Maringá
Profª Ma. Anne Karynne da Silva Barbosa – Universidade Federal do Maranhão
Prof. Dr. Antonio Hot Pereira de Faria – Polícia Militar de Minas Gerais
Prof. Me. Armando Dias Duarte – Universidade Federal de Pernambuco
Profª Ma. Bianca Camargo Martins – UniCesumar
Profª Ma. Carolina Shimomura Nanya – Universidade Federal de São Carlos
Prof. Me. Carlos Antônio dos Santos – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Prof. Ma. Cláudia de Araújo Marques – Faculdade de Música do Espírito Santo
Profª Drª Cláudia Taís Siqueira Cagliari – Centro Universitário Dinâmica das Cataratas
Prof. Me. Clécio Danilo Dias da Silva – Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Prof. Me. Daniel da Silva Miranda – Universidade Federal do Pará
Profª Ma. Daniela da Silva Rodrigues – Universidade de Brasília
Profª Ma. Daniela Remião de Macedo – Universidade de Lisboa
Profª Ma. Dayane de Melo Barros – Universidade Federal de Pernambuco
Prof. Me. Douglas Santos Mezacas – Universidade Estadual de Goiás

Prof. Me. Edevaldo de Castro Monteiro – Embrapa Agrobiologia
Prof. Me. Eduardo Gomes de Oliveira – Faculdades Unificadas Doctum de Cataguases
Prof. Me. Eduardo Henrique Ferreira – Faculdade Pitágoras de Londrina
Prof. Dr. Edwaldo Costa – Marinha do Brasil
Prof. Me. Eliel Constantino da Silva – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita
Prof. Me. Ernane Rosa Martins – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás
Prof. Me. Euvaldo de Sousa Costa Junior – Prefeitura Municipal de São João do Piauí
Profª Ma. Fabiana Coelho Couto Rocha Corrêa – Centro Universitário Estácio Juiz de Fora
Prof. Me. Felipe da Costa Negrão – Universidade Federal do Amazonas
Profª Drª Germana Ponce de Leon Ramírez – Centro Universitário Adventista de São Paulo
Prof. Me. Gevair Campos – Instituto Mineiro de Agropecuária
Prof. Me. Givanildo de Oliveira Santos – Secretaria da Educação de Goiás
Prof. Dr. Guilherme Renato Gomes – Universidade Norte do Paraná
Prof. Me. Gustavo Krahl – Universidade do Oeste de Santa Catarina
Prof. Me. Helton Rangel Coutinho Junior – Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro
Profª Ma. Isabelle Cerqueira Sousa – Universidade de Fortaleza
Profª Ma. Jaqueline Oliveira Rezende – Universidade Federal de Uberlândia
Prof. Me. Javier Antonio Albornoz – University of Miami and Miami Dade College
Prof. Me. Jhonatan da Silva Lima – Universidade Federal do Pará
Prof. Dr. José Carlos da Silva Mendes – Instituto de Psicologia Cognitiva, Desenvolvimento Humano e Social
Prof. Me. Jose Elyton Batista dos Santos – Universidade Federal de Sergipe
Prof. Me. José Luiz Leonardo de Araujo Pimenta – Instituto Nacional de Investigación Agropecuaria Uruguay
Prof. Me. José Messias Ribeiro Júnior – Instituto Federal de Educação Tecnológica de Pernambuco
Profª Drª Juliana Santana de Curcio – Universidade Federal de Goiás
Profª Ma. Juliana Thaisa Rodrigues Pacheco – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Profª Drª Kamilly Souza do Vale – Núcleo de Pesquisas Fenomenológicas/UFPA
Prof. Dr. Kárpio Márcio de Siqueira – Universidade do Estado da Bahia
Profª Drª Karina de Araújo Dias – Prefeitura Municipal de Florianópolis
Prof. Dr. Lázaro Castro Silva Nascimento – Laboratório de Fenomenologia & Subjetividade/UFPR
Prof. Me. Leonardo Tullio – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Profª Ma. Lilian Coelho de Freitas – Instituto Federal do Pará
Profª Ma. Liliani Aparecida Sereno Fontes de Medeiros – Consórcio CEDERJ
Profª Drª Lúvia do Carmo Silva – Universidade Federal de Goiás
Prof. Dr. Lucio Marques Vieira Souza – Secretaria de Estado da Educação, do Esporte e da Cultura de Sergipe
Prof. Me. Luis Henrique Almeida Castro – Universidade Federal da Grande Dourados
Prof. Dr. Luan Vinicius Bernardelli – Universidade Estadual do Paraná
Prof. Dr. Michel da Costa – Universidade Metropolitana de Santos
Prof. Dr. Marcelo Máximo Purificação – Fundação Integrada Municipal de Ensino Superior

Prof. Me. Marcos Aurelio Alves e Silva – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo

Profª Ma. Maria Elanny Damasceno Silva – Universidade Federal do Ceará

Profª Ma. Marileila Marques Toledo – Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri

Prof. Me. Ricardo Sérgio da Silva – Universidade Federal de Pernambuco

Profª Ma. Renata Luciane Polsaque Young Blood – UniSecal

Prof. Me. Robson Lucas Soares da Silva – Universidade Federal da Paraíba

Prof. Me. Sebastião André Barbosa Junior – Universidade Federal Rural de Pernambuco

Profª Ma. Silene Ribeiro Miranda Barbosa – Consultoria Brasileira de Ensino, Pesquisa e Extensão

Profª Ma. Solange Aparecida de Souza Monteiro – Instituto Federal de São Paulo

Prof. Me. Tallys Newton Fernandes de Matos – Faculdade Regional Jaguaribana

Profª Ma. Thatianny Jasmine Castro Martins de Carvalho – Universidade Federal do Piauí

Prof. Me. Tiago Silvio Dedoné – Colégio ECEL Positivo

Prof. Dr. Welleson Feitosa Gazel – Universidade Paulista

Introdução aos clássicos da sociologia: o estado e o direito

Editora Chefe: Profª Drª Antonella Carvalho de Oliveira
Bibliotecária: Janaina Ramos
Diagramação: Natália Sandrini de Azevedo
Correção: Giovanna Sandrini de Azevedo
Edição de Arte: Luiza Alves Batista
Revisão: Os Autores
Autor: Gabriel Eidelwein Silveira

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S587 Silveira, Gabriel Eidelwein
Introdução aos clássicos da sociologia: o estado e o direito /
Gabriel Eidelwein Silveira. – Ponta Grossa - PR: Atena,
2020.

Formato: PDF

Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader

Modo de acesso: World Wide Web

Inclui bibliografia

ISBN 978-65-5706-633-1

DOI 10.22533/at.ed.331202711

1. Sociologia. 2. Sociologia geral. 3. Sociologia jurídica.
4. Émile Durkheim (1858-1917). 5. Karl Marx (1818-1883).
6. Max Weber (1864-1920). I. Silveira, Gabriel Eidelwein. II.
Título.

CDD 301

Elaborado por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166

Atena Editora

Ponta Grossa – Paraná – Brasil

Telefone: +55 (42) 3323-5493

www.atenaeditora.com.br

contato@atenaeditora.com.br

DECLARAÇÃO DO AUTOR

O autor desta obra: 1. Atesta não possuir qualquer interesse comercial que constitua um conflito de interesses em relação ao artigo científico publicado; 2. Declara que participou ativamente da construção do respectivo manuscrito, preferencialmente na: a) Concepção do estudo, e/ou aquisição de dados, e/ou análise e interpretação de dados; b) Elaboração do artigo ou revisão com vistas a tornar o material intelectualmente relevante; c) Aprovação final do manuscrito para submissão.; 3. Certifica que o manuscrito científico publicado está completamente isento de dados e/ou resultados fraudulentos.

FINANCIAMENTO

A publicação desta obra foi possível devido à concessão de recursos financeiros provenientes do Programa de Auxílio para Publicação Científica da Fundação de Amparo à Pesquisa do Piauí (EDITAL FAPEPI 03/2020 - AUXÍLIO À PUBLICAÇÃO).

APOIO



FAPEPI
FUNDAÇÃO DE AMARO A PESQUISA
DO ESTADO DO PIAUÍ

Aos meus alunos.

PREFÁCIO

Sempre relutei escrever prefácios, entendendo serem desnecessários por dois motivos. Primeiro, pelo receio de concorrer com o leitor na sua escolha particularíssima, portanto livre de qualquer indicação, muitas vezes subvalorizada por críticos de plantão, ou hipervalorizada por mau leitor, especialmente os bajuladores à caça de prestígio e posição em revistas especializadas, e segundo, por entender que a leitura de uma obra não precisa de recomendação *a priori* de qualquer natureza. Na maioria dessas é até prejudicial, na medida em que, sendo também resultado de uma leitura particular, se vê incapaz de sublinhar o mínimo de questões ou impressões de sentido suscitadas no texto lido, ou quando a 'leitura' desconhece suas qualidades intrínsecas, reportando reiteradamente apenas aos defeitos. Não é uma tarefa fácil. A leitura disciplinada é pacientemente exigente de concentração e objetivo, conferindo ao leitor, que assim procede, alguns resultados previsíveis e outros inesperados.

O livro em apreço, *Introdução aos clássicos da Sociologia - o Estado e o Direito*, de Gabriel Eidelwein Silveira dispensa minha recomendação. É, por si, recomendável àqueles leitores que se dispõem de vontade e interesse na compreensão das relações estruturantes entre o Estado e o Direito, na modernidade contemporânea, a partir de uma 'leitura introdutória' não simplista dos clássicos da Sociologia.

Em respeito ao tempo do leitor, não me deterei em destacar as lacunas que o texto possa ter como todo livro introdutório. Mas em sublinhar os aspectos que considero mais importantes, os quais possam estimular o leitor, à medida que avança seu itinerário, a manter seu ritmo de interesse, ainda que diferentemente do texto literário, aquele, do campo científico demanda também a fluência objetiva e genérica do bom texto. O bom leitor saberá encontrar as "ideias no lugar". Evidente que todo bom texto tem o propósito de facilitar tal busca. Assim foi a primeira impressão quando li o texto deste autor. Tornou-se comum dizer que o mérito de alguns poucos tipos de livros esteja exatamente nestes que não oferecem respostas prontas e acabadas, na maioria tediosas, mas seja portador de uma base teórica suficiente para elaboração de novas questões. O presente livro de Gabriel E. Silveira contempla essa categoria. O livro verdadeiro cria leitores independentes, não seguidores.

Inúmeras são as qualidades deste livro. Começo por realçar a forma como o autor ousa fazer do inosso discurso acadêmico, tornando-o palatável sem descambar para a prosa simplória e persuasiva de caixeiro-viajante, mas, com cuidadosa objetividade, envida seus esforços heurísticos de forma brilhante ao explicar e compreender o percurso histórico e epistemológico da sociologia como ciência moderna.

A vivência do autor no ensino e pesquisa está demonstrada na sua capacidade e habilidade de articular suas argumentações e tecer abordagens gerais sobre as contribuições dos clássicos da Sociologia (Durkheim, Weber e Marx) e do 'clássico' mais próximo de nós, Bourdieu (herdeiro crítico-eclético dessa tradição), quanto às questões gerais/específicas e os temas da modernidade propostas por aqueles.

O autor destaca os autores antecedentes da Sociologia (Comte, Montesquieu) que têm singular importância histórica e epistemológica para o seu surgimento enquanto disciplina científica. De forma semelhante a esta seção inicial, e os três capítulos

dedicados aos autores clássicos, já referidos, com a mesma qualidade reflexiva, comenta as correntes ou tendências teóricas que surgiram no processo de seu desenvolvimento, cujas contribuições de autores de diferentes escolas de pensamento (Escola de Frankfurt, Escola de Budapeste, estrutural-funcionalismo, interacionismo simbólico, entre outras) consolidaram avanços importantes para ciência social no Ocidente. E para os objetivos deste trabalho de introdução aos clássicos, como afirma seu autor, dedica-se de forma mais aprofundada a apresentar o pensamento de Pierre Bourdieu, como um “representante maior da solução ‘sintética’ contemporânea”. O estatuto científico da sociologia vem recentemente ganhando aos poucos o merecido relevo à medida que se descobre, na obra de Pierre Bourdieu, seus inspiradores achados socioantropológicos (as noções de *habitus* e de campo, p.e.). A propósito dessas noções, Gabriel E. Silveira tece exemplos esclarecedores sobre a dinâmica e a lógica de funcionamento específico do campo jurídico e suas relações desiguais de produção do capital simbólico e reprodução social. “Os veteranos são os guardiões da produção do capital jurídico”, que vigiam, controlam os novatos e os pretendentes a agentes deste campo específico.

O quadro geral de conceitos e/ou noções, desenvolvido neste trabalho, tem a característica singular de informar aos leitores, principalmente àqueles que têm o primeiro contato com a disciplina, o rol de explicações teóricas necessariamente sucintas e precisas sobre a formação e desenvolvimento da sociologia, sem impor uma grade de leitura fechada que venha a impossibilitar uma interpretação aberta ou alternativa do modo como aqueles conceitos foram pensados por seus autores, e que foram, ao longo da história da disciplina e da sociedade, objeto de revisão heurística (teórico-operacional).

Não menos importante, neste ‘roteiro didático’, é a preocupação do autor, ao apresentar um panorama amplo das influências das correntes teóricas contemporâneas, particularmente divergentes entre si, dessa forma suscitando problemas teórico-práticos no desenvolvimento de uma teoria social geral. É oportuno, neste ponto, sublinhar como o autor torna esse ‘tempestuoso’ debate do peso da herança sociológica dos clássicos sobre o pensamento social contemporâneo num céu de límpido azul, definindo com a clareza e fluidez que lhe são peculiares, os limites e as possibilidades reflexivas do discurso científico, aparando quando possível as arestas dos condicionamentos ideológicos prevalentes, modos de pensar dogmáticos e hegemônicos, oriundos de determinados contextos históricos do fazer ciência desde a primeira modernidade.

As sucessivas leituras deste texto virão de diferentes origens e, certamente no ensejo de melhorar e ampliar o espectro de suas qualidades, resultarão em novas edições, imprescindíveis ao interesse crescente de leitores, mais conscientes e ativos, na questão da posição que o Estado e o Direito possuem no debate acadêmico e social, no cenário global, nestas duas décadas iniciais do século XXI, que testemunharam rápidas transformações da sociedade.

Em síntese, deixo ao leitor o tempo necessário para as reflexões que porventura não de vir, tão logo, acompanhadas de registro, anotações coligidas, *insights* e o debate das ideias no cotidiano do ensino e/ou da pesquisa científica. Neste sentido, este livro é um celeiro repleto de conceitos precisos e consagrados, noções em construção e ideias importantes à compreensão da matriz e das correntes teóricas contemporâneas da sociologia. Talvez ao leitor não seja tarde, para dispor seu precioso tempo e interesse, em

converter sua preciosa leitura, não só para estabelecer uma formação mais qualificada de suas opiniões pelo viés sociológico, mas poder, através deste, e associado a outras disciplinas do conhecimento e saberes não-científicos, constituir o repertório necessário para compreender os problemas sociológicos e sociais que tanto desafiaram os pensadores e sociólogos do passado, quanto continuam desafiando os do presente.

Ferdinand Pereira

Doutor em Sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul

APRESENTAÇÃO

Este é um livro concebido para o estudante. Mas foi pensado para que fosse “lido”, mais do que propriamente “estudado”. Foi escrito com uma concepção didática, mas com um estilo de texto “em prosa”, objetivando uma leitura mais direta e fluida do que aquela permitida pelos manuais didáticos mais estruturados e esquemáticos.

Desta forma, a obra compila, resume, organiza e apresenta, em uma prosa direta e com pretensão didática, as principais contribuições teórico-conceituais dos autores fundamentais da sociologia. Trata-se de uma introdução, uma visão panorâmica dos grandes autores e dos grandes temas da disciplina, que tem o intuito de “facilitar” o acesso aos clássicos da sociologia, ao leitor iniciante, preparando-o para leituras futuras e para “navegar” na bibliografia essencial de forma mais autônoma.

Este texto consolida a abordagem geral seguida pelo autor em suas aulas introdutórias à sociologia, ministradas nos últimos treze anos. Nos capítulos, são apresentados os clássicos da sociologia - Durkheim, Weber e Marx -, mas também alguns autores contemporâneos, tanto em razão de sua teoria social geral, quanto em razão de suas abordagens ao Estado e ao Direito.

Acredita-se que este texto será interessante a todo tipo de estudante que queira se aproximar da sociologia. Por um lado, o texto pretende servir como um roteiro didático ao estudante de direito, cursando a disciplina de “Sociologia do Direito” ou “Sociologia Jurídica”. Mas, por outro lado, a abordagem do texto não se restringe às questões técnicas de interesse exclusivo da área jurídica, contemplando também um panorama da “sociologia geral” de cada autor. Espera-se, assim, que todos os estudantes, os quais pretendam conhecer um pouco da abordagem mais clássica da sociologia, possam encontrar alguma utilidade nesta leitura.

No primeiro capítulo, discute-se a questão do status epistemológico da sociologia, do direito e da sociologia do direito. A Sociologia e o Direito são abordados enquanto disciplinas científicas, enfocando-se o problema das várias maneiras pelas quais se pode conhecer o direito: a dogmática, a filosofia e a sociologia.

O segundo capítulo discute o nascimento da sociologia, enfrentando a problemática da contribuição dos pensadores pioneiros - como Montesquieu e Auguste Comte - para a criação e a consolidação da disciplina.

Os capítulos 3, 4 e 5 abordam específica e respectivamente o pensamento dos três autores fundamentais da sociologia em sua “idade clássica”, também chamados os “pais fundadores” da sociologia: Émile Durkheim; Max Weber e Karl Marx. Nos três casos, foi seguida uma ordem de exposição didática, partindo das ideias mais gerais dos autores sobre a sociedade (sociologia geral), para depois focar especificamente nas suas teses clássicas sobre o Estado e o Direito (sociologia jurídica).

No caso de Durkheim, apresentam-se os conceitos clássicos que caracterizam a sua teoria geral da sociedade, tais como “consciência coletiva”, “solidariedade” e “fato social”; e o Direito é pensado como “fato social”.

Quanto a Weber, igualmente destacam-se os conceitos de sua “sociologia geral”, tais como “racionalização”, “ação social” e “dominação”; e o Estado é pensado como

organização burocrática racional, no marco da teoria dos tipos ideais de dominação.

O mesmo procedimento é seguido no tocante a Marx. Primeiro, são abordados os temas mais gerais do “materialismo histórico”, tais como “dialética”, “infraestrutura”, “superestrutura”, “mercadoria”, “mais-valia”, “relações de produção” e “forças produtivas”; e o Estado é encarado como sendo o comitê executivo da burguesia.

O sexto capítulo, com uma abordagem um pouco histórica ou enciclopédica, busca dar ao leitor um panorama geral da evolução da disciplina, situando sumariamente as escolas de pensamento que surgiram após as contribuições dos “pais fundadores” e em razão delas, até chegarmos aos autores ditos “contemporâneos”. Assim, quanto à “geração intermediária”, discorre-se sobre a Escola de Frankfurt, a Escola de Budapeste, o estrutural-funcionalismo e o interacionismo simbólico. Quanto aos autores contemporâneos propriamente ditos, discutem-se as chamadas teorias “sintéticas” e o “pós-modernismo”.

O esforço para “sintetizar” as correntes clássicas em uma teoria integradora é exemplificado pelas abordagens de Jürgen Habermas e Alain Touraine, dentre outros; e a tentativa de “atualizar” a teoria social geral às grandes tendências culturais contemporâneas é exemplificada pelas abordagens “pós-modernas” de autores como Michel Maffesoli e Zygmunt Bauman.

Por último, no capítulo sétimo, o autor discute especificamente as contribuições conceituais de um de seus sociólogos contemporâneos favoritos: Pierre Bourdieu. Os conceitos bourdieusianos de “habitus” e “campo”, dentre outros, são considerados essenciais para compreender e explicar a estruturação da agência humana e o desenvolvimento conflitual da cultura nas complexas sociedades contemporâneas, principalmente no Ocidente. Pelo mesmo motivo, uma abordagem contemporânea ao Direito não poderá prescindir de uma análise da estruturação do “habitus jurídico” e dos conflitos travados no interior do “campo jurídico”; bem como as funções sociais desempenhadas pelo Estado contemporâneo exigem uma problematização em termos de “poder simbólico”.

Desejo que a leitura desta breve *Introdução aos clássicos da sociologia* seja tão prazerosa e elucidativa, para o estudante, quanto foi para mim escrevê-la.

Gabriel Eidelwein Silveira
Picos-Piauí, outubro de 2020

SUMÁRIO

CAPÍTULO 1	1
SOCIOLOGIA COMO CIÊNCIA	
CAPÍTULO 2	4
A FUNDAÇÃO E A CONSOLIDAÇÃO DA SOCIOLOGIA	
CAPÍTULO 3	11
O ESTADO E O DIREITO NA TEORIA SOCIOLÓGICA DE ÉMILE DURKHEIM	
CAPÍTULO 4	15
O ESTADO E O DIREITO NA TEORIA SOCIOLÓGICA DE MAX WEBER	
CAPÍTULO 5	23
O ESTADO E O DIREITO NO PENSAMENTO DE KARL MARX	
CAPÍTULO 6	32
ALGUMAS TEORIAS CONTEMPORÂNEAS	
CAPÍTULO 7	44
O ESTADO E O DIREITO NA TEORIA SOCIOLÓGICA DE PIERRE BOURDIEU	
SOBRE O AUTOR	50
ÍNDICE REMISSIVO	51

CAPÍTULO 1

SOCIOLOGIA COMO CIÊNCIA

Nas hierarquias das ciências estabelecidas por Comte ou Spencer, a Sociologia aparece no ápice da pirâmide, como a mais complexa das ciências, porém é a última a aparecer e a consolidar-se historicamente. Isso acontece tanto pela complexidade específica do objeto da sociologia – a sociedade – quanto pelo fato de que a Sociologia enquanto ciência pressupõe logicamente o desenvolvimento das ciências que a inspiram e que sustentam os seus esquemas lógicos (analógicos), a saber, a física e a biologia.

A fundação das ciências modernas, aspecto da racionalização ocidental descrita por Max Weber, se dá com a ruptura das ciências específicas (física, biologia, etc.) em face da filosofia generalista. O cientista moderno não busca “concepções de mundo”, mas sim “explicações” sobre as “coisas”. O desenvolvimento das ciências, segundo a concepção moderna da “ciência”, só foi possível na medida em que os estudiosos puderam-se especializar em ramos de pesquisa cada vez mais específicos (da biologia à biologia celular; da biologia celular à genética; e assim por diante). Aos poucos, os filósofos-pesquisadores iam deixando de ser os eruditos universais de outrora para tornarem-se especialistas.

Cada ramo de estudo precisou definir bem o seu objeto de interesse, os seus métodos de pesquisa e as teorias com as quais iria trabalhar. Por exemplo: se o pesquisador estivesse preocupado em compreender os aspectos relativos ao funcionamento de um organismo vivo, deveria necessariamente tornar-se um biólogo, apropriando-se dos métodos e das doutrinas aceitas em biologia. A regra número um nas ciências modernas – pelo menos no início – era a “objetividade”. Para saber-se sobre a reprodução da ameba, o cientista deveria “observar” pura e simplesmente uma ameba se reproduzindo, a fim de “explicar” este processo. Não interessam, para a explicação científica, os pensamentos filosóficos ou as crenças religiosas (subjetivas) do cientista sobre a origem ou o sentido da vida e da reprodução. Só são considerados válidos os conhecimentos obtidos através da observação e da experimentação. Daí que, ao observar-se em microscópio a reprodução da ameba, não resta nenhuma dúvida de que se trata de um processo de cissiparidade (bipartição). A teoria que explica o fenômeno observado não pode escapar deste fato objetivo: as amebas reproduzem-se a partir da divisão de uma célula em duas, gerando duas ambas com idêntico DNA. As forças externas ao processo observado, em cuja existência o cientista acredita, não podem ser incluídas na teoria explicativa senão sob a condição de poderem ser testadas e verificadas segundo um protocolo de problemas e de métodos especificados (explícitos) e racionalmente justificados.

Para que os biólogos chegassem a consolidar a sua ciência – enquanto ramo de estudos autônomo, como objeto, método e teorias próprios – foi necessário que empreendessem um imenso trabalho de demarcação das fronteiras entre a ciência “biologia” e as filosofias generalistas que balbuciavam sobre assuntos biológicos. A biologia precisou libertar-se de toda a religião e de todo o misticismo de que estava impregnado o pensamento sobre os seres vivos. Após, ela precisou marcar bem suas diferenças com os outros ramos de estudo relacionados, como a química e a psicologia.

Uma ciência bem desenvolvida é aquela que goza de grande *autonomia*, para definir seus objetos, métodos e teorias, sem precisar recorrer ou responder a questões providas de lógicas alienígenas.

Assim, um bom exemplo de campo científico bem desenvolvido é o “campo da matemática”, campo bastante autônomo, onde só são aceitos resultados obtidos mediante a utilização dos instrumentos lógicos e metodológicos reconhecidos e controlados pelos especialistas. Por outro lado, um bom exemplo de um campo relativamente pouco desenvolvido é justamente o caso do “campo das ciências sociais”, uma vez que, em matéria de “sociedade”, o próprio “homem da rua” sente-se autorizado a falar, muito embora ignore os conceitos, as teorias e os métodos, formulados e controlados pelos especialistas na área, a partir dos quais se pode conhecer minimamente alguma coisa sobre a realidade “objetiva” da vida do homem “em sociedade” – conceitos, métodos e teorias sobre os quais, muitas vezes, nem os próprios especialistas concordam, testemunhando pelo baixo grau de sistematização desta complexa ciência.

A ruptura com o pensamento “meramente” filosófico sobre o social foi o resultado de um trabalho coletivo do corpo dos estudiosos do campo. Comte e Durkheim, por exemplo, dedicaram suas vidas ao trabalho de qualificar o objeto da sociologia, estabelecendo alguns dos conceitos a partir dos quais se pode indagar o social, demarcando assim tanto a distância entre a sociologia e a filosofia generalista que vinha desde Sócrates até os filósofos da Ilustração, quanto a distância entre a sociologia e as demais ciências do homem e, em especial, para demarcar a sua fronteira com a psicologia.

Para o estudo da Sociologia do Direito, é pertinente estabelecermos algumas distinções desta em face de campos de estudo muito próximos, porém inconfundíveis. É preciso, neste ponto, invocar a pertinente distinção estabelecida por Miguel Reale na conhecida concepção tridimensional do direito. O estudo do Direito enquanto “valor” cabe à Filosofia do Direito, ramo mais generalista, o que deve ter ficado claro no momento em que estudamos as “teorias da justiça” dos gregos ou a questão da “ética do Príncipe” de Maquiavel. Caberiam também, na categoria genérica da Filosofia do Direito, os estudos atinentes à hermenêutica, à tópica, aos fundamentos últimos (metafísicos) da ordem jurídica, e assim por diante. O estudo do Direito enquanto “norma” cabe à Dogmática Jurídica, muito embora Hans Kelsen tenha desenvolvido sua teoria “pura” com o intuito de transformar o estudo da norma em uma “ciência do direito”. Certamente, a “ciência do direito”, no sentido do positivismo jurídico, tem em comum com a ciência o fato de possuir um objeto, uma teoria e uma metodologia próprios (autonomia), o que permite considerar a “teoria pura do direito” como uma “ciência”, mas apenas neste sentido. Por fim, o estudo do Direito enquanto “fato” social, reinserindo-o no contexto sócio-histórico, cultural e econômico no qual e para o qual foi produzido, cabe à Sociologia do Direito.

A Sociologia do Direito é o ramo da sociologia-ciência que estuda os assuntos relativos ao Direito a partir das teorias e métodos aceitos em Sociologia. Podemos dizer que a Sociologia pode ser considerada uma ciência, devido grau de autonomia relativa atingida pelo “campo” em função do esforço dos sociólogos para demarcar bem a sua diferença em face tanto dos filósofos generalistas quanto dos demais estudiosos do homem (antropólogos, psicólogos, etc.), apesar do baixo grau de sistematização relativa de seus métodos e conceitos em face das ciências duras (astronomia, física, química, etc.). No

jogo das classificações, mais políticas que propriamente científicas, a Sociologia só pode se afirmar como uma ciência, inicialmente, sob a condição de aproximar-se, tanto quanto possível, das ciências duras, o que significa que a sua cientificidade está “em jogo” ou só pode ser aceita num sentido muito relativo.

A própria Sociologia do Direito tem suas clivagens. Por um lado, muitas vezes se tem chamado de “sociologia jurídica” o discurso espontâneo dos juristas sobre a sociedade, discurso ideológico que se ignora enquanto tal e que, ao fazê-lo, contribui para hierarquizar a sociedade toda, dando a aparência de “natural” ou “eterno” àquilo que é apenas o estado atual da relação de forças na sociedade – mero “artefato” social que, como toda “opção” histórica, poder-se-ia ter conformado diferentemente. Assim, sob a aparência de cientificidade e respaldada na autoridade da própria ciência, a sociologia espontânea dos juristas impõe universalmente uma visão do mundo social, que é uma visão do Estado (ou melhor, do “campo jurídico”), como sendo a melhor configuração possível (portanto, a mais “justa”) do mundo social, legitimando as divisões de classe e, em especial, o lugar privilegiado dos juristas e dos homens de Estado na hierarquia social. Todavia, do ponto de vista do método das ciências sociais, a sociologia dos juristas não está em posição mais confortável que a do “homem da rua”, quando este ou aqueles pretendem emitir juízos e pareceres sobre a vida em sociedade. Pensemos, ilustrativamente, nas filosofias políticas dos pensadores do século XVII, para as quais o Estado é a *única* forma de organização humana capaz de superar o estado de caos social, promovendo a ordem e a liberdade dos cidadãos. A maioria dos discursos sobre a sociedade produzidos pelos juristas, inclusive os mais bem intencionados, apresentam-se no tom de um discurso semidouto, porém estranho à lógica do método científico, podendo ser considerados, neste sentido, como sendo discursos de um “senso comum douto”. A cegueira seletiva implicada na lógica deste discurso é parte da estratégia inconsciente pela qual o Estado de Direito se legitima como instituição voltada à promoção do “bem comum”, na medida em que se desconhece enquanto aparelho ideológico e instituição de poder.

Não se pode confundir, portanto, o “senso comum douto” dos juristas com a verdadeira “Sociologia do Direito”, ramo da ciência sociológica, produzida a partir das ferramentas lógico-conceituais próprias da sociologia-ciência. A Sociologia do Direito tem por objetivo “explicar” os mecanismos que agem na produção do direito pela sociedade e na produção da sociedade pelo direito, bem como “compreender” as “razões” que são mobilizadas nos discursos sobre o direito (inclusive nos discursos “doutos” dos juristas), na medida em que estes discursos tendem a ignorar, em grau importante, a lógica daqueles mecanismos, contribuindo para a sua eficácia. Pois os “mecanismos” de conformação social funcionam tanto melhor quanto mais possam fazer-se ignorar enquanto arbítrio, fazendo-se reconhecer enquanto legítimos.

LEIA TAMBÉM

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Martin Claret, 2001.

KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**. 6.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

REALE, Miguel. **Teoria tridimensional do direito**. 5.ed. São Paulo: Saraiva, 1994.

A FUNDAÇÃO E A CONSOLIDAÇÃO DA SOCIOLOGIA

A sociologia é um produto da modernidade. Pode-se dizer que ela surgiu, no plano do pensamento racional, como uma tentativa de explicar e compreender a nova realidade dita Moderna, envolvendo problemas como o nascimento do capitalismo industrial, a questão das classes sociais, a decadência da religião e o florescimento da Razão, a emergência do ego e do sentimento individualista, etc.

Neste capítulo, estudaremos sucintamente as principais ideias dos precursores da sociologia, Montesquieu e Comte, e alguns aspectos da consolidação da sociologia enquanto ciência, promovida por Marx, Durkheim e Weber. A opção por Montesquieu e Comte se deve ao fato de estes terem se tornado os mais clássicos e os mais reconhecidos precursores da ciência sociológica. Mas poderíamos ter escolhido outros, como Spencer, Saint-Simon ou Pareto. Os comentários finais sobre Marx, Durkheim e Weber têm caráter meramente introdutório, pois estes autores serão estudados em maiores detalhes nos capítulos posteriores deste curso.

Montesquieu (1689-1755) é considerado o “pai da sociologia” por ter sido o primeiro a criar uma teoria das “formas de governo” a partir do problema de saber qual a “base social” dos diferentes regimes, questão desdenhada tanto por Aristóteles quanto por Maquiavel. O pensamento de Montesquieu permanece atrelado à problemática própria da “filosofia política”, aqui chamada de filosofia social “generalista”. Ainda que lhe faltasse a intenção de fundar uma “ciência sociológica”, com objeto e método próprios, pode-se dizer que Montesquieu foi o primeiro a introduzir a “problemática” propriamente sociológica, ao relacionar as formas de governo com a “base social” sem a qual as mesmas não poderiam prosperar.

Em *O espírito das leis*, Montesquieu pretendia estabelecer leis científicas sobre o comportamento da sociedade, entendendo por “leis” as “relações necessárias que derivam da natureza das coisas”. As leis de Montesquieu relacionam as diferentes “naturezas” dos regimes políticos aos seus respectivos “princípios”, entendendo-se princípios como “os sentimentos populares fundamentais sem os quais os governos não podem prosperar”.

Para Montesquieu, as formas de governo são três, a monarquia, a república e o despotismo. Na monarquia, na qual um só homem governa com base em leis escritas, havendo distinções de direito (nobreza), o princípio que vigora é a “honra”, isto é, o amor à posição social. Na república (que pode ser tanto democrática quanto aristocrática), na qual várias pessoas governam com base em leis escritas, sendo todos iguais perante a lei, o princípio que vigora é a “virtude”, ou seja, o amor às leis e às instituições. Por fim, no despotismo, onde um só governa, sem lei, sendo todos iguais na submissão ao déspota, o princípio que vigora é o medo.

Montesquieu dizia que apenas um grande acaso faria com que as instituições de um país pudessem funcionar noutro. A ideia de relacionar a cultura popular ao tipo de instituições políticas ou de economia praticadas em um país, perquirindo-se pela compatibilidade ou não destas dimensões, foi,

possivelmente, a principal contribuição de Montesquieu para a ciência sociológica posterior. Hoje, nos países do chamado terceiro mundo, são bastante significativas as pesquisas que se perguntam sobre a forma assumida pelas instituições européias importadas, com destaque especial para *L'État Importé* de Bertrand Badie.

Apesar de Montesquieu ser considerado por muitos¹ como o “pai da sociologia”, ele sequer conhecia a palavra. O primeiro a utilizar o termo “Sociologia” foi o filósofo francês Auguste Comte (1798-1857). A obra do pai do positivismo é marcada pela intenção de fundar a sociologia enquanto ciência autônoma, com objeto, método e teorias explicativas próprios. Inspirado nas ciências consagradas, Comte chama inicialmente a sociologia de “física social”, dividindo-a em “estática social” e “dinâmica social”². A estática social estuda as Leis da “ordem” social, em cada corte sincrônico do progresso da humanidade. A dinâmica social estuda o “progresso” da sociedade, através da comparação diacrônica entre as diferentes etapas da evolução da humanidade.

No *Curso de Filosofia Positiva*, Comte explica que a passagem da pré-modernidade à modernidade é a passagem de uma sociedade teológica e militar para uma sociedade científica e industrial. Mas a transição do sistema de conhecimento teológico ao científico, e da atividade militar à industrial, não é um processo direto, mas obedece a uma “lei dos três estados”. Segundo a “Lei dos três estados”, o progresso da sociedade e do próprio pensamento humano passa, necessariamente, por três estágios distintos e bem marcados: o teológico, o metafísico e o positivo.

O “estado teológico” é aquele no qual o homem concebe as explicações para as coisas do mundo a partir da ideia da intervenção de seres extraordinários. O mundo é povoado por seres extraordinários, místicos, que intervêm para dar-lhe forma e sentido. Tratando-se de explicar a chuva ou o sol, há sempre à mão um Deus da Chuva ou um Deus do Sol. Cada cosmologia possui um conjunto de seres desta natureza para dar conta dos fenômenos do universo. Em cada um dos três estágios, há também uma lógica interna segundo o grau de evolução, no sentido da redução da complexidade³ da explicação concebível. Assim, no início, o homem concebe *vários* seres mitológicos povoando o mundo (“animismo”); passa, aos poucos, a conceber um conjunto cada vez menor e mais bem sistematizado de deuses (“politeísmo”); ao final, unifica todas as explicações na ideia integradora de um Deus único (“monoteísmo”).

Num dado momento do progresso da humanidade, as explicações teológicas não mais satisfazem ao intelecto do homem. É preciso encontrar explicações não-extraordinárias, mas sim relacionadas às próprias coisas que se quer explicar. Os homens começam a se perguntar sobre a “essência” das coisas, ou sobre as suas “causas primeiras”, ou os seus “fundamentos últimos”. A busca pelo “princípio explicativo” fundamental (ontológico) das coisas caracteriza o “estado metafísico” da evolução do pensamento da humanidade.

1 Por exemplo, Raymond Aron e Francisco Weffort.

2 A palavra “positivismo” é utilizada por Comte em oposição ao “negativismo” dos iluministas do século XVIII. A crítica destrutiva da ordem social vigente é substituída pela explicitação (positivação) construtiva de uma nova utopia social. Comte lança as bases do que ele considera ser a sociedade do futuro. No plano do Direito, deve-se destacar a influência do “positivismo” sobre o pensamento de Kelsen, que foca sua ciência na norma “posta”, no direito positivado em norma. Ele utiliza vários termos que foram evidentemente tomados emprestados de Comte, como “estática” jurídica e “dinâmica” jurídica.

3 A noção de “redução da complexidade” foi apropriada pela contemporânea “teoria dos sistemas”, especialmente em Luhmann.

Este estado corresponde a toda a filosofia praticada desde os gregos até boa parte do pensamento moderno. Pensemos, ilustrativamente, nas ideias de “contrato social”, de Locke a Rawls, e na “mão invisível” de Adam Smith. Fala-se em “sentido da vida”, em “natureza humana”, e “ordem cósmica”, etc. No início desta fase, são mobilizados vários princípios explicativos abstratos. Aos poucos, com o progresso, os princípios explicativos vão sendo sistematizados e reduzidos a um número cada vez menor, até serem integrados na ideia abstrata de “natureza”. “Natureza” é a palavra que unifica o pensamento metafísico, assim como “Deus” unifica o pensamento teológico.

Por fim, a humanidade atinge o “estado positivo”. Não mais se pergunta sobre a “essência íntima” das coisas, pois sabe-se que não é possível conhecê-la. Limita-se a perguntar-se sobre as “Leis” que regem as coisas, entendo por “leis” as relações observáveis entre os fenômenos. Relações! – Isto é tudo. A ciência positiva não tem a pretensão de explicar o “sentido da vida”, mas pode explicar as leis que regem as relações entre as partes do organismo vivo, considerado-as estaticamente (anatomia), bem como na dinâmica de seus processos (fisiologia). A ciência pouco sabe dizer sobre a “origem do universo” material, mas pode determinar qual a relação entre a massa das esferas celestes em um sistema solar e as trajetórias espaciais que as mesmas percorrem (gravitação). E assim por diante. No início, a ciência positiva conta com um grande número de Leis científicas esparsas. Com a evolução do pensamento positivo, porém, estas leis vão-se reduzindo a um conjunto cada vez menor e mais bem sistematizado de Leis, integradas em sistemas teóricos cada vez mais simples.

Neste ponto da exposição, é possível explicar que a Lei dos três estados, que rege o progresso da sociedade, aplica-se também ao desenvolvimento de cada ciência em particular. Cada ciência, na dinâmica de sua concepção, passa pelos três estágios, teológico, metafísico e positivo. Nem todas as ciências atingem os mesmos estágios ao mesmo tempo. As ciências mais simples logo atingem o estado positivo, e as ciências mais complexas demoram-se mais para atingi-lo. Assim, Comte pôde estabelecer uma hierarquia das ciências, da mais simples à mais complexa.

“Aplicando tal critério, as ciências fundamentais são para Comte a *matemática*, a astronomia, a física, a química, a biologia e a sociologia. A *matemática* é a mais geral, aplicando-se simplesmente a tudo o que existe. Em uma consideração mais detida, ela não é propriamente uma ciência, por não investigar seres concretos, mas um método comum às diversas ciências. A próxima ciência é a *astronomia* ou física celeste. A seguir vem a física terrestre, que contém muito da *física* propriamente dita, ocupando-se do estudo das leis gerais da matéria. Após ela vem a *química*, mais complexa e menos geral, ocupando-se dos fatos químicos. Em nível de complexidade maior do que o da química e dizendo respeito a uma porção ainda mais restrita do universo temos a *biologia*, que estuda as leis gerais da vida. Por fim chega-se à mais específica e mais complexa das ciências, que Comte denominou *física social* ou *sociologia*, a qual estuda o homem como ser social.

À ordenação das ciências da mais simples para a mais complexa corresponde a sequência de seu surgimento no curso da história; e essa ordem de seu desenvolvimento é natural e necessária, posto que o conhecimento das

ciências menos gerais *pressupõe* o conhecimento das mais gerais. Por isso a sociologia só emergiria como ciência no alvorecer do século XIX, em parte por obra do próprio Comte⁴.

Obedecendo à Lei dos três estados, a sociedade teológica e militar transformava-se, de pouco em pouco, na moderna sociedade científica e industrial. No plano político, o estado teológico corresponde à “monarquia de direito divino”; e o estado metafísico corresponde à “república dos juristas”. Enquanto o homem ainda concebe a justificação da autoridade entre os homens em termos meramente metafísicos (isto é, em termos de “contrato social”), a república permanecerá governada pelos homens de Leis, ou seja, pelos juristas. Porém – acreditava Comte –, na medida em que a humanidade for-se aproximando do “estado positivo”, o governo dos “juristas”, metafisicamente justificado, precisará ser substituído pelo governo correspondente ao “estado positivo”, isto é, pelo governo dos sábios e cientistas. No estado positivo, os homens têm “fé na ciência” e, por isso, o governo que lhes cabe é uma república cujos desígnios estejam a cargo dos sábios e cientistas, os únicos capazes de governar cientificamente.

Comte levou às últimas consequências sua ideia de positivar uma sociedade científica. Mas ele sabia que era impossível que todos os homens atingissem ao mesmo tempo o estado do pensamento positivo. Por isso, caberia aos cientistas ditar os rumos da nova sociedade. Inspirado na ideia de que a “religião de Deus” precisava ser substituída por uma “religião da Humanidade”, Comte fundou a Igreja Positivista. De forte influência no Brasil, o positivismo de Comte pode ser sintetizado no lema: *“O amor por princípio, a ordem por base, o progresso por fim”*.

Montesquieu e Comte são provavelmente os maiores vultos da sociologia em seu nascimento. Mas não podemos ignorar a importância de outros autores, como Saint-Simon, Pareto, Spencer, etc. Eles introduziram importantes questões e problemáticas que viriam a integrar o itinerário da ciência sociológica futura. Mas a consolidação da sociologia enquanto “ciência” deve ser atribuída principalmente às obras de Marx, Weber e Durkheim. É preciso esclarecer que estes autores, conhecidos como os “pais fundadores” da disciplina, são estrategicamente escolhidos para o ensino escolar da sociologia por representarem bastante bem tradições opostas que demarcam as diferentes possibilidades da disciplina em seu nascimento. Marx, Weber e Durkheim são estudados e comparados entre si desde que Talcott Parsons traduziu a obra de Weber para o inglês. Mas é preciso saber que poderíamos ter escolhido tantos outros autores, como Simmel, Tarde, Tönnies, Pareto etc.

Em síntese, na fase da construção do objeto sociológico, pode-se dizer que a sociologia se dividiu em dois grandes pares de abordagens. Primeiro, o estudo da sociedade poder-se-ia ser realizado através de abordagens de “estrutura” ou de abordagens de “ação”. Em segundo lugar, o estudo da sociedade poderia ser realizado focando-se a ordem social, nas chamadas abordagens de “consenso”, ou focando-se a transformação social, nas chamadas abordagens de “conflito”.

As abordagens de “estrutura” são aquelas que pretendem explicar o comportamento das pessoas em sociedade através da “estrutura social”:

4 Disponível em: http://64.233.169.104/search?q=cache:2jqp5F_aQmsJ:www.filosofia.cchla.ufrn.br/claudio/metafilosofia/filosofia_ciencia_historia.pdf+%22hierarquia+das+ci%C3%A7%C3%A2ncias%22+Comte+astronomia+f%C3%ADsica+qu%C3%ADmica+biologia&hl=pt-BR&ct=clnk&cd=2&gl=br Acessado em: 14/10/2007.

“Partindo da constatação de que os membros e os grupos de uma sociedade são unidos por um sistema de relações de obrigação, isto é, por uma série de deveres e direitos (privilégios) recíprocos, aceites e praticados entre si, a estrutura social refere-se à colocação e à posição de indivíduos e de grupos dentro desse sistema de relações de obrigação. Por outras palavras, o agrupamento de indivíduos, de acordo com posições, que resulta dos padrões essenciais de relações de obrigação, constitui a estrutura social de uma sociedade”⁵.

A noção de estrutura remete à concepção da sociedade como um complexo de unidades individuais, cujas partes (como as “células” de um organismo) mantêm “*relações*” mais ou menos *rígidas* entre si, relações que superam a própria autonomia das partes na configuração de suas possibilidades. Segundo esta concepção, os indivíduos são como as células de um organismo, que possuem funções estruturalmente determinadas, independentemente de suas vontades individuais⁶.

Durkheim e Marx são representantes da tradição estruturalista. Durkheim sustenta que a “consciência coletiva” é mais que a mera soma das consciências individuais; a sociedade precede lógica e cronologicamente aos indivíduos; e os indivíduos agem em sociedade de um modo que não agiriam se estivessem dispersos. Marx, por sua vez, sustenta que a existência material dos indivíduos – isto é, a sua posição na estrutura de distribuição material – determina a própria consciência individual; as ideias sociais estão associadas à posição de “classe”.

As abordagens de “ação” opõem-se logicamente às abordagens de “estrutura”, pois advogam que o comportamento do indivíduo em sociedade é mais bem explicado pelas razões subjetivas do indivíduo, que desempenha um dado comportamento, que pela posição deste na estrutura social. O maior representante deste tipo de “perspectivismo” é Max Weber, para quem a unidade de análise da Sociologia deve ser o indivíduo e não o grupo. O sentido que o indivíduo atribui à sua ação deve ser “compreendido” para apreender-se o “sentido” da respectiva ação.

A questão que surge é saber, neste contexto, se a ação é mais bem explicada pela posição dos indivíduos e instituições na “estrutura social” ou pela “ideia consciente” que estes indivíduos e instituições têm de si quando agem. Boa parte da teoria sociológica desenvolvida desde os anos 60 teve por objetivo superar a lacuna existente entre as abordagens de ação e de estrutura, com destaque especial para as obras de Giddens, Bourdieu e Touraine, dentre outros.

Além da divisão clássica entre as abordagens de “ação” e de “estrutura”, há outra divisão pertinente para o fim de estabelecer a comparação entre os “pais fundadores”, que é a divisão entre as abordagens de “consenso” e de “conflito”. Ao estudar a “moral social” ou a “consciência coletiva”, Durkheim tem em vista a “ordem” social e o consenso

5 Disponível em: http://pt.wikipedia.org/wiki/Estrutura_social Acessado em: 14/10/2007

6 Quando as partes de uma “estrutura” colaboram para atingir resultados comuns, como a manutenção da vida do “organismo” social, se diz, com razão, que elas desempenham uma “função” social. Quando a estrutura está ordenada de tal maneira que a supressão de uma de suas partes alteraria drasticamente a natureza do seu funcionamento (com a morte do corpo social ou uma “revolução” social, por exemplo), se diz tratar-se de um “sistema” social. Nestes termos, a analogia com os conceitos biológicos é fluida. O biologismo em ciências sociais começa com Spencer e desenvolve-se com Durkheim e Merton, transformando-se numa verdadeira tradição com o chamado estrutural-funcionalismo norte-americano, cujo desenvolvimento mais consequente é sem dúvida a obra de Niklas Luhmann.

tácito estabelecido entre os membros dos grupos sociais sobre os fundamentos básicos⁷ da vida em grupo. Sua teoria privilegia os aspectos que contribuem para a conservação e a manutenção da ordem social. Trata-se de uma abordagem de “consenso”.

Marx e Weber, ainda que por vias opostas, construíram ambas abordagens de “conflito”. Para Marx, na dialética da história, as forças produtivas entram em contradição com as relações de produção existentes, desencadeando os períodos de revolução social:

“A história de todas as sociedades existentes até hoje é a história das lutas de classe. Homem livre e escravo, patrício e plebeu, barão e servo, mestre de corporação e companheiro, numa palavra, opressores e oprimidos, em constante oposição, têm vivido numa guerra ininterrupta, ora franca, ora disfarçada; uma guerra que terminou sempre, ou por uma transformação revolucionária da sociedade inteira, ou pela destruição das duas classes em luta”⁸.

Max Weber, por uma via individualista, também elabora uma abordagem de conflito, o que se expressa, por exemplo, na sua teoria do “poder”, segundo a qual “poder é toda a probabilidade de um indivíduo impor a própria vontade em uma relação social (conflitual), apesar das resistências que lhe possam opor”.

Se Durkheim explicava suficientemente bem os processos de conservação social, faltavam-lhe, todavia, elementos para compreender a transformação da estrutura social. Estes elementos estão presentes nas “sociologias do conflito” de Weber e Marx. Marx, porém, explicava a dinâmica social por um viés de corte “puramente econômico”, no que Weber lhe superou ao introduzir a ideia da “multidimensionalidade” do social – ou seja, a ideia de que a esfera econômica não constitui o único, nem necessariamente o mais importante sistema de ação social, havendo também as esferas política, religiosa, cultural, etc., a influenciarem-se mutuamente. A superação de Marx por Weber, neste aspecto, fica evidente no clássico *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, no qual Weber demonstra que “fatos religiosos” podem ser “economicamente relevantes” – negando, assim, o “determinismo econômico” de Marx.

Muito embora Marx preceda a Durkheim e a Weber, cronologicamente falando, convém estudá-lo depois destes, pois ele representa uma alternativa sintética à oposição entre as abordagens de “estrutura” e de “ação”, ainda que seu pensamento incline-se mais ao estruturalismo. Se, por um lado, Weber explicava a ação individual através do “sentido subjetivo visado” pelo indivíduo e, por outro, Durkheim a explicava pelo peso do “arbitrio estrutural”, Marx introduziu, por sua vez, a ideia sintética de que certas ideias e comportamentos podem ser relacionados à posição de classe – sintetizando assim o estruturalismo e o acionismo. Porém, tal ponto só será desenvolvido até as últimas consequências por Bourdieu⁹, por volta da década de 1970.

7 É necessário pressupor logicamente um acordo de todos os indivíduos de uma sociedade para compreender como foi possível que coletividades complexas se submetessem e se ajustassem aos diferentes sistemas de regras (jurídicas ou outras), muitas vezes contrários, ao menos em aparência, aos interesses individuais. Seguem esta lógica as teorias do “contrato social” desenvolvidas por Locke, Hobbes, Rousseau e Rawls. Durkheim, para subtrair-se a tais pressupostos metafísicos, lançou mão da ideia de “consciência coletiva” e postulou a “superioridade ontológica” do coletivo sobre o individual.

8 Trecho clássico do “Manifesto Comunista”.

9 O estudo de Bourdieu que se tornou clássico, sobre este assunto, é *La distinction: critique sociale du jugement*.

LEIA TAMBÉM

COMTE, Auguste. **Curso de filosofia positiva. Discurso sobre o espírito positivo. Discurso preliminar sobre o conjunto do positivismo. Catecismo positivista.** São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MONTESQUIEU. **Do espírito das leis.** São Paulo: Martin Claret, 2002.

O ESTADO E O DIREITO NA TEORIA SOCIOLÓGICA DE ÉMILE DURKHEIM

Durkheim (1858-1917) é considerado por muitos como o verdadeiro fundador da sociologia. Ele foi o primeiro pensador a assumir de forma ultraconsequente a tarefa de fundar a sociologia como “ciência”, demarcando bem o seu objeto e o seu método. No clássico *As regras do método sociológico*, Durkheim estabelece que o objeto da sociologia é o “fato social”, conceituando-o da seguinte maneira:

“É fato social toda maneira de fazer, fixada ou não, suscetível de exercer sobre o indivíduo uma coerção exterior; ou ainda, toda maneira de fazer que é geral na extensão de uma sociedade dada e, ao mesmo tempo, possui uma existência própria, independente de suas manifestações individuais”¹.

Durkheim entende por “fato social” todas as “maneiras de fazer” entendidas como todas as maneiras de “pensar, sentir e agir”, que exercem coerção exterior aos indivíduos e que, sendo bastante gerais em uma dada sociedade, possuem existência própria, independentemente das consciências individuais.

A primeira regra da metodologia sociológica é “tratar os fatos sociais como coisas”, isto é, como “objetos” que se apresentam ao conhecimento do observador e que, portanto, devem ser considerados desconhecidos *a priori*. Desse modo se procede nas ciências duras, como a física, e não há razão para não se observar esta regra em sociologia. Ocorre que os temas tratados pela sociologia (a família, o governo, a igreja, etc.) são excessivamente familiares para que possamos estranhá-los. Não obstante, é preciso admitir que nada sabemos sobre eles antes de termos submetido o nosso entendimento à disciplina e à observação sistemática.

Daí decorre que a segunda regra do método sociológico é justamente “descartar as pré-noções”. A ciência fundada na experiência ordinária não pode ser mais do que uma ciência grosseira e preconceituosa, uma falsa ciência. Rejeitadas as pré-noções, é preciso “definir o objeto” da nova ciência sociológica da maneira mais precisa possível, de modo que as fronteiras entre a sociologia e as demais ciências humanas estejam bem marcadas, em especial a fronteira com a psicologia. A noção de “fato social”, que define o objeto da sociologia na concepção de Durkheim, opõe-se logicamente a todo o psicologismo, por focar a “exterioridade” e a “coercitividade” do fato coletivo, em oposição direta aos fatos psicológicos individuais.

A metodologia da nova ciência sociológica impõe o primado da “objetividade” em face das impressões subjetivas do pesquisador. Para garantir que as observações sejam tão objetivas quanto possível, é preciso que os “fatos sociais” sejam observados nas suas manifestações mais completamente separadas das experiências meramente individuais. Por isso, Durkheim toma as “formas jurídicas” e a “orientação religiosa” como indicadores da qualidade da solidariedade social, em vez de buscá-los, por exemplo, na observação direta do comportamento em família.

¹ Trecho clássico de *As Regras do Método Sociológico* (DURKHEIM, 2007, p.13).

Durkheim está convencido de que pode explicar boa parte dos comportamentos como “fato sociais”, inobstante a sua aparência de puros atos do livre arbítrio individual. Para tanto, ele toma como objeto de estudo aquele ato que, em aparência, é o mais individual possível: o suicídio. O ato de tirar a própria vida era explicado, na época, como o resultado trágico de alguma disfunção psicológica puramente individual. Durkheim, todavia, acredita que até mesmo o suicídio pode ser socialmente determinado.

Em situações em que a “consciência coletiva” é forte, como no caso das sociedades primitivas ou tradicionais, o indivíduo que, por algum motivo, viola irremediavelmente a moral social imposta pelo grupo, tem o “dever” de suicidar-se. Chama-se “suicídio altruísta” aquele suicídio que o indivíduo comete com o fim de honrar a norma do grupo. As sociedades mais individualistas, como as sociedades modernas, podem gerar situações em que indivíduos possuam pulsões do *ego* (desejos individuais) radicalmente opostas às regras do grupo. O suicídio motivado pela vontade individual de eximir-se da sujeição à regra coletiva pode ser chamado de “suicídio egoísta”. Por fim, em épocas de mudanças conjunturais bruscas, como nos casos históricos das oscilações violentas nos mercados, pode sobrevir a situação em que um indivíduo se suicida simplesmente porque lhe foi subtraído, subitamente, o referencial normativo a que ele estava acostumado. Se ele suicida-se nestas condições, seu suicídio chama-se “suicídio anômico”.

Os três tipos de suicídio estudados por Durkheim são, sem dúvida, suicídios socialmente determinados e que não podem ser explicados como meras tragédias individuais. Eles se dão na relação que a consciência individual (*ego*) mantém com a consciência coletiva. *O Suicídio* foi a prova cabal de Durkheim da viabilidade de uma ciência sociológica, com objeto distinto daquele da psicologia.

Outra pesquisa importante de Durkheim foi o estudo sobre *Algumas formas primitivas de classificação*, desenvolvido em parceria com Marcel Mauss. Opondo-se à ideia kantiana de que as “categorias” lógicas são inatas, Durkheim sugeriu que elas têm origem social. A tese de Durkheim é que, se os homens puderam classificar as coisas em “gêneros” e “espécies”, é porque eles próprios estavam organizados segundo gêneros e espécies; se eles conhecem a ideia de “número” ou de “temporalidade”, é porque o número é uma propriedade socialmente pertinente a aspectos da vida social, como a espera pela época das colheitas, por exemplo, ensinam ao homem a ideia de temporalidade.

As sociedades primitivas possuíam cosmologias que correspondiam, ao mesmo tempo, à ordem cósmica e natural e à estrutura social, que a retraduzia. As tribos dividiam entre si toda a natureza. O Sol pertencia a esta; a Lua, àquela. O dia é desta; a noite, daquela. A chuva é desta; o vento é daquela, e assim por diante. Todas as categorias, formas e explicações que a sociedade foi capaz de abstrair, sob formas intelectivas, têm como antecedente lógico o fato de a própria sociedade ter-se organizado segundo as mesmas categorias e formas. Uma vez que a sociedade precede lógica e cronologicamente ao indivíduo, as categorias mentais têm, elas próprias, gênese social.

Outro aspecto importante do pensamento de Durkheim é a concepção organicista do Estado e da sociedade. A utilização de conceitos próprios da biologia em ciências sociais já era praticada por Spencer. A ideia nova trazida por Durkheim é a concepção do Estado como sendo o órgão de “deliberação” (cérebro) do corpo social. Nas sociedades diferenciadas, os

órgãos possuem elevado grau de diferenciação funcional. Diferentemente, nas sociedades primitivas, indiferenciadas, o Direito e a moral social confundem-se. A moral é bastante difusa na sociedade e as sanções morais são impostas por todos os membros de uma coletividade. Nas sociedades diferenciadas, ao contrário, o Direito autonomiza-se em face da moral, passando a ser deliberado por um órgão especializado, o Estado.

Por fim, as mais importantes lições sociológicas de Durkheim, especialmente naquilo que diz respeito à sociologia do direito, são aquelas constantes da sua obra máxima, *A divisão do trabalho social*. Neste livro, Durkheim apresenta sua concepção evolutiva da sociedade. As sociedades primitivas são caracterizadas por uma forte “consciência coletiva”. A sociedade precede lógica e cronologicamente aos indivíduos, os quais, no início dos tempos, desconhecem-se enquanto *egos* individuais. Nestas sociedades, os laços sociais se dão com base na semelhança dos indivíduos, que entram em relações movidos pelo sentimento de pertencerem a um mesmo grupo. Esses laços sociais são chamados de laços de “solidariedade mecânica”. O Direito nestas sociedades é predominantemente “repressivo”, correspondendo àquilo que conhecemos hoje como Direito Penal.

A sociedade primitiva é a horda, sociedade de um segmento só. Os indivíduos são muito semelhantes entre si, não havendo diferenças significativas quanto às formas individuais de sentir, pensar e agir. Isso se deve ao fato de praticamente inexistir divisão social das funções produtivas nestes agregados. Aos poucos, ao longo do devir histórico, as funções produtivas vão sendo divididas entre os diferentes grupos que compõem uma sociedade. Melhor dizendo, os diferentes grupos vão-se constituindo, enquanto grupos *distintos*, na medida em que se vão apropriando de funções produtivas diferenciadas. Os diferentes trabalhos colaboram organicamente uns com os outros. E a produção dos produtos complexos (um automóvel, um computador, etc.) é o resultado do trabalho coletivo de indivíduos cada vez mais especializados. A divisão social do trabalho é um processo que está em pé de igualdade com a diferenciação dos grupos, cujas particularidades emergem e diferenciam-se em grau crescente. Surgem os grupos de estatuto, surgem as classes sociais, etc. Surge, enfim, o ego individual, como resultado de um processo histórico de diferenciação social crescente.

Nas sociedades diferenciadas de hoje, ao contrário, a “consciência coletiva” é enfraquecida pela emergência do *ego* individual e do sentimento individualista correlato. Os indivíduos conhecem-se enquanto livres arbítrios individuais e estabelecem relações sociais baseadas nas suas diferenças recíprocas. Pensemos, ilustrativamente, nas relações entre médico e paciente, professor e aluno, padre e fiel, etc., todas elas relações que têm em comum o fato de basearem-se na diferença recíproca entre os indivíduos relacionados. Os laços sociais baseados na diferença chamam-se laços de “solidariedade orgânica” e pressupõem a diferenciação funcional das partes da sociedade e o seu funcionamento como “organismo”, no sentido biológico do termo. O Direito nas sociedades de “solidariedade orgânica” é predominantemente o “direito restitutivo”, semelhante ao que chamamos de Direito Civil, pois é esta a forma jurídica que melhor contribui para o funcionamento orgânico (fisiológico) da sociedade complexa.

LEIA TAMBÉM

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DURKHEIM, Émile. **Da divisão do trabalho social**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

DURKHEIM, Émile. **O suicídio**: estudo de sociologia. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DURKHEIM, Émile; MAUSS, Marcel. Algumas formas primitivas de classificação. In: RODRIGUES, José Albertino. **Durkheim**: sociologia. São Paulo: Ática, 2000, p.183-203.

O ESTADO E O DIREITO NA TEORIA SOCIOLÓGICA DE MAX WEBER

Max Weber (1864-1920) foi um dos grandes autores que contribuíram para demarcar os limites do pensável sociológico. Erudito, desde muito cedo realizou estudos avançados em direito e economia, tornando-se sociólogo tardiamente, tendo em vista demonstrar que as ciências da sociedade deveriam abandonar o uso dos “conceitos coletivos” – “estado”, “sociedade”, “família”, “igreja”, etc. –, assumindo uma posição radicalmente oposta àquela de Durkheim. Se este explica o comportamento social tomando por unidade de análise o grupo, Weber sustenta a possibilidade de dar conta dos mesmos objetos a partir da perspectivas dos “indivíduos”. Na visão de Weber, não era necessário o *approach* grupal para compreender a ação social, bastando, para tal, perquirir pelas razões do indivíduo.

Esta posição define a sociologia de Max Weber como uma abordagem de “ação” ou associacionista, em oposição à abordagem de “estrutura” ou estruturalista. Ao estudar a Igreja, por exemplo, Weber assume que não é necessário nem útil tratar a instituição-igreja como foco da análise, pois uma “Igreja” não tem existência independente das representações individuais sobre o “sentido” da própria “igreja”. Neste contexto, uma igreja aparece como uma “comunidade humana” em que pessoas interagem em torno do objeto eclesiástico, a saber, o “sagrado”, os “bens da salvação” ou a *fortiori* “o monopólio do uso legítimo da violência psicológica”. Seja como for, retenhamos o seguinte: a “igreja” não é tratada como um conceito coletivo ou uma instituição, com existência exterior ao mundo da subjetividade, mas sim como a “ideia” de “indivíduos”, que interagem (cooperam ou entram em conflito) em torno desta “ideia”.

Em vez assumir como objeto da sociologia o “fato social”, Weber prefere utilizar o conceito de “ação social”. Esta opção metodológica implica na recusa das explicações do comportamento dos indivíduos pelo fato de estarem em grupo, pertencendo a uma moral comum, à qual estão ligados. Ao contrário, Weber pretende explicar o comportamento em sociedade pelo próprio “sentido visado” pelos agentes no momento em que agem. Assim, a sociologia de Max Weber não parte dos conceitos coletivos (estado, igreja, etc.), mas sim da própria ação individual, a qual pode ser desdobrada num complexo de interações, como “relações sociais” ou ainda “associações”. Neste contexto, uma igreja ou um estado podem ser muito bem compreendidos como um complexo de relações individuais, sem que haja a necessidade de atribuir-lhes explicações exteriores ao “sentido visado” pelos agentes engajados nas respectivas interações. Weber funda, pois, a chamada “sociologia compreensiva”, com enfoque no “sentido” compreensível visado pelos próprios agentes sociais, em oposição à dita “sociologia explicativa”, cujo objetivo era explicar o comportamento social precisamente a partir de mecanismos que escapam à consciência dos indivíduos.

Weber ataca diretamente o problema da cientificidade das ciências sociais. Ele pretende demonstrar em que condições é possível construir uma ciência da sociedade, qual o método desta ciência, e em que sentido a sociologia pode ser considerada efetivamente “científica”. Em primeiro lugar, Weber recusa a opinião de que as ciências sociais deveriam adotar o mesmo método das

ciências duras. Ela precisa ter uma metodologia e uma teoria próprias, adequadas à especificidade do “objeto” sociológico e ao tipo de problemática que este objeto impõe. Com efeito, Weber propõe a utilização da metodologia dos “tipos ideais”, para a qual “tipo ideal” pode ser definido como “modelos teóricos” concebidos pelo pesquisador como construções mentais, através da exageração ou da acentuação de um ou mais traços ou pontos de vistas observáveis na realidade. Por isso, dizia Weber, ironizando: “*Minha profissão é exagerar*”. Não importa se o “tipo ideal” encontra ou não o seu equivalente na realidade. Na verdade, dificilmente é possível observar, no plano real, qualquer objeto em sua forma pura. Um tipo ideal funciona, assim, como uma ferramenta lógico-conceitual. O pesquisador o encara como uma descrição abstrata ideal ou pura (no mesmo sentido em que se pode dizer que um gás é “ideal” ou “puro”) daquilo que se quer conhecer na realidade. Neste contexto, o trabalho do pesquisador será precisamente o de comparar a realidade com o tipo ideal, estabelecendo se os traços descritos no “tipo”, de maneira pura, estão presentes ou não na realidade empírica, e ainda em que grau e medida eles estão presentes.

Por exemplo: o pesquisador define como “capitalista” aquelas pessoas que possuam os seguintes elementos: ‘desejo de acumular riquezas’, ‘racionalidade econômica’ e ‘individualismo’ bem acentuados. Ele pretende realizar um estudo sobre os “capitalistas” norte-americanos. Ele parte da constatação de que os Estados Unidos sejam o palco ideal para estudar o capitalismo, e pretende compreender “os capitalistas” em suas ações rotineiras. Ele constrói o tipo ideal de “capitalista” definido, neste exemplo, como “aquela pessoa que deseja acumular riquezas, utilizando uma racionalidade puramente econômica e um forte sentimento individualista”. O trabalho do pesquisador consiste em determinar se os elementos contidos no tipo estão presentes na realidade daqueles que parecem ser os “capitalistas” norte-americanos, e em que medida eles estão ausentes. Ele toma uma amostra, digamos, dos executivos da Wall Street e passa a interrogá-los sobre o sentido visado em suas ações. Provavelmente o pesquisador encontrará, nesta pesquisa, “capitalistas” mitigados, que possuem sim desejo de acumular riquezas, ao lado de outros desejos (por exemplo, o desejo de constituir família e ter filhos ou ainda o desejo de ver o Chicago Bulls campeão da temporada da NBA), aos quais o dito “capitalista” atribui importâncias desiguais. O pesquisador encontrará, provavelmente, que os seus “capitalistas” possuem, em grau elevado, a capacidade de realizar especulações acertadas dentro da racionalidade econômica, embora também mobilizem racionalidades outras, como convicções religiosas ou afetivas, ainda que contrárias à racionalidade econômica. Por fim, é bem provável que o pesquisador encontre um forte individualismo em seus “capitalistas”, embora é possível que este individualismo seja mitigado por qualquer tipo de “comunalismo” (por exemplo, os comunalismos vinculados a pertença aos Rotarys ou Lions Clubs ou ainda às igrejas ou aos grupos familiares, etc. etc.). Em todos estes casos, o trabalho do pesquisador consistirá em determinar em que medida estão presentes, nos ditos “capitalistas”, aqueles traços que foram considerados *a priori* como definidores do “tipo ideal de capitalista”. Nestes termos, temos um exemplo razoável do tipo de conhecimento que podemos obter com a utilização da metodologia dos tipos ideais sugerida por Weber, um conhecimento que permite partir de algumas constatações simples, mas racionalmente definidas, e sofisticá-las através da comparação sistemática do “tipo” com os elementos presentes na realidade.

Weber desafia a questão de saber se e em que sentido a “objetividade” é possível em ciências sociais. Na visão de Weber, a escolha do tema de pesquisa é sempre uma escolha subjetiva do pesquisador e varia conforme as suas preferências e valores pessoais. Uma pesquisa “objetiva” precisa livrar-se de todos os juízos de valor que possam interferir no bom andamento da investigação. Após a escolha do tema de pesquisa, o pesquisador passa a construir e a definir bem os “tipos ideais” que pautarão sua investigação, dando limites metodologicamente estabelecidos ao objeto de pesquisa. A partir daí, não há mais lugar para a subjetividade, pois o “tipo ideal” se opera eficazmente através do correto jogo entre a lógica e a empiria, independentemente de quais sejam as crenças e os valores do pesquisador.

Ao lado disto, Weber ainda propôs a ideia da “multidimensionalidade” das racionalidades – ou, se preferirmos, das “esferas” ou “sistemas” de ação social –, sugerindo que a ação humana se dá em múltiplas esferas e observando racionalidades deveras distintas, tais como as esferas econômica, religiosa, política, artística, etc. Por exemplo, a racionalidade exigida na esfera religiosa não é a mesma exigida na esfera econômica. As racionalidades autônomas segundo as quais funcionam as diferentes esferas da ação social, todavia, podem condicionar-se mutuamente. Ações produzidas numa das esferas podem ter consequências nas outras esferas da vida social. Esta concepção tem em vista valorizar o aspecto “cultural” da vida em sociedade, relativizando o determinismo da esfera econômica pregado por Marx.

Por um lado, Marx sustenta uma concepção materialista segundo a qual – na linguagem que estamos utilizando – a esfera econômica condicionaria todas as demais esferas da vida social. Weber insurge-se contra esta visão, que é a do “determinismo econômico”, e propõe que as diversas dimensões da vida social condicionam-se mutuamente. Por exemplo, quando um fato “econômico” tem consequências dentro da própria esfera “econômica” (p. ex: uma variação na bolsa de valores pode baixar os preços de determinado produto), dizemos simplesmente que temos um fato “econômico”. Quando, por sua vez, um fato externo à economia tem consequências no campo econômico (p. ex: a emergência da ética protestante implica numa economia mais puramente “capitalista”), dizemos que temos um fato “economicamente relevante”. Quando, finalmente, um fato econômico traz consequências fora do âmbito econômico (p. ex: o fato de a crise da mão-de-obra escrava, em Roma, ter levado à crise militar), temos um fato “economicamente condicionado”. Como vemos, Weber propõe uma alternativa muito interessante e consistente ao determinismo materialista de Marx¹.

A sociologia, em seu nascimento, aparece como uma tentativa de explicar e compreender “cientificamente” as profundas transformações, que surgiram a partir do declínio do sistema medieval, produzindo as formas sociais ditas “modernas”. Com efeito, se pode dizer que o projeto de traçar um diagnóstico para a sociedade “moderna” fazia parte das preocupações centrais de todos os pais fundadores: Comte, Durkheim, Marx, Weber, etc. Primeiro, Comte caracterizava a sociedade moderna como uma sociedade

1 A multidimensionalidade das esferas de ação social não é mais que a expressão weberiana do tema durkheimiano da diferenciação social. Bourdieu vai tratá-lo em termos de processos de “autonomização” dos campos sociais. E as diferentes dimensões da realidade social também podem ser descritas em termos de diferentes “sistemas” sociais, como por exemplo na linguagem de Parsons ou Luhmann. Contemporaneamente, o tema ganhará relevo em Habermas, com a discussão sobre a colonização do “mundo da vida” pela racionalidade do “sistema” social.

científica e industrial, em oposição à sociedade pré-moderna que era teológica e militar. Depois, Durkheim caracterizava a sociedade moderna pelo elevado grau de diferenciação social e pela organicidade da solidariedade social, em oposição à sociedade pré-moderna, indiferenciada e de solidariedade mecânica. Marx, por sua vez, entende que o traço fundamental da sociedade moderna é a nova econômica capitalista, em oposição às economias feudais e escravocratas do medievo e da antiguidade. Por fim, Max Weber pretende identificar, como o traço mais característico da modernidade, a crescente “racionalidade”, especialmente a racionalidade dita “instrumental”, que nunca esteve tão presente em outras sociedades quanto na moderna sociedade ocidental.

No início de *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, considerado o livro mais importante do seu século, Weber explica que a economia capitalista, da forma como é praticada no ocidente e em especial nos Estados Unidos, pressupõe um tipo de racionalidade que jamais se desenvolveu completamente nos povos orientais. Esta racionalidade – a racionalidade do cálculo e da estratégia, da técnica e da ciência – desenvolveu-se largamente no mundo ocidental e manifestou-se nos mais diversos campos da vida social, desde a religião e a arte até a política e a economia. A técnica contábil e a especulação econômica possuem uma lógica inconcebível e intolerável segundo a concepção religiosa e tradicional do mundo. Para que a economia capitalista pudesse-se desenvolver plenamente, foi preciso que fossem superados antigos dogmas e crenças presentes no *ethos* tradicional. Por isso, é compreensível que a racionalidade econômica não poderia ter surgido historicamente sem um trabalho prévio de racionalização e de mundanização da própria religião cristã. Temos no luteranismo um belo exemplo do processo pelo qual a religião foi-se tornando mais “individualista”, por exemplo, com a livre interpretação da Bíblia. E temos no calvinismo e em suas seitas mais radicais o mais completo exemplo de como a religião pode impor um ascetismo mundano que pode favorecer disposições adequadas à lógica do capitalismo moderno. Basta compreender que, segundo a crença de Calvino, os “predestinados à salvação” reconheceriam os “sinais da graça” nas suas “boas obras”. Nestes termos, o sucesso material pode ser interpretado como sinais da graça divina, concedido a homens honrados que trabalham e vivem com disciplina e fé. O calvinismo transmutou o sentido do sucesso financeiro, legitimando o que antes era inadmissível. Por isso, pode-se dizer que a ética protestante foi um fato economicamente relevante, por criar as condições, no campo das crenças, sem as quais não poderia ter aflorado a economia tipicamente capitalista.

Dissemos antes que o objeto da sociologia weberiana é a “ação social”. Entende-se por “ação social” todo o comportamento humano que, quanto ao sentido visado, leva em consideração o comportamento de outros. Assim, um ciclista que desvia de outro ciclista, imaginando que este outro fará o mesmo, realiza uma ação social. Mesmo que eles se choquem, por terem calculado mal a ação do outro, ainda assim eles realizam uma ação social. Todavia, se eles não podem se enxergar, devido à neblina, por exemplo, então, neste caso, eles não realizam nenhuma ação que possa ser dita “social”. Quando dois ou mais indivíduos orientam as suas ações, atribuindo um sentido comum e com a pretensão de prolongar a interação, temos uma “relação social”. Por fim, quando uma relação social implica em certa organização, tendo em vista atingir objetivos específicos, trata-se de uma “associação”. Neste sentido, o Estado é uma associação, conforme veremos adiante.

Há três tipos puros ou ideais de ação social: a ação social tradicional, a ação social afetiva e a ação social racional. A “ação social tradicional” é aquela cuja prática é orientada, quanto ao sentido visado pelo agente, pelo costume ou pelo hábito arraigado. Podem ser exemplos de ações sociais tradicionais o ato de escovar os dentes, de pentear o cabelo de determinada maneira, de cumprimentar as pessoas de determinada forma, etc., desde que tais atos sejam executados mecanicamente, sem visarem quaisquer valores ou fins e sem vincularem-se a quaisquer estados de ânimo afetivos. A “ação social afetiva” é aquela cuja prática é orientada, quanto ao sentido visado pelo agente, pelas representações vinculadas ao estado de ânimo alterado, por afetos ou estados sentimentais atuais. Neste sentido, é “afetiva” a ação do marido ultrajado que desfere tiros no amante de sua amada, desde que tal atitude não seja movimentada pelo hábito tradicional ou por outras considerações quanto a valores ou a fins. Por fim, a “ação social racional” é aquela cuja prática é orientada, quanto ao sentido visado pelo agente, pela crença consciente na racionalidade de uma ação.

Neste sentido, a “ação social racional” pode ser de dois tipos: ação social racional “com relação a valores” e ação social racional “com relação a fins”. A “ação social racional com relação a valores” é aquela cuja prática é orientada, quanto ao sentido visado pelo agente, pela crença consciente num valor considerado importante, independentemente do êxito desse valor na realidade. Tomemos o exemplo do capitão que não abandona o navio à pique em respeito ao código de honra da navegação. A ação social racional com relação a valores implica numa “ética da convicção”, em que as ações são praticadas pelo “valor em si” das próprias ações, independentemente do sucesso ou do fracasso das mesmas na realidade, e apenas com a intenção de manter acesa a chama da própria convicção. O exemplo clássico que Weber dá desta ética é o discurso de Lutero diante da Dieta de Worms, quando este poderia ter optado em se retratar, para escapar da excomunhão: *“Não voltarei atrás, pois agir contra a consciência não é seguro nem saudável. Que Deus me ajude! Amém”*. Por sua vez, a “ação social racional quanto a fins” é aquela cuja prática é orientada, quanto ao sentido visado pelo agente, pelo cálculo racional dos meios adequados a certos fins perseguidos como sucesso. A ação social racional com relação a fins implica, por sua vez, numa “ética da responsabilidade”, em que as ações são praticadas como “meios” adequados para atingir determinados “fins” perseguidos e valorizados, independentemente de considerações quanto aos méritos morais dos meios utilizados. Os exemplos clássicos que Weber dá desta ética são as racionalidades do Príncipe de Maquiavel, para quem “os fins justificam os meios”, e do *homo economicus* moderno, como capitalista que utiliza meios racionais (a contabilidade, a análise dos fluxos monetários, a especulação, etc.) para atingir seus fins econômicos.

Da sociologia da ação de Weber, decorrem implicações muito importantes para a teoria do poder. Neste ponto, podemos construir um modelo ideal das relações sociais desiguais, em que um agente tem condições de impor sua vontade sobre o outro. Assim, “Poder” pode ser definido como “toda a probabilidade de alguém impor a própria vontade, numa relação social, apesar das resistências que lhe possam opor, não importando qual o fundamento desta probabilidade”. O conceito de poder, todavia, é considerado por Weber como sociologicamente amorfo, sendo mais conveniente utilizar o conceito de “dominação”. Neste ponto, podemos sugerir a visão de uma relação social “desigual”, em que alguém

pode impor a própria vontade, baseado no fato de que “certas pessoas” estão propensas a reconhecer a ordens de “determinado conteúdo”.

“Dominação” é “toda a probabilidade de encontrar-se obediência a uma ordem de determinado conteúdo, entre determinadas pessoas indicáveis”. Ora, a “dominação” difere-se do “poder”, como uma figura qualificada deste, integrando-se no conjunto mais amplo da teoria da ação. “Pessoas indicáveis”, que possuem “crenças” determinadas, são particularmente suscetíveis a “reconhecer” a “ordens de determinado conteúdo” e dar-lhes cumprimento. Porém, nenhuma dominação é capaz de perdurar por muito tempo se não estiver devidamente “legitimada”, isto é, justificada em crenças na validade da ordem² que se quer impor.

O conceito de “dominação legítima” é pertinente ao campo da sociologia da ação porque sugere a visão de uma “relação social” (no sentido enunciado supra) que seja desigual e na qual alguém consegue impor a própria vontade, em razão das “representações de legitimidade” presentes no imaginário daqueles para os quais a ordem se dirige – os quais podem, pois, reconhecer a ordem e dá-la cumprimento. São três os tipos puros de dominação legítima: dominação tradicional, dominação carismática e dominação legal-racional.

A “dominação tradicional” é aquela baseada na “crença” cotidiana na santidade das tradições vigentes desde sempre e na legitimidade daqueles que, em virtude dessas tradições, representam a autoridade. Obedece-se à pessoa do senhor, nomeado pela tradição e vinculado a ela em virtude da devoção aos hábitos costumeiros. O dominador é um “senhor pessoal” e o seu quadro administrativo é composto por “súditos”. A relação de dominação tradicional está baseada na “fidelidade pessoal” que os súditos devem ao senhor³. Os melhores exemplos são as monarquias tradicionais e os governos asiáticos orientais, como os antigos reinos da Pérsia e as monarquias chinesas, assim como o sistema de castas indiano.

A dominação carismática é aquela baseada na crença extracotidiana na santidade, do poder heróico ou do caráter exemplar de uma pessoa e das ordens por ela reveladas ou criadas. Obedece-se ao “líder carismático”, em virtude da crença na santidade de sua revelação, de seu heroísmo ou de sua exemplaridade. A qualidade pessoal do líder, considerada extraordinária, fantástica, mágica ou santa, é chamada de “carisma”. O quadro administrativo é formado por seguidores ou fiéis. São exemplos, os sábios, os curandeiros, os profetas, os heróis, etc., Moisés, Buda, Jesus, Gandhi, etc.

A dominação legal-racional, por fim, é aquela baseada na crença da legitimidade

2 Para enriquecer o poder explicativo desta formulação, a palavra “ordem” pode ser entendida no duplo sentido de: (a) ordem no sentido comum, como “mandamento”; e (b) ordem social, no sentido de “estrutura” ou “hierarquia” sociais.

3 Denomina-se “gerontocracia” a dominação exercida no interior de uma associação, primariamente, pelos mais velhos, geralmente os melhores conhecedores da tradição sagrada. Denomina-se “patriarcalismo” quando, no interior da associação (familiar), a dominação é exercida por um indivíduo em virtude das regras de sucessão tradicionais. Denomina-se “patrimonial” toda a dominação que, originalmente orientada pela tradição, se exerce em virtude de pleno direito pessoal. Denomina-se “sultanista” toda a dominação patrimonial que desvinculou-se da tradição, estando na esfera do arbítrio livre. Por fim, denominam-se “estamentais” as formas de dominação tradicional, cujos poderes econômicos e políticos, como meios de gestão, estão apropriados pelo quadro administrativo.

Estas distinções tiveram ampla aceitação na sociologia brasileira, principalmente desde a obra *Os donos do poder*, de Raymundo Faoro, segundo a qual, no Brasil português, teria existido um regime “patrimonialista”, com a presença de um “estamento burocrático” – no lugar do “feudalismo” tradicionalmente existente em boa parte da Europa medieval.

das ordens estatuídas e do direito de mando daqueles que, em virtude destas ordens, estão nomeados para exercer a dominação. Obedece-se à ordem impessoal, objetiva e legalmente estatuída e aos superiores por ela determinados, em virtude da legalidade formal de suas disposições e dentro do âmbito da vigência destas. Esta é a forma mais racional de organização do poder. O quadro administrativo é formado, tipicamente, pelo “burocrata” profissional. E o melhor exemplo deste tipo de dominação é o Estado de Direito moderno.

A maioria das associações de dominação surge como formas “carismáticas”, quando uma pessoa especial cria ou funda a ordem legítima tendo como fundamento as “suas” características excepcionais, o seu “carisma”. O líder carismático é seguido por seus fiéis, que devem devoção a ele em virtude da crença extracotidiana nas suas características excepcionais. Com a morte do líder carismático, uma das duas coisas pode acontecer: ou a ordem se dissolve; ou ela é substituída por outra. Se a ordem carismática legítima é substituída por outra ordem, que sucede à primeira, então a nova ordem precisa “rotinizar”, de alguma maneira, o “carisma” antes ligado à figura do líder morto: o regime carismático pode tradicionalizar-se ou racionalizar-se. No primeiro caso, sucede no poder aquele que seria o herdeiro natural do líder carismático, dando origem a um regime baseado numa dominação tradicional (por exemplo, uma monarquia tradicional). No segundo caso, os seguidores do líder organizam-se para estabelecer novas regras jurídicas para regularem a sucessão e a organização do poder, dando origem a um sistema próximo do modelo legal-racional ou burocrático.

O Estado moderno foi uma das preocupações centrais na teoria sociológica de Max Weber. Ele aparece como uma associação (no sentido descrito supra) de poder. O Estado é “uma comunidade humana que, nos limites de uma base territorial, reivindica com sucesso o monopólio do uso legítimo da violência física”. Essa caracterização, que aparece no famoso discurso *Política como vocação*, certamente, inspira-se na ideia do maquiavelismo, segundo a qual o Estado vai-se consolidando como tal na medida em que consegue eliminar as resistências armadas que lhe sejam estranhas (daí o uso da expressão “monopólio”) e que poderiam opor-lhe resistência.

Em *Economia e sociedade*, Max Weber define o “direito” como “uma ordem garantida externamente pela ação de um quadro pessoal especialmente designado para garantir a observação desta ordem”. Não resta dúvida de que Weber tinha em mente que o “quadro pessoal” especialmente designado para garantir a observação do direito é o “Estado”. Neste sentido, o Estado é uma comunidade humana, uma associação de poder, que tem como finalidade garantir a observação do direito, ainda que precise recorrer à força, expediente que ele acumula como exclusividade (armas, forças armadas oficiais, etc.), justamente para garantir a eficácia daquela finalidade.

Todavia, ao conceituar o ‘direito’ como uma ‘ordem garantida externamente por um quadro pessoal especialmente designado para fazê-la observar’, Weber pretende que o conceito de Direito seja abstrato o bastante para abranger também as ordens jurídicas não estatais. Por exemplo, o direito hierocrático (ou canônico) também é uma ordem garantida especialmente por um quadro pessoal qualificado, mas este quadro pessoal é inconfundível com a burocracia do Estado. O direito hierocrático é produzido e garantido pelos membros da “Igreja”, entendida como “uma comunidade humana que reivindica, com

sucesso, o monopólio do uso legítimo da violência psicológica”, através da manipulação exclusiva dos “bens da salvação”. Outro exemplo de direito não estatal citado por Weber é o “direito doméstico”, que cabe à família, etc. etc., todos eles dedutíveis a partir do “tipo ideal” de “direito”.

Não obstante o Estado moderno possa ser definido pelo “monopólio do uso legítimo da violência física”, esta – a violência – não é o mais usual nem o mais importante recurso do qual o Estado se serve para “forçar” a observação do seu Direito. A legitimidade das ordens deve garantir que boa parte de suas determinações sejam obedecidas voluntariamente (persuasão), nem que seja por medo da punição (coação). Quando todos os demais meios falharem, aí sim, é que o Estado recorre ao uso da violência – como último recurso. Em todo o caso, a violência física é o “meio específico” que garante a existência do Estado e a persistência do Direito, ainda que haja resistências.

O processo de formação do Estado moderno se confunde com o processo de concentração do poder, especialmente dos meios de infringir violência física (“monopólio”). A legitimidade puramente carismática não é forte o bastante para constituir uma ordem jurídica de tipo moderno, de modo que, como lembrava Maquiavel, apenas os profetas armados formaram Estados prósperos. A questão teórica que surge, neste ponto, é saber em que condições sociais surgem os “políticos” ou “burocratas” profissionais, no sentido moderno...

No discurso *Política como vocação*, Weber explica que há duas maneiras de se relacionar com a política. Pode-se viver “da” política, ou pode-se viver “para” a política. A distinção reside na diferença entre “ganhar a vida como político” e “dar a vida por uma causa”. No final da Idade Média, só podiam se dedicar aos negócios públicos aqueles senhores que fossem abastados o bastante para poder viver “para a política”, sem a preocupação com as necessidades materiais básicas. Estes podiam recrutar os seus quadros entre os homens letrados, que naquela época eram poucos, a saber: os padres e os novos humanistas burgueses e, num segundo momento, os juristas profissionais. As condições para a constituição do Estado moderno tornam-se manifestas no momento em que o empreendimento estatal, ainda levado a cabo por senhores particulares, atinge tamanho vulto, que convém àqueles senhores, recrutar, treinar e remunerar permanentemente o seu quadro pessoal. Este procedimento cria as condições para que um maior número de pessoas possa engrossar as fileiras da burocracia, levando adiante o empreendimento estatal, na medida em que ditas pessoas passam a “viver da política” simplesmente.

LEIA TAMBÉM

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2002.

WEBER, Max. **Ciência e política**: duas vocações. São Paulo: Martin Claret, 2002.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. v.1. 4.ed. Brasília: UnB, 1999.

O ESTADO E O DIREITO NO PENSAMENTO DE KARL MARX

Dentre os “pais fundadores” da sociologia, Karl Marx (1918-1883) é sem dúvida o mais controverso e aquele que mais suscitou filiações político-ideológicas para além das intenções teórico-científicas. Seu pensamento é extremamente complexo e oferece as diretrizes conceituais para a superação de algumas das questões mais difíceis da nova ciência, especialmente a polaridade estrutura/ação. Todavia, o uso político da teoria (científica?) de Marx – inclusive por ele mesmo – aparece constantemente como um aspecto desabonador. As críticas que desacreditam o pensamento marxista baseiam-se, sobretudo, num paradigma científico tradicional – talvez positivista – para o qual a ciência deveria estar isenta de juízos de valor, concepção que rechaça de plano as pretensões de uma ciência que se pretende engajada numa *práxis*. Por fim, com maior razão, os cientistas sociais em geral, inclusive os marxistas, insurgem-se contra o reducionismo a que a filosofia marxista é e foi submetida, especialmente pelo uso semidouto dos intelectuais de esquerda.

A questão da (im)possibilidade de uma ciência engajada ainda não está bem resolvida. Escolas de pensamento herdeiras de Marx e ainda muito em voga nos meios acadêmicos, tais como a chamada Escola de Frankfurt e o pensamento do próprio Habermas, proclamam vivamente a urgência de uma “teoria crítica”. Por outro lado, a grande maldição do marxismo – capaz de comprometer definitivamente a possibilidade da prática de qualquer “ciência” marxista – ainda parece ser o reducionismo implacável a que o marxismo esteve exposto, vinculado ao (ab)uso político dos seus métodos e conceitos, principalmente nos países em que o “campo científico” não conseguiu autonomizar-se do jogo de forças político (e este é exatamente o caso do Brasil). Por fim, estas críticas, fundamentadas ou não, não anulam a significativa contribuição que Marx emprestou à sociologia, resolvendo problemas complicados e propondo importantes direções para a pesquisa futura.

Em primeiro lugar, é preciso situar Marx no campo da sociologia. Já foi dito que a intenção principal dos primeiros “sociólogos” era fornecer um diagnóstico da “sociedade moderna”, o que os pensadores fizeram de diversas maneiras. Primeiro, Comte caracterizava a sociedade moderna como uma sociedade científica e industrial, em oposição à sociedade pré-moderna que era teológica e militar. Depois, Durkheim caracterizava a sociedade moderna pelo elevado grau de diferenciação social e pela organicidade da solidariedade social, em oposição à sociedade pré-moderna, indiferenciada e de solidariedade mecânica. Max Weber, por sua vez, pretendeu identificar o traço característico da modernidade na crescente “racionalidade”, que nunca esteve tão presente em outras sociedades quanto na moderna sociedade ocidental. Marx, por fim, entendeu que o traço fundamental da sociedade moderna era a nova economia capitalista, em oposição às economias feudais e escravocratas do medievo e da antiguidade. Portanto, pode-se dizer que o principal tema de pesquisa de Karl Marx é a moderna sociedade “capitalista”.

É preciso entender que não é possível classificar o pensamento de Marx através das categorias básicas usadas ordinariamente para comparar autores como Weber e Durkheim (explicação/

compreensão, ação/estrutura, etc.). Quanto à oposição entre os termos “estrutura” e “ação”, se pode dizer que a sociologia de Marx pende mais a um tipo de “estruturalismo” materialista, na medida em que explica a dinâmica social através do conflito entre as diferentes classes econômicas, situadas em diferentes e antagônicas posições na *estrutura* de produção da riqueza material. Neste sentido, a “determinação econômica” da consciência pode ser aproximada, com alguma utilidade teórica, ao conceito de “fato social” durkheimiano. O fato econômico pode ser considerado, neste esforço, como uma espécie do “arbitrário social”, entendido aqui num sentido muito geral como sendo aqueles pensamentos, sentimentos e ações que se impõem aos indivíduos pelo simples fato de estarem em grupo (e, neste caso – veja-se bem – trata-se de grupos de estatuto econômico, ou seja, classes sociais). Todavia, o movimento filosófico de aproximação dos pensamentos de Durkheim e de Marx, embora possível e útil, era totalmente estranho às intenções teóricas de Marx. Marx simplesmente desconhecia a discussão propriamente sociológica sobre o “arbitrário social”, discorrendo sobre outra natureza de problemas teóricos e tendo em mira outros interlocutores, especialmente os filósofos hegelianos (Proudhon, Feuerbach, etc.) e os economistas clássicos (Smith, Mill, Ricardo, etc.). Poderíamos lembrar que, ao lado de uma teoria da “ideologia” e da “conservação” social, o marxismo inclui também uma teoria da “revolução” que implica numa certa teoria da “ação coletiva”. Portanto, classificar a sociologia de Marx em termos de “estruturalismo” e de “associacionismo”, como se fossem pólos radicalmente opostos da explicação, é extremamente problemático.

Além disso, a tentativa de classificar Marx através da oposição entre os termos “compreensão” e “explicação” também não apresenta menores dificuldades. A visão de que a consciência dos homens é determinada pela sua existência material, envolvendo a ação de mecanismos superestruturais e ideológicos do qual os indivíduos podem não estar conscientes, implica num certo tipo de “sociologia explicativa”. Todavia, a ideia – tantas vezes proclamada por Marx – de que a classe operária tomaria “consciência” de sua condição e transformar-se-ia no sujeito da transformação histórica implica, por sua vez, numa certa “sociologia do conhecimento” que é, neste sentido, “compreensiva”. Em todo o caso, a obra de Marx é mais antiga (cronologicamente inclusive) do que a própria discussão que pautou a fundação e a consolidação da ciência sociológica e, portanto, desconhece em absoluto as categorias “compreensão” e “explicação”. A dialética, concebida por Marx como o único método verdadeiramente científico, é inclassificável em termos de explicação-compreensão.

Marx considerava que a principal característica da moderna sociedade era o “modo capitalista de produção”. Marx observa que o “capitalismo” produz duas coisas que lhe são bastante peculiares, a “*mais-valia*” e a “*mercadoria*”, inexistentes em todos os outros modos de produção. Não se compreende a dinâmica do sistema capitalista sem o estudo da produção da mais-valia e da mercadoria, bem como da ideologia burguesa que legitima e garante a sua produção. Antes, porém, de apresentarmos as características da teoria da “*ideologia*” presente em Marx, precisamos apresentar os fundamentos filosóficos do seu sistema, principalmente o “*materialismo histórico*” e o “*método dialético*”.

Marx diz: “*Na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; estas relações de produção correspondem a um grau de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais*”. A

história é concebida com um processo evolutivo, que passa por sucessivos modos de produção. Os homens não são exatamente livres para autodeterminarem-se da maneira como bem entenderem, pois são limitados, no mínimo, pelas suas necessidades materiais básicas. Em função destas necessidades, os homens estabelecem relações de produção, cuja forma independe de sua vontade, sendo antes determinada pelo regime de propriedade vigente e pela sua posição na estrutura de distribuição material. Ou seja, na produção material da própria existência, os homens entram em relações que a eles se impõem como necessárias, não podendo escolher qual a posição que vão ocupar nestas relações; se eles serão senhores ou escravos; se serão patrões ou empregados. Tudo depende da forma da propriedade e da posição que os indivíduos implicados na relação ocupam na estrutura de distribuição material.

Em cada etapa da evolução das forças produtivas, as relações tomam uma forma específica: antigamente, senhor e escravo, patrício e plebeu, etc., hoje, burguês capitalista e proletário. Esta é uma concepção bastante “estruturalista”, no sentido de que concede primazia explicativa às posições dos indivíduos na estrutura de relações de produção material, em detrimento das vontades individuais dos sujeitos reivindicados por ditas posições.

“A totalidade dessas relações constitui a estrutura econômica da sociedade (infraestrutura), a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e a qual correspondem formas sociais determinadas de consciências. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual”. As formas específicas da vida social, cultural e política são estruturalmente determinadas pela forma das relações de produção material. É o mesmo que dizer, em linguagem weberiana, que a “esfera econômica” condiciona as esferas “política” e “cultural”. O “determinismo econômico” é uma das críticas mais pertinentes que Weber dirigiu a Marx, quando aquele defendeu a conhecida tese da “multidimensionalidade” das esferas da ação social. Para Marx, as relações (desiguais) de produção material (escravo-senhor, empregado-patrão, etc.) constituem a infraestrutura social, sobre a qual se ergue uma superestrutura política e ideológica, cuja função é legitimar as desigualdades sociais e garantir a manutenção do *status quo*.

A cada fase do desenvolvimento das forças produtivas, correspondentes aos diferentes modos de produção (antigo, feudal, burguês moderno, etc.), surgem diferentes estruturas políticas e sistemas ideológicos e culturais. A forma específica das manifestações da Cultura ou do Espírito são sobredeterminadas pela forma das relações de produção. Portanto, ao escravagismo corresponde a cultura “antiga” e o Estado Romano; à servidão corresponde a cultura medieval e o sistema feudal de dominação, e assim por diante. A cultura não é uma criação autônoma do espírito livre, mas sim um artefato sobredeterminado pela estrutura econômica.

“Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina a sua consciência”. As coisas que os homens pensam e podem vir a pensar (a sua cultura, a sua consciência, etc.), em cada etapa do desenvolvimento histórico, são sobredeterminadas pela sua posição no sistema econômico. Ficou conhecida como *“materialismo histórico”* a concepção de Marx segundo a qual o desenvolvimento das formas culturais históricas é determinado pelas relações estabelecidas na esfera da

produção material. Hegel costumava explicar o devir histórico como se se tratasse de um processo envolvendo etapas sucessivas de evolução do Espírito, em vias de sua auto-realização enquanto “conceito”. O Espírito (ou a Razão) determinava as formas culturais e sociais. Marx realizou a “*inversão materialista*” precisamente para refutar a tese hegeliana, demonstrando que a Cultura (e os próprios limites do “pensável”) não são mais que o reflexo de formas determinadas de relações materiais ou econômicas.

Neste aspecto, Marx se parece muito com Durkheim. Ambos partem do princípio de que o arbitrário social condiciona, desde o exterior, as consciências individuais. A principal diferença entre eles, neste caso, reside no fato de que Marx enfoca especificamente o “arbitrário econômico” (“superestrutura” ou “ideologia”) enquanto Durkheim limitava-se a falar do “arbitrário social” (fato social) de maneira muito genérica.

“Em certa etapa de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes, ou, o que não é mais que a sua expressão jurídica, com as relações de propriedade no seio das quais elas se haviam desenvolvido até então. De formas evolutivas das forças produtivas que eram, essas relações convertem-se em entraves. Abre-se então uma época de revolução social”. Este é um dos aspectos mais importantes da sociologia de Marx, pois aqui aparece tanto a aplicação do “*método dialético*” quanto a sua “*teoria da revolução*”.

É preciso compreender que Marx inspirou a sua concepção dialética da história na filosofia da história de Hegel. Porém, a dialética “*materialista*” de Marx diferencia-se radicalmente da dialética “*idealista*” de Hegel. Para Marx, “*Hegel confundia a ‘lógica das coisas’ com as ‘coisas da lógica’*”. Todavia, convém advertir, neste ponto, quanto ao risco de incorrer no equívoco muito comum que se comete quando se discorre levemente sobre a dialética marxista. O discurso do senso comum sobre o marxismo sugere (equivocadamente) que a dialética materialista consistiria na tese segundo a qual “*a história do mundo é a história da luta de classes*”. Esta concepção consiste numa das mais infelizes interpretações simplificadas da filosofia de Marx, de cuja responsabilidade o próprio Marx não está isento (pois ele mesmo referia-se nestes termos sempre que falava “politicamente”).

A dialética materialista consiste – isto sim – no fato de que, de tempos em tempos, ao atingirem o grau máximo de desenvolvimento possível para a sua respectiva forma ou etapa evolutiva, as “*forças produtivas*” entram em contradição com as “*relações de produção*” então vigentes. As forças produtivas (incluindo as máquinas, os trabalhadores, a tecnologia, a matéria prima, etc.) desenvolvem-se em harmonia com as relações de produção (escravo-senhor, empregado-patrão, etc.) até certo grau. Em certo ponto, a harmonia é rompida e o estágio de desenvolvimento das forças produtivas passa a demandar uma nova forma de relações de produção. Pode-se supor, por exemplo, que o desenvolvimento da tecnologia de produção de bens materiais levará a uma era social futura em que não mais será necessária tamanha mão-de-obra que possa justificar a apropriação privada dos meios de produção e o trabalho assalariado. As máquinas farão o trabalho de produção dos bens materiais necessários para a existência. Quando chegarmos neste ponto, o que poderá justificar a dominação do proletário pelo burguês? “*Os operários nada tem a perder a não ser seus grilhões*”. Basta que os operários unam-se em revolução, colocando em questão o fundamento ideológico da desigualdade, o direito de propriedade privada dos

meios de produção material e o Estado que garante a propriedade burguesa.

Mais do que uma teoria, a dialética representa, para Marx, o único método para a compreensão da realidade. As ideias fundamentais da dialética são as seguintes: (a) tudo se relaciona; (b) tudo se transforma; (c) a mudança qualitativa; e (d) a luta dos contrários. Dizer que “*tudo se relaciona*” é perceber que todas as coisas estão relacionadas e ligadas umas às outras. Não é possível compreender as coisas da natureza isoladas, mas apenas nas suas relações concretas. O “homem isolado”, do qual falam os economistas (“as robsonadas...”), é uma criação do espírito humano e consiste na ideologia correspondente a um determinado estágio da evolução do devir histórico. Neste sentido, os discursos dos economistas não são mais do que uma parte da ideologia burguesa. A única maneira de compreender o homem é reinseri-lo nas relações concretas nas quais ele produz a sua existência material.

Dizer que “*tudo se transforma*” é o mesmo que dizer, como Marx, que “*tudo o que é sólido se desmancha no ar*”; ou ainda, como os antigos, que, nenhum homem entra duas vezes no mesmo rio; pois, na segunda vez, nem o homem nem o rio serão os mesmos. Significa que a única coisa constante é o movimento, a mudança, a transformação... Em última análise, significa que não se pode conceber uma determinada forma de organização social, cultural ou política como definitiva ou eterna, pois ela certamente será substituída por outra. Num determinado estágio do seu desenvolvimento, haverá mudanças bruscas (mudanças de estado físico, revoluções...), que alterarão radicalmente as condições de vida e a forma de organização social (“*saltos qualitativos*”). O problema que há em crer nisso é que não há provas empíricas do funcionamento dialético da natureza. Observar a mudança de estado físico da água não garante, em qualquer sentido, que poderemos observar uma correlata “mudança de estado físico” na qualidade da organização social. E ainda, tal concepção, carece totalmente de *objetividade*, requisito fundamental da ciência moderna, por tentar explicar a dinâmica de um objeto (a “sociedade”) por analogia a outro (a “água”) – equívoco tão grave, do ponto de vista da ciência moderna, quanto tentar ler o futuro dos homens nas estrelas.

Por fim, a principal característica da dialética marxista consiste na ideia de que o motor da história é “*luta dos contrários*”. Todavia, conforme já fora advertido acima, deve-se evitar compreender apressadamente que toda a “luta de contrários” seja sinônima da assim chamada “luta de classes”. Quanto à dinâmica de transformação social, realmente entram em contradição as “*forças produtivas*” e as “*relações de produção*”, noções bastante específicas, que correspondem, respectivamente, aos elementos empregados na produção material (mão de obra, máquinas, insumos, etc.) e às relações de classe (empregado-patrão, etc.). A única tese que nos autorizaria a introduzir o conceito *político* da “luta de classes” no contexto *científico* do método dialético repousaria, necessariamente, na constatação de que a classe dominante está interessada na manutenção das relações de produção vigentes até então, enquanto a classe dominada está interessada, ao contrário, no desenvolvimento ultraconsequente das forças produtivas. A burguesia pretende manter o estado atual das relações de produção. O proletariado, ao contrário, pretende desenvolver as forças produtivas até os últimos limites, gerando a abundância material necessária para abolir definitivamente as relações de produção burguesas.

No pensamento de Marx, a revolução aparece como uma constante, ou uma

“lei” científica, apreendida através da revelação do processo dialético que move toda a história. Todavia, a revolução proletária pressupõe a “tomada de consciência” e a negação dos mecanismos ideológicos nos quais repousa a dominação burguesa. Entretanto, a tomada de consciência não é algo que se obtém com facilidade em meio a uma classe social alienada. Sobre uma infraestrutura de relações de produção material, ergue-se toda uma superestrutura ideológica (política, jurídica, religiosa e cultural), que tem como função neutralizar os efeitos da dominação, impondo um tipo de “falsa consciência” aos dominados. É nesse sentido que Marx afirma que “a religião é o ópio do povo”. Dizer que a sociedade possui uma “ideologia” significa dizer que os valores da classe dominante tendem a se universalizar, passando a valer como sendo os valores de todas as classes. Obviamente, a universalização dos valores ligados à posição social dominante não se processa sem a adesão “inconsciente” daqueles cuja posição não permitiria cultivar ditos valores com conhecimento de causa. O fato de os dominados reconhecerem os valores dos dominantes como se também fossem os seus próprios valores só pode basear-se numa “falsa consciência”.

O Estado e o Direito funcionam, neste contexto, como superestruturas ideológicas, cuja função é garantir e legitimar os valores da classe dominante e a posição dominante como tal. O Direito burguês é a propriedade burguesa, isto é, a propriedade privada dos meios de produção material. O Estado que garante este direito é considerado, aqui, como o comitê da classe burguesa, que consegue obter o efeito ideológico da universalização dos valores burgueses, apesar dos discursos de “bem comum” (ou em razão destes).

Dissemos, anteriormente, que o capitalismo produz dois elementos que lhe são particulares: a “mais-valia” e a “mercadoria”. Estes elementos escondem complexos mecanismos ideológicos a partir dos quais se forma a falsa consciência da classe proletária. Vejamos: um operário trabalha determinado número de horas-x para produzir uma mercadoria-x’ suficiente para pagar o seu salário-x”. Quando o patrão exige que o operário trabalhe determinado número de horas a mais (x+y), para que este produza mais mercadorias (x’+y’), porém pagando-lhe o mesmo salário (x”), pode-se dizer que o patrão “lucra” certa quantia (y”), correspondente às horas de trabalho do operário não pagas. Esta diferença, que o patrão embolsa para si como lucro, através da exploração do trabalho não pago do operário, chama-se “mais-valia”. “Mais-valia é o nome dado por Karl Marx à diferença entre o valor produzido pelo trabalho e o salário pago ao trabalhador, que seria a base da exploração no sistema capitalista”¹.

Um operário consciente desta situação ficaria insatisfeito e certamente rebelar-se-ia contra o patrão explorador. Em sentido mais amplo, poder-se-ia imaginar que o conjunto dos trabalhadores “conscientes” da situação de exploração, a que a classe está submetida, unir-se-ia em revolução contra as relações de exploração geradas no modo capitalista de produção. Todavia, a tomada de consciência de uma situação tão premente não acontece com facilidade, porque os trabalhadores, em geral, estão impregnados da ideologia da “mercadoria”.

Numa economia natural, os indivíduos conhecem o valor dos produtos do seu trabalho (um tecido, um corte de carne, um utensílio doméstico, etc.) através do seu “valor

1 "Informação disponível em <https://revistafragmentos.blogspot.com/2008/10/palavra-mais-valia.html>, consultado em: 29 set. 2020"

de uso”, isto é, através do seu valor enquanto utilidade. Os diferentes valores de uso, tão diferentes quanto são as diferentes utilidades dos diferentes produtos, *não são diretamente* comparáveis entre si (p.ex. a diferença entre os valores de uso de um pedaço de carne e de um pedaço de tecido). Resulta disso que, numa economia natural, a fixação das equivalências entre os valores dos diferentes produtos, para efeito de trocas (escambo), é função da quantidade de horas de trabalho humano necessárias para a produção dos produtos, mas também da qualidade específica de cada tipo de trabalho. Por isso, em última análise, as trocas realizadas, neste contexto, se estabelecem sob a forma de *relações entre pessoas*, que estabelecem as equivalências entre os seus trabalhos, de diferentes tipos, sabendo, para si, o quanto lhes custa desempenhar os seus trabalhos e o quanto lhes vale, em termos de utilidade, o produto do trabalho dos outros.

Numa economia monetária capitalista, ao contrário, os produtos do trabalho assumem a forma de “mercadorias”, que estão colocadas no mercado, no qual recebem os seus “preços”, expressos de forma monetária. O “*valor de troca*” não é determinado em função da quantidade de trabalho humano, medida em horas de trabalho e em função da qualidade deste trabalho. Diferentemente, o valor de troca é estabelecido em função do trabalho “abstrato”, necessário para produzir determinada mercadoria. As “Leis de mercado” (p.ex. oferta-e-procura) fixam os preços e o sistema de equivalências entre as diferentes mercadorias. A partir deste momento é possível expressar monetariamente a relação existente entre um travesseiro, um automóvel e um pedaço de carne, pois, estamos diante de uma economia cujas trocas estabelecem-se sob a forma de *relações entre coisas*. Estas relações não mais se expressam sob a forma de “relações entre pessoas”, que empregam diferentes trabalhos e de diferentes qualidades, mas sim como “relações entre objetos”, que parecem ter existência e valor independentes das pessoas que os produziram (ou, melhor dizendo, das relações sociais de produção). A “*mercadoria*” aparece, neste contexto, como ente dotado de características tais que transcendem o simples “valor de uso”; ela é dotada de “valor de troca”, que lhe permite se expressar em si e por si, sem fazer qualquer referência ao trabalho concreto (ou às relações concretas) dos indivíduos humanos que a produzem. Marx chama de “*fetichismo da mercadoria*” este fenômeno ideológico que se produz sobre a mercadoria, dando-lhe a forma fantasmagórica de um objeto que se expressa por si, à parte das pessoas que o produziram, como se ela fosse dotada de “essências”.

“O fetiche da mercadoria, postulado por Marx, opõe-se à ideia de “valor de uso”, uma vez que este refere-se estritamente à utilidade do produto. O fetiche relaciona-se à fantasia (simbolismo) que paira sobre o objeto, projetando nele uma relação social definida, estabelecida entre os homens”².

A ideologia da mercadoria oculta o fato de que a mercadoria é produzida por homens, em relações sociais desiguais, de exploração, em que o capitalista apropria-se da mais-valia absoluta do trabalho do proletário, sem que este o perceba. No sistema capitalista, o próprio trabalho humano aparece sob a forma de “mercadoria”, tendo o seu preço fixado em função das “leis de mercado”. Assim, os trabalhadores não podem estabelecer, eles próprios, o valor que pretendem receber pelo seu trabalho, em função

2. Informação disponível em <https://www.trabalhosfeitos.com/ensaios/Fetichismo-Mais-Valia-Aliena%C3%A7%C3%A3o/485398.html> consultado em 29 set. 2020”]

do valor concreto da utilidade que os diferentes tipos de trabalho produzem. O “salário” é fixado, de maneira genérica, em função das leis de mercado. O grande contingente de trabalhadores, consistindo em mão de obra excessiva (“exército de reserva”), garante que a remuneração pelo trabalho seja mantida em limiares baixos e fixos.

A visão do “trabalho” como “mercadoria”, com preço (salário) fixado em função da “lei da oferta e da procura” corresponde a um elemento da ideologia burguesa que foi universalizado e que é percebido pelos próprios proletários como uma realidade evidente e natural (portanto, justa, legítima, inquestionável, etc.). Todavia, esta visão só é possível dentro de um contexto de imersão ideológica (alienação) nos valores da sociedade burguesa, cujo direito (ordem jurídica legítima), garantido pelo Estado, corresponde à propriedade burguesa.

Marx imaginava que o desenvolvimento das forças produtivas do sistema capitalista levaria, cedo ou tarde, ao colapso do próprio sistema. As “forças produtivas”, encarnadas sobretudo no proletariado, haveriam de entrar em contradição com as “relações de produção” burguesas, nas quais a classe proletária ocupa uma posição dominada. A Revolução proletária consistiria na destruição da propriedade privada burguesa e na implantação da sociedade “comunista”, na qual os bens seriam de apropriação coletiva. Para a destruição da propriedade burguesa, impunha-se a tomada do próprio Estado burguês, esta gigantesca superestrutura política que trabalha em prol da manutenção do sistema de relações vigente.

Para Marx, o proletariado encarnava a “missão histórica” de destruir os mecanismos da dominação. Primeiro era necessário tomar o Estado e administrá-lo. Em segundo lugar, seria necessário destruí-lo. A sociedade comunista do futuro seria, pois, uma sociedade sem propriedade privada, sem Estado e sem classe. Uma vez que o Estado vinha servido tão somente para garantir um regime de propriedade que estruturava o sistema de classes, a sua supressão levaria automaticamente a uma sociedade sem classes. Enfim, o dia em que o proletariado destruísse o Estado burguês seria *“o último dia da pré-história da humanidade”*.

Estes últimos constituem os pensamentos marxistas que obtiveram maior influência política, movimentando grupos operários, partidos, sindicatos e intelectuais em todo o mundo. O exemplo mais evidente é a Revolução Russa, liderada por Lênin, em 1917. Todavia, estes pensamentos revolucionários são também os menos consistentes de um ponto de vista filosófico ou científico. Não se entende como que uma dinâmica social essencialmente contraditória poderia gerar uma sociedade não antagônica no futuro.

No nível prático, pergunta-se se a Revolução Russa teria sido uma verdadeira revolução proletária, senão meramente uma revolução dos intelectuais. Além disso, a Rússia seria o palco menos adequado para uma revolução marxista, por tratar-se de uma economia essencialmente agrária, na qual as forças produtivas do capitalismo não estavam sequer no estágio primário de sua evolução. Seria mais coerente se a Revolução tivesse ocorrido na Inglaterra ou nos Estados Unidos. Dentro do Partido Comunista, havia uma discussão que se estabelecia em torno de saber se era necessário, como condição para a revolução, desenvolver o capitalismo até os últimos limites; ou se, ao contrário, a revolução poderia ser realizada desde já.

À parte das inconsistências teóricas eventualmente existentes no sistema marxista, ele introduz de forma muito significativa não apenas temáticas muito importantes no plano político (as diferenças de classe, o efeito de ideologia, etc.), mas também diretrizes muito perspicazes para o desenvolvimento da teoria sociológica. O problema de saber se o comportamento do homem é determinado pela “estrutura objetiva” ou pela sua “consciência subjetiva”, parece ter sido parcialmente resolvido pela ideia marxista segundo a qual os homens ocupam diferentes posições na estrutura social, sendo que suas formas de consciência (seu pensamento e sua ação) correspondem, de algum modo, às suas respectivas posições na estrutura. Por isso se fala hoje em “gostos de classe” ou “estilos de vida”, etc. A temática será desenvolvida até as últimas consequências por Pierre Bourdieu.

LEIA TAMBÉM

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. 2.ed. São Paulo, Martins Fontes, 1983.

MARX, Karl. **O Capital**: crítica da economia política. v.1. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto comunista**. São Paulo: Boitempo, 2005.

Neste capítulo, estudaremos algumas tendências contemporâneas em teoria sociológica, acentuando, sempre que possível, as suas implicações para o campo do direito. Estamos entendendo como “teoria contemporânea”, para os fins desta breve síntese, não apenas as teorias consideradas “atuais” ou cientificamente “vigentes” no campo da sociologia, mas principalmente as teorias elaboradas, a partir dos anos 60, com o objetivo de unificar, em um corpo teórico consistente, as diversas – e antagônicas – correntes de pensamento sociológico que se desenvolveram a partir do impulso criador legado pelos pais fundadores da disciplina (Marx, Weber e Durkheim, sobretudo) e, em especial, a oposição entre os enfoques de “ação” e de “estrutura”.

A partir dos anos 60, os cientistas sociais de ponta convergiam, quanto ao essencial, em seus diagnósticos sobre o estado da arte da ciência social: concordavam que as escolas de pensamento erigidas a partir do pensamento dos “pais fundadores” demonstravam significativos sinais de falência “teórica”. Uma ciência nova geralmente precisa aceitar o fato da convivência e da concorrência de várias e diferentes teorias explicativas. Todavia, o desenvolvimento de uma ciência particular implica necessariamente num processo de uniformização dos métodos, teorias e conceitos aceitos como legítimos. A pluralidade das orientações teóricas divergentes, todas elas consideradas como igualmente válidas, impedia, em muitos sentidos, a consolidação da sociologia como uma verdadeira “ciência”. Era necessário construir uma teoria capaz de “corrigir” os “erros” das diferentes orientações teóricas em sociologia, unificando-as numa única matriz teórico-conceitual, a qual contemplasse as principais contribuições das diversas escolas.

Pode-se dizer – ainda que se trate de um “reducionismo” reconhecidamente grosseiro – que a demanda por “teorias sintéticas” dos anos 60 foi a demanda por uma teoria que unificasse os enfoques de “estrutura” e de “ação”. Podia-se reconhecer tanto a validade científica da “explicação” dos fatos sociais através da ação dos mecanismos estruturais, quanto da “compreensão” da ação social através do sentido visado pelo agente, sem que isso significasse a adesão unilateral ao “estruturalismo” ou ao “perspectivismo”. Pode-se conceder que ambas as leituras mostravam-se igualmente satisfatórias ou, de modo mais modesto, que ambas eram igualmente parciais. “Ação” e “estrutura” reconheciam-se como duas faces de um mesmo fenômeno, de modo que a teoria sociológica precisava constituir-se, a partir de então, como uma teoria que contemplasse a ação das estruturas objetivas e as representações subjetivas dos agentes. Mais que isso, a teoria deveria demonstrar a relação entre as “estruturas” e as “representações” individuais.

Marx, Weber e Durkheim inspiraram várias escolas de pensamento social. Antes de analisarmos as tendências “contemporâneas” da teoria, convém tecer alguns comentários sobre o desenvolvimento das teorias herdeiras dos clássicos. Quanto aos herdeiros do marxismo, destaca-se, no âmbito filosófico, o chamado “*marxismo ocidental*”, incluindo importantes correntes, tais como a Escola de Frankfurt, a Escola de Budapeste e o “gramscismo”, além de outras. O “*marxismo oriental*”, ligado a nomes como Lênin e Trotsky, teve um peso mais importante no âmbito propriamente

político. Nos Estados Unidos, foram importantes escolas estruturalistas como o “*estrutural-funcionalismo*”, do qual derivou o “*sistemismo*”, e perspectivistas, como o “*interacionismo simbólico*”.

No âmbito do “marxismo ocidental”, a corrente mais importante é a “*Escola de Frankfurt*”, nome que designa “um grupo de filósofos e cientistas sociais de tendências marxistas que se encontraram no final dos anos 1920. A Escola de Frankfurt se associa diretamente à chamada Teoria Crítica da Sociedade. Deve-se à Escola de Frankfurt a criação de conceitos como ‘indústria cultural’ e ‘cultura de massa’¹. Os fundadores da escola de Frankfurt foram Adorno e Horkheimer, sendo a *Dialética do esclarecimento* a sua principal obra. Eles estudavam, sobretudo, os fenômenos ligados à ideologia da propaganda de massa, como o “fetichismo” das marcas, além de outros.

São importantes também as teorias de inspiração marxistas relacionadas à chamada “*Escola de Budapeste*” e ao pensamento do italiano Antonio Gramsci. O mais importante pensador da Escola de Budapeste foi György Lukács, autor de *História e Consciência de Classe*, que influenciou muitos autores, incluindo Karl Mannheim, autor do clássico *Ideologia e Utopia*, obra que funda a chamada “sociologia do conhecimento”, dentre muitos outros pensadores. Gramsci, por sua vez, foi o famoso filósofo e jornalista italiano que combatia o governo fascista de Mussolini, em razão do que ele passou boa parte da vida encarcerado. Daí escreveu os vários volumes dos *Cadernos do cárcere*. Gramsci estudou o tema dos “blocos hegemônicos” e introduziu o conceito de “intelectual orgânico”, entendido como o tipo de intelectual, originário das classes populares, voltado a educar o povo alienado para que ele possa adquirir “consciência de classe”.

O “estruturalismo” e o “funcionalismo” tiveram ampla aceitação nos Estados Unidos. O “funcionalismo” é uma “corrente sociológica relacionada ao pensador francês Émile Durkheim. Para ele cada indivíduo exerce uma função específica na sociedade e sua má execução significa um desregramento da própria sociedade. Sua interpretação da sociedade está diretamente relacionada ao estudo do fato social, que para ele apresenta características específicas: *exterioridade* e a *coercitividade*. O fato social é exterior na medida em que existe antes do próprio indivíduo e coercitivo na medida em que a sociedade impõe tais postulados, sem o consentimento prévio do indivíduo². Por sua vez, o “estruturalismo” “é uma corrente de pensamento nas ciências humanas que se inspirou do modelo da linguística e que apreende a realidade social como um conjunto formal de relações³. As convergências entre as análises funcionalistas e estruturalistas, praticadas nos Estados Unidos, levaram a uma nova corrente sociológica, com características próprias, o chamado “*estrutural-funcionalismo*” norte-americano, que “foi a perspectiva dominante de antropologistas culturais e sociólogos rurais entre a II Guerra Mundial e a Guerra do Vietnã. O Estrutural-funcionalismo tem a visão de que a sociedade é constituída por partes (polícia, hospitais, escolas, fazendas etc.). Cada parte possui suas próprias funções e coopera para

1 Disponível em: https://pt.wikiquote.org/wiki/Escola_de_Frankfurt#:~:ext=Escola%20de%20Frankfurt%20%C3%A9%20nome,Cultural%20e%20Cultura%20de%20Massa. Acesso em: 29 set. 2020¹]

2 Disponível em: <http://epsinfo.com.br/Principais%20abordagens%20sociol%C3%B3gicas%20e%20suas%20implica%C3%A7%C3%B5es%20para%20a%20educa%C3%A7%C3%A3o.pdf> Acesso em: 29 set. 2020.

3 SANTOS, Alan Rocha dos. A caverna do saber: uma aventura pelo mundo da filosofia. São Paulo: Alphagraphics, 2010, p.146.

promover a estabilidade social”⁴.

O conceito de “função” foi tomado emprestado da matemática pela biologia, a qual, por sua vez, inspirou o uso do conceito nas ciências sociais. O “funcionalismo” é um dentre os vários conceitos que a “sociologia” nascente tomou por empréstimo da ciência biológica. Os “biologismos” em ciências sociais foram muito utilizados por pioneiros como Émile Durkheim e Herbert Spencer. Dentre os funcionalistas norte-americanos, destaca-se Robert Merton, que distinguiu as “funções manifestas” e as “funções latentes”. Em síntese, a *função manifesta* de uma instituição social é aquela a qual os indivíduos imediatamente reconhecem, como por exemplo, a função do Estado de garantir o Direito ou a função da escola de transmitir conhecimentos. Uma função latente, por seu turno, é uma função que, a princípio, os indivíduos não podem conhecer conscientemente, pois encontra-se sublimada por mecanismos ideológicos, como, por exemplo, a função do Estado de reproduzir a estrutura de classes, legitimando as diferenças (desigualdades), através da distribuição de títulos escolares desigualmente acessíveis.

O principal autor do “estrutural-funcionalismo” talvez seja Talcott Parsons. Parsons é considerado o pai da “teoria dos sistemas” e foi o criador do famoso esquema AGIL. Ele pretendeu integrar no seu esquema as várias dimensões ou sistemas, que compõem o mundo social e natural. “Para sobreviver ou manter um equilíbrio respeitoso com o seu ambiente, um sistema deve se adaptar ao ambiente, atingir seus objetivos, integrar seus componentes e manter seu modelo latente. Esses são os imperativos funcionais do sistema”⁵.

O principal seguidor de Parsons foi Niklas Luhmann, que consolidou e deu corpo à famosa “teoria dos sistemas”. Luhmann concebe a sociedade como um conjunto de subsistemas autopoieticos, que se diferenciam do ambiente e produzem um código (binário) próprio. Dentro dos sistemas e entre os sistemas, não circulam indivíduos, mas apenas informações. As relações entre sistemas são intercâmbios de informações. No caso do Direito, o código binário é lícito/ilícito, linguagem que só é reconhecida dentro do sistema jurídico. A comunicação entre sistemas se dá por meio de acoplamentos estruturais. Entre o sistema jurídico e o sistema econômico, por exemplo, o principal acoplamento estrutural é o “contrato”, elemento reconhecível, sem ruído, em ambos os sistemas. Não cabe aqui aprofundar as ideias de Luhmann, mas apenas registrar a sua importância como grande autor contemporâneo, dentro do paradigma da “teoria dos sistemas”.

Quanto aos fundadores do “*interacionismo simbólico*”, destacam-se Mead e Blumer. George Herbert Mead foi o autor do grande clássico da psicologia social *Mind, self and society*, estabelecendo o conceito de *self* como “relação consigo” ou “auto-relação”. O autor mais sofisticado desta corrente provavelmente seja Erving Goffman. “Estudou a interação social no dia-a-dia, especialmente em lugares públicos, principalmente no seu livro *A representação do Eu na vida cotidiana*. Para Goffman, o desempenho dos papéis sociais tem a ver com o modo como cada indivíduo concebe a sua imagem e a pretende manter. Estudou também com especial atenção o que chamava de ‘instituições totais’, lugares onde o indivíduo era isolado da sociedade, tendo todas as suas atividades

4. Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Funcionalismo_\(ci%C3%AAncias_sociais\)#:~:text=O%20estruturo%2Dfuncionalismo%2C%20ou%20funcionalismo,e%20a%20Guerra%20do%20Vietn%C3%A3](https://pt.wikipedia.org/wiki/Funcionalismo_(ci%C3%AAncias_sociais)#:~:text=O%20estruturo%2Dfuncionalismo%2C%20ou%20funcionalismo,e%20a%20Guerra%20do%20Vietn%C3%A3). Acesso em: 29 set. 2020

5. Disponível em https://pt.wikipedia.org/wiki/Talcott_Parsons#:~:text=Para%20sobreviver%20ou%20manter%20um,os%20imperativos%20funcionais%20do%20sistema. Acesso em: 29 set. 2020”

concentradas e normalizadas. Pode-se citar como exemplo as prisões, os manicômios, os conventos e algumas escolas internas”⁶. Concebia a sociedade como um “teatro” em que as “situações” e os “papéis” eram socialmente “definidos”. Cada indivíduo podia influenciar a situação para defini-la conforme seus interesses, contanto que o fizesse logo, enquanto a situação – e, portanto, os papéis – ainda estivesse(m) indefinida(os). Era possível, nesta visão, observar o comportamento expressivo das pessoas, tanto o intencional quando o não-intencional.

Neste contexto, por um lado, as correntes “marxistas” e o “estrutural-funcionalismo” reivindicavam o monopólio para a explicação através da determinação estruturalista, enquanto, por outro lado, o “interacionismo simbólico”, ao lado da fenomenologia, do pragmatismo e de outras tantas escolas perspectivistas, reivindicava a primazia da compreensão segundo o paradigma das “representações sociais”. Estrutura e ação digladiavam-se no campo das ciências sociais pelo monopólio da explicação/compreensão científicas. Outra possibilidade era a superação das lutas, mais políticas que verdadeiramente acadêmicas, através de uma *teoria sintética*, uma teoria que unificasse os paradigmas da ação e da estrutura.

Percebe-se, então, que eram dois os principais desafios da teoria sociológica em meados da década de 60. O primeiro era resolver o impasse teórico entre as abordagens estruturalistas e individualistas; e o segundo era promover a atualização da teoria, para dar conta das transformações históricas do próprio objeto de estudo, isto é, para captar as novas dimensões da própria realidade social. Os trabalhos mais importantes dedicados a enfrentar o desafio de unificar “estrutura” e “ação” numa teoria sintética foram, possivelmente, os de Habermas, Giddens, Bourdieu, Elias e Touraine. Neste sentido, suas teorias podem ser ditas “contemporâneas”. Quanto ao desafio de traçar um diagnóstico da atual sociedade, considerando as transformações sócio-históricas da segunda metade do século XX, os principais trabalhos foram os de Habermas, Touraine, Bauman, Maffesoli, Castells, dentre outros. Nesta exposição, optamos por abordar, sucintamente, as teorias de Habermas, Touraine, Maffesoli e Bauman. Tratei especificamente do pensamento de Bourdieu em um capítulo separado.

Jürgen Habermas (1929 -) foi um grande filósofo alemão contemporâneo, herdeiro da tradição da teoria crítica e da Escola de Frankfurt. Conhecia muito bem a “teoria dos sistemas” e a obra de Max Weber. Mas também veio a se inspirar pela fenomenologia de Husserl. A principal questão discutida na teoria habermasiana da sociedade é a chamada “colonização do mundo da vida”. Habermas elabora esta teoria a partir de seu diálogo com Max Weber. O que ele pretendia era refutar (ou relativizar) o diagnóstico weberiano sobre a “modernidade”, mostrando como as coisas “poderiam ter sido diferentes”. Para fazê-lo, Habermas toma emprestados elementos importantes da teoria dos sistemas e da fenomenologia.

Weber havia realizado um diagnóstico da sociedade moderna segundo o qual esta seria caracterizada por um processo crescente de “racionalização”. As sociedades pré-modernas nunca haviam desenvolvido, senão de forma incipiente e não consequente, a racionalidade instrumental (ao estilo do *homo economicus* e do Príncipe de Maquiavel). De certa forma, predominavam, nas sociedades pré-modernas, um padrão da “ação social”

6 Não foi possível recuperar os dados de referência desta citação, pesquisada em 2007.

mais próximo dos tipos “afetivos” e “tradicionais”. A “ação social racional” é, tipicamente, um padrão de ação que se desenvolve e ganha espaço na era moderna, onde estão presentes as condições sociais propícias ao desenvolvimento da Razão.

A “ação social racional” pode ser de dois tipos: “ação social racional quanto a valores” e “ação social racional quanto a fins”. O primeiro tipo corresponde aos comportamentos racionais que são desenvolvidos por um agente que tem em vista, no momento enquanto age, a ideia de que o seu comportamento é bom em si, em respeito aos valores que ele pensa estar honrando ao agir de determinada maneira. A ação social racional em respeito aos valores leva a uma “ética da convicção”, uma ética para a qual certos comportamentos são considerados como “bons” em si mesmos, devendo ser executados independentemente de suas consequências. O melhor exemplo desta ética é o discurso de Lutero diante da Dieta de Worms, no qual o grande teólogo reafirmou suas convicções, por não querer agir contra a consciência, mesmo que isso lhe custasse a excomunhão. O segundo tipo de ação racional é a “ação social racional relativamente aos fins”. Este é um tipo de ação no qual o agente tem em vista, no momento em que age, adequar o seu comportamento aos “fins” por ele perseguidos, de modo que possa servir-se de dito comportamento como “meio” para atingir aqueles “fins”. Este tipo de ação leva a uma “ética da responsabilidade”, uma ética da eficácia, na qual os comportamentos são calculados para atingir os fins perseguidos. Os melhores exemplos desta ética são o *homo economicus* moderno e o Príncipe de Maquiavel. A ação social racional quanto a fins baseia-se numa “racionalidade instrumental” ou “utilitarista” adequada às necessidades das modernas economia e política. O homem econômico precisa articular seus meios (contabilidade, especulação, etc.), aos seus objetivos (lucro). Para tal, ele realiza os “cálculos” que lhe parecem necessários. Age cínica e hipocritamente se for necessário. Da mesma forma, o político moderno dirige seu comportamento (alianças, manifestações públicas, intrigas, etc.) para que ele possa funcionar como “meio” para atingir o seu fim (em regra, a conquista do poder).

Certamente a “racionalidade instrumental” deve ser considerada qualitativamente “mais racional” que a racionalidade voltada a alimentar o fogo das “convicções”. A ação instrumental leva em consideração as condições ambientes, para utilizá-las como parte da “estratégia” em busca dos fins, ou, pelo menos, para evitar os obstáculos que elas podem representar. A ação convicta, ao contrário, ignora as condições do meio, pois tem em vista apenas as convicções íntimas, correndo o risco de ver suas expectativas totalmente frustradas pela ação do meio. O diagnóstico de Weber sobre a modernidade – a crescente racionalidade – tende a levar a crer que as ações de tipo afetivo e tradicional, bem como a própria ética da convicção, esvair-se-iam cada vez mais de “sentido”. O homem domina a natureza racionalmente e pode utilizá-la em favor de seus fins. Todavia, ele não possui mais valores absolutos ou fins últimos.

O desenvolvimento das formas modernas colocou o homem numa “gaiola de ferro”, na qual ele possui o conhecimento necessário para atingir quaisquer fins desejáveis, embora ele não possua mais critério para determinar quais são os fins realmente desejáveis. Desde a Morte de Deus, proclamada por Nietzsche, o homem moderno não possui mais critérios absolutos de valor, de Bem e de Mal. “Sou tudo aquilo que não sabe nem sair nem entrar”. A racionalidade, levada às últimas consequências, leva a uma inútil ciência de todos os meios num cenário em que os fins não são mais conhecidos. Agora, cada um escolhe o

seu Deus e o seu Demônio.

Habermas medita sobre o diagnóstico weberiano sobre a modernidade. Para ele, a crescente racionalidade instrumental não implica necessariamente num esvaziamento do sentido da vida. Se observarmos, hoje em dia, um predomínio da lógica da racionalidade instrumental e calculista sobre as formas cotidianas e afetivas da vida, devemos admitir que este predomínio baseia-se no fato de que uma esfera da ação social está, indevidamente, “penetrando” no espaço que caberia à outra.

Para dar conta desta perspectiva, Habermas estabelece uma distinção muito importante, qual seja, a distinção entre o “sistema” e o “mundo da vida”. A racionalidade instrumental, a do cálculo e do cinismo, é aquela que bem se adapta à lógica de funcionamento do “sistema”, privilegiadamente os sistemas da “economia” e da “política”. Todavia, há outra forma de racionalidade que Weber parece ter negligenciado, a chamada “razão comunicativa”. “A ação comunicativa que se efetiva na linguagem é uma forma privilegiada de relacionamento entre os sujeitos: permite a articulação de valores, elaboração de normas e o questionamento dos mesmos. Esta é a diferença entre o agir comunicativo e o agir estratégico, enquanto no primeiro há a busca do reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade, no segundo, um indivíduo age sobre o outro para atingir os fins que ele a priori definiu como necessários. Numa sociedade emancipatória, predominam as ações comunicativas. O processo de emancipação implica, então, um processo de racionalização, de evolução simbólica, de diferenciação do mundo de vida, de aperfeiçoamento da comunicação entre os sujeitos. O mundo emancipado é aquele onde o mundo vivido tem supremacia sobre o mundo do sistema. O que significa resolução dos conflitos humanos com base em discussões racionais, e evolução material equilibrada com as exigências do meio ambiente”⁷.

A ação comunicativa não visa fazer os fins próprios triunfarem sobre os fins alheios. Ao contrário, ela busca atingir um “entendimento”, um reconhecimento intersubjetivo, de todas as partes envolvidas numa relação. Pessoas racionais deliberam, racional e comunicativamente, sobre quais os fins que podem ser considerados como válidos. A lógica da razão comunicativa é, de certo modo, àquela apropriada à interação no “mundo da vida”, o relacionamento interpessoal cotidiano, que se dá fora dos âmbitos dos sistemas, enfim, entre amigos, em casa, etc. É verdade que a lógica da ação instrumental ou estratégica, própria ao Sistema, parece predominar na era moderna, mas tal só é possível na medida em que o sistema “invade” o “mundo da vida”, cuja lógica de funcionamento se afeiçoa melhor à ação comunicativa. É preciso, portanto, romper com esta tendência e restabelecer os sonhos perdidos da modernidade.

A crítica que se pode fazer à teoria habermasiana, ligeiramente sumarizada acima, diz respeito ao fato de ela possuir um tom “normativista”, no sentido de que ela prega um “dever ser” em vez de descrever um “ser”. Neste sentido, a filosofia habermasiana confunde uma avançada teoria da sociedade moderna com uma utopia de como ela deveria ter sido. Neste aspecto, a teoria habermasiana perde o seu potencial explicativo da realidade, por pretender negar a própria realidade.

7 PAULA, Cálita Fernanda Batista de; PERSCH, Danilo. Habermas e Educação: Um Projeto Emancipador. **XVI Congresso de Ciências da Comunicação na Região Centro-Oeste – Águas Claras - DF**, 2014. Disponível em: https://www.academia.edu/7303325/Habermas_e_Educa%C3%A7%C3%A3o Acesso em: 29 set. 2020."

Outro pensador contemporâneo muito importante foi Alain Touraine (1925 -), criador da teoria dos “novos movimentos sociais”. A questão central era entender a ação coletiva dos movimentos que surgiram após maio de 1968, diante da constatação de que eles não podiam ser explicados à luz do conceito marxista da “luta de classes”. Touraine elabora uma teoria da sociedade voltada à explicação da “ação coletiva”. Para Touraine, o Social possui três grandes níveis ou sistemas: o organizacional, o institucional ou político e o campo da “historicidade”. Estes níveis se organizam sob a forma de círculos concêntricos, sendo que o nível inferior é o “organizacional”, o nível intermediário é o “institucional”, e o nível superior é o “campo da historicidade”. Em cada um deles há um tipo específico de relação social; em cada um deles há um tipo específico de luta.

No nível organizacional, as lutas sociais giram basicamente em torno de “interesses”. Os atores sociais se defrontam para fazer valer os seus interesses situacionais, para adquirir vantagens econômicas ou políticas, etc. Todavia, estas lutas são lutas “dentro” da “regra do jogo”. Elas não põem em jogo (*enjeu*) a própria regra do jogo, não apresentam projetos éticos ou culturais, nem novas orientações gerais para a sociedade.

No nível institucional, a luta dos atores sociais envolve a pretensão de obter alguma resposta do sistema político. Na maioria dos casos, os agentes em luta entram em alguma relação com o Estado. Uns querem manter o seu poder sobre o Estado para conservar as regras jurídicas e políticas como estão; outros visam se apropriar do Estado ou fazer-se reconhecer por ele para poder reformar as regras conforme os seus próprios interesses.

No “campo da historicidade”, por fim, a luta dos atores sociais tem por objeto os “códigos culturais” de uma dada sociedade, as suas orientações gerais, valores, ética e cultura. Não são os interesses meramente econômicos ou as vantagens momentâneas para um grupo específico que estão em jogo na configuração da relação de forças. Ao contrário, o que está em jogo (*enjeu*) é o próprio desenho da sociedade, considerada como um todo. Quando um grupo dominado consegue elevar a sua demanda ao nível da “historicidade”, é porque ele conseguiu superar as questões meramente econômicas e políticas, o particularismo dos interesses, para propor uma demanda por “reconhecimento” de sua “identidade” em outro nível. Neste nível, a luta é estabelecida através da formação de uma “arena de conflito”, onde ambos os atores antagônicos se “reconhecem” como interlocutores legítimos no processo. O “movimento social” dominado, reconhecendo o seu ator antagônico, exige que este último também lhe reconheça. “*Poderemos viver juntos?*” Além disso, ele possui um projeto ético-cultural, uma proposta de transformação profunda dos valores e ideias que orientam o próprio pensamento da sociedade sobre si mesma, definindo novas formas de organização geral da sociedade e novos arranjos políticos: uma nova cultura e uma nova ética para uma nova sociedade!

É preciso entender que nem toda “ação coletiva” atinge o nível da “historicidade”. A maioria deles continua reivindicando questões particularizadas no nível econômico ou organizativo, ou vantagens políticas no nível institucional. Os atores que atuam no nível da “historicidade”, introduzindo demandas de reconhecimento identitário, são os chamados “movimentos sociais”. Um verdadeiro “*movimento social*”, no sentido que Touraine atribui à palavra, deve possuir as seguintes características: o “conflito” e o “projeto ético-cultural”. Quando um movimento não consegue articular uma arena de conflito nem reconhecer um ator antagônico, configurando um conflito social, podemos dizer que ele é meramente um

“movimento cultural”, mas não um “movimento social”. Da mesma forma, um movimento que apresente a característica do “conflito”, mas que não possua “projeto ético cultural” definido, pode ser considerado, quando muito, como sendo uma “revolta”, mas jamais um “movimento social”. Para que uma “ação coletiva” possa ser considerada um “movimento social”, ela precisa articular “conflito” e “projeto ético-cultural”. Um “movimento social” possui um projeto ético-cultural definido e uma proposta de transformação dos valores sociais e das próprias orientações culturais gerais que estruturam uma dada sociedade. Ele atua no nível da “*historicidade*”, propondo uma arena de conflito em face de um ator antagônico (hegemônico?) definido, para colocar em jogo os “códigos culturais” ou o “mundo simbólico” da sociedade. Por isso, as demandas e as questões em jogo não são meramente interesses particulares e contingentes das esferas organizacionais e políticas, mas sim interesses universais, que devem ser negociados, produzidos e estabelecidos, no e através do “*conflito central*” de uma sociedade.

Touraine elaborou a teoria, descrita acima de forma resumida, para dar conta, dentre outras coisas, da ineficácia teórica da teoria da “luta de classes” presente no marxismo para explicar as formas contemporâneas da ação coletiva. Os movimentos sociais que Marx descrevia eram movimentos de “classe”. As demandas da classe proletária possuíam, acima de tudo, interesses “econômicos” por objeto. Não obstante, da maneira como Marx desenhou a sua “missão histórica”, o movimento operário poderia ser considerado um verdadeiro “movimento social”, na medida que estabelecia uma arena de conflito contra um ator antagônico por ele reconhecido (a burguesia), propondo um projeto ético-cultural, no nível das orientações gerais da sociedade (correspondendo a um modelo de sociedade sem contradições de classe, sem Estado, sem Direito, etc.).

Os “movimentos sociais” de hoje, contudo, não podem ser descritos de forma adequada a partir do modelo teórico marxista. Que têm em comum o movimento *gay*, o movimento ecologista e o movimento feminista? Certamente eles não estão baseados em interesses de tipo econômico, nem podem ser considerados como a expressão de “classes econômicas” dominadas. O conceito de “classe social” e a noção de “luta de classes” parecem não ser muito eficazes para explicar estas novas formas da ação coletiva. Os chamados “*novos movimentos sociais*” caracterizam-se por movimentarem “questões de identidade” e não questões econômicas. Eles reivindicam, em última análise, o *reconhecimento de sua identidade*. Estabelecem uma arena de conflito contra atores antagônicos reconhecidos, propondo um projeto ético-cultural, no nível da historicidade, propondo novas orientações gerais para a sociedade, por exemplo, sob a forma de modelos de valores e de cultura nos quais não estejam presentes distinções baseadas na orientação sexual ou no gênero, ou nos quais o meio ambiente (*environment*) seja reconhecido como patrimônio da humanidade. Com esta concepção “nova” dos movimentos sociais, Touraine pretendeu ter encontrado a chave teórica para atualizar a teoria, dando conta das transformações recentes da sociedade e das novas formas da “ação coletiva”.

Por fim, talvez os mais radicais diagnósticos da sociedade contemporânea sejam aqueles que partem da “crise da modernidade” para postularem o nascimento de uma “nova sociedade” dita “*pós-moderna*”. Há dois aspectos das novas formas de se relacionar aos quais gostaríamos de chamar a atenção, a “*fluidez*” e o “*neotribalismo*”, conceitos forjados, respectivamente, por Bauman e por Maffesoli. É preciso compreender que a sociedade

moderna, desenhada pelo Renascimento e pelas Revoluções Burguesas, colocou-se alguns “sonhos de modernidade” os quais não foram totalmente satisfeitos e que parecem ter perdido força em face das transformações recentes na forma da “sociabilidade”. O homem moderno estava engajado na vida política e no mundo do trabalho, baseado na ideia de “progresso”, orientando sua prática para metas futuras, calculando racionalmente os “meios” para atingir os seus “fins”. Cada indivíduo ocupa uma posição em cada sistema social, à qual são atribuídos os papéis que ele deve desempenhar. Na família, ele é pai, filho, marido, etc. Na política, ele é simpatizante, militante, candidato, governo, etc. No mundo do trabalho, ele tem uma “profissão” específica, etc... Em suma, os indivíduos ocupam “posições” que correspondem aos “papéis” que eles devem desempenhar, de modo a colaborar “funcionalmente” com bom funcionamento do “sistema” social.

O que acontece, todavia, se o próprio “indivíduo” forjado pela Modernidade, considerado em sua particularidade íntima, enquanto *ego* ou *self*, não se sente totalmente “*identificado*” com os papéis que a sua posição na sociedade lhe impõe? O que acontece se o indivíduo, no íntimo, se recusasse a assumir os papéis que a sociedade lhe atribui, os quais ele se vê obrigado a desempenhar cínica ou hipocritamente, sem a sinceridade do espírito. Se, embora possua uma profissão, uma posição na família e no mercado, etc., o desejo íntimo do indivíduo fosse o de encontrar a sua “tribo” ou que ele pudesse transitar entre as tribos e os relacionamentos da maneira que bem entendesse? Estamos diante de um quadro de “*crise do pertencimento*”. Maffesoli e Bauman, dentre outros, identificaram não só a “crise” da sociabilidade moderna, como também diagnosticaram alguns aspectos da “nova sociabilidade pós-moderna”. Se fizéssemos uma leitura fatalista, poderíamos entender que estes autores concluíram pela morte da modernidade e pelo nascimento de uma sociedade renovada, dita “*pós-moderna*”.

O sociólogo francês Michel Maffesoli (1944 -), em seu *O tempo das tribos*, defendeu a tese de que o homem pós-moderno estava abandonando a utopia moderna e o próprio ideal democrático, para viver num tempo contingente, baseado no “ideal comunitário”. Em minha opinião, parece que as pessoas, não se sentindo mais intimamente confortáveis no desempenho dos papéis que ocupavam no mundo do sistema, passaram a procurar novos ambientes que lhe parecessem mais familiares, encontrando-os finalmente em meio aos grupos de iguais, as chamadas “tribos” pós-modernas. O “*neotribalismo*” pós-moderno é um dos mais interessantes fenômenos sociais contemporâneos. Em todos os grandes centros urbanos, é possível encontrar grupos de jovens que se unem, para “curtirem o momento”, ficando “juntos à toa”, “aqui e agora”, “*sine ira et odio*” (*hippies, emos, punks, skinheads*, “patricinhas”, etc.), baseados simplesmente no fato de sentirem-se parecidos uns com os outros, enfim, baseados simplesmente no fato de “identificarem-se” uns com os outros; baseados no sentimento de “pertencerem” a um mesmo grupo. Isto soluciona a crise do pertencimento.

Diferentemente dos laços sociais estabelecidos pelo homem moderno, a associação da tribo pós-moderna não tem por fundamento nenhum projeto econômico ou político para o futuro. O futuro não é uma das preocupações das tribos. Elas querem viver o “aqui e agora”, obtendo o máximo de prazer que o “ficar juntos” pode proporcionar. A política e a economia não aparecem como assuntos interessantes. Antes de tudo, há o desenvolvimento da “*razão sensível*” e dos aspectos dionisíacos da vida social. Os laços sociais estão baseados na

“identidade” do “estilo”. A “estética” ganha o peso e o valor de uma “ética”...

Por sua vez, a tribo pós-moderna diferencia-se das tribos primitivas pelo seguinte fato simples. Os homens primitivos nasciam em tribos que estabeleciam laços de solidariedade mecânica (baseados na igualdade), sendo condenados, desde o nascimento, a viver e a morrer na mesma tribo na qual nasceram. Neste sentido, os laços de solidariedade mecânica estabelecidos podem ser considerados laços muito “sólidos”. Os laços sociais estabelecidos pelas tribos pós-modernas, ao contrário, não exigem tamanha rigidez. Os indivíduos podem entrar e sair das tribos no momento em que bem entenderem, pois eles são livres para isso. Eles podem abandonar uma tribo, livremente, no exato momento em que não se sentem mais identificados com ela. Embora tenha havido, de fato, um retorno à “solidariedade mecânica”, em detrimento da moderna “solidariedade orgânica”, tal retorno se deu com um “salto qualitativo”. A sociabilidade da tribo pós-moderna representa, sem dúvida, um retorno à solidariedade mecânica. Todavia, a liberdade com que os indivíduos entram e saem das comunidades, às quais escolheram livremente pertencer, nos remete à ideia de que se trata de uma solidariedade mecânica “líquida”.

O tema da “liquidez” ou “fluidez” foi desenvolvido pelo sociólogo polonês Zygmunt Bauman (1925-2017) em sua obra *Modernidade líquida*. Para ele, a sociabilidade do homem moderno era muito rígida ou “sólida”. Era como se os homens tivessem constituído, inadvertidamente, padrões de relacionamento tão rígidos que não mais poderiam sustentar. Nas minhas palavras, os indivíduos não se sentiam intimamente “identificados” aos diversos “papéis” que deviam desempenhar, em razão das posições que ocupavam na estrutura dos diferentes sistemas a que estavam vinculados. Neste contexto, os laços sociais se expressavam, para os indivíduos, como um fardo que eles tinham de carregar. Por isso, neste final de século XX, os homens buscaram novas formas de se relacionar, mais líquidas, com laços mais frouxos, para que pudessem ter “mais espaço para ser”.

Talvez os mais brilhantes exemplos de Bauman quanto aos processos de liquefação da sociabilidade sejam aqueles apresentados no pequeno ensaio intitulado *Amor líquido*, no qual é abordado o significado do processo geral de “liquefação” para o campo dos relacionamentos amorosos. Antigamente se dizia que os casais ficariam juntos “até que a morte nos separe”. Há poucas décadas, já era possível estar juntos “para ver se funciona”. E hoje já é muito natural “ficar” juntos simplesmente – e fazer legitimamente tudo aquilo que até pouco tempo atrás só era dado aos casais casados. Como compreender este fenômeno? Para dar conta do processo de corrosão dos relacionamentos sólidos, Bauman utiliza duas metáforas: a “rede” e o “consumo”. Quando falamos em “sociedade em rede” temos em mente um padrão semelhante ao dos encontros realizados no ambiente da Internet. Não há verdadeiramente “relacionamentos”, mas sim meramente “conexões”. Diferentemente dos relacionamentos, que devem ser cuidados e cultivados, as conexões podem se encontrar ocupadas (*busy*), estar com desempenho ruim (*delay, lag, etc.*), e podem mesmo vir a cair (*logoff*), no clicar de um botão, sem que aquele que derruba a conexão precise dar maiores explicações. Uma conexão não exige um “compromisso”, pois uma conexão não é um relacionamento! Se os relacionamentos de ontem traziam fardos insuportáveis, responsabilidades irrenunciáveis, etc., as conexões de hoje, por sua vez, funcionam mediante “laços frouxos”, sem compromissos, mas também sem garantias.

Neste ponto, cabe perguntar: qual o traço comum dos diferentes diagnósticos

realizados pela teoria contemporânea sobre a sociedade atual? Em Habermas, encontramos a noção de “mundo da vida”, que remete a uma valorização da vida cotidiana em face dos sistemas político e econômico. Em Touraine encontramos a ideia de que os “novos movimentos sociais” não reivindicam a concessão de direitos e oportunidades econômicas ou políticas, mas sim o reconhecimento de demandas identitárias (por exemplo, o movimento *gay*, o feminismo, o ecologismo, etc.). Por fim, encontramos em Maffesoli a ideia de que as tribos contemporâneas não se associam com vistas a atingir metas ou implantar programas políticos quaisquer; o seu objetivo é, antes de tudo, curtir o prazer de “estar junto à toa, aqui e agora”. Por último, Bauman adverte que a nova sociabilidade caracteriza-se pelo fato da “fluidez”, pela maior liberdade para entrar e sair nestas “comunidades” identitárias artificialmente formadas. Em todos os casos percebemos a importância do contingente, do tempo presente, do cotidiano, a recusa do meramente político e do econômico e, mais que tudo isso, uma valorização das questões de “identidade” e da esfera “cultural” da vida social. A questão da identidade aparece tanto nas trivialidades da vida cotidiana, como bem demonstra Maffesoli, como nos grandes movimentos contestatários, como explica Alain Touraine.

Uma última questão de que devemos nos ocupar, tratando-se de um curso de Sociologia Aplicada ao Direito, é a relação entre as tendências recentes da sociedade (crise do valor social da economia e da política, emergência das questões identitárias, ênfase no aspecto cultural, novos movimentos sociais, neotribalismo, etc.) e o Estado Moderno. Diante de tão profundas transformações na vida social, o que acontece com o Estado? O Estado Moderno surge, de certo modo, como um esforço da classe burguesa para conquistar e solidificar as instituições políticas que garantiriam juridicamente os seus interesses econômicos. Estamos vivendo um momento de “crise de legitimidade” tanto do mundo político quanto do mundo econômico, do ponto de vista da sociabilidade atual.

A “crise do Estado moderno”, todavia, não significa que o Estado deverá deixar de existir. As instituições sociais, como o Estado, possuem um potencial auto-reprodutor. Os homens de Estado, o corpo dos magistrados, dos políticos e dos burocratas profissionais, não deixarão de crer no valor das instituições que lhes garantem a própria existência, na medida em que lhes remuneram material e simbolicamente. O processo de reprodução do Estado se processa de modo totalmente paralelo e independente em relação à dinâmica de seu esquecimento/deslegitimação pelos grupos que vivem conforme uma lógica pós-moderna.

Enquanto surgem movimentos sociais de caráter identitário, reivindicando o reconhecimento de questões que o Estado até então não tinha de disciplinar e de regular, o Estado segue seu funcionamento de modo mais ou menos autônomo, hermético e insensível às mudanças. Ao mesmo tempo surge, principalmente no seio das tribos das juventudes metropolitanas, um contingente de pessoas para as quais a política e a economia, embora não tenham deixado de existir e estejam mais presentes do que nunca, já não fazem o menor sentido. Enfim, a lógica do Estado (política) está numa relação de negação com a lógica da “pós-modernidade” (cotidiano), para a qual as questões do Estado não têm a menor importância. Se há um ponto da teoria onde as novas dinâmicas sociais se cruzam com as dinâmicas do Estado, tal ponto pode ser encontrado na noção de “luta por reconhecimento”. Basta pensar em todas as situações em que movimentos

sociais, hoje baseados em questões identitárias diversas e não mais em problemas econômicos, reivindicam ao Estado o reconhecimento dos seus direitos, como no caso das contemporâneas “políticas afirmativas”.

Outro aspecto teoricamente inadvertido do "tribalismo" contemporâneo é o renascimento dos extremismos nacionalistas, de tipo fascistóide, implicando justamente no contrário da tendência que acabamos descrever: quer dizer, o ideal comunitário significando também o ódio ao diferente e a rejeição da utopia de uma democracia inclusiva. O extremismo, a polarização política, as fake news e a pós-verdade são novos fenômenos a serem explicados. Acredito que a teoria sociológica possuirá os instrumentos conceptuais idôneos para elucidar a conjuntura atual, mesmo que claudicantemente, como tem feito desde que os pais fundadores abriram o caminho e lançaram as bases para o saber sociológico.

LEIA TAMBÉM

BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido**: sobre a fragilidade dos laços humanos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 1985.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere**. v.1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la acción comunicativa I**. Racionalidad de la acción y racionalización social. Madri: Taurus, 1987.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

LUHMANN, Niklas. **Introducción a la teoría de sistemas**. México: Universidad Iberoamericana, 1996.

MAFFESOLI, Michel. **O tempo das tribos**: o declínio do individualismo nas sociedades de massa. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.

MANNHEIM, Karl. **Ideologia e utopia**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972.

MERTON, Robert K. **Sociologia**: teoria e estrutura. São Paulo: Mestre Jou, 1970.

MEAD, George Herbert. **Mind, self and society**: from the standpoint of a social behaviorism. Chicago: The University of Chicago Press, 1962.

TOURAINÉ, Alain. **Iguais e diferentes**: poderemos viver juntos? Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

PARSONS, Talcott. **The structure of social action**. New York: McGraw, 1937.

O ESTADO E O DIREITO NA TEORIA SOCIOLÓGICA DE PIERRE BOURDIEU

O problema de se realizar uma teoria sintética das abordagens estruturalistas e associacionistas foi enfrentado de modo mais consequente, de um ponto de vista teórico, por Pierre Bourdieu e Anthony Giddens. Neste capítulo, estudaremos o pensamento de Pierre Bourdieu.

Assim como Jürgen Habermas, Anthony Giddens, Alain Touraine e Norbert Elias, Pierre Bourdieu dedicou parte significativa de sua carreira ao esforço de “sintetizar” em um corpo de teoria unitário os enfoques de “ação” e de “estrutura”, bem como as aparentemente divergentes teorias de Marx, Weber e Durkheim. Para os limites deste curso, optamos por aprofundar especificamente o pensamento de Pierre Bourdieu, como representante maior da solução “sintética” contemporânea.

Pierre Bourdieu (1930-2002) esforçou-se para eliminar as contradições fictícias entre os pais fundadores. Ele percebia que a adesão exclusiva dos estudiosos por apenas uma das escolas revelava mais afinidades propriamente “políticas” do que compromissos sérios com a verdade científica, lançando-se desde muito cedo no projeto de “unificar” de modo consistente a ciência social, porém evitando sujeitar-se a compromissos ecléticos. Os conceitos principais da teoria sociológica de Bourdieu são *habitus* e campo, mas também são importantes as noções de espaço social, capital e poder simbólico. Neste texto, será esboçado, de forma sintética e esquemática, o caminho percorrido pelo pensamento de Bourdieu.

Em primeiro lugar, é preciso explicar o chamado “*pensamento relacional*”, posição que Bourdieu defendeu contra a teoria das “classes sociais” de Marx. O “espaço social” é constituído por uma estrutura de posições, na forma de uma constelação estelar ou de um arranjo físico, sendo que cada uma das posições só pode ser definida na e pela *relação* que mantém com as demais posições. O arranjo do espaço social funciona como um arranjo físico, no sentido de que o espaço a ser ocupado pelos elementos que se alocam nas diferentes posições é espacialmente limitado, bem como no sentido de que as posições são mutuamente exteriores, de modo que a introdução de um novo elemento em qualquer das posições, tende a deslocar todas as demais, seja para cima, seja para baixo, ou em qualquer outro sentido ou direção. Os indivíduos e as instituições estão alocados nas diferentes posições do espaço social; e o “sentido social” que eles possuem só pode ser “compreendido” quando se está a ponto de se “explicar” a estrutura das relações que as diferentes posições mantêm umas com as outras.

Assim, a relação social que os diferentes indivíduos e instituições mantêm entre si, bem como as relações existentes entre as diferentes práticas sociais, só podem ser compreendidas nas relações que elas mantêm entre si. Só se pode compreender o significado de ser burguês, intelectual ou operário, quando se explicam as relações existentes entre as suas posições. A propriedade de um automóvel Fusca ou de uma Lambreta não possui nenhum sentido social senão quando introduzimos a relação do Fusca e da Lambreta com um automóvel novo, digamos um GM Gol, ou ainda com um carro de luxo, digamos um Mercedes Benz. Apenas nestas condições, seguindo este raciocínio

relacional, conseguimos verdadeiramente compreender o significado social das “classes” sociais.

O “raciocínio relacional” busca refutar o “pensamento substancial” presente na teoria marxista das “classes sociais”. Não existe nenhuma essência ou substância em nenhum grupo social. As classes sociais não passam de classes no papel. Nada justifica a crença de que os proletários ou mesmo os burgueses possam possuir “consciência de classe”. O fato de as pessoas ocuparem posições próximas na constelação social não diz nada quanto ao fato de elas conhecerem-se ou não ou de estarem sensibilizadas e mobilizadas ou não por uma mesma causa. As relações sociais estabelecidas no interior do espaço são “relações objetivas”, proximidades e distâncias propriamente sociais, e não são necessariamente conhecidas pelas consciências subjetivas dos indivíduos reivindicados pelas posições. Simplesmente sabemos que os indivíduos que ocupam posições próximas no “espaço social” têm grande probabilidade de possuírem propriedades em comum, enquanto aqueles que ocupam posições distantes no espaço social possuem probabilidades muito menores de terem propriedades comuns. Portanto, não há classes *a priori*! Há simplesmente indivíduos e instituições que se distribuem numa estrutura de posições sociais, relacionalmente referidas, a qual Bourdieu chamou de “espaço social”.

O “espaço social” é, em última análise, uma estrutura composta por diferentes tipos de “capitais”, sendo que o maior ou o menor volume dos diferentes tipos de capitais nos patrimônios dos indivíduos particulares indicará qual a posição que eles ocuparão na estrutura do espaço social. Os “capitais” são todas as propriedades ou trunfos dos quais os indivíduos podem se apropriar e que são reconhecidos socialmente pela atribuição de “valor”. São exemplos de capitais: o capital econômico; o capital cultural, nas suas diferentes espécies; o capital político; o capital jurídico; o capital sexual, etc. Quanto mais capital de um tipo determinado o indivíduo possuir, mais ele estará perto do polo do espaço social onde o respectivo tipo de capital se produz e se concentra e mais distante dos outros. Os indivíduos servem-se dos seus capitais, os quais eles acumulam em medidas desiguais, como “trunfos” nas lutas sociais que eles estabelecem.

Devemos perceber que até aqui estamos falando em “estruturas objetivas”, numa linguagem que beira ao estruturalismo marxista, senão pelo fato de que já reconhecemos que existem vários tipos de capitais, além do capital meramente econômico. Devemos perceber que os indivíduos são, de certa forma, “condicionados” a agir, pensar e sentir de maneiras determinadas, relacionadas à posição que ocupam no espaço social. Ao burguês cabem coisas burguesas: equitação, piano, champanhe, etc. Ao intelectual cabem coisas intelectuais: xadrez, arte de vanguarda, etc. E assim por diante. O fato de um indivíduo ter acumulado maior volume de um tipo específico de capital, por exemplo o capital intelectual, o “condiciona” a pensar, sentir e agir como um “intelectual”, porque o indivíduo incorpora a necessidade da sua posição sob forma de *habitus*.

Percebemos que o “fato social”, do qual falava Durkheim, embora tenha origem social, coercitiva e externa, é incorporado pelo indivíduo em suas estruturas subjetivas. O arbitrário social deixa de ser coisa externa e passa a ser um mecanismo interno, produto da incorporação da necessidade exterior. Percebe-se, neste ponto, algo que o próprio Durkheim não percebia, embora pudesse ter aprendido de Marx: o “fato social” não se exerce da mesma maneira em toda a sociedade, pois ele impõe necessidades diferentes

para cada “classe” social, ou melhor, para cada posição no espaço social. O arbitrário social burguês não é o mesmo arbitrário social do operário. Enquanto o burguês é naturalmente *habitudo* e familiarizado à cultura burguesa, incluindo o gosto pela música clássica e pelo champanhe, o operário é condicionado à cultura popular, incluindo a música popular e a cerveja. Poderíamos multiplicar os exemplos para mostrar a ação diferenciada do arbitrário social segundo a estratificação social.

O *habitus* é o produto incorporado ou subjetivado da estrutural social externa ou objetiva. Ele funciona sob a forma de mecanismos inconscientes, diretrizes ou disposições para a ação, o pensamento e a apreciação. No momento em que os indivíduos agem, eles não possuem a consciência do funcionamento dos mecanismos estruturais a que estiveram sujeitos, inculcados dentro de si, agindo no sentido de orientar sua ação conforme aqueles condicionamentos. Numa palavra, os *habitus* são “disposições”.

É preciso compreender que uma teoria disposicional da ação é uma refutação à teoria da ação de Weber, que tomava o indivíduo como sujeito “consciente” das suas ações. Weber estabelecia o nexos causal de uma ação social ao compreender o “sentido visado” pelo ator. Todavia, segundo o pensamento de Bourdieu, o fato de um indivíduo ser capaz de explicar a “motivação” da sua ação, não significa que ele conheça a sua “causa”. Os *habitus* são produto do fato social, porém estão incorporados sob a forma de disposições, não se confundindo com os fatos “externos” de que falava Durkheim. Do mesmo modo, o funcionamento dos *habitus* é inconsciente, uma vez que os indivíduos ignoram as condições sociais de produção do seu *habitus*, associadas à pertença a uma posição social. Neste sentido, a teoria do *habitus* também refuta a sociologia da ação de Weber, pois esta trabalha sob o pressuposto de um ator “racional” e “consciente”, enquanto aquela trabalha sob o pressuposto de um agente condicionado que está inconsciente da cena do condicionamento.

Diferentemente de Alain Touraine que se dedicou ao estudo do “conflito central” da sociedade, Bourdieu preferiu estudar os conflitos particularizados, nos quais e pelos quais se produzem os capitais culturais diversos, sob a forma de “discursos” culturais variados. Bourdieu chamou de “campos” os microcosmos sociais, que se podem isolar sistematicamente do espaço social mais amplo para fins de estudo. Os campos são microcosmos relativamente autônomos, nos quais se instaura uma luta em torno de uma “coisa em jogo” específica para cada campo. Cada campo produz um “capital” específico, o qual é acumulado em quantidades desiguais pelos atores engajados na luta. A adesão a uma luta, travada em um campo, produz, ao mesmo tempo, a coisa em jogo, que é o capital objeto da luta, e a crença no valor deste capital e do próprio jogo ou luta.

O conceito de campo foi forjado com o fim específico de escapar de duas abordagens as quais Bourdieu considerava insuficientes e parciais. Bourdieu recusava tanto a ideia de que poderia compreender a ação dos agentes pela explicação que eles próprios mobilizam consciente e racionalmente, tal como fazia Weber, quanto a ideia de que poderia explicá-la pela ação das estruturas macro, tal como faziam Durkheim e Marx. Era preciso identificar a lógica específica do funcionamento de cada microcosmo social, a coisa em jogo em cada luta, a crença fundamental sem a qual cada luta social não faria sentido para os agentes envolvidos, etc. Assim, Bourdieu chamou de “campo” o espaço social no interior do qual agentes, portadores de quantidades desiguais de capital específico, cooperam ou

entram em conflito, para apropriarem-se da produção do próprio capital específico, seja para conservar-lhe a forma, seja para subvertê-la, revolucionando a própria relação de forças que se estabelece no interior do campo. A concorrência no interior de um campo produz a própria coisa em jogo, na forma de um capital específico, bem como a crença no valor deste capital. A adesão a um jogo social não se dá sem a crença no valor e na existência da coisa em jogo.

O campo jurídico é o campo de lutas e o campo de forças no interior do qual agentes reconhecidos social e tecnicamente, dotados de quantidades desiguais de capital jurídico de diversos tipos (discursos jurídicos diversos, dogmáticos ou alternativos, etc.), cooperam ou entram em conflito para se apropriarem da produção do “capital jurídico”, ou seja, do direito de enunciar a forma jurídica legítima, uns querendo conservar o estado atual do “direito”, outros querendo subvertê-la.

O campo tem uma dinâmica de funcionamento específica, que é uma dinâmica de reprodução social. Os agentes ricos no capital específico do campo são os guardiões da produção deste capital. Eles são os únicos que podem reconhecer e promover os novatos e os pretendentes, através do reconhecimento dos mesmos enquanto “juristas” profissionais. Assim, a preparação, o ingresso e o percurso de uma carreira jurídica tende a assumir a forma de sucessivos ritos de iniciação e de passagem, através dos quais os agentes vão adquirindo o *habitus* jurídico, que tende a ser inculcado de forma tanto mais eficiente quanto mais os agentes puderem-se ir colocando nas melhores posições da carreira. Um novato estuda um direito que já existia antes de ele nascer para o campo. Ele se prepara para provas e concursos nos quais são exigidos que ele domine minimamente um “direito” que é tido pelos antigos anciãos como “verdade eterna e absoluta”. Se os novatos tiverem uma visão alternativa do “direito”, eles possuem pouquíssimas chances de serem reconhecidos, aceitos, aprovados e promovidos pelos veteranos. Por isso, a estratégia mais comum de um novato é o esforço para adquirir o *habitus* jurídico na sua forma sagrada e consagrada, tradicional, sob a forma de estudos e leituras dos autores clássicos do direito. O novato que, ao contrário, pretende lançar teses novas – propondo uma visão alternativa do “direito” e, conseqüentemente, uma “reestruturação” nas posições do campo jurídico, pela promoção da fórmula alternativa que ele propõe em detrimento do discurso do capital jurídico tradicional – certamente encontrará toda a sorte de reveses na carreira, sendo, desde logo, desacreditado pelos membros ditos “sérios” do campo. Um veterano nunca vai renunciar a uma tese na qual está ancorado o seu poder em favor de uma tese formulada por um novato, pois para ele isto significa uma renúncia de poder, ainda que a tese do novato possa parecer mais “justa” ou “tecnicamente correta”. Esta é a lógica mais comum. Pode ocorrer, em casos excepcionalíssimos, que um novato lance uma tese tão eficaz, que seja capaz de chamar a atenção do conjunto dos agentes do campo para si, revolucionando simbolicamente a relação de forças, transformando as regras do jogo e o conteúdo discursivo do capital jurídico. Por mais que uma tese jurídica se apresente como juridicamente correta, para sempre e de uma vez por todas, o conteúdo específico do direito e as diferentes formas de ser jurista sempre serão a coisa em jogo no campo jurídico.

Após termos descrito, em linhas gerais, a teoria dos campos, em especial a noção de “campo jurídico”, passemos agora à teoria de Estado presente na sociologia de Pierre Bourdieu. Para Bourdieu, o Estado é um x a ser determinado, que reivindica com sucesso

o monopólio do uso legítimo das violências física e simbólica, no interior de um território e sobre o conjunto da população correspondente. Podemos perceber claramente que Bourdieu elaborou este conceito tendo como ponto de partida a noção weberiana do Estado. Para Weber o Estado era uma comunidade humana que reivindicava com sucesso o monopólio do uso legítimo da violência física em um território. Bourdieu reforma este conceito em dois aspectos: em primeiro lugar, ele não considera mais o Estado como uma comunidade humana, mas sim como um processo indefinido (um x a ser determinado); em segundo lugar, o Estado se define não só pelo monopólio do uso legítimo da violência física, mas também da violência simbólica.

A concepção do Estado como um processo não é exatamente uma novidade. Bourdieu evita identificar o Estado com as pessoas do governantes, relativizando o esquema associacionista de Weber. O importante não são as pessoas que empreendem estabelecer o monopólio do potencial de violência, mas o próprio processo de concentração dos meios de exercer violência considerado em si mesmo. Assim, pode-se aproximar a leitura de Bourdieu do fenômeno estatal àquela de Charles Tilly. Tilly considerava o Estado como sendo um processo de concentração de “coerção” e “capital”. Bourdieu, por sua vez, concebe o Estado como um processo de concentração de diferentes tipos de capital, em especial os capitais de violência e simbólico, mas também de capital de informação, de capital jurídico, etc. etc.

Pode-se conceber a posição do Estado no espaço social como coincidente com aquela ocupada pelo chamado “campo do poder”, entendido como o espaço privilegiado e superior do “espaço social”, no qual se encontram os detentores das maiores fortunas dos diferentes tipos de capital, estabelecendo entre si um conflito pela definição das “taxas de câmbio” entre os diferentes capitais. Neste sentido, o Estado pode ser considerado como o banco central das diferentes espécies de capitais, já que, acumulando quantidades expressivas de todos os capitais, o Estado pode-se constituir enquanto detentor absoluto de um metacapital propriamente estatal, o capital simbólico. Entende-se, neste contexto, o capital simbólico como toda e qualquer espécie de capital, desde que seja reconhecida pelos agentes como dotada de “valor”, na medida em que os agentes em questão sejam dotados das categorias de percepção (*habitus*) que os condicionam a perceberem dito valor como tal.

Neste sentido, o Estado pode ser concebido como o lugar da luta travada pelos agentes detentores das mais diversas características sociais (capitais específicos) que são reconhecidas, primariamente, nos microcosmos em que são produzidas (campos), pela imposição universal do reconhecimento destas propriedades (ou seja, transformação de seus capitais em “capital simbólico” de legitimidade). O monopólio do poder simbólico pelo Estado está na base da “construção dos espíritos” que ele empreende toda a vez que conforma a sociedade segundo as suas diretrizes, na medida em que impõe ordens a indivíduos pré-condicionados a percebê-las como legítimas ou naturais, uma vez que já foram submetidos a um trabalho prévio de inculcação de categorias de percepção adaptadas às categorias que o Estado pretende impor.

O Estado contribui para a reprodução da estrutura de distribuição desigual dos diferentes tipos de capitais, privilegiadamente, pelo processo de seleção escolar. Ao premiar com títulos escolares desigualmente valorizados pessoas cuja posição original

condiciona a um acesso desigual aos códigos escolares – e, portanto, com probabilidades desiguais de sucesso escolar –, o Estado apresenta uma justificativa técnica, legítima, para uma estrutura que já era arbitrariamente desigual na origem.

O reconhecimento da legitimidade de uma ordem social injusta repousa sempre no desconhecimento, tanto por parte dos dominantes quanto dos dominados, da arbitrariedade inscrita nesta ordem. O poder simbólico exercido numa sociedade consiste, neste caso, no poder que se exerce com a cumplicidade tácita dos dominantes e dos dominados, na medida em que ambos estão inconscientes de que o exercem ou de que a ele estão sujeitos, e baseia-se na cumplicidade íntima dos *habitus*.

A estrutura subjetiva inscrita nos *habitus* dos dominantes, enquanto produto incorporado da experiência social, os condiciona a reconhecer a “distinção” da sua posição e das suas práticas como naturalmente superiores. Ao mesmo tempo, a estrutura social incorporada pelos dominados em seus *habitus* os condiciona tanto a reconhecer a distinção e a legitimidade superior da posição dominante e das práticas e dos objetos a ela relacionados, como também a legitimidade da sua condição dominada enquanto tal, expressa em sentimentos de “inferioridade natural” ou de “não-merecimento”. Um aluno, o qual tenha aprendido no ambiente familiar uma relação com a língua ou a cultura legítima muito distante daquela que a escola exige e inculca, terá pouquíssimas chances de concluir o colégio ou de chegar a concluir algum curso superior reputado importante. Em nossas sociedades, nas quais o peso do capital cultural é decisivo, o Estado age para legitimar as desigualdades sociais toda a vez em que emite certificados escolares legítimos e desigualmente acessíveis, para que sejam usados como “símbolos de distinção social”.

O poder do “simbólico” consiste no poder de se obter o equivalente daquilo que se obteria através da violência física, porém sem precisar recorrer a este tipo de expediente. Quando se trata de um jurista, o reconhecimento universal da legitimidade da figura do “doutor”, consubstanciada no valor simbólico do diploma de bacharel em direito, é o bastante para que ele seja tratado com respeito ou distinção, sem precisar do recurso a qualquer outro expediente além do uso da gravata em repartições públicas. A eficácia simbólica repousa, então, no desconhecimento da arbitrariedade que há no processo de imposição de valor de semelhantes símbolos de distinção a agentes que não possuem chances iguais de acesso à manipulação e à produção simbólicas.

LEIA TAMBÉM

BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 7.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. Campinas: Papius, 1996.

SOBRE O AUTOR



GABRIEL EIDELWEIN SILVEIRA - É Doutor em Sociologia (UFRGS, 2017), Mestre em Sociologia (UFRGS, 2009) e Bacharel em Ciências Jurídicas e Sociais - Direito (UNISINOS, 2006). Professor do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Piauí (PPGS/UFPI). Coordenador do Núcleo de Pesquisas e Estudos em Estado Democrático e Sociedade Contemporânea (NEPES/PPGS/UFPI). Coordena o Projeto de

Extensão Direitos Humanos em Pauta (CSHNB/UFPI) e o Projeto de Pesquisa Estado de Direito e Direitos Humanos: fundamentos sociológicos (CSHNB/UFPI). Foi pesquisador visitante no Department of Political Science e no Center for Latin American, Caribbean and Latino Studies (CLACLS) da University of Massachusetts (UMass Amherst, 2016-2017). Realizou estágio de pesquisa doutoral "sanduíche" no laboratório de sociologia Centre de Recherche sur les Liens Sociaux - CERLIS (Université de Paris V Descartes, 2013-2014).

ÍNDICE REMISSIVO

A

Ação coletiva 24, 38, 39
Ação comunicativa 37
Ação social 11, 9, 15, 17, 18, 19, 25, 32, 35, 36, 37, 46
Adam Smith 6
Adorno 33, 43
Aristóteles 4

B

Bauman 12, 35, 39, 40, 41, 42
Bertrand Badie 5
Blumer 34
Bourdieu 8, 9, 12, 13, 8, 9, 17, 31, 35, 44, 45, 46, 47, 48, 49
Burocracia 21, 22

C

Calvinismo 18
Campo 8, 9, 12, 2, 3, 17, 18, 20, 23, 32, 35, 38, 41, 44, 46, 47, 48
Capitalismo 4, 9, 16, 18, 22, 24, 28, 30
Castells 35
Classes sociais 4, 13, 24, 44, 45
Comte 8, 11, 1, 2, 4, 5, 6, 7, 10, 17, 23
Conflito 7, 8, 9, 15, 24, 38, 39, 46, 47, 48
Consciência coletiva 11, 8, 9, 12, 13
Consenso 7, 8, 9

D

Despotismo 4
Dialética 12, 9, 24, 26, 27, 33, 43
Dinâmica social 5, 9, 24, 30
Dominação 11, 12, 19, 20, 21, 25, 26, 28, 30
Durkheim 8, 11, 13, 2, 3, 4, 7, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 18, 23, 24, 26, 32, 33, 34, 44, 45, 46

E

Elias 35, 44
Escola de Budapeste 9, 12, 32, 33
Escola de Frankfurt 9, 12, 23, 32, 33, 35
Estado metafísico 5, 7
Estado moderno 21, 22, 42
Estado positivo 6, 7
Estado teológico 5, 7
Estática social 5
Estrutura 7, 8, 9, 12, 15, 20, 23, 24, 25, 31, 32, 34, 35, 41, 43, 44, 45, 48, 49
Estruturalismo 9, 24, 32, 33, 45

Ética da convicção 19, 36
Ética da responsabilidade 19, 36
Ética protestante 9, 17, 18, 22

F

Fato social 11, 11, 15, 24, 26, 33, 45, 46
Fenomenologia 35
Feuerbach 24
Física social 5, 6
Fluidez 9, 39, 41, 42
Forças produtivas 12, 9, 24, 25, 26, 27, 30
Funcionalismo 9, 12, 8, 33, 34, 35

G

Giddens 8, 35, 44
Goffman 34
Gramsci 33

H

Habermas 12, 17, 23, 35, 37, 42, 43, 44
Hegel 26
Historicidade 38, 39
Honra 4, 19
Horkheimer 33
Husserl 35

I

Identidade 38, 39, 41, 42
Infraestrutura 12, 25, 28
Intelectual orgânico 33
Interacionismo simbólico 9, 12, 33, 34, 35

K

Kelsen 2, 3, 5

L

Lei dos três estados 5, 6, 7
Lênin 30, 32
Locke 6, 9
Luhmann 5, 8, 17, 34, 43
Luta de classes 26, 27, 38, 39
Lutero 19, 36

M

Maffesoli 12, 35, 39, 40, 42, 43
Mais-valia 12, 24, 28, 29
Mannheim 33, 43

Maquiavel 2, 4, 19, 22, 35, 36
Marx 8, 11, 12, 13, 4, 7, 8, 9, 17, 18, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 39, 44, 45, 46
Materialismo histórico 12, 24, 25
Mauss 12, 14
Mead 34, 43
Medo 4, 22
Mercadoria 12, 24, 28, 29, 30
Merton 8, 34, 43
Montesquieu 8, 11, 4, 5, 7, 10
Movimentos sociais 38, 39, 42
Mundo da vida 17, 35, 37, 42

N

Neotribalismo 39, 40, 42
Nietzsche 36

P

Pareto 4, 7
Parsons 7, 17, 34, 43
Poder 10, 12, 3, 7, 9, 19, 20, 21, 22, 28, 36, 38, 44, 47, 48, 49
Poder simbólico 12, 44, 48, 49
Positivismo 2, 5, 7, 10
Pós-moderna 39, 40, 41, 42
Proudhon 24

R

Racionalidade 16, 17, 18, 19, 23, 35, 36, 37
Rawls 6, 9
Raymundo Faoro 20
Relações de produção 12, 9, 24, 25, 26, 27, 28, 30
República 4, 7
Revolução 8, 9, 24, 26, 27, 28, 30

S

Saint-Simon 4, 7
Self 34, 40, 43
Sistema 5, 6, 8, 9, 17, 20, 21, 24, 25, 28, 29, 30, 31, 34, 37, 38, 40
Solidariedade mecânica 13, 18, 23, 41
Solidariedade orgânica 13, 41
Spencer 1, 4, 7, 8, 12, 34
Suicídio 12, 14
Superestrutura 12, 25, 26, 28, 30

T

Tilly 48
Tipo ideal 16, 17, 22
Touraine 12, 8, 35, 38, 39, 42, 43, 44, 46

Tribo 40, 41

Trotsky 32

V

Valor de troca 29

Valor de uso 28, 29

Virtude 4, 20, 21

W

Weber 8, 11, 13, 1, 4, 7, 8, 9, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 25, 32, 35, 36, 37, 44, 46, 48

INTRODUÇÃO

AOS CLÁSSICOS DA SOCIOLOGIA:

O ESTADO E O DIREITO

www.atenaeditora.com.br 

contato@atenaeditora.com.br 

[@atenaeditora](https://www.instagram.com/atenaeditora) 

www.facebook.com/atenaeditora.com.br 

 **Atena**
Editora
Ano 2020


FAPEPI
FUNDAÇÃO DE AMARJO A PESQUISA
DO ESTADO DO PIAUÍ

INTRODUÇÃO

AOS CLÁSSICOS DA SOCIOLOGIA:

O ESTADO E O DIREITO

www.atenaeditora.com.br 

contato@atenaeditora.com.br 

@atenaeditora 

www.facebook.com/atenaeditora.com.br 

 **Atena**
Editora
Ano 2020


FAPEPI
FUNDAÇÃO DE AMARO A PESQUISA
DO ESTADO DO PIAUÍ