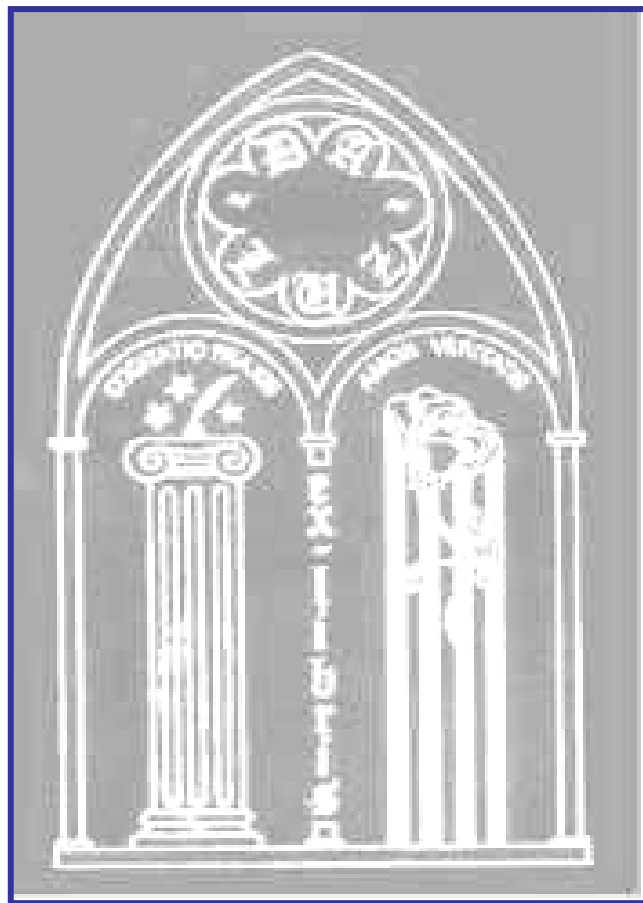


CULTURA E
CONSCIÊNCIA
COLETIVA

Ensaio de Sociologia



Jacob (J.) Lumier

Indicações para
FICHA CATALOGRÁFICA

Lumier, Jacob (J.) (1948 -...):
CULTURA E CONSCIÊNCIA COLETIVA:
Leituras Saint-simonianas de Teoria Sociológica

Internet, E-book Monográfico, 209 págs. dezembro 2007,
Com bibliografia e índices remissivo e analítico eletrônico.
(com Anexos)

ISBN...

1. Comunicação Social
 2. Teoria Sociológica - Metodologia
- I. Título. II. Série



CULTURA E CONSCIÊNCIA COLETIVA: Leituras Saint-Simonianas de Teoria Sociológica

Ensaio de Sociologia

Por

JACOB (J.) LUMIER



Website Produção Leituras do Século XX – PLSV:
Literatura Digital

<http://www.leituraslumierautor.pro.br>

Rio de Janeiro, Dezembro 2007.



Website Produção Leituras do Século XX – PLSV:
Literatura Digital

<http://www.leituraslumierautor.pro.br>

CULTURA E CONSCIÊNCIA COLETIVA:
Leituras Saint-simonianas de Teoria Sociológica
Jacob (J.) Lumier

AGRADECIMENTO

Deixo aqui meu reconhecimento para com o programa de publicação **Sala de Lectura CTS+I de la OEI**, a iniciativa da “Secretaría General de la Organización de Estados Iberoamericanos para la educación, la ciencia y la cultura-OEI” que “tiene por objeto elaborar una biblioteca virtual sobre Ciencia, Tecnología, Sociedad e Innovación (CTS+I)” onde tenho publicado meus ensaios de sociologia.



CULTURA E CONSCIÊNCIA COLETIVA:
Leituras Saint-simonianas de Teoria Sociológica
Jacob (J.) Lumier

APRESENTAÇÃO

Ao comunicar sobre a sociologia o sociólogo faz algo mais do que um *paper* de universidade. Sua aproximação da matéria inclui a mais do caráter desinteressado do conhecimento científico uma mirada vinculada à prática profissional. Desta sorte produz textos sociológicos, elaborações sobre a realidade social que aportam não só os resultados da sociologia que faz, mas igualmente revelam os procedimentos em vias de fazer.

Há uma indispensabilidade em produzir texto sociológico para a prática do sociólogo, na qual os resultados levam aos procedimentos e vice-versa ultrapassando a sugestão epistemológica de estabelecer um hiato entre contexto da descoberta e contexto da justificação.

Esta obra mostra que o estudo histórico da sociologia revela-se uma pesquisa de sociologia dos quadros operativos da teoria sociológica e constitui a continuação do nosso e-book **Leitura da Teoria de Comunicação desde o ponto de vista da Sociologia do Conhecimento**, publicado na *Biblioteca Virtual de Ciencia, Tecnología, Sociedad e Innovación*, junto ao Programa Sala de Lectura CTS+I, da O.E.I.

Elaboramos pela revalorização pedagógica da colocação do conhecimento em perspectiva sociológica, orientação esta atualmente solicitada para contrarrestar a filosofia abstrata das ciências cognitivas: para o sociólogo não há comunicação sem o psiquismo coletivo ¹.

¹ Se o mundo como significado foi transposto pela modernização “a uma distância muito vaga” das vidas das pessoas não se pode deixar aí passar inteiramente despercebido que a autonomia do significado em relação ao significante em contexto de dependência de um grupo, classe ou sociedade global configura a criação de ligações com o próprio significado autônomo, expressando não o Outro imaginário do entendimento abstrato da alteridade, mas desde o ponto de vista do contexto de realidade social expressando **as relações com outrem**.



Entendendo que a linguagem humana exige uma união prévia, seguimos o realismo de Georges Gurvitch em relação ao interesse, alcance e especificidade da teoria sociológica distinguindo sem separar os elementos históricos e os elementos pouco ou não-históricos da realidade social. Desta sorte, aprofundamos a sociologia diferencial e a dialética acentuando o ponto de vista da autonomia relativa dos grupos em relação às classes e às sociedades globais por desenvolvimento da microsociologia e do pluralismo social efetivo. Entende-se, portanto, que o subtítulo deste ensaio como *Leituras Saint-Simonianas* visa acentuar que a sociologia é ciência dos determinismos sociais e que suas raízes estão plantadas na sociedade industrial.

Quanto ao nosso estilo, contrariando as sugestões editoriais de que os escritos com disciplina científica devem ser impessoais, utilizamos a primeira pessoa do plural para afirmar a **vontade de valor ou de verdade** ².

² Repelimos o paradoxo em se ignorar nos seres do passado a **vontade de valor ou de verdade**, lembrando que Raymond Aron sublinha a *separação radical do fato e dos valores em Max Weber* como limitando erroneamente a compreensão da conduta individual unicamente na referência das *idéias de valor*. Por contra, criando hermenêutica weberiana em um dos seus primeiros ensaios marcantes, sustenta esse estudioso que se tal concepção excluindo a **vontade de valor ou de verdade** fosse admitida não se teria o critério para diferenciar entre uma obra de filosofia como a “*Crítica da Razão Pura*” de Kant e as imaginações delirantes de um paranóico, já que ambas seriam colocadas no mesmo plano. Ver Aron, Raymond: **Introduction à la Philosophie de l’Histoire** (Paris, Gallimard).



CULTURA E CONSCIÊNCIA COLETIVA:
Leituras Saint-simonianas de Teoria Sociológica
Jacob (J.) Lumier

SUMÁRIO

Introdução:

Aspectos da explicação em sociologia:

Teoria diferencial e teoria sistemática. – pág. 09

Primeira Parte

– Cultura e Objetividade:

Notas sobre Max Weber e Wilhelm Dilthey – pág. 57

Segunda Parte

– Culturalismo e Sociologia:

**Notas para um estudo dos quadros sociológicos da sociologia da
compreensão interpretativa desenvolvida por Max Weber – pág. 81**

Terceira Parte

– O Problema da Consciência Coletiva na Sociologia da Vida Moral:

Notas sobre a análise crítica da sociologia de Émile Durkheim – pág. 93

Quarta Parte

– Introdução ao Estudo Sociológico da Variabilidade na Vida Moral – pág.109

Artigo anexo

Arte e Função Simbólica:

Notas para a revalorização dos estudos da Renascença. – pág. 143

Bibliografia – pág. 188

Guia dos termos sociológicos e Autores comentados – pág. 194

Índice Analítico – pág. 197

Sobre o Autor – pág. 203





CULTURA E CONSCIÊNCIA COLETIVA:
Leituras Saint-Simonianas de Teoria Sociológica

por

Jacob (J.) Lumier

INTRODUÇÃO

Aspectos da explicação em sociologia:
Teoria sistemática, teoria diferencial e
O problema da possibilidade da estrutura.





CULTURA E CONSCIÊNCIA COLETIVA:
Leituras Saint-simonianas de Teoria Sociológica
Jacob (J.) Lumier

Introdução
Aspectos da explicação em sociologia:
Teoria sistemática, teoria diferencial e o problema da possibilidade da estrutura.

PRIMEIRA PARTE

O estudioso que tenha lido os ensaios de Ralf Dahrendorf nos anos 70/80 terá notado com certeza as profundas implicações da condição de publicidade do trabalho científico sobre o conhecimento.

Terá visto que grande parte dos mal-entendidos a respeito de certas obras ou teorias científicas tem muito a ver com o fato de sua exposição a todos os tipos de públicos, muitas vezes composto não só de leigos, mas de gente alheia à formação nas ciências humanas.

Assim, por exemplo, tornou-se extremamente difícil esperar que o público não profissional acolha a *distinção metodológica* entre, (a) – por um lado as proposições testáveis ou formulações irrealistas dos sociólogos científicos, feitas no interesse da boa teoria científica – como o postulado do comportamento que se conforma aos papéis sociais; e (b) – por outro lado as afirmações de valor sobre a natureza do homem, que sejam atribuídas como decorrentes ou implícitas naquelas proposições teóricas.

Dahrendorf reconhece³ por trás desta atribuição indevida de valor, tida por uma “*espécie de reificação dos postulados*”, que “*o público geral não compreende a distinção sutil entre as afirmações entendidas realisticamente e os postulados deliberadamente irrealísticos*”. Haja vista estes postulados teóricos implicarem uma divergência fundamental aos olhos do mundo do senso comum, divergência que está no cerne da contradição entre esse “mundo do senso comum” e a ciência.

³ Dahrendorf, Ralf: “*Ensaio de Teoria da Sociedade*”, trad. Regina Morel, revisão e notas Evaristo de Moraes Filho, Rio de Janeiro, Zahar-Editora da Universidade de São Paulo (Edusp), 1974, 335pp. (1ª edição em Inglês, Stanford, EUA, 1968). pp.114 a 117.



Por sua vez, *a lógica da pesquisa científica sendo especificamente baseada na incerteza fundamental do conhecimento humano*, a ciência acolhe a inadequabilidade de um argumento puramente lógico. Todavia, ao mesmo tempo desse acolhimento, a ciência atual afirma-se vinculada a sua publicidade.

Quer dizer, se a condição de publicidade é inerente ou não ao modo de produção científico ou se esta questão deve ou não ser restringida aos estudiosos é um tema que extrapola o domínio do pensamento científico para lançar-se no âmbito da comunicação social, já que a obra impressa e com o advento da Internet o livro eletrônico (“e-book”) são produtos culturais dos quais a atividade científica não saberia distanciar-se.

Alvo da epistemologia, o trabalho científico se realiza igualmente como documento escrito e comunicado enlaçando experimentação e comunicação: tal é a verdade que não pode ser disfarçada.

Se os membros leigos da sociedade fazem aos postulados da sociologia a objeção de que seus ‘*achados*’ não lhes dizem nada além do que já sabem é preciso reconhecer por trás desse apelo do leigo ao sociólogo a oposição entre o nível teórico e o nível pragmático da cultura.

Segundo Anthony Giddens, na reinterpretação sociológica “*há um desvio contínuo dos conceitos construídos pela sociologia, através do que eles são apropriados por aqueles cuja conduta eles foram originalmente cunhados para analisar*”⁴.

Quer dizer a duplicidade *entre o sociólogo e o leigo* revela em realidade a aplicação da reciprocidade de perspectivas e, por esse via, nada mais faz que confirmar a existência de correlações funcionais entre os quadros sociais e o conhecimento, que constitui exatamente um objeto especial de estudos da sociologia, negando o suposto caráter exclusivamente causal dessa disciplina, mas afirmando sua constituição como disciplina determinista.

Em teoria sociológica a explicação, a formulação de enunciados determinísticos, não deve nunca na ‘primeira instância’ ir mais além do estabelecimento: (a) de correlações funcionais, (b) de regularidades tendenciais e (c) de integração direta nos quadros sociais.

⁴ Giddens, Anthony: “*As Novas Regras do Método Sociológico: uma crítica positiva das sociologias compreensivas*”, trad. Ma. José Lindoso, revisão Eurico Figueiredo, Rio de Janeiro, Zahar, 1978, 181pp. (1ª edição em Inglês, Londres, 1976). Pág. 15.



Aliás, esse tema da *objeção dos leigos* uma vez lembrado aos epistemólogos, nos serve como refutação para outra objeção, no caso, uma questão metodológica, onde certos especialistas sustentam contra os sociólogos que os atos de juízo seriam individuais porque ligados tanto à reflexão quanto às palavras.

Ora, a *objeção dos leigos* é um tema coletivo e mostra que a ação de refletir é debater o pró e o contra, é confrontar argumentos, é participar em um diálogo, em uma discussão, em um debate. Então, os conjuntos dos argumentos que são confrontados em um diálogo ao invés de serem arrolados em “*um mundo de produtos tornados independentes dos homens*” como nos propôs Karl Popper⁵ formam em realidade a experiência coletiva. Daí Georges Gurvitch⁶ dizer que “*na reflexão pessoal figuram distintos ‘Eu’ que discutem entre eles*” e que se trata de uma “*projeção do coletivo no individual*”, haja vista a história das civilizações como testemunha da existência de conhecimentos coletivos.

Sem embargo, o sociólogo não deve colocar o problema da validade e do valor dos signos, símbolos, conceitos, idéias, juízos que encontra na realidade social estudada, mas deve apenas “*constatar o efeito de sua presença, de sua combinação e de seu funcionamento efetivo*”, visando pôr em relevo as correlações funcionais entre os quadros sociais e as obras de civilização. Isto porque a sociologia concentra seus esforços nas classes do conhecimento mais profundamente implicadas na realidade social e na engrenagem de suas estruturas, nos seus determinismos sociológicos (por distinção dos determinismos sociais). Tanto mais que em **teoria sociológica** a explicação ultrapassa a suposição do determinismo único.

Com efeito, para fins de contraste expositivo, podemos considerar neste ponto a questão da pressuposição fundamental da teoria marxista, a fórmula do seu determinismo único – que por ser tal, por ser “único”, é um determinismo verificado por leis causais, as quais neste caso ficaram conhecidas (a) - como a lei da queda tendencial da taxa de juros, tornando na economia capitalista as crises como suposições “necessárias e inevitáveis”, e igualmente

⁵ Popper, Karl: ‘**Conhecimento Objetivo: uma abordagem evolucionária**’, tradução Milton Amado, São Paulo/Belo Horizonte, EDUSP/editora Itatiaia, 1975, 394 pp, traduzido da edição inglesa corrigida de 1973 (1ª edição em Inglês: Londres, Oxford University Press, 1972).

⁶ Gurvitch, Georges: “**Problemas de Sociologia do Conhecimento**”, in Gurvitch et al.: “**Tratado de Sociologia-vol.2**”, trad.: Ma. José Marinho, revisão: Alberto Ferreira, Porto, Iniciativas Editoriais, 1968, pp.145 a 189 (1ª edição em Francês: Paris, PUF,1960).



te (b) - a lei do desenvolvimento desigual e combinado, que serve de reforço à primeira.

Na fórmula deste “determinismo único” sustenta-se que as forças produtivas e as relações de produção por constituírem em todo o tipo de sociedade a base “material”, teriam o poder de “determinar” não só a estrutura, mas a divisão em classes, a consciência, a ideologia e a cultura; pressuposição essa que por gerar hipótese com aplicação nas sociedades de tipo capitalista concorrencial viu-se projetada para toda a história como se valesse para as cidades-estados antigas, para as sociedades de tipo feudal, as sociedades de tipo patriarcal, ou mesmo para os outros tipos de sociedades capitalistas em que a livre concorrência cedeu lugar aos mecanismos regulatórios.

Trata-se de uma concepção de causalidade generalizada e impregnada de filosofia da história e cientificismo, tentando reduzir o pluralismo efetivo da realidade social a um projetado determinismo único que seria imposto à sociologia por força de identificação ao modelo científico da física newtoniana, com as leis causais de explicação.

Contra essa concepção dogmática argumenta-se que: (1) normalmente toda a classe de conhecimento e todo o sistema cognitivo formam parte da engrenagem de um quadro social como aspecto, escalonamento ou elemento do fenômeno social total e de sua estrutura (isto é, formam parte das regulamentações ou “controles” sociais em um grupo, classe, sociedade global); (2) as dialéticas de polarização, ambigüidade ou complementaridade podem aparecer entre quadro social e saber em situações tendentes ao desacordo entre esses termos; (3) geralmente, quadro social e saber se encontram em relações de implicação mútua ou de reciprocidade de perspectivas; (4) estas duas últimas relações são igualmente dialéticas – podem se apresentar como simetrias “frágeis” que se pode quebrar, que se pode converter em termos opostos; (5) por essa razão, Gurvitch observa que os desencontros ou desacordos entre realidade social e saber são melhor estudados pelos procedimentos empírico-dialéticos do *item 2*.

A explicação sociológica por causalidade singular só se aplica em segunda instância e será limitada aos casos particulares.

Todavia, este autor admite (6) – que é somente nos casos em que a situação se torna em patente desacordo entre realidade e saber que se faz possível a intervenção da *causalidade* entre os termos; (7) – nada obstan-



te, Gurvitch contesta a aplicação de “leis causais” dizendo-nos que nestes casos do *item 6* se trata de **causalidade singular** e não “leis causais” e que tal explicação sociológica por *causalidade singular* só se aplica em segunda instância e será limitada aos casos particulares como nos seguintes exemplos: (7.1) casos da existência de *um sistema de conhecimentos avançados que pode ser a causa do avanço durável*, que pode fornecer uma explicação causal do por quê uma estrutura social retardada em relação ao seu fenômeno social total consegue resistir e não quebrar – caso das Cidades-Estados da Grécia antiga; caso do antigo regime na França dos séculos XVII e XVIII; caso da Rússia do século XIX e princípios do XX; (7.2) sob outro aspecto de casos de causalidade singular, temos a situação em que *os próprios conhecimentos avançados podem ser causa de retardo* e assim favorecer a quebra da estrutura, da mesma maneira em que, reciprocamente, *a estrutura pode se converter em “causa de uma orientação abstrata do saber e de sua limitação às elites”*, favorecendo igualmente a quebra (caso do Egito antigo); (7.3) Gurvitch nota ainda o caso oposto: *uma estrutura social avançada em relação ao sistema do saber, a qual pode ser a causa da “mudança de orientação” desse saber* – caso da “antiga” URSS depois da revolução de 1917 ou o caso encontrado nos EUA sob regime de capitalismo organizado, que coloca o conhecimento técnico por cima das demais classes do saber.

Segundo Gurvitch, sem falsear e sem desacreditar um conhecimento em sua coerência relativa não se pode afirmar que seja uma simples projeção ou epifenômeno da realidade social, como se afirma na aplicação da causalidade levando ao mito do determinismo único em sociologia.

Em teoria sociológica diferencial de que Gurvitch foi o incentivador se articula uma **visão de conjuntos** para o problema das variações do saber de tal sorte que a explicação, a formulação de enunciados determinísticos, não deve nunca na ‘primeira instância’ ir mais além do estabelecimento: (a) de **correlações funcionais**, (b) de **regularidades tendenciais** e (c) de **integração direta nos quadros sociais**.

A colaboração da epistemologia com a sociologia passa pelo esforço de “circunscrever o conhecimento como fato social distinto de outros fatos sociais”. A epistemologia ajuda a sociologia a formular o problema de **circunscrever o conhecimento em termos de correlações funcionais**, facultando-lhe a colocação em perspectiva sociológica do conhecimento a qual, justamente, abre o acesso à intermediação pelas correlações funcionais.

Mas não é tudo. Por meio dos conceitos de *totalidade, infinito, multiplicidade, pluralidade, perspectivas, quadros sociais, assim como através da noção de generalidade limitada aos próprios quadros sociais* a epistemologia ⁷ abre o ca-

⁷ Ver em especial as obras de Gastón Bachelar referidas na bibliografia.



minho para uma explicação sociológica das orientações do conhecimento, tendo em conta que a afirmação pela sociologia do coeficiente humano e social do conhecimento neutraliza pela tomada de consciência as possíveis distorções na explicação. Não há distorção no *procedimento especial da teoria sociológica efetuando a colocação em perspectiva sociológica do conhecimento*⁸.

Não cabe opor a “mudança inercial” característica do sistema contra a teoria sociológica diferencial como se a dinâmica complexa dos conjuntos práticos atendesse ao choque de posições e não dependesse das atitudes coletivas, do espontâneo coletivo propriamente dito, que já é tocado pela liberdade humana em algum grau.

Utilizando os resultados das análises diferenciais, as teorias sistemáticas desenvolvem a coerência dos tipos de sociedades históricas acentuando as regularidades tendenciais como critério de explicação sociológica.

A teoria sociológica diferencial por sua vez desenvolve-se com profundidade indispensável já que elabora sobre a realidade social tomada em escalas, como a realidade da condição humana regida pelo determinismo científico. É especialmente orientada para pôr em relevo as correlações funcionais entre os quadros sociais e as obras de civilização. O campo em que se desenvolve a teoria sociológica diferencial é descoberto em meio às atitudes coletivas.

Quer dizer, são as atitudes coletivas que criam os ambientes sociais onde se cotejam as diferenças sociais e se afirmam as estruturas sociais. Compreendidos sob a noção de “*Gestalt*” como conjuntos ou configura-

⁸ Qualquer debate sobre a “validade” da perspectivização sociológica do conhecimento é inaceitável. Trata-se de uma questão de fatos. Ou seja, a colocação do conhecimento em perspectiva sociológica sendo questão de fatos não pode ser tomada como invenção do ceticismo e do nihilismo para invalidar todo o saber ou diminuir seu valor. Ver Gurvitch, Georges: “*Los Marcos Sociales del Conocimiento*”, tradução Mário Giacchino, Caracas, Monte Avila, 1969, 289pp (1ª edição em Francês: Paris, PUF, 1966). Ademais, a faticidade que possibilita as equações de incerteza de Heisenberg em microfísica e corrobora a impossibilidade de medir simultaneamente a posição e a velocidade dos corpúsculos é a colocação em perspectiva sociológica do conhecimento. Aliás, como mostrou Gurvitch a apreensão desta faticidade é bem notada no apelo à dialética sustentado pelos físicos na revista *Dialectique* de 1947 - apud Gurvitch, Georges: “*Dialectique et Sociologie*”, Paris, Flammarion, 1962, 312 pp., col. Science, ver em especial a p.24 e as págs.246 sq.



ções virtuais ou atuais, esses ambientes implicam um quadro social referenciando os símbolos que se manifestam no seu seio e as escalas particulares de valores, que no seu seio são aceites ou rejeitadas, isto é, as chamadas dinâmicas coletivas de avaliação favorecendo a tomada de consciência dos temas coletivos reais.

Em sua expressão dialética, estes ambientes criadores manifestam-se nas três escalas de realidade social: a dos Nós (escala micro-social), a dos grupos e classes (escalas parciais), a das sociedades globais e suas estruturas. Em aparente paradoxo (só aparente) podem ser detectados experimentalmente nos coeficientes de discordância entre as opiniões exprimidas nas sondagens ditas de “opinião pública” e as atitudes reais dos grupos⁹.

Mas não é tudo. A dialética sociológica é estudada em modo diferencial e é descoberta com anterioridade em relação à expressão: é descoberta no próprio ser social. Desse modo se mostrará, então, uma dialética complexa e pluralista que está em medida de expressar a própria multiplicidade dos tempos sociais gerados pelas estruturas em estado de mudança interior.

Quer dizer, se esta mudança interior torna fragmentada em multiplicidade a tensão entre posição e movimento teremos uma variedade de procedimentos dialéticos de intermediação entre as manifestações dicotômicas, sejam apenas opostos ou mais do que isso sejam contrários, contraditórios, etc.

Ainda que não se enquadre na desejada racionalidade do processus histórico, a dialética complexa revela seu alcance realista em sentido ontológico na medida em que é ligada à sociologia diferencial dos agrupamentos sociais particulares e à microsociologia corroborando a constatação de Gurvitch sobre as hierarquias dos agrupamentos particulares como não absorvidas e conflitantes com as hierarquias das classes sociais. Aliás, na teoria sociológica diferencial é a partir da constatação dessa diferença específica aos agrupamentos sociais particulares que se chega à percepção da mudança no interior das estruturas.

Além disso, tampouco pode ser classificada “positivista” a descrição e a análise gurvitcheana dos determinismos sociais como operações de integração dos fatos ou manifestações particulares nos planos de conjuntos práticos. Se os determinismos são operadores no sentido usual do termo em análise matemática, isto é, são símbolos de uma operação (no caso, o esforço coletivo de unificação) que se efetua sobre uma variável ou sobre uma função, a quali-

⁹ Incluindo as opiniões coletivas, as representações, as conceituações, note-se em favor desta constatação experimental (experimental porque provocada pelas próprias sondagens de opinião) que o nível mental é estudado na teoria sociológica diferencial como sendo apenas um aspecto do conjunto, tanto mais incerto quanto os indivíduos mudam de atitude em função dos grupos ou os personagens que os papéis sociais encarnam mudam segundo os círculos a que pertencem.



ficção “positivista” é incabível porque se trata de função dialética (no caso, os quadros sociais) e não apenas lógica, como dialético é o esforço coletivo de unificação.

Na teoria sociológica diferencial, a integração dos fatos e a unificação nas estruturas se verificam *a posteriori* passando pelos temas coletivos reais (percebidos ou não) porque os grupos, as classes, as sociedades são afirmados tais na medida em que pronunciam e reconhecem, eles próprios, os Nós, os grupos, as classes e as sociedades que pertencem reciprocamente e respectivamente aos grupos, às classes, às sociedades.

Não cabe opor a “*mudança inercial*” característica do sistema contra a teoria sociológica diferencial como se a dinâmica complexa dos conjuntos práticos atendesse ao choque de posições e não dependesse das atitudes coletivas, do espontâneo coletivo propriamente dito, que já é tocado pela liberdade humana em algum grau.

Prova disto é o fato, já mencionado e básico na sociologia diferencial de que os agrupamentos particulares mudam de caráter e não apenas de posições, assumem identidades e diferenças não assumidas em tipos ou subtipos de sociedades diferentes.

Na medida em que participam da mudança em eficácia que se opera no interior das estruturas, mais do que se deslocarem conforme trajetórias apenas exteriores, os grupos se movem nos tempos sociais acentuando a variabilidade.

Tanto é assim que um refinado historiador e crítico das análises e da teoria sociológica de Gurvitch como o é Fernand Braudel, portanto habituado à variedade dos conjuntos de fatos, não deixou escapar a reflexão de que a tensão entre posição e movimento recolhida nas chamadas *equações de incerteza de Heisenberg* em teoria microfísica é uma tensão que se fragmenta na multiplicidade dos tempos de que fazemos a experiência na vida social e histórica, tendo Braudel debatido, inclusive, a formulação de Gurvitch a este respeito, sobretudo a compreensão sociológica de que a multiplicidade dos tempos sociais se descreve como a *coordenação dos movimentos que persistem na sucessão e se sucedem na duração*¹⁰.

Com efeito, como mencionado, a realidade que a teoria sociológica diferencial estuda é a condição humana considerada debaixo de

¹⁰ Braudel, Fernand: “*História e Ciências Sociais*”, tradução dos artigos originais em Francês por Carlos Braga e Inácia Canelas, Lisboa, editorial presença, 1972, 261 pp.



uma luz particular e tornando-se objeto de um método específico cuja aplicação põe em relevo, no dizer de Gurvitch, os "**fenômenos sociais totais**", ou seja, as totalidades social-humanas "presentes" não só metodologicamente, mas sobretudo ontologicamente *antes* de todas as suas expressões, manifestações e cristalizações - não permitindo, portanto a **alienação** total na objetivação das obras de civilização (Arte, Religião, Direito, Conhecimento, Moral, Educação, etc.).

Os grupos e as classes e as sociedades globais, embora integrados, não são em maneira alguma meros órgãos executivos nem do sistema, nem de uma área de civilização, como o desejariam alguns antropólogos. É pelas totalidades social-humanas e nelas que os fatos sociais são postos em vias de criação e de modificação do *ser social*, bem como os Nós, os grupos, as classes e sociedades são tomados em conjuntos.

Segundo Gurvitch, o tornar-se objeto da condição humana ela própria, o recompor o todo pela aplicação do **método dialético empírico realista** – sobretudo pela aplicação da reciprocidade de perspectivas entre o Eu e o objeto – significa aceitar a evidência no trabalho intelectual de que o compromisso inelutável de qualquer existência em situações sociais múltiplas e antinômicas não pode ser posto em relevo, não pode ascender à percepção ou à tomada de consciência senão graças aos *procedimentos dialéticos operativos da reciprocidade de perspectivas* implicando no insucesso a tomada do risco de enveredar por portas já abertas na realização da obra novadora do conhecimento.

A equação existencial não pode mais ser vista como a origem das ilusões e dos erros que poderiam ser evitados.

Como mencionado, a realidade da condição humana é regida pelo determinismo científico implicado nos seres e coisas simplesmente existentes. Em teoria sociológica diferencial o determinismo científico é situado sem atribuição prévia de qualidades, tendo na linguagem relacional seu próprio suporte. Em poucas palavras: o determinismo científico tem por único pressuposto a afirmação dos *universos reais e concretos existentes* como viabilizando o acesso aos fatos sociais, isto é: o acesso aos microdeterminismos das manifestações da sociabilidade e aos determinismos das unidades coletivas reais (incluindo os grupos, as classes e as sociedades).

Como ensina Gurvitch o determinismo científico "*não pode ser reduzido a nenhum gênero de necessidade – nem metafísica, nem lógica, nem transcendental, nem matemática – pois que representa um compromisso entre uma contingência e uma coerência relativas*": essas **duas relatividades** que concorrem no determinismo se



acham ligadas ao setor da realidade que lhes servem de plano de referência – às experiências moral, jurídica, religiosa ou cognitiva. “*Não se pode afirmar que a necessidade ou a contingência pura sejam fundamentos do determinismo ou da liberdade humana, estes fundamentos se encontram inerentes à realidade empírica e desse modo colocados numa esfera intermediária de tensão e de passagem entre o qualitativo e o quantitativo, o descontínuo e o contínuo, o mutável e o estável, o irreversível e o reversível, o momento e a duração, esfera essa que caracteriza toda temporalidade efetiva ou, mais exatamente, a multiplicidade dos tempos*”¹¹.

Além disso, se não há antagonismo negativo, mas intermediação entre sociabilidade (quadros sociais), atividade (obra de civilização) e funcionalidade (interpretação), como graus do esforço a que se ligam os setores referidos, temos o homem como um construtor de símbolos, temos a relatividade da oposição do arcaico e do histórico, sendo os mitos e os símbolos sociais então revelados como intermediários positivos indispensáveis ao conhecimento de sorte que a equação existencial não pode mais ser vista como a origem das ilusões e dos erros que poderiam ser evitados (Freud, Marx) – como costuma acontecer quando se impõe um antagonismo excludente entre infra e superestrutura ou uma relação de causa e efeito opondo necessariamente os quadros sociais e o conhecimento.

Sem dúvida, o coeficiente humano do conhecimento embora trazendo uma limitação social do campo de visão revela ao mesmo tempo aspectos ou setores desconhecidos da realidade e da verdade, na sua variedade infinita. É a tomada de consciência do papel que desempenha no conhecimento a equação existencial que pode fazer avançar os critérios precisos de análise e explicação sociológica, e a forma dessa consciência complexa em segundo grau é a teoria sociológica¹².

De fato, não há dúvida de que na sociologia diferencial os procedimentos dialéticos compreendendo as complementaridades, as compensações, as ambigüidades, as ambivalências, as polaridades e a reciprocidade de perspectiva constituem as descrições pelas quais se chega a desocultar os tempos, a eficácia ou a permanência das mudanças que estão a ocorrer no âmago da realidade social.

¹¹ Gurvitch, Georges: “*Determinismos Sociais e Liberdade Humana: em direção ao estudo sociológico dos caminhos da liberdade*”, trad. Heribaldo Dias, Rio de Janeiro, Forense, 1968, 361 pp, traduzido da 2ª edição francesa de 1963. (1ª edição em Francês: Paris, PUF, 1955), págs. XIV e XV, op.cit.

¹² Gurvitch, Georges: “*A Vocaçào Actual da Sociologia - vol. I: na senda da sociologia diferencial*”, tradução da 4ª edição francesa de 1968 por Orlando Daniel, Lisboa, Cosmos, 1979, 587 pp. (1ª edição em Francês: Paris, PUF, 1950), p.113 sq.



Neste sentido, a *mumificação* do conceitual ou discursivo adquire um estatuto metodológico mais específico, passando de obstáculo à percepção para obstáculo à verificação da mudança, já que o plano discursivo é negado em modo sociológico (é um dos aspectos da colocação em perspectiva sociológica) pelas variações factuais do saber e a mumificação do conceitual bloqueia este conhecimento.

Cabe acrescentar, enfim, no dizer de Gurvitch, que a verificação dos níveis da dialética, sobretudo a clarificação das três escalas ou dimensões do microsocial, do grupal, do global é uma orientação bem circunstanciada que se compreende do ponto de vista do avanço da perspectiva sociológica do conhecimento acentuada no século XX, nos anos 50 e 60, (a) - pela busca de coerência entre teoria científica e pesquisa favorecendo o reencontro das diferentes interpretações da dialética e do empirismo pluralista efetivo, corroborados no âmbito das ciências da natureza com a teoria física, (b) - pela afirmação da multiplicidade dos quadros de referência operativos.

Como já o dissemos a respeito dos determinismos propriamente sociológicos de que depende a formação das estruturas sociais, o esforço coletivo de unificação dos determinismos sociais já é historiado, de tal sorte que a estrutura social se coloca como um *processus* permanente compreendido num movimento de desestruturação e reestruturação. A estrutura sendo obra de civilização não pode, pois, subsistir um instante sem a intervenção dos atos coletivos, num esforço de unificação e orientação a recomençar sempre.

Gurvitch insiste que o problema da estrutura social só se põe na escala macrosociológica e em relação às unidades coletivas reais, nunca em geral: não há uma análise estrutural separada de uma análise dos agrupamentos particulares, classes sociais, ou sociedades globais, sejam estas tribos, cidades, Estados, impérios, nações, sociedades internacionais.

Do ponto de vista sociológico, é improdutivo discutir problemas de estrutura social sem levar em conta a nítida consciência coletiva da hierarquia “específica e referencial” de uma unidade coletiva real, como o é a hierarquia das relações com os outros grupos e com a sociedade global, ou, designada de modo mais amplo, hierarquia das manifestações da sociabilidade, hierarquia esta que se verifica unicamente nos agrupamentos estruturados.

Na teoria sociológica em cuja percepção diferencial os grupos são sempre específicos a análise da passagem de um “*agrupamento não-estruturado mas estruturável*” como o é todo o agrupamento particular para chegar



à condição de agrupamento estruturado distingue os seguintes momentos: 1) - a diferenciação entre “categoria” ou “estrato”, como simples coleção de indivíduos que se encontram numa situação mais ou menos idêntica, por um lado, e por outro lado os “verdadeiros grupos reais”; 2) - a oposição de grupo e de estrutura; 3) - a passagem propriamente dita de um agrupamento não-estruturado para agrupamento estruturado ¹³.

Seja como for, no estudo da reestruturação desde o ponto de vista da teoria sociológica diferencial importa reter que em cada unidade coletiva real as manifestações da sociabilidade configuram em sua diferença específica os quadros microssociais que ali se diferenciam em maneira espontânea (Nós, relações com outrem), mas que são utilizados pelas unidades coletivas para se estruturarem e desse modo as manifestações da sociabilidade são hierarquizadas do exterior, de fora para dentro: o grupal e o global imprimem a sua racionalidade histórica e a sua ligação estrutural a essas manifestações microscópicas da vida social que lhe dão consistência e densidade ¹⁴.

SEGUNDA PARTE

Utilizando os resultados das análises diferenciais, as teorias sistemáticas desenvolvem a coerência dos tipos de sociedades históricas acentuando as regularidades tendenciais como critério de explicação sociológica.

¹³ Gurvitch, Georges: “*A Vocaç o Actual da Sociologia - vol. I: na senda da sociologia diferencial*”, tradu o da 4ª edi o francesa de 1968 por Orlando Daniel, Lisboa, Cosmos, 1979, 587pp. (1ª edi o em Francês: Paris, PUF, 1950). Págs. 496 a 500.

¹⁴ Malgrado os adeptos do psicodrama e dos diversos psicologismos muito projetados nas chamadas *dinâmicas de grupo* os elementos microssociais integram a dialética das escalas do parcial e do global e não têm absolutamente nada a ver com o individualismo, o atomismo e o formalismo sociais, mas criam inclusive referências objetivas para o mundo dos valores.



Em relação às teorias sistemáticas nos defrontamos ao problema da **coerência** como critério dos determinismos propriamente sociológicos dos tipos de sociedades globais e suas estruturas. A construção dessa tipologia sociológica constitui o pré-requisito das teorias sistemáticas bem como expressa a produção para onde elas desembocam. Desta sorte, antes de surgir como desafio para a elaboração e na elaboração das teorias sistemáticas elas mesmas, a coerência revela-se o problema metodológico prévio da construção tipológica que se equaciona no âmbito da dialética complexa.

Quer dizer, para equacionar o problema da **coerência** de que são elaboradas as teorias sistemáticas foi preciso estabelecer uma referência dialética e dialetizadora capaz de introduzir nos quadros operativos da sociologia não somente a constatação da insuficiência do pensamento conceitual para conter nos conceitos a manifestação do todo ele mesmo, mas, sobretudo, foi preciso estabelecer uma referência dialética e dialetizadora capaz de introduzir o *procedimento determinístico voltado para dar expressão à ambivalência dialética* assim apreendida na insuficiência do conceitual¹⁵.

O pensamento sociológico tem clareza do *relativismo que permeia a noção de coerência* e alimenta-se na observação de que (a)-cada esfera do real, (b)-cada gênero de determinismo(c)-cada procedimento operativo para constatá-lo “se encontra situado não somente em outro grau de compromisso entre o qualitativo e o quantitativo, o contínuo e o descontínuo, o contingente e o coerente, mas também em outra temporalidade”.

A temporalidade científica não pode ser destacada da temporalidade real sobre a qual se funda, assim como o construído não pode ser isolado do vivido, enfatizando que assim é porque esses dois elementos se encontram ligados por uma dialética de passagem¹⁶. Este pluralismo descontinuista aparece como desdobramento da teoria da relatividade geral de Einstein. Daí falar-se de vários tempos na física que mantêm diferentes relações, tanto que G.Bachelard dirá o seguinte: “*Se o tempo do físico pôde aparecer, até nossos*

¹⁵ Segundo Gurvitch, embora não seja explicação, a dialética (análise sociológica) prepara a explicação mediante a descrição. Isto significa que, igual a todo o conceito sociológico relativista e realista assimilando a aplicação das teorias de consciência aberta, a consciência coletiva requer a aplicação dos procedimentos dialéticos de complementaridade, implicação mútua, ambigüidade, polarização e reciprocidade de perspectiva para ser adequadamente descrita em sua “realidade irreduzível” diante da consciência individual, diante das obras de civilização (moral, direito, conhecimento, religião, educação, etc.) e das “outras consciências coletivas”. Cf. *Dialectique et Sociologie*, op.cit.

¹⁶ Ver Gurvitch, Georges: “*Determinismos Sociais e Liberdade Humana: em direção ao estudo sociológico dos caminhos da liberdade*”, trad. Heribaldo Dias, Rio de Janeiro, Forense, 1968, 361 pp, traduzido da 2ª edição francesa de 1963. (1ª edição em Francês: Paris, PUF, 1955), op. cit. p. 26.



dias, único e absoluto, foi porque o físico se situou primeiramente num plano experimental particular. Com a relatividade, surgiu o pluralismo temporal”¹⁷.

Notando a partir desse pluralismo temporal o modo do realismo, em que o ontológico precede o epistemológico fazendo surgir a relação dialética entre o método dialético e a realidade social e humana já dialética nela mesma, podemos assinalar que a vertente de Saint-Simon e do jovem Marx acentuando desse modo a precedência do **ser social** se traduz no pensamento de Gurvitch pelo alcance operativo, como conexão de efetividade, em que esse autor emprega a noção de “**fenômeno social total**”.

Desta forma, no pensamento sociológico de Gurvitch - e isto lhe valeu injustamente a classificação de “positivista lógico” - o fenômeno do todo social é verificado e tem efetividade como tal justamente na escala dos tempos sociais gerados na dinâmica de reestruturação.

Vale dizer, por diferença das metodologias abstratas muito utilizadas inclusive por estudiosos da história das civilizações, essa constatação do enlace entre o fenômeno do todo social e as duplas escalas dos tempos da reestruturação – enlace este que Gurvitch designa **fenômeno social total** – resguarda a teoria sociológica diferencial da arbitrariedade do *corte temporal* que leva à construção do tipo de estrutura e de sociedade global. Isto porque a dimensão temporal vem a ser resgatada exatamente no emprego operativo da mencionada noção de “fenômeno social total”, como veremos adiante, cabendo antecipar que, pela dialetização, os tempos múltiplos em sociologia são mais do que apenas “meios lógicos de variabilidade” construídos por necessidade de compreender e explicar a reestruturação, antes disso são igualmente verificados em realidade como **tempos reais**. Daí a ambivalência dialética¹⁸.

Desta sorte temos que a **coerência** das teorias sistemáticas é relativa ao saber coletivo afirmado nos diversos tipos de sociedades globais históricas, e os graus de coerência dependem da maior ou menos indispensabilidade desse saber coletivo para a unificação das sociedades e seus tipos de estrutura.

Ou seja, lá onde o saber mantém-se periférico e as correlações funcionais não predominam a explicação sociológica compreende o

¹⁷ Sobre o pluralismo temporal ver Nota 01 dentre as NOTAS COMPLEMENTARES no final deste capítulo.

¹⁸ Ver “*Dialectique et Sociologie*, op.cit.



esforço de unificação pela reestruturação como se fosse um determinismo único e as teorias sistemáticas alcançam o maior grau de **coerência**, acentuando nessa causalidade singular uma realidade quase independente da tomada de consciência.

A pesquisa da causalidade singular sobressai como explicação na análise em que as Cidades-Estados antigas tornando-se Impérios são comparadas por um lado às sociedades teocrático-carismáticas e às sociedades patriarcais, e por outro lado às sociedades feudais.

Já vimos que a pesquisa da causalidade singular do quadro social sobre o saber pode conduzir a relações de polarização, de ambigüidade, ou de complementaridade entre quadro social e sistema cognitivo. Cabe agora acentuar que essa mesma causalidade singular sobressai como explicação na análise em que as Cidades-Estados antigas tornando-se Impérios são comparadas por um lado às sociedades teocrático-carismáticas e às sociedades patriarcais, e por outro lado às sociedades feudais.

Com efeito, nas sociedades teocrático-carismáticas¹⁹ cujo exemplo histórico mais surpreendente é o antigo Egito a estrutura tende a reduzir-se a uma expressão oficiosa e limitada das tensões entre o Estado, a Igreja e as confrarias mágicas de tal sorte que, voltada para explicar a quebra de estrutura que nessa tensão se anuncia, **a coerência** buscada pela teoria sistemática vem a ser encontrada na influência do racionalismo, do cálculo econômico das trocas, do direito individual (de obrigação, de contrato, de prenda, de crédito), bem como na influência da multiplicidade de grupos particulares laicos (grupos profissionais e as corporações de ofício). Portanto, são essas influências variadas associadas à influência do racionalismo que explicam a frequência das revoluções surgidas diretamente dos fenômenos sociais totais²⁰ nas sociedades teocrático-carismáticas.

Já no que concerne o tipo das sociedades globais patriarcais e ao contrário de Max Weber, a análise proposta por Gurvitch nega que as mesmas provenham de sociedades teocrático-carismáticas, afirmando que são

¹⁹ As sociedades teocrático-carismáticas são caracterizadas por sua encarnação em “reis-sacerdotes-magos-deuses vivos”.

²⁰ Sobre o tipo sociológico das sociedades teocráticas carismáticas ver Nota 02 dentre as NOTAS COMPLEMENTARES no final deste capítulo.



paralelas. Desta sorte, a análise põe em relevo que a historicidade das sociedades patriarcais é reduzida ao aspecto das lutas internas pelo poder, foco da **coerência** buscada pelas teorias sistemáticas. Ademais, as sociedades patriarcais aparecem bem retardadas em cotejo com as teocracias carismáticas, não sendo possível, porém, classificá-las entre as sociedades arcaicas por causa de sua especificidade ²¹.

Quanto ao problema suscitado pelas Cidades-Estados que se convertem em Impérios, Gurvitch admite duas soluções para este problema: (1) – na tipologia das sociedades globais estuda-se primeiro o que está mais distante de Nós, quer dizer: estudam-se as estruturas feudais antes das Cidades-Estados antigas; (2) – já do ponto de vista do conhecimento elaborado e explícito, pelo contrário, não é permitido desconsiderar a herança das Cidades-Estados antigas para as sociedades que sucederam a antiguidade clássica, tanto mais que o primeiro desacordo entre quadro social e saber faz parte dessa herança encontrada nas sociedades feudais.

A análise sociológica põe em relevo que nas Cidades-Estados antigas o desnível entre o fenômeno social total atrasado e a estrutura global adiantada introduz os conflitos entre os sistemas cognitivos de maneira mais acentuada do que se verifica nas Teocracias Carismáticas, cuja interpenetração com a sociedade patriarcal engendrou exatamente a Cidade-Estado.

Daí resulta: (1) - um conhecimento filosófico que se separa completamente do saber mitológico-cosmogônico e, adquirindo inteira autonomia, logra um extraordinário grau de desenvolvimento e expansão revelando-se um conhecimento de vanguarda que caracteriza melhor o milagre grego reproduzido depois em Roma; além disso, grande parte de seu prestígio e seu atrativo advém de seu caráter partidário, dividido numa pluralidade de “capelas” em conflitos ressonantes. Ou seja, o conhecimento filosófico é capaz de atrair para sua órbita de influência tanto o conhecimento político quanto o conhecimento científico, cujo salto inicial é considerável.

Da mesma maneira, dos conflitos entre os sistemas cognitivos resulta (2) - a disputa muito séria entre o conhecimento filosófico e o conhecimento perceptivo do mundo exterior, sendo este último bem extenso rico e atrativo, com suas estruturas essencialmente extrovertidas, podendo-se falar não só em rivalidade manifesta mas até em hostilidade irreductível, como no exem-

²¹ Sobre o tipo sociológico das sociedades patriarcais ver Nota 03 dentre as NOTAS COMPLEMENTARES no final deste capítulo.



plo de Sócrates opondo-se aos não-filósofos, a que Aristóteles caberá tentar a reconciliação.

Resulta igualmente dessas disputas cognitivas (3) - o fato de que na filosofia grega a tomada de consciência do advento do futuro tenha sido conceituada, tanto quanto tenha sido posto em relevo o esforço humano para dominar tal tempo.

Em conclusão, apesar de ter sido “realista” no sentido de afirmar (a) – a veracidade do conhecimento do mundo exterior, (b) – a veracidade do porvir da sociedade, (c) – a veracidade da justificação das ciências, (e) – a veracidade dos ideais e das táticas de conhecimento político, *a filosofia grega permaneceu alheia à realidade social da qual surgiu.*

Nas Cidades-Estados antigas a coerência do tipo de sociedades históricas liga-se ao fato de que a superioridade da cidade como grupo territorial específico combinando o princípio de localidade e de vizinhança traz consigo uma tendência à laicidade e à racionalidade favorecendo, por sua vez, o triunfo do natural em relação ao sobrenatural e se abrindo na democratização da estrutura social e no individualismo greco-romano refreados, porém pelo próprio reforço do princípio territorial que acompanha a democratização.

Desta forma, a **coerência** buscada pelas teorias sistemáticas *nas Cidades-Estados antigas* liga-se ao fato de que a superioridade da cidade como grupo territorial específico combinando o princípio de localidade e de vizinhança predominando sobre o parentesco, sobre a Igreja, sobre as famílias doméstico-conjugais, sobre as confrarias artesanais, sobre as estratificações econômicas, etc. traz consigo uma tendência à laicidade e à racionalidade favorecendo o triunfo do natural em relação ao sobrenatural e se abrindo na democratização da estrutura social e no individualismo greco-romano os quais, entretanto cabe sublinhar são refreados pelo próprio reforço do princípio territorial que acompanha a democratização.

Segundo Gurvitch, esse modo de operar ambivalente explica o seguinte: 1) - a rivalidade manifesta entre o conhecimento filosófico e o conhecimento perceptivo do mundo exterior; 2) - a ocorrência dos regimes tirânicos em Grécia; 3) - o Principado e depois o Império, em Roma; 4) - bem como a influência do individualismo jurídico dando espaço para a evolução de uma



burocracia imperial, do centralismo e do absolutismo cesariano que minaram as bases dessa estrutura²² das *Cidades-Estados antigas*.

A respeito das sociedades feudais, a coerência do tipo de sociedades históricas refere-se sobretudo à evolução das cidades livres caracterizando uma verdadeira revolução municipal, que deu nascimento aos governos provisórios.

Segundo Gurvitch, é indiscutível que as cidades como centros da indústria e do comércio são ao mesmo tempo (a) - os centros da inspiração intelectual e da ressurreição do direito romano; (b) - as sedes de onde parte o conhecimento perceptivo do mundo exterior e de onde partirá, finalmente, o movimento da Renascença.

Nas sociedades feudais, o saber como fato social fica enfraquecido e somente a Igreja romana, as cidades liberadas ou livres e a hierarquia dos grupos militares feudais estão em condições de fazer valer o conhecimento elaborado em doutrinas ou em fórmulas. Nas demais hierarquias só ocorre o conhecimento espontâneo e difuso. É que há um desacordo muito marcado entre o fenômeno social total global subjacente e a estrutura correspondente, mais acentuado ainda devido ao **pluralismo excepcional da estrutura feudal em si, comportando várias hierarquias de grupos, de regulamentações, e das obras de civilização.**

Aliás, como remarca Gurvitch, é por esse pluralismo extremo acrescido das heranças greco-romana, germano-bárbara e a dos mouros que se diferencia o feudalismo europeu dos correspondentes tipos japoneses, chinês, russo, etc., sendo o feudalismo europeu imbricado entre os séculos X e XIV (a Idade Média), cujas particularidades são estudadas pelos historiadores nos casos da França, da Inglaterra, Flandres e Alemanha²³.

²² Sobre o tipo sociológico das *Cidades-Estados antigas* ver Nota 04 dentre as NOTAS COMPLEMENTARES no final deste capítulo.

²³ Sobre o tipo sociológico das sociedades feudais ver Nota 05 dentre as NOTAS COMPLEMENTARES no final



Não se pode minimizar o papel do saber como fato social nesse e para esse tipo de estrutura das sociedades globais que dão a luz ao capitalismo.

Nas sociedades globais que dão a luz ao capitalismo o traço marcante aqui é o despertar do Estado na forma da monarquia absoluta participando ativamente do desenvolvimento do capitalismo nascente e, nessa e por essa atividade, tratando todos os problemas políticos sob seu aspecto econômico. Daí que os historiadores e os economistas caracterizam a organização política dessa sociedade como “despotismo esclarecido”.

Segundo Gurvitch, além dessa vinculação ao “Estado ressuscitado” o caráter particular desse tipo de sociedade inclui os começos do maquinismo, as primeiras fases da industrialização, a transformação do trabalho em mercadoria, a aparição das classes sociais propriamente ditas (estrutura de classes) e, na linguagem gurvitcheana, certa diminuição do desacordo entre a estrutura global e o fenômeno social total subjacente.

Quer dizer, ***não se pode minimizar o papel do saber como fato social nesse e para esse tipo de estrutura*** devendo-se acentuar a reciprocidade de perspectivas que aqui se configura entre experiência e conhecimento para chegar à explicação sociológica.

Como já tivemos a ocasião de notar, em sociologia só é possível ir além das explicações por correlações funcionais e buscar o máximo de coerência do processus de reestruturação como fundado numa causalidade singular deixando o fato social do saber como epifenômeno, somente quando se está perante um caso de desacordo preciso de quadro social e saber, como nas análises de Karl Marx, em que o saber da Economia Política clássica está em desacordo com o quadro da sociedade de classes ao qual pertence.

Nesses casos, se poderá estabelecer uma determinada mudança social como a causa particular de que a estrutura é o efeito, polarização esta que, aliás, muitos tentaram fazer apressadamente para este tipo de sociedade que dá a luz ao capitalismo, atribuindo ao advento do maquinismo o papel de causa singular da mudança estrutural, o que excluiria equivocadamente o alcan-

deste capítulo.



ce ou a relevância do saber como fato social para a reestruturação desse tipo global.

Ao falar de “diminuição do desacordo”, Gurvitch tem em vista uma comparação com as sociedades feudais, em cujo tipo nota-se um desacordo cuja intensidade é um fato novo, a que se conjuga como vimos um “pluralismo excepcional” da estrutura em si. A explicação aqui assenta-se no fato singular que se produz ao fim do regime feudal, quando se efetua a aliança dos monarcas feudais com as cidades francas ou abertas, as quais compraram sua liberdade ao Estado territorial, reanimando-o.

Assim é a mudança social levando à reanimação do Estado, o qual recupera força com a referida aliança, que constitui o elemento máximo de coerência da teoria para as sociedades feudais, restando, então, o saber como fato social em estado preponderantemente espontâneo e difuso, sem que seja feito valer. Com efeito, tirado do seu sono por essa aliança singular, o Estado toma a forma da monarquia absoluta como dizíamos constituindo na análise gurvitcheana um traço característico das sociedades globais que dão a luz ao capitalismo. Na Europa Ocidental, são os séculos XVII e XVIII os que correspondem a esse tipo de sociedade, já iniciada durante a segunda metade do século XVI, sobretudo na Grã-Bretanha.

Segundo a descrição de Gurvitch, *excluindo a equivocada atribuição do papel de causa singular para o advento do maquinismo* e resgatando o alcance ou a relevância do saber como fato social para a reestruturação desse tipo de sociedade global que dá a luz ao capitalismo, nota-se: (1) - o predomínio do Estado territorial monárquico de grande envergadura, que atribui ao monarca o poder absoluto, e que se aliou com a burguesia das cidades e com a nobreza ligada à burocracia, dita nobreza de toga; (2) - o Estado apóia aos plebeus burgueses, aos capitalistas industriais das manufaturas, aos comerciantes de envergadura internacional e, muito particularmente, aos banqueiros, quem, enriquecidos depois da descoberta do Novo Mundo, tornaram-se seus credores; (3) - e os apóia contra a nobreza de espada, contra os operários e os camponeses, substituindo assim a antiga hierarquia das dependências feudais por uma nova; (4) - no começo, o Estado mantém as classes sociais bem controladas e considera a industrialização (notado progresso na metalurgia e nos têxteis) e a promoção do capitalismo como os meios de reforçar seu próprio prestígio político, militar, financeiro e econômico, porém, logo desempenhará o que Gurvitch chama “papel de aprendiz de feiticeiro” e, em lugar de dominar as classes sociais, será dominado por elas.

(5) - Nota-se certo descompasso entre, por um lado, o aperfeiçoamento incessante dos modelos técnicos e econômicos, cuja im-



portância aumenta nessa estrutura e, por outro lado, o fato de que a organização da economia, prejudicada pelos vestígios das corporações de ofícios (vestígios pré-capitalistas), e o movimento demográfico, estão retardados a respeito das técnicas, assim como as invenções e suas aplicações não seguem uma curva de avanço regular. (6) - Nota-se que o fenômeno social total é refreado pelo modo de operar dos estamentos não-produtivos e pelo marasmo do campo, que só se move por influência das cidades e do Estado; (7) - Nota-se também, prossegue Gurvitch, que esse traço refreado do fenômeno social total global pesa sobre o impulso do desenvolvimento técnico e industrial.

(8) - Quanto à divisão das classes sociais nascentes nessas sociedades globais que dão a luz ao capitalismo nota-se, nessa análise sociológica gurvitcheana, os seguintes aspectos: (8.1) - que essa divisão, fazendo-lhes concorrência e fustigando-lhes desde dentro, está em oposição: (a)-à hierarquia oficial dos corpos constituídos, formada pela nobreza, clero, “estado simples”(plebeus burgueses), camponeses, estes pagando direitos ao senhorio e dízimos; (b)- aos graus de nobreza; (c)-aos diferentes cargos, alguns dos quais se comprava. (8.2) - que as empresas econômicas novas de grande envergadura, manufaturas, fábricas, sociedades de comércio marítimo, bancos, favorecidos pela monarquia, se lhe tornam finalmente hostis, não aprovando nem a política de guerra, nem a manutenção dos privilégios da nobreza.

Prosseguindo nessa análise sociológica das sociedades globais que dão a luz ao capitalismo nota-se que (9) - Os grupos tradicionais como a Igreja por um lado e por outro lado a família conjugal-doméstica começam a perder sua importância, apesar de sua resistência. (10) - Verifica-se a acentuação das massas, favorecidas pela política absolutista de nivelção dos interesses combinada com as ondas de população que afluem para as grandes cidades e com a desagregação da estrutura senhorial-feudal; (11) - nota-se grande desenvolvimento das relações com o exterior, favorecendo toda a classe de trocas e de pactos embora travados que estavam pelos restos do regime de privilégios, das barreiras entre ordens e corporações, e pela ingerência do absolutismo dito “ilustrado” na vida econômica;

(12) - Quanto aos níveis em profundidade da realidade social na sociedades globais que dão a luz ao capitalismo, nota-se, em primeiro lugar - prossegue Gurvitch - duas classes de modelos: os modelos idênticos às regras jurídicas, tomados como regulamentação minuciosa feita de cima para baixo, e os modelos técnicos, estes nascidos das fábricas, exatamente como um aspecto do transtorno da vida econômica, ambos inovadores; em segundo lugar, nota-se incluindo todo o mundo dos produtos, a base morfológico-demográfica como estando ligada à necessidade de mão de obra e ao problema de seu recrutamento; e em terceiro lugar, nota-se os aparelhos organizados de toda a classe, cuja burocratização começa;



(13) - Nota-se igualmente nas sociedades globais que dão a luz ao capitalismo que: (a) - a enorme impulsão da divisão do trabalho técnico, superando muito a divisão do trabalho social, sendo combinada ao maquinismo, tem por consequência uma produtividade sem precedentes em quantidade e em qualidade; (b) - a acumulação de riquezas, acelerada pelo descobrimento do Novo Mundo, alcança em tempo *record* grandes proporções agravando os contrastes entre a pobreza e a opulência. (14) - Na hierarquia das regulamentações sociais, o conhecimento e o direito estão na frente, e a educação em segundo lugar, liberando-se da tutela eclesiástica;

(15) - Se assiste, sublinha nosso autor, à vitória do natural sobre o sobrenatural, da razão sobre toda a crença; bem como ao crescimento do individualismo em todos os campos, e ao nascimento da *idéia do “progresso da consciência”*, sendo a reter que a expressão mais completa da civilização e da mentalidade própria dessa sociedade no seu apogeu é a “época das luzes”, que faz o homem confiar no seu êxito e no das suas empresas técnicas e indústrias. Quanto ao *saber* como fato social para este tipo de estrutura e de sociedades globais que dão a luz ao capitalismo, *saber* este cujo papel não se pode minimizar, tendo em conta, conforme a linguagem gurvitcheana, a diminuição do desacordo entre a estrutura global e o fenômeno social total global **favorecendo as correlações funcionais**, vemos Gurvitch notar que o primeiro lugar no sistema cognitivo é compartilhado pelo conhecimento filosófico e o conhecimento científico, que se completam mais do que competem ²⁴ .

TERCEIRA PARTE

*A pluridimensionalidade da realidade social e o problema da possibilidade da estrutura:
Nota sobre o estudo dos níveis múltiplos e das hierarquias múltiplas em teoria sociológica.*

²⁴ Sobre o tipo sociológico das sociedades globais que dão a luz ao capitalismo ver Nota 06 dentre as NOTAS COMPLEMENTARES no final deste capítulo.



Seja como for, sobressai que a coerência buscada pelas teorias sociológicas sistemáticas de reestruturação das sociedades históricas alcança o grau máximo como pesquisa da causalidade singular unicamente nos casos da análise em que as Cidades-Estados antigas tornando-se Impérios são comparadas por um lado às sociedades teocrático-carismáticas e às sociedades patriarcais, e por outro lado às sociedades feudais.

Como mencionado, tais são as situações onde o saber mantém-se periférico e as correlações funcionais não predominam, de tal sorte que a explicação sociológica compreende o esforço de unificação pela reestruturação como se fosse um determinismo único e as teorias sistemáticas alcançam o maior grau de **coerência**, acentuando nessa causalidade singular *uma realidade quase independente da tomada de consciência*.

Por contra, vimos que em teoria sociológica diferencial de reestruturação a explicação, a formulação de enunciados deterministas, não deve nunca na 'primeira instância' ir mais além do estabelecimento: (a) de correlações funcionais, (b) de regularidades tendenciais e (c) de integração direta nos quadros sociais. Isto quer dizer que, muitas vezes chamadas igualmente teorias sistemáticas ou teorias de desenvolvimento ou teorias de estrutura, a pesquisa de regularidades tendenciais pauta-se na exigência comum de pôr em relevo a **coerência** de um conhecimento como repelindo a afirmação de que seja uma projeção ou epifenômeno de um quadro social, mera superestrutura ideológica. Trata-se, afinal, da procura de correlações funcionais entre os quadros sociais e o conhecimento: um estudo explicativo que não levanta a questão do condicionamento de uns em relação ao outro, mas limita-se a verificar seu paralelismo.

Sob esse paralelismo posto em destaque pelas correlações funcionais podem surgir, segundo Gurvitch, ademais da dependência ao mesmo fenômeno social total, as relações entre o simbolizado e o simbolizante. Quer dizer, dessa dependência configurando uma realidade particularmente qualitativa e contingente em mudança decorre que a afirmação do significado em sua autonomia relativa a respeito do significante -ou do simbolizado a respeito do simbolizante- seja também a antecipação no presente de um tempo futuro, seja também "um futuro atual". Portanto, a subjetividade coletiva (aspiração aos valores) é reconhecida.

Mas não é tudo. Para além de todo o cotejo às teorias sistemáticas, sabe-se que a teoria sociológica diferencial ela só e unicamente ela é capaz de guardar o alcance e a aplicação de investigar e equacionar **o problema da possibilidade da estrutura**.

Neste ponto, podemos notar que o estudo da dialética complexa das três escalas - a escala do microssocial, a escala do parcial (agrupamentos particulares e classes sociais) e a do global (sociedades globais) - dei-



xa bem estabelecida a percepção de que a realidade social do conjunto comporta uma pluralidade de modos atualizados.

Aliás, trata-se de uma aquisição da teoria sociológica na tradição de Saint-Simon e do jovem Marx, valorizada na sociologia de Gurvitch, a verificação de que a realidade é em ato. Além disso, do fato de que a consciência faz parte das forças produtivas em sentido lato e desempenha um papel constitutivo nos próprios quadros sociais, - seja como linguagem, seja pela intervenção do conhecimento, seja ainda como direito espontâneo – decorre que a construção do objeto na teoria sociológica se faz a partir dos quadros sociais como sendo os modos de ação comum atualizados nas manifestações da sociabilidade, atualizados nos agrupamentos particulares, nas classes sociais e nas sociedades globais, notando-se ademais que os quadros sociais exercem um domínio, um envolvimento sobre a produção material e espiritual que se manifesta em seu seio, a qual se prova mediante as correlações funcionais.

Notamos igualmente que, dessa forma, os quadros sociais e a *consciência real*²⁵ revelando-se como produtos das forças produtivas *strictu sensus* podem por isso permanecer objetivados²⁶ dando lugar, por sua vez, à dialética dos níveis de realidade social.

Se a teoria sociológica na construção de tipologias tira dessa igualmente complexa dialética dos níveis da realidade social ela própria os procedimentos de complementaridade, compensação, implicação mútua, ambigüidade, ambivalência, reciprocidade de perspectiva e, até, polarização, agora, neste ponto do estudo da reestruturação sobressai a compreensão de que as manifestações da sociabilidade, como fenômenos microssociológicos são elementos **anestruturais**, portanto, incapazes por si próprios de formar as hierarquias dos patamares de realidade, hierarquias estas indispensáveis às formações de equilíbrio que são as estruturas sociais.

Ou seja, as formas da sociabilidade, embora não unifiquem - como vimos- atualizam no seu seio os degraus objetivados da realidade

²⁵ *Consciência real* é um termo da sociologia de Marx para designar que a consciência faz parte das forças produtivas em sentido lato e desempenha um papel constitutivo nos próprios quadros sociais incluindo além das obras ou controles acima mencionadas a religião, a família, o Estado, o Direito, a moral, a ciência.

²⁶ Sobre a objetivação da realidade social e o conceito sociológico de alienação ver Nota 07 dentre as NOTAS COMPLEMENTARES no final deste capítulo.



de, aos quais Gurvitch chamará “*níveis múltiplos*”, constatando que entre esses níveis se trata de relações inteiramente variáveis, alternando e combinando, por um lado, graus de cristalização e, por outro lado, graus de espontaneidade, e assim constituindo forças dinâmicas de mudança.

Em palavras simples, a partir desses níveis assim compreendidos como “níveis múltiplos”, se afirma o conhecimento de que não existe tipo de sociedade que alcance uma coesão sem choques; de que nada se resolve nunca numa sociedade, pelo menos não definitivamente, só há graus de coesão e de disparidade. Portanto, as hierarquias em que esses níveis múltiplos tomam parte são também *hierarquias múltiplas*, que variam em cada sociedade e em tal ou qual tipo de estrutura - seja estrutura parcial ou global - nas quais a descontinuidade prevalece.

O conceito de estrutura social na sociologia diferencial põe em relevo o fato de o conjunto social por mais complexo que seja preceder virtualmente ou atualmente a todos os equilíbrios, hierarquias, escalas.

O estudo desses níveis múltiplos e dessas hierarquias múltiplas permite avançar na explicação sociológica do que Gurvitch chama “pluridimensionalidade da realidade social”, suas “ordens sobrepostas”, e, se as camadas seccionadas podem se afirmar como sendo mais cristalizadas e oferecer um suporte mais sólido à estruturação do que jamais poderão fazê-lo as manifestações da sociabilidade, cabe sublinhar que tais camadas seccionadas nada representam, e não passam de aspectos difusos da matéria social dinâmica, independentes do grau de valor e de realidade, somente limitadas aos graus de dificuldade para acessá-las.

Dessa maneira, a teoria sociológica constrói seu objeto na medida em que delimita a realidade social em níveis mais ou menos construídos para estabelecer “conceitos” ou quadros operativos eficazes em vista de dar contas da pluridimensionalidade da realidade social. Segundo Gurvitch, o estudo das combinações móveis dessas camadas seccionadas somente tem lugar se for feito antes que intervenha sua unificação no determinismo sociológico parcial regendo os agrupamentos particulares e as classes sociais.

Note-se que, para esse autor, a anterioridade desse estudo das camadas seccionadas se resguarda da arbitrariedade do chamado “corte epistemológico” praticado nas metodologias abstratas exatamente por verificar a dialética dos níveis de realidade como combinada àquela outra dialética das três escalas.



Deste modo, se poderá diferenciar dez patamares em profundidade, seguintes: 1) - a superfície morfológica e ecológica; 2) - os aparelhos organizados; 3) - os modelos sociais; 4)- as condutas coletivas regulares; 5)- as tramas dos papéis sociais; 6)- as atitudes coletivas; 7)- os símbolos sociais; 8)- as condutas coletivas inovadoras; 9)-as idéias e valores coletivos; 10)- os estados mentais e atos psíquicos coletivos -cabendo sublinhar que é maior a dificuldade de acesso quanto mais profundo ou espontâneo é o nível estudado.

No interior de uma estrutura social as hierarquias múltiplas implicam uma formação de equilíbrio dinâmico conforme a escala dos tempos sociais da própria estrutura, e acentuam a permanência das mudanças fundamentais ocorrentes no interior da estrutura que, pela variabilidade, alteram a formação de unidade do tipo de sociedade global, alteram a combinação das hierarquias que definem o tipo.

Para aclarar o arranjo dessas camadas subjacentes, suas combinações móveis em hierarquias específicas múltiplas a sociologia leva em conta que as alterações nesses planos de conjunto estão na origem das mudanças fundamentais no interior das estruturas.

Em conseqüência, igualmente a estas, as camadas subjacentes se movem nos tempos sociais, por meio dos quais admitem princípios de equilíbrio, isto é: admitem graus diversos de mediação entre o contínuo e o descontínuo, entre o quantitativo e o qualitativo, o reversível e o irreversível, constituindo seqüências de microdeterminismos sociais que se combatem e sofrem desajustes nas cadências dos seus movimentos.

Nada obstante, essas seqüências de microdeterminismos sociais em combatem chegam a arranjos em hierarquias múltiplas e variadas, por efeito da dialética entre a escala do microsocial, a escala do parcial e a escala do global, de tal sorte que as hierarquias figuram como criações do esforço de unificação.

Temos, então, para simplificar, que os princípios de equilíbrio constituindo seqüências microsociológicas estão na base das hierarquias de que, por sua vez, as estruturas sociais configuram as dinâmicas de formação de equilíbrio ao darem nascimento aos tempos sociais.

Com efeito, no interior de uma estrutura social as ***hierarquias múltiplas*** implicam uma formação de equilíbrio dinâmico conforme a escala dos tempos sociais da própria estrutura, e acentuam a permanência das mudanças fundamentais ocorrentes no interior da estrutura que, pela variabilidade,



alteram a formação de unidade do tipo de sociedade global, alteram a combinação das hierarquias que definem o tipo.

Desta forma, acentuando a escala dos tempos sociais, o conceito de estrutura, na sociologia diferencial de Gurvitch, põe em relevo o fato de o conjunto social por mais complexo que seja preceder, virtualmente ou atualmente, todos os equilíbrios, hierarquias, escalas, seguintes:

(I) - *A série das hierarquias específicas e múltiplas compreendendo as escalas ramificadas nas quais o elemento hierárquico assenta-se na distribuição e não na pressão do conjunto*; tais hierarquias múltiplas são as seguintes: (1) - a combinação das manifestações da sociabilidade, como atualizando-se no conjunto e nos agrupamentos particulares; (2)- a acentuação dos patamares em profundidade da realidade social, como atualizando-se no conjunto, na escala do parcial, e no microsocial; (3)- a escala dos modos de divisão do trabalho e dos modos de acumulação, que também se atualizam nas classes sociais e não só nas sociedades globais; (4)- a hierarquia das regulamentações sociais (também chamados “controles sociais”); (5) - a escala dos tempos sociais hierarquizando-se, combinando-se, interpenetrando-se, entrecrocando-se de diferentes maneiras, pois a duração de uma estrutura social nunca é um repouso, mas, no dizer de Gurvitch é uma “*procição através de vias tortuosas abertas pela multiplicidade dos tempos sociais*”.

(II) - *A série das hierarquias em unificação com preeminência do elemento de contenção*: (1) - a hierarquia dos agrupamentos funcionais, às vezes em competição com a hierarquia das classes sociais e a das respectivas organizações. Nota-se que essa competição lhe imprime um acentuado fator de variação, em virtude do que a hierarquia dos agrupamentos funcionais desfruta de um estatuto ambíguo e pode ser considerada também entre as hierarquias múltiplas, já que ainda não constitui as formas particulares dos conjuntos; (2) - a combinação dos modelos, signos, sinais, símbolos, idéias, valores, em breve, das obras de civilização cimentando a estrutura social global, notando-se que essa hierarquia constitui o momento fundamental na formação de unidade; (3) - a hierarquia dos determinismos sociais, compreendendo a dialética entre o microsocial, o parcial e o global, cuja unificação dá a forma particular do determinismo sociológico global.

Do fato de o conjunto social preceder todas as hierarquias temos não somente que o problema chamado “passagem do grupo à história” releva da pluridimensionalidade da realidade social e se examina no âmbito do estudo das camadas seccionadas, que, conforme dissemos, é um estudo empreendido antes que intervenha a unificação das mesmas nos determinismos sociológicos parciais regendo os agrupamentos particulares e as classes sociais, mas, em consequência, temos também que as tendências e os equilíbrios que constituem o caráter estruturável de um grupo nem sempre são conseguidos e os grupos não chegam a se tornar estruturados, mostrando ser real o problema da possibilidade da estrutura.



Na sociologia diferencial de Gurvitch, o caráter estruturável de um grupo tem três proveniências, seguintes: (1) - o fato de que a unidade do grupo se realiza mediante o arranjo de uma coesão particular entre (1.a) - as manifestações da sociabilidade, por um lado, e (1.b) - por outro lado, as atitudes coletivas, incluindo suas expressões nas condutas regulares; (2) - a existência de um princípio de equilíbrio entre as hierarquias múltiplas; (3) - o fato de que a inserção do grupo em uma classe social ou em uma sociedade global tende a manifestar-se por um arranjo (3.a) - de suas relações com os outros grupos e (3.b) - do papel e do lugar que o grupo tem na hierarquia particular dos agrupamentos que caracterizam uma sociedade global dada.

Em conseqüência da observação dessas proveniências se pode formular a definição de que os agrupamentos são estruturáveis porque: A) - manifestam tendência para estabelecer um arranjo virtual das hierarquias múltiplas, ou seja, uma “ordem particular”; B) - manifestem tendência para pôr em relevo a posição, o papel e as relações do grupo com o “exterior”, ou seja, um “espírito de corpo”.

Todavia, - como dizíamos - do fato de o conjunto social preceder todas as hierarquias, resulta que as tendências e os equilíbrios que constituem o caráter estruturável de um grupo e que viemos de enumerar nem sempre são conseguidos. Daí que existam grupos estruturados, como os idosos, os grupos de juventude, certas profissões (embora estes grupos sejam habitualmente desorganizados têm expressão em diferentes organizações), e existam também grupos “apenas estruturáveis”, como os diferentes públicos, as minorias étnicas, os produtores, os consumidores, as indústrias, os grupos de geração.

Nota Gurvitch que o nível organizado em relação ao equilíbrio da estrutura é só uma questão de expressão, não indispensável, ainda que todo o grupo organizado seja ao mesmo tempo estruturado, já que em contrapartida um grupo pode ser não somente estruturável sem ser organizado, como pode também ser estruturado e não ter organização própria.

Do ponto de vista do interesse na sociologia do conhecimento são os grupos estruturados que oferecem planos de referência mais precisos²⁷. Tanto é assim que, pela abordagem da análise gurvitchiana, o conhecimento opera como um elemento cimentador da estrutura, fazendo com que os grupos estruturados sejam sedes específicas do conhecimento. Visando exatamente

²⁷ Ver: Gurvitch, Georges (1894-1965): “*Los Marcos Sociales Del Conocimiento*”, Trad. Mário Giacchino, Monte Avila, Caracas, 1969, 289 pp. (1ª edição em Francês: Paris, Puf, 1966). Op.cit.



te pôr em relevo o caráter específico dessas sedes do conhecimento, a análise gurvitcheana dá privilégio aos agrupamentos sociais particulares caracterizados no seguinte: (I) - segundo seu modo de acesso seja aberto, condicionado, fechado; II) - segundo suas funções, destacando a família, os grupos de localidade de pequena envergadura, as fábricas; (III) - os blocos de grupos multifuncionais, como o Estado e a Igreja²⁸.

²⁸ Ver minha exposição a respeito dos grupos estruturados como sedes do conhecimento em Lumier, Jacob (J.): Internet, e-book; doc/zip: “*Aspectos da Sociologia do Conhecimento: Reflexão em torno às análises Sociológicas de Georges Gurvitch*”, 548 fls., 2005, bibliografia e índices remissivo e analítico eletrônicos, (896kb.zip), especialmente as págs.156 a 196; através de leituraslumierautor@leituraslumierautor.pro.br; ou pelo website “Produção Leituras do Século XX”, em <http://www.leituraslumierautor.pro.br>



CULTURA E CONSCIÊNCIA COLETIVA:
Leituras Saint-Simonianas de Teoria Sociológica
Jacob (J.) Lumier

Introdução
Aspectos da explicação em sociologia:
Teoria sistemática, teoria diferencial e o problema da possibilidade da estrutura.

BIBLIOGRAFIA COMENTADA MÍNIMA:

Gurvitch, Georges: “**Los Marcos Sociales del Conocimiento**”, trad. Mário Giachino, Caracas, Monte Avila, 1969, 289pp (1ªedição em Francês: Paris, PUF, 1966

Do mesmo autor: “**Determinismos Sociais e Liberdade Humana: em direção ao estudo sociológico dos caminhos da liberdade**”, trad. Heribaldo Dias, Rio de Janeiro, Forense, 1968, 361 pp., traduzido da 2ªedição francesa de 1963. (1ªedição em Francês: Paris, PUF, 1955).

Do mesmo autor: “**Études sur les Classes Sociales**”, Paris, Gonthier, 1966, 249 pp., Col. Médiations (1ªedição em Francês: Paris, Centre de Documentation Universitaire-CDU, 1954).

Do mesmo autor: “**Dialectique et Sociologie**”, Paris, Flammarion, 1962, 312 pp., col. Science.

Do mesmo autor: “**A Vocaçào Actual da Sociologia-vol.I : na senda da sociologia diferencial**”, tradução da 4ªedição francesa de 1968 por Orlando Daniel, Lisboa, Cosmos, 1979, 587pp. (1ªedição em Francês: Paris, PUF, 1950).

Do mesmo autor: “**A Vocaçào Actual da Sociologia –vol.II: antecedentes e perspectivas**”, tradução da 3ªedição francesa de 1968 por Orlando Daniel, Lisboa, Cosmos, 1986, 567 pp. (1ªedição em francês: Paris, PUF, 1957).



Do mesmo autor: “**Objeto e Método da Sociologia**”, in Gurvitch et al.: *Tratado de Sociologia-vol.1*, trad. Ana Guerra, revisão: Alberto Ferreira, Porto, Iniciativas Editoriais, 1964, pp.15 a 50, 2ª edição corrigida (1ª edição em Francês: Paris, PUF, 1957).

Do mesmo autor: “*Breve Esboço da História da Sociologia*”, no mesmo *Tratado de Sociologia-vol.1*, trad. Rui Cabeçadas, pp. 51 a 98.

Do mesmo autor: *Problemas de Sociologia Geral: sociologia em profundidade, microsociologia, agrupamentos particulares e classes sociais, as estruturas sociais, as sociedades globais e os tipos de suas estruturas, as regras da explicação em sociologia: as variações das fórmulas do determinismo sociológico*; no mesmo *Tratado de Sociologia - vol.1*, tradução Alberto Ferreira, pp. 219 a 345.

Do mesmo autor: “*Problemas de Sociologia do Conhecimento*”, in Gurvitch et al.: “*Tratado de Sociologia-vol.2*”, trad.: Ma. José Marinho, revisão: Alberto Ferreira, Porto, Iniciativas Editoriais, 1968, pp.145 a 189 (1ª edição em Francês: Paris, PUF, 1960).



CULTURA E CONSCIÊNCIA COLETIVA:
Leituras Saint-Simonianas de Teoria Sociológica
Jacob (J.) Lumier

Introdução
Aspectos da explicação em sociologia:
Teoria sistemática, teoria diferencial e o problema da possibilidade da estrutura.

NOTAS COMPLEMENTARES

(1) - NOTA COMPLEMENTAR SOBRE O PLURALISMO TEMPORAL DO PENSAMENTO CIENTÍFICO

Em relação à citação de Bachelard – afirmando que se o tempo do físico pôde aparecer único e absoluto foi porque o físico se situou primeiramente num plano experimental particular, mas que a relatividade fez surgir o pluralismo temporal – deve-se anotar o comentário subsequente: *“Para a relatividade, existem vários tempos que, sem dúvida, se correspondem... mas que não conservam duração absoluta. A duração é relativa. A concepção das durações nas doutrinas da relatividade aceita ainda a continuidade como característica evidente... o mesmo não se passa na física quântica. Todas as dificuldades que encontramos na assimilação das doutrinas provêm do fato de explicarmos uma mudança de qualidade... (por uma) mudança de lugar. Veremos que a continuidade é aqui... uma péssima hipótese... É, pois, de presumir que a física quântica implique necessariamente a concepção de durações descontínuas que não terão as propriedades de encadeamento ilustradas... por trajetórias contínuas”* (Cf. Bachelard *“La Dialectique de la Durée”*, pp.90-91, apud Gurvitch, *“A Vocação Atual da Sociologia”*, vol.II,op.cit.,pp378-9).

Na análise de Gurvitch, por sua vez, o relevo é posto nos critérios pelos quais os tempos se multiplicam, cabendo destacar as seguintes proposições: (1) -



o fato de que a temporalidade científica não pode ser destacada da temporalidade real sobre a qual se funda, assim como o construído não pode ser isolado do vivido faz sobressair o equivoco da interpretação levando a concluir que, por ser na maioria dos casos um tempo mensurável e dependente de planos de referência mais ou menos artificialmente construídos para cada ciência, o tempo em que são colocados os objetos das diferentes ciências perderia, por isso mesmo, seu caráter específico, seu elemento particular de contingência, de qualitativo e de descontínuo. (2) - Gurvitch assinala que: (a) - O elemento do qualitativo, do descontínuo e do contingente no tempo se fortifica gradualmente à medida que se passa sucessivamente da astronomia à macrofísica, desta à microfísica, da mecânica, mesmo quântica, à termodinâmica, desta à química, depois à biologia, enfim, à psicologia, à história e à sociologia, (b) - ao passo que se fortifica gradualmente o quantitativo no percurso inverso, atrás do contínuo e do coerente. (3) - No primeiro caso, o recurso às *leis causais* torna mais limitada a expressão do determinismo, enquanto no segundo caso torna-se mais propícia a aplicação dessas leis (salvo em microfísica); (4) - De todas as maneiras, permanece-se sempre na esfera do determinismo desde que: se tenha em conta ***o pluralismo dos determinismos como correspondentes à multiplicidade dos tempos*** e, se tenha em conta o fato de que *lei e causalidade* (determinismo) não se entrelaçam. (5) - Nota-se que não existe sempre correspondência entre o reforço do qualitativo e o da descontinuidade (p.ex.: o tempo na ciência da história é simultaneamente mais continuista e mais qualitativo que em sociologia), o que, sublinha nosso autor, acentua a multiplicidade dos tempos. (6) - Nota-se, ainda, que os tempos se multiplicam: segundo as acentuações variadas do presente, do passado e do porvir; segundo as acentuações de suas projeções e contatos diversos; segundo seus avanços, retardos, caráter cíclico, alternância, virtualidade de crises e de explosões, aparição e desaparecimento de ritmos. (7) - Entretanto, estes diferentes critérios podem coincidir ou entrar em conflito, bem como podem ter importância e significação desiguais nas diversas esferas do real: apreendidas, conhecidas, ou conscientemente construídas pelas diferentes ciências.

(2) - NOTA COMPLEMENTAR SOBRE AS SOCIEDADES TEOCRÁTICO-CARISMÁTICAS.

A análise gurvitchiana põe em relevo o fato de o misticismo oficioso e superficial encontrar-se muito limitado, vindo em benefício de um racionalismo crescente articulando o conjunto das obras de civilização e precipitando a quebra da estrutura. Observa-se que é nas sociedades teocrático-carismáticas onde, tomado por empréstimo de Assíria e Babilônia pelo Egito, aparece pela primeira vez um conhecimento científico independente da mitologia cosmológico-teogônica, da magia e do conhecimento técnico.

Todavia, esse conhecimento científico (geometria, elementos de astronomia, biologia) segue sendo essencialmente esotérico. Quer dizer, é patrimônio dos iniciados, que pertencem à casta de sacerdotes e aos grupos de escribas, diferenciando-se aqui pela primeira vez uma sociedade intelectual com o aparecimento de um grupo de estudiosos, amiúde independentemente de toda a relação com a religião, que assumem deliberadamente a tarefa de manter



o conhecimento científico e de transmiti-lo pelo ensino a seus sucessores (ainda que reduzidos a um pequeno grupo de iniciados). Nota-se, ainda, que os números, as equações, as análises geométricas e os calendários quantificados, que constituem as primeiras manifestações do conhecimento científico, podem tomar formas místicas acentuadas.

Enfim, tendo em conta a relatividade do histórico e do arcaico à luz do que são tratadas como o primeiro caso de sociedades históricas e ademais do Egito antigo, as teocracias carismáticas abrangem dentre seus exemplos a Babilônia, a Assíria, o Reino Hitita, a Pérsia, a China, o Japão antigo, o Tibet e as Índias; em maneira especial, inclui-se os Califatos Islâmicos sob as dinastias dos Omeyas e dos Abasis, do século VIII ao XIII, e, muito provavelmente, também o Império dos Incas.

(3) - NOTA COMPLEMENTAR SOBRE AS SOCIEDADES PATRIARCAIS.

Com efeito, no tipo de sociedades patriarcais a religião está por completo a serviço da “casa”, implica um misticismo muito reduzido e serve melhor de garantia à moralidade tradicional. Nessas sociedades patriarcais todas as atividades econômicas, políticas e religiosas se reúnem no meio da família doméstico-conjugal, onde o patriarca é sobretudo proprietário-empresário, além de chefe político e sacerdote.

Nota Gurvitch que esse tipo de sociedade combina-se com religiões muito diferentes: monoteísmo e politeísmo, paganismo, judaísmo e cristianismo. Isto porque o tipo patriarcal se desprende do Antigo Testamento, da Odisséia e da Ilíada; inclui a família romana antes de sua integração à Cidade, bem como a associação de vários patriarcas, na tradição germânica; tendo as sobrevivências ou analogias desse tipo global chegado até os “latifúndia” do alto Império romano, aos “zadrugas” eslavos e às monarquias patrimoniais, notando-se ademais no tipo patriarcal inclusive o caso da monarquia franca dos séculos VI ao IX.

Assinala-se, ainda, a ausência de diferenciação dos poderes, a debilidade excepcional ou a quase inexistência de grupos particulares e o ambiente quase racional e laico do funcionamento dessas sociedades patriarcais. Vale dizer, não existem tensões perceptíveis entre as estruturas e o fenômeno social total global, porém, como a sociedade aqui é fechada, imobilista e rotineira nota-se um papel muito limitado do conhecimento, prevalecendo a moralidade tradicional juntamente com a moralidade das imagens simbólicas ideais, sendo as obras de civilização limitadas às tradições épicas recitadas, às tradições dos cantos, bailes e festas, ao idioma falado e escrito, aos cultos, ritos, revelações, etc.



(4) - NOTA COMPLEMENTAR SOBRE AS CIDADES-ESTADOS.

Nessa análise sociológica se aclara que o individualismo greco-romano tomou como centro da vida jurídica e das trocas econômicas o conceito de *persona* formulado pelo direito romano - em realidade, o “*paterfamiliae*” - conceito de *persona* este que tomou em Roma o duplo sentido de (1) - *sujeito com máscara jurídica* distinto do agente psicológico, religioso, moral, e de (2) - *Vontade que manda*, sendo que esta pode pertencer a uma pessoa individual ou coletiva, mas é sempre distinta de outras pessoas, as quais lhe são opostas.

Segundo Gurvitch, é essa “pessoa” como unidade simples e absorvente, a que se considera como o fundamento e o agente único de toda a relação social, de toda a propriedade, enfim de todo o poder. Daí a importância do individualismo jurídico para o tipo de estrutura das Cidades-Estados tornando-se Império, isto é, para o equilíbrio do “*imperium-potestas*” que garante o *dominium* dos particulares - com este último limitando o primeiro, pois essa estrutura reserva importante lugar ao Estado, ao contrato e à propriedade privada.

Gurvitch nos lembra ainda que, se o *individualismo* triunfou em Roma por meio do Direito Romano promovendo de uma só vez o *dominium* e o *imperium*, venceu na Grécia, não só nos órgãos políticos democráticos e nos procedimentos judiciais, mas na arte, na filosofia, nos usos e costumes, nas trocas de toda a classe assim como no princípio mesmo do diálogo e nas tragédias gregas, nas quais o homem luta contra seu destino, sua decisão é livre, porém amiúde lhe contrarresta o *factum*.

Nota-se, por acréscimo, a inexistência de classes sociais, apesar das fortes desigualdades econômicas, dos movimentos de grandes massas de desocupados que reclamavam “*panem et circenses*” e das revoltas de escravos (E Spartacus), já que estes não queriam transformar a sociedade global (segundo Gurvitch, não se observa neles a mínima capacidade de resistência à penetração pela sociedade global), não demonstram consciência de classe nem ideologia, não desempenham papel preciso na produção e, sobretudo não podiam comunicar-se (por falta de meios técnicos) com os segmentos sociais do mesmo nível existentes em outros povoados, cidades, impérios.

Ademais, a situação era desfavorável ao aparecimento de classes sociais, notando-se que as técnicas econômicas do campo estavam muito atrasadas em relação ao desenvolvimento do conhecimento filosófico, científico, do conhecimento do mundo exterior, da arte, do direito e da organização política -distinguindo aqui as técnicas artesanais que prosperavam nas cidades de comércio marítimo internacional- pois nem gregos nem romanos sabiam atrelar os



cavalos para fazê-los trabalhar a terra. Enfim, foram os gregos e os romanos que em sua visão nova afirmaram definitivamente a existência independente do mundo exterior.

(5) - NOTA COMPLEMENTAR SOBRE AS SOCIEDADES FEUDAIS.

Distingue-se no tipo de estrutura das sociedades globais feudais da Europa cinco hierarquias concorrentes seguintes: 1) - Federação hierarquizada dos grupos militares, baseada numa corrente de dependências feudais compreendendo a “homenagem de vassalos” ou sacrifício pessoal do vassalo para o senhor, que dá lugar aos feudos, que obrigam às prestações, tanto quanto às obrigações militares restritas aos cavaleiros consagrados; 2) - hierarquia dos grupos patrimoniais com uma característica econômica, incluindo as relações entre senhores e camponeses detentores de terras com diferentes títulos; bem como as relações entre suseranos e vassalos quando o feudo se torna hereditário e passa ao patrimônio do vassalo, notando-se que, posteriormente, a hierarquia de senhores-vassalos e a dos grupos patrimoniais se tornam em parte paralelas e em parte divergentes; 3) - hierarquia que tem na cabeça o Estado Monárquico, que era ineficaz - nos lembra Gurvitch - tanto sob a forma de Santo Império Romano-Germânico como sob a forma do conjunto de principados soberanos de uma região - vinculados apenas pelo rei feudal, “o primeiro entre seus pares”- ficando letargado o Estado como bloco de grupos locais, como conjunto territorial por excelência, até o fim do regime feudal, notando-se, entretanto, que foi graças ao acordo dos monarcas feudais com as cidades liberadas, as quais compraram sua liberdade ao Estado territorial, que este veio a ser reanimado; 4)- hierarquia eclesiástica da Igreja romana, que é bem diferente das outras hierarquias: é a mais vasta coletividade e a única universal. Seus dignitários se enquadram também nas correntes de vassalos e de patrimônios, porém se reconhecem somente dependentes da hierarquia eclesiástica. 5) - Federação das cidades liberadas e suas hierarquias de grupos, como as hierarquias dos mestres de ofícios, as das intendências, as das associações de companheiros e aprendizes, as das sociedades comerciais: representa um vasto movimento de liberação das “comunas” urbanas com seus conselhos municipais, onde estão representadas as sociedades comerciais e as corporações de ofícios (para Saint-Simon, este movimento marca o começo da era industrial, com a superação progressiva dos “ociosos” pelos “produtivos”).

Como se vê, no plano do saber nota-se que a Igreja romana, por um lado e, por outro lado as cidades livres são as que, neste tipo de estrutura feudal, representam os dois centros principais do **sistema cognitivo**. A Igreja é considerada, sobretudo como a encarnação visível do “*corpus mysticum*”, integrando em sua unidade sob certo aspecto toda a pluralidade dos grupos e de suas hierarquias. Quer dizer, cabe sublinhar - e GURVITCH o destaca em sua análise sociológica - que, desde o ponto de vista da sociologia do saber (interessando sem dúvida o



estudo do tomismo), a Igreja com essa idéia do “*corpus mysticum*” se afirma representante do fenômeno social total global. Destaca também nosso autor que, todavia, depois de muitas disputas e lutas, incluindo, por exemplo, as lutas do Papa GREGÓRIO VII com o Imperador HENRIQUE IV desembocando por um lado no nascimento da doutrina política de MARCÍLIO DE PÁDUA proclamando a soberania do povo a favor da Igreja, e, por outro lado, na doutrina da escola dos legistas de Bolonha retornando à soberania do Estado, o poder da Igreja se encontra sensivelmente limitado pelo predomínio militar da corrente hierárquica feudal e pelo predomínio econômico, técnico e, finalmente, intelectual, das cidades liberadas. Nota-se que a Igreja e as cidades podem se combinar como quadros do conhecimento, dando lugar às universidades, que eram muito numerosas na Idade Média: estabelecimentos religiosos cujos professores pertencem ao clero, as universidades se encontram todas imbricadas nas cidades livres, cuja influência sofrem decisivamente. Segundo GURVITCH, o ensino das universidades é pautado num saber cada vez mais conforme à tradição clássica, herança do **sistema cognitivo** das Cidades-Estados tornando-se Impérios.

Quanto à dinâmica da estrutura feudal, nosso autor nota que é pela apreciação dos papéis e das atitudes que se chega à compreensão da mesma, já que não se trata somente dos papéis privilegiados, impostos, regulares como se poderia pensar, mas dos papéis flutuantes, variáveis, imprevistos.

Com efeito, se observa em cada uma das cinco correntes hierárquicas em luta que os papéis dos grupos e dos indivíduos são múltiplos: se cruzam se combinam se contradizem. As maneiras de julgar esses mesmos papéis e suas interpretações variam ao extremo. Desse modo, não se encontra dois senhores, duas ordens de cavalaria, duas cidades, duas ordens religiosas, etc., que concebam seu papel da mesma maneira; **variabilidade** esta que se repete, outra vez, em cada um dos seus membros individuais. Num outro segmento, abrangendo os símbolos, modelos, regulamentos variados, ritos, procedimentos, costumes, usos, observa-se que a diversidade dos mesmos e a contradição que os atinge favorece as tendências renovadoras. Gurvitch avalia também como favorável, ou como estímulo às condutas renovadoras e efervescentes, exemplificadas nas “Cruzadas”, o fato de que se produzem falhas entre as diferentes correntes hierárquicas em luta, que devem ser atribuídas ao tempo adiantado a respeito de si mesmo, o qual, apesar do predomínio do tempo cíclico, se faz sentir, sobretudo nas Cidades livres. Aliás, este autor remarca textualmente que “*a reputação de obscurantismo da Idade Média, tomando-se a esta freqüentemente como fundada na noite mais sombria relativamente ao campo do saber, se funda em uma interpretação demasiado apressada e, por conseguinte, inexata; erro este que deve ser atribuído ao procedimento pelo qual se tem omitido distinguir justamente as classes de conhecimento*”, sobre as quais Gurvitch insiste.

Quer dizer, confundiu-se assim à “maneira positivista” o saber em geral com o conhecimento científico, o qual, efetivamente, se encontrava em um nível muito baixo (cf. “*Los Marcos ...*”, op.cit., p.199), contribuindo para isso os fatos de que: (a)- o ensino nas universidades limitava-se à teologia e à filosofia; (b)- o progresso das técnicas não tinha contato com as ciências - marcadas estas últimas pelas formas mística, especulativa e simbólica- as quais estavam representadas pelos alquimistas e os astrólogos, que eram protegidos por poderosos senhores-potentados (buscava-se nas ciências, artificialmente, o ouro).

Aliás, apesar de figurar em quinto lugar no **sistema cognitivo** das sociedades feudais **o conhecimento técnico estava muito mais desenvolvido do que se poderia acreditar**: cavalos atrelados e moinhos de água e de vento, no campo; o trabuco, o arcabuz e antes do final da Idade Média as armas de fogo, no âmbito da corrente feudal e das técnicas milita-



res; no âmbito dos mosteiros, os beneditinos inventam o relógio, cujos primeiros mecanismos introduzem uma verdadeira revolução na medida do tempo, a qual se torna acessível a grandes camadas da população. Nas cidades, há o desenvolvimento da navegação e novas técnicas no artesanato, sem falar na arquitetura das catedrais e castelos e na arte religiosa, que se enriquecem tecnicamente.

Sem dúvida, estas observações interessam indiretamente à **sociologia do conhecimento filosófico** porque será o **caráter introvertido das sociedades feudais, sua falta de interesse pelo conhecimento perceptivo do mundo exterior** - que tanta importância tem para o objeto da filosofia, como vimos nas Cidades-Estados tornando-se Impérios - que nos facultam a explicação para a diminuição da importância concedida a um conhecimento técnico tão pronunciado nas sociedades feudais, rechaçado abaixo do conhecimento de outro e dos Nós, em quarto lugar, e abaixo do conhecimento de senso comum, em terceiro lugar. Essa rejeição se manifesta de modo especial pela **ausência de perspectiva na arte**, pela **configuração das cidades como plissadas**, redobradas sobre elas mesmas, finalmente, pela **maneira fantasmagórica com que se representa o universo e a terra**, e, ainda, até no célebre ditado de que *“todos os caminhos conduzem a Roma”* (Cf. Gurvitch, *“Los Marcos...”*, op.cit, p.198).

Em contrapartida, a consciência dos tempos como duração é muito adiantada, com a distinção entre tempo, idade e eternidade (tempus, aevum, aeternitas) estabelecida pela teologia católica situando-se em um escalão muito mais adiantado do que o conhecimento das amplitudes, consideradas estas como “infestadas de tentações infernais” por grandes segmentos da população (em sua maioria analfabetos).

(6) - NOTA COMPLEMENTAR SOBRE AS SOCIEDADES QUE DÃO A LUZ AO CAPITALISMO.

Com efeito, nosso autor insiste a respeito deste papel significativo do saber como fato social, traçando de início um esboço histórico do salto prodigioso da ciência desde a Renascença, cujos expoentes, como se sabe, são os seguintes: Copérnico (1473-1543), Kepler (1571-1630), Galileu (1564-1642), nos conhecimentos astronômicos; Newton (1643-1727) inventa o cálculo infinitesimal no mesmo momento em que Leibniz (1646-1716) também o faz de outra forma, ambos fundadores da Física mecânica; a química moderna nasce com Lavoisier (1743-1794); as ciências do homem se desenvolvem dividindo-se em muitos ramos, seguintes: a Economia Política é criada por Adam Smith e David Ricardo e, com outra forma, pelos fisiocratas; a ciência política se afirma com Hobbes, Spinoza, Locke, Montesquieu, Rousseau, os enciclopedistas,



Condocert, e Destut de Tracy (Montesquieu já presente o advento da sociologia). Nota-se, igualmente, a reforma do ensino, cada vez mais laico, a acelerar o desenvolvimento do conhecimento científico, sobretudo a partir de 1529, com a fundação do Collège de France. Todos os grandes filósofos participam das discussões científicas (com alguma reserva, Pascal e Malebranche) já que a laicização do saber filosófico, cada vez mais independente da teologia, favorece sua tendência a fazer das ciências a base de suas reflexões. Nota-se, entretanto, prossegue nosso autor, que o contrário não se verifica e os cientistas mostram pouco interesse pelo saber filosófico como tal. Mesmo assim, o prestígio do conhecimento filosófico está em que é o melhor colocado para defender a ciência contra a teologia e, além disso, são os filósofos quem amiúde emitem hipóteses verdadeiramente científicas, como Descartes e Leibniz. Nesta descrição proporcionada pela análise gurvitcheana, o saber filosófico acolhe mais o racional sobre o místico, excetuando a Pascal, um pouco a Malebranche e a Spinoza, místico da racionalidade; da mesma maneira, acolhe mais o adequado sobre o simbólico e ainda favorece a combinação do conceitual e do empírico, do especulativo e do positivo e, finalmente, o predomínio da forma individual sobre a forma coletiva, esta última, por sua vez, muito relegada, aqui, no saber filosófico. O conhecimento científico, por sua vez, tem a acentuação do elemento racional como exclusiva sua; aqui, o conceitual predomina sobre o empírico e a forma coletiva é preponderante; nota-se a formação de equilíbrio do positivo e do especulativo, assim como do simbólico e do adequado.

Quanto ao segundo lugar no sistema cognitivo dessas sociedades que dão a luz ao capitalismo, corresponde ao conhecimento perceptivo do mundo exterior, com as seguintes características: (1) - a rápida promoção desse conhecimento deve-se à criação de novos meios de comunicação, que acompanha a extensão do comércio em escala mundial, favorecendo o conhecimento dos oceanos e de continentes até então desconhecidos; além disso, favorecendo a maior circulação das diligências, o aumento e o melhoramento dos caminhos que cruzam os países ocidentais permitiu comunicações relativamente rápidas; (2) - todavia, a análise de Gurvitch considera mais importante as novas percepções e conceituações das amplitudes e dos tempos em que se encontra imbricado o mundo exterior: (2.1) - nota-se uma competição entre os tempos “adiantado a respeito de si” e o “tempo atrasado”, correspondendo a uma estrutura de uma só vez inovadora e anacrônica, competição esta que anuncia um tempo em que o passado, o presente e o porvir irão entrar em conflito rapidamente, numa situação explosiva que favorecerá o porvir, com o “tempo surpresa” ameaçando quebras nas poderosas organizações da superfície; (2.2) - essa competição entre o tempo adiantado e o tempo atrasado aplica-se igualmente ao fenômeno social total global subjacente à estrutura, de tal sorte que encontramos, por um lado, que o conhecimento do mundo exterior, a vida econômica, as técnicas industriais, o comércio internacional, o saber filosófico, a burguesia e sua ideologia estão essencialmente adiantados em relação à estrutura, enquanto que, por outro lado, a nobreza, o clero, a vida agrícola, o campesinato, estão atrasados a respeito da mesma. A própria monarquia absoluta está adiantada a respeito de suas iniciativas e atrasada quanto a sua organização e suas conseqüências. (2.3) - Assim, Gurvitch avalia que a quebra do Antigo Regime foi muito mais espetacular do que as revoluções inglesa e holandesa ou do que as guerras religiosas e civis, incluindo nesta lista a guerra da independência nos Estados Unidos; e que esta quebra do antigo regime não se apagará jamais da memória coletiva das sociedades que virão. (2.4) - Temos, então, que esses tempos e amplitudes em que se encontra imbricado o mundo exterior, embora rico em incógnitas e em possibilidades novas, se fazem particularmente mensuráveis com o lema da classe burguesa que toma consciência da sua existência: “tempo é dinheiro”, a que se junta: “todos os caminhos conduzem ao ouro, ou, pelo menos, ao dinheiro”. Quer dizer, todas as amplitudes são apreciadas menos pelo sistema métrico e mais pelo tempo necessário para percorrê-las, decorrendo desta quantificação que o mundo exterior se torna um objeto de estudo científico.



Neste ponto, cabe sublinhar a observação notada por Gurvitch de que, desse modo de apreciar as amplitudes pelo tempo necessário para percorrê-las, é decorrente a posição de relevo alcançada conjuntamente pelo conhecimento perceptivo do mundo exterior e pelo saber científico no sistema cognitivo do tipo de sociedades que dão a luz ao capitalismo, posição de relevo esta que - prossegue nosso autor - é muito mais significativa aqui do que em muitos outros tipos de sociedade, sem esquecer que desse modo o saber científico prepara o salto que na etapa seguinte do capitalismo o levará ao primeiro lugar.

No terceiro lugar desse sistema cognitivo vem o conhecimento técnico, que deu um salto considerável, e isto não só na indústria (ramos dos têxteis e da metalurgia), mas na navegação e na arte militar. Reitera Gurvitch, como já o notamos que o aperfeiçoamento do conhecimento técnico levando ao maquinismo se encontra em relação direta não com as aquisições da ciência, mas com as melhoras de ordem prática, o que já fora assinalado por Adam Smith e por Karl Marx, apesar de suas diferenças intelectuais. Quer dizer, Karl Marx tivera razão ao insistir no primeiro tomo de *O Capital* (cf. tomo I, 4ª seção, caps. XIV e XV) de que não são as invenções técnicas as que tiveram por resultado a profusão de fábricas, mas, pelo contrário, foi a divisão do trabalho técnico nas grandes fábricas, cada vez mais numerosas, a que criou a necessidade de técnicas mecanizadas e provocou assim a introdução das máquinas, tal como confirmado pelo estudo das técnicas industriais dos séculos XVII e XVIII.

Neste tipo de estrutura e de sociedades globais que dão a luz ao capitalismo observa-se ainda como retardados a respeito das técnicas, não só o movimento demográfico, mas a organização da economia, que é prejudicada pelos vestígios das corporações de ofícios (vestígios pré-capitalistas), assim como as invenções e suas aplicações não seguem uma curva de avanço regular.

Por sua vez, o conhecimento político, tanto implícito ou espontâneo quanto explícito ou formulado, ocupa o quarto lugar desse sistema cognitivo, ainda que possa parecer surpreendente essa colocação tão baixa em face do meio fértil em intrigas constituído pelos grupos privilegiados no Antigo regime. Há que distinguir três aspectos seguintes: 1) - que o conhecimento político implícito está, evidentemente, estendido na corte, e que é função da rivalidade: (a) - da nobreza de espada e da nobreza de toga; (b) - de toda a nobreza e da burguesia em ascensão; (c) - bem como entre as diferentes frações da burguesia: a industrial, a comercial, a financeira; 2) - que esse conhecimento político espontâneo se encontra ausente no meio das classes populares, representadas pelos operários das fábricas e pelo “campesinato”, que, derrotados pelas mudanças de estruturas que nada lhes traz de benefício, não sabem o que fazer ou que tática adotar numa situação que, em geral, lhes é muito desfavorável e Gurvitch nos lembra que sua consciência de classe e sua ideologia não se formarão antes do século XIX, e muito depois das grandes comoveções da Revolução francesa. 3) - Na medida em que se mantém, o Antigo Regime necessita de uma política que não leva geralmente em conta os grupos de interesse, por privilegiados que sejam, quer dizer, as disputas políticas e, conseqüentemente, o conhecimento político das pessoas, são de importância secundária para o absolutismo. Por sua vez, esses grupos de interesses (os que têm futuro e os mais adiantados e clarividentes) encontram uma compensação na elaboração das doutrinas políticas, cujo esquema tirado da análise gurvitcheana é o seguinte: (a) - na Inglaterra, Thomas Morus (“*Utopia*”, 1516) e Francis Bacon (“*Nova Atlântida*”, inconclusa), durante a Renascença; posteriormente, nos séculos XVII E XVIII, os escritos de Hobbes e Locke correspondem, nessa análise



sociológica, às aspirações da burguesia ascendente, como quadro social do conhecimento, que, finalmente, só então triunfará. (b) - na França: os fisiocratas, os enciclopedistas, Turgot, J.J.Rousseau, terão influência desde o começo e durante a revolução, e suas doutrinas tratam tanto do fim ideal quanto da tática a empregar para alcançá-lo, tipificando o conhecimento político formulado ou elaborado. (c) - Na Holanda: o “*Tratado Político*” (1675-1677) de Spinoza faz pressentir, sublinha Gurvitch, “certos elementos do pensamento de Rousseau”. Nota-se que nas doutrinas políticas (e nas ideologias em que se inspiram), apesar do predomínio da forma racional, “o simbólico, o especulativo, o conceitual, e o individual são sempre muito acentuados”, mesmo naquelas doutrinas mais preocupadas pela racionalidade, pelo empirismo, pela objetividade, pela adequação. Já no conhecimento político espontâneo, a forma racional se combina à forma empírica, estando iguais em importância o positivo e o individual. Quanto à sociologia do conhecimento de senso comum, aqui, neste tipo de sociedades globais dando à luz o capitalismo, em penúltimo lugar, está marcado pela grande multiplicidade dos meios que lhe servem de quadro. Quer dizer, está consideravelmente confundido pelo seguinte: por um ambiente tão novo e imprevisível; pelo advento do começo do capitalismo e do maquinismo; pelo descobrimento do Novo Mundo; pela política absolutista de nivelção dos interesses; pelo debilitamento da igreja; pela afluência das grandes massas da população às cidades, etc. Assim, esse conhecimento de senso comum se encontra disperso em vários meios, seguintes: (a) - entre os cortesãos, os representantes da nobreza de espada e os da nobreza de toga; (b) - nos diferentes grupos da burguesia, no novo exército profissional, entre os marinheiros, etc., ou ainda, entre os operários da fábrica. Seu refúgio será, então, a vida rural e os círculos restritos da família doméstica conjugal. Gurvitch nos lembra a observação de Descartes de que o senso comum é “a mais compartilhada” das faculdades, avaliando que o mestre do racionalismo moderno resistia desta maneira à tentação de negar a existência mesma dessa classe de conhecimento, “provavelmente pressionado pelas contradições crescentes entre os diversos beneficiários do conhecimento de senso comum”. Enfim, nota-se a disputa entre a forma mística e a forma racional desse conhecimento, em particular no clero e no campesinato (“paysannerie”). No último lugar desse sistema cognitivo das sociedades globais que dão à luz o capitalismo, vem o conhecimento de outro e dos Nós que: 1) - como o conhecimento de senso comum, também se encontra em grande dispersão pelos diferentes meios relacionados com a atualização da sociabilidade das massas, com a política de nivelção do absolutismo e com a desintegração dos grupos herdados da sociedade feudal, estando em nítida regressão a identificação do conhecimento dos Nós ao “espírito de corpo”. 2) - Todavia, Gurvitch observa que se nota um novo conhecimento de outro, servindo de compensação parcial para o rebaixamento desse mesmo conhecimento de outro como de indivíduos concretos, lembrando-nos que, tanto na classe proletária nascente como na classe burguesa ascendente, ambas penetradas da ideologia de competição e de produção econômica, o conhecimento de outro é quase nulo. Nosso autor acrescenta que, nesse novo conhecimento de outro, se trata de uma tendência para universalizar a pessoa humana que se relaciona a Rousseau, com sua teoria da Vontade Geral idêntica em todos, e a Kant, este, com seu conceito de “Consciência Transcendental” e de “Razão Prática”, que chega à afirmação da “mesma dignidade moral” em todos os homens. Quer dizer, tem-se um conceito geral do outro fora de toda a concreção, de toda a individualização efetiva, acentuando-se as formas racional, conceitual, especulativa e simbólica, com tendência frustrada a reunir o coletivo e o individual no geral ou no universal. Para encerrar, Gurvitch nota que as sedes de intelectuais encarregados de manter esse sistema cognitivo, desenvolvê-lo e difundi-lo se enriqueceu, com a adição de novos grupos e novos membros, destacando-se junto aos filósofos, aos estudiosos, aos docentes a entrada dos representantes das “belas letras”, dos escritores, dos doutrinários políticos e, por fim, dos inventores de técnicas novas.



(7) - NOTA COMPLEMENTAR SOBRE A OBJETIVAÇÃO DA REALIDADE SOCIAL E O CONCEITO SOCIOLÓGICO DE ALIENAÇÃO.

Em relação ao problema da objetivação dos quadros sociais, Gurvitch observa que Marx insistiu contra Hegel “e com razão” no fato de que a objetivação sem a qual as sociedades e as civilizações não poderiam subsistir em modo algum devia confundir-se com a perda de si.

Assim nota-se que o “jovem” MARX distingue a alie-nação nos seguintes aspectos: a objetivação; a perda de si; a medida da autonomia do social; a exteriorização do social mais ou menos cristalizada; a medida da perda de realidade ou desrealização de que dependem em particular as ideologias; a projeção da sociedade e dos seus membros para fora de si próprios e a sua dissolução nessa projeção ou perda de si.

Ainda que as aplicações exclusivamente sociológicas dessas distinções relativas ao conceito de alienação nem sempre se diferenciem das suas aplicações em sentido político -ligadas que são em Marx à aspiração à libertação total de certos aspectos da alienação- essas distinções assim como “a dialética entre os diferentes sentidos do termo alienação” possuem um sentido sociológico muito preciso.

No dizer de Gurvitch, “trata-se dos graus de cristalização, de estruturação e de organização da vida social que podem entrar em conflito com os elementos espontâneos desta”, resultando pelo concurso de ideologias falazes na ameaça de dominação e sujeição que pesa sobre as coletividades e os indivíduos. É assim que Marx estuda a dialética das alienações na sua análise do regime capitalista, em que o trabalho é alie-nado em mercadorias; o indivíduo alienado à sua classe; as relações sociais alienadas ao dinheiro, etc. (cf. Gurvitch, “A Vocação Actual da Sociologia –vol.II: antecedentes e perspectivas”, tradução da 3ªedição francesa de 1968 por Orlando Daniel, Lisboa, Cosmos, 1986, 567 pp. -1ªedição em francês: Paris, PUF, 1957 – op. cit: ver pág. 279).

Além disso, sabe-se que a pesquisa dos aspectos múltiplos que se ligam aos níveis da realidade social e sua objetivação implicando a dialética das alienações revela-se uma abordagem produtiva em teoria sociológica. Autores voltados ao estudo dos universos simbólicos e sua legitimação institucional desenvolvem o problema da objetivação em vista de esclarecer a questão da reificação da realidade social pressupondo a dialética das alienações.

Quer dizer admite-se que os universos simbólicos são passíveis de cristalização segundo processos de “objetivação, sedimentação e acumulação do conhecimento”. Esses processos de cristalização levam a um mundo de produtos teóricos que, porém, não perde suas raízes no mundo humano de tal sorte que os universos simbólicos se definem como “produ-



tos sociais que têm uma história” e “se quisermos entender seu significado temos de entender a história da sua produção”, em termos de objetivação, sedimentação e acumulação do conhecimento, haja vista a “função nômica” do universo simbólico como o que põe “cada coisa em seu lugar certo”, permitindo ao indivíduo “retornar à realidade da vida cotidiana”.

Tal é o horizonte da análise dos processos de legitimação por Berger e Luckmann (“A Construção Social da Realidade: tratado de sociologia do conhecimento”, trad. Floriano Fernandes, Rio de Janeiro, editora Vozes, 1978, 4ª edição, 247 pp. (1ª edição em Inglês, New York, 1966). Nessa análise se tem em conta que, nas objetivações em que as teorias são observadas surge a questão de saber “até que ponto uma ordem institucional, ou alguma parte dela é apreendida como uma faticidade não humana”, e que essa “é a questão da reificação da realidade social”.

Quer dizer, nessa questão trata-se de saber “se o homem ainda conserva a noção de que, embora objetivado, o mundo social foi feito pelos homens e, portanto, pode ser refeito por eles”. É a reificação como grau extremo do processo de objetivação, extremo esse no qual “o mundo objetivado perde a inteligibilidade e se fixa como uma faticidade inerte”.

Nessa conjectura da reificação como grau extremo da objetivação, os significados humanos são tidos, então, como “produtos da natureza das coisas”. Quer dizer, a reificação é uma modalidade da consciência, de tal sorte que, mesmo apreendendo o mundo em termos reificados o homem continua a produzi-lo - paradoxalmente, o homem é capaz de produzir uma realidade que o nega.

Em consequência a análise visando a integração reflexiva nota que “a reificação é possível no nível pré-teórico e no nível teórico da consciência”: “os sistemas teóricos complexos podem ser descritos como reificações, embora presumivelmente tenham suas raízes em reificações pré-teóricas” - “a reificação existe na consciência do homem da rua” e não deve ser limitada às construções dos intelectuais.

Da mesma maneira, seria “um engano considerar a reificação como uma perversão de uma apreensão do mundo social originariamente não reificada”: “a apreensão original do mundo social é consideravelmente reificada, tanto filogeneticamente quanto ontogeneticamente”. Em contrapartida, a apreensão da própria reificação como modalidade da consciência “depende de uma desreificação ao menos relativa da consciência”, exigência sociológica esta que “é um acontecimento comparativamente tardio” geneticamente falando.

Completando seu esquema analítico, nota-se que as instituições podem ser apreendidas em termos reificados quando se lhes outorga um status ontológico independente da atividade e da significação humanas. Quer dizer, através da reificação “o mundo das instituições parece fundir-se com o mundo da natureza”. Da mesma maneira, os papéis sociais podem ser reificados, de tal sorte que o setor da autoconsciência que foi objetivado num papel é então também apreendido como uma fatalidade inevitável (identificação heteropática).

Quer dizer, “a reificação dos papéis estreita a distância subjetiva que o indivíduo pode estabelecer entre si e o papel que desempenha”. Quer dizer: “a distância implicada em toda a objetivação mantém-se, evidentemente, mas a distância causada pela desidentifi-



cação vai se reduzindo até o ponto de desaparecer”. A conclusão é de que a análise da reificação serve de corretivo padrão para as tendências reificadoras do pensamento teórico em geral, e do pensamento sociológico em particular.



CULTURA E CONSCIÊNCIA COLETIVA:
Leituras Saint-Simonianas de Teoria Sociológica
Jacob (J.) Lumier
Introdução
Aspectos da explicação em sociologia:
Teoria sistemática, teoria diferencial e o problema da possibilidade da estrutura.

FIM



Websitio Produção Leituras do Século XX – PLSV:
Literatura Digital
<http://www.leiturasjlumierautor.pro.br>

© 2007 Jacob (J.) Lumier



Websitio Produção Leituras do Século XX – PLSV:
Literatura Digital
<http://www.leiturasjlumierautor.pro.br>



CULTURA E CONSCIÊNCIA COLETIVA:
Leituras Saint-simonianas de Teoria Sociológica
por
Jacob (J.) Lumier

Primeira Parte

**Cultura e Objetividade:
Notas sobre Max Weber e Wilhelm Dilthey**





CULTURA E CONSCIÊNCIA COLETIVA:
Leituras Saint-simonianas de Teoria Sociológica
Jacob (J.) Lumier
Primeira Parte
Cultura e Objetividade:
Notas sobre Max Weber e Wilhelm Dilthey

Preliminares

Ao que parece há uma dificuldade prévia anteposta a todo aquele que se propõe refletir e elaborar sobre a sociologia da cultura e que é um obstáculo relevante do aparente desacordo no tratamento e na definição do campo diferencial do material que lhe corresponde.

No século XX a reflexão sobre a cultura foi exercida tanto no marco de uma sociologia dos modelos sociais quanto a partir dos fatos de linguagem. Por um lado, pensadores influentes como Theodor W. Adorno, Walter Benjamin e à sua maneira Herbert Marcuse nos transmitem a imagem de que a sociologia da cultura encontra seu material no impacto das técnicas sobre as artes, a literatura, a vida intelectual e a moralidade. Em consequência a sociologia deve por isso ser exercida como crítica da cultura, tanto mais necessária quanto foi contundente desde os anos vinte a influência de autores e polemistas como Oswald Spengler e sua obra *A Decadência do Ocidente*, que nos ofereceram uma visão pessimista e altamente elaborada do impacto das técnicas.

Por outro lado, buscando certa distinção entre cultura e civilização, vê-se outra corrente de interpretação nos dizendo que há uma demarcação entre natureza e cultura a ser posta em relevo não nos utensílios, mas na linguagem articulada: linguagem e sociedade sendo pois as duas faces dessa distinção. Consideram os autores dessa corrente que a civilização material e técnica não deve ser incluída na definição de cultura. A técnica como uso de utensílios já seria encontrada entre os animais superiores enquanto que a cultura é coisa propriamente humana, um traço distintivo da humanidade, abrangendo os conhecimentos, a crença, a arte, a moral, o direito, os costumes e todas as aptidões adquiridas pelo homem como membro da sociedade. Insistem os autores dessa tendência na importância do critério da linguagem, supondo incluído nela como coisa propriamente intelectual os fatos de ordem afetiva, os sentimentos se misturando com frequência às idéias.



A respeito disso, como emblema dessa tendência particular de sociologia da cultura, há sobre a linguagem um curioso raciocínio espacial do antropólogo-social Claude Lévy-Strauss em que, muito mais do que sua serventia como meio para descrever experimentos físicos (29), atribui à imagética o valor demonstrativo de argumento conclusivo para uma tese científica. Trata-se de uma proposição imaginária em que esse influente autor se refere a uma situação no espaço onde, em um planeta desconhecido imaginamos encontrar seres vivos que fabricam utensílios: “nem por isso teremos a certeza de que eles se incluem na ordem humana...”. Imagine-se agora que esbarramos com seres vivos que possuem uma linguagem por mais que essa linguagem seja diferente da nossa, mas que seja traduzível na nossa linguagem revelando seres com os quais podemos nos comunicar: estaríamos então na ordem da cultura e não mais na ordem da natureza. Nessa imagética fora de lugar, a linguagem seria então ela própria e sem condição prévia o fato cultural por excelência e a sociologia da cultura passaria a estudar o que chamam as formas da cultura - o conhecimento, a própria linguagem, a arte e a literatura, a religião – tomadas como representações coletivas, porém entendidas estas segundo uma versão *sui generis*. Ou seja, as representações coletivas constituídas naquelas assim chamadas formas da cultura representam a orientação sobre o termo ideologia tirada do antropólogo-social C. Lévy-Strauss, pela qual não se deve crer que as transformações ideológicas gerem as transformações sociais, mas que somente a ordem inversa é verdadeira: a concepção que os homens formam para si das relações entre a natureza e a cultura é função da maneira como se modificam as suas próprias relações sociais.

Seja como for, quer estudemos a sociologia da cultura sob essa tendência pró fatos da linguagem, quer privilegiemos a corrente pró crítica da cultura, ambas influentes no século XX, poderemos lamentar que, tanto em uma quanto em outra, as referências à Renascença restam tópicos, parecendo desligadas de uma reflexão de conjunto voltada para reencontrar a autonomia do mundo da cultura. Reflexão esta que sem dúvida faz falta a quem lê esses autores, caso se pergunte sobre tal dualidade aparente de orientações e se a mesma poderá ser ultrapassada em abordagem mais aprofundada, notadamente se tivermos em conta que os estudos da Renascença acentuam a diferenciação de um mundo da cultura justamente como o fato novo definindo aquela época, ou melhor, definindo essa época a que somos vinculados à medida mesma em que, por ambigüidade, nos aproximamos e nos distanciamos da história passada.

29 Quem não está lembrado da importância de imaginar um observador movendo-se em meio aos igualmente imaginados trens em movimento para compreender as descrições experimentais da teoria da relatividade?



Em qualquer maneira, não há negar que a utilização da expressão sociologia da cultura encabeçando este nosso ensaio suscita de chofre um problema prévio a toda a verificação de conteúdo passível de atribuir-lhe, suscita um problema de metodologia cujo esclarecimento nos permitirá afirmar se há uma disciplina específica nos termos de tal expressão ou se a mesma é o equivalente de sociologia das obras de civilização (³⁰).

³⁰ No Tratado de Sociologia Vol. II, Georges Balandier assina um esclarecedor ensaio/artigo intitulado “Dinâmica das Relações Exteriores das Sociedades Arcaicas” em que, apreciando “Os Estudos de Contatos Culturais”, nos mostra haver um uso específico e particular aos antropólogos e etnólogos da noção de cultura e da noção de civilização, que são termos por eles utilizados em maneira equivalente um ao outro e estritamente vinculados aos problemas da realidade colonial, como implicando os contatos culturais. As noções de cultura e de civilização se referem então aos modelos postos em cotejo nesses estudos, que são voltados para o conhecimento específico das sociedades tradicionais dependentes. Portanto, sob este aspecto, esse uso das noções mencionadas não interessa à sociologia das obras de civilização senão como sociologia aplicada, nada tendo a ver diretamente com o assunto do nosso ensaio.



PRIMEIRA PARTE: MAX WEBER

A cultura é um segmento de significação que permanece irreduzível à natureza e qualquer proposição de retorno à natureza é absolutamente contrária a uma civilização concreta.

Dentre os pensadores do início do século XX, é com Max Weber que se consagrou a noção de cultura no âmbito da sociologia como sendo algo mais do que um modelo social. Em sua notável obra “A Objetividade do Conhecimento”, a noção de cultura aparece na seqüência de uma argumentação rejeitando qualquer mérito ao estudo que se pretenda objetivo dos eventos culturais e que seja voltado para efetuar a redução da realidade empírica ao plano das leis de explicação. Max Weber reconhece a equiparação entre os eventos culturais e os fenômenos de ordem mental. Não obstante isso, toma por pouco relevante a proposição de que a insuficiência de uma redução da realidade empírica a leis causais sociais possa decorrer em razão do baixo grau de legalidade ou regularidade desses fenômenos mentais. Acrescenta o seguinte: 1) – que o conhecimento das leis sociais não é um conhecimento da realidade social, mas é um meio utilizado pelo pensamento em vista de tal efeito; 2) – que o conhecimento dos eventos culturais se funda na significação que a realidade da vida possui aos nossos olhos, sendo essa realidade sempre estruturada de maneira singular bem como são igualmente singulares as relações em que a realidade aparece aos nossos olhos como dotada de significação; 3) – que, estando vedado a qualquer lei de explicação causal revelar o sentido e as condições em que é possível conceber um conhecimento dos eventos admitidos como culturais, é por contra aceite por Max Weber que este problema se decide em virtude das idéias de valor. Quer dizer, a possibilidade de um conhecimento do cultural depende dessas idéias de valor já que é sob essas idéias especiais que a cultura nos casos particulares vem a ser cada vez considerada por Nós ⁽³¹⁾.

31 Este **Nós** que Max Weber menciona é o que se apreende e se afirma desde o ponto de vista do homem como tal, sendo daí que ele apresenta sua definição de cultura como um segmento **finito** investido pelo pensamento de *uma* significação e de *uma* importância no seio do porvir mundial **infinito** e estranho a toda a significação.



Esse segmento de significação – a cultura – permanece assim irreduzível e não admite nenhum retorno originário à natureza, sendo a proposição deste retorno à natureza absolutamente contrária a uma civilização concreta. Quer dizer, Max Weber argumenta contra um interlocutor imaginário supondo-o defensor do retorno à natureza ⁽³²⁾ e o faz com a finalidade de pôr em relevo a reciprocidade das idéias de valor a que se liga sua definição. A cultura resta um segmento de significação, pois o defensor do retorno à natureza só pode adotar essa atitude referindo a civilização concreta à qual ele se opõe às suas próprias idéias de valor, sendo estas, por sua vez, que lhe fazem encontrar aquela fútil. Trata-se na cultura ou nesta definição weberiana de cultura de uma condição puramente lógica e formal, como ele próprio o declara. Condição esta que seria visada ao se dizer que todas as individualidades históricas são ancoradas de maneira logicamente necessária nas idéias de valor.

Mas não é tudo. Essa definição da cultura em casos particulares como segmento de significação baseado na reciprocidade das idéias de valor aparece como decisiva para a conclusão de Max Weber afirmando a pressuposição transcendental de toda a ciência da cultura, a respeito da qual esse autor nos dirá consistir no fato de os Nós dos homens afirmarem-se como seres civilizados, dotados da capacidade e da vontade de tomar conscientemente posição em face do mundo e lhe atribuir um sentido.

Nos seus esclarecimentos complementares é-nos dito que é com base nesse sentido atribuído seja lá qual for que alguém é conduzido a portar os ajuizamentos sobre certos fenômenos da coexistência humana, a respeito dos quais, segundo Max Weber, também se é conduzido a tomar uma posição significativa que tanto pode ser positiva ou negativa. Nessas formulações se vê então não só

32 Neste seu recusa a proposição do *retorno originário à natureza* Max Weber assinala um problema dos anos vinte que um antigo frequentador dos círculos weberianos como Ernst Bloch tratará com espírito crítico mais aprofundado ao examinar *o legado do passado dentro do processus histórico* e sustentar a tese de que, como matéria das contradições contemporâneas, o legado do passado não pode ser adequadamente contemplado caso o enfoque seja limitado ao capitalismo como ao presente em seu estágio último. Na análise blocheana do *tradicional* como positividade há que distinguir uma outra matéria diferenciada: a matéria de uma contradição que se rebela a partir de forças produtivas absolutamente não-desencadeadas: que se rebela a partir de conteúdos intencionais de uma espécie que permanece sempre não-contemporânea. O fundamento da contradição não-contemporânea é o conto irrealizado do bom velho tempo, o mito literário, *a lenda fabulosa mantida sem solução do velho ser obscuro da natureza*. Nessa lenda fabulosa se encontra um passado não superado desde o ponto de vista do desenvolvimento das oposições econômicas, mas sob o aspecto material também é um passado que não foi ainda dignificado como passado. Cf. Bloch, Ernst: *Héritage de ce Temps* (Erbschaft dieser Zeit, Zürich, 1935), tradução de Jean Lacoste, Paris, Payot, 1978, 390 pp.



o estabelecimento de uma ligação conceitual entre as noções de seres civilizados, posição, atribuição de sentido, mas essa ligação surge como o que efetivamente esclarece sobre a definição de cultura como condição puramente lógica e formal, dando-lhe uma dimensão transcendental ou permitindo opor em termos absolutos uma civilização concreta à veiedade de regresso à natureza.

Daí, qualquer que seja o conteúdo da tomada de posição significativa, os fenômenos da coexistência humana são tais porque têm aos nossos olhos uma significação cultural. Ademais, o que Max Weber chama condicionalidade do conhecimento cultural pelas idéias de valor reflete o alcance da significação cultural como o que funda o interesse científico de tais fenômenos à exclusão do caráter de que sejam fenômenos puramente notáveis: desta sorte, a prostituição é um fenômeno cultural tanto quanto a religião ou o dinheiro - nos dirá Weber em seu relativismo culturalista. Portanto, nessa argumentação se acentua que a condicionalidade pelas idéias de valor é proposta na referência do uso pelos lógicos modernos: os fenômenos culturais são tais unicamente para a razão e unicamente porquanto sua existência e a forma que assumem historicamente tocam diretamente ou indiretamente aos nossos interesses culturais. Em termos operativos, a definição de cultura é desdobrada nos critérios do fenômeno cultural como instigando nossa curiosidade intelectual, já que essa curiosidade procede igualmente dos pontos de vista das idéias de valor, sendo estas que enfim imprimem uma significação ao segmento de realidade entendido sob os conceitos de prostituição, religião ou dinheiro. Quanto à noção de civilização, compreende a mesma o campo dos fenômenos da coexistência humana, haja vista falar-se de uma civilização concreta, ou melhor, no sentido weberiano, particular.

Com referência à análise da racionalização e em especial no tocante à Renascença, a utilização aplicada do termo "cultura" em Max Weber se diferencia em certo aspecto da religião já que "afirma a noção de bens de civilização sem alcance religioso imediato".

Com efeito, Max Weber ganhou o prestígio de um mestre da sociologia pela notável influência de suas análises sobre a civilização ocidental cujo fenômeno peculiar examinou na racionalização por vezes associada à noção de intelectualização, mas que compreendeu em definitivo como o resultado da especialização científica e da diferenciação técnica, no dizer do weberianista Julien Freund. Essa racionalização consiste na organização da vida por divisão e coordenação das diversas atividades com base em estudo preciso das relações entre os homens e das relações com seus instrumentos e seu meio, visando maior eficácia e rendimento. Max Weber teria ainda caracterizado essa racionalização como um refinamento



engenheiro da conduta e um domínio crescente do mundo exterior analisando-a em sua evolução através da religião, do direito, da arte, da ciência, da política e da economia. Sob o aspecto da intelectualização progressiva da vida, a racionalização despoja o mundo de seus encantos e de sua poesia: é desencanto. O mundo se torna como a obra artificial do homem, que o governa como se comanda a uma máquina. Julien Freund nos lembra uma certa afinidade de Max Weber com Jacob Burckhardt, quem pôs em relevo a racionalidade na Renascença dando ênfase à perspectiva em arte e simbolizando o Estado constituído pelas cidades italianas livres como obra de arte.

De fato, na sua influente e polêmica obra "*A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*", Max Weber inicia com uma série de observações sobre a racionalização na civilização ocidental, destacando o legado da Renascença neste particular, já que o método experimental é um produto da Renascença sem o qual nem a medicina teria fundamento biológico e bioquímico, apesar de utilizar uma técnica empírica avançada, pois uma química racional só veio a se conhecer na civilização ocidental.

Mas não é tudo. Nessa mesma obra Max Weber lembra-nos novamente a Renascença quando o assunto é o aparecimento da música racionalmente harmônica – contraponto e harmonia – ou a própria racionalização tida hoje por clássica da arte no seu conjunto, notando em pintura a utilização racional da perspectiva. Além disso, a cultura da Renascença tem em Max Weber uma referência de destaque em sua análise do ascetismo racional. Quer dizer, ao observar que nas polêmicas teológicas se dava mostra de erudição e alusões clássicas, assinala o ideal do puritano como não implicando desprezo pela cultura, ainda que se verificassem tomadas de posição desconfiadas ou até hostis aos bens de civilização sem alcance religioso imediato. O ideal do puritano em relação à cultura acolhe de bom grado a ciência, fazendo exceção da escolástica. Podemos então registrar nessa passagem, com referência à análise da racionalização e em especial no tocante à Renascença, que o uso aplicado do termo cultura em Max Weber se diferencia em certo aspecto da religião já que afirma a noção de bens de civilização sem alcance religioso imediato. Noção esta que, compondo uma imagem da Renascença como foco do moderno, Max Weber tornará a frisar em suas célebres conferências sobre "*Le Savant et le Politique*", sobretudo o alcance da experimentação racional tornando possível a ciência empírica moderna, no seu dizer foi a Renascença que elevou a experimentação ao estatuto de um princípio da pesquisa como tal. Antes de passar às ciências esse procedimento encontra paralelo no domínio da arte com Leonardo da Vinci e seus pares e, em maneira característica, no domínio da música como dissemos, em que Max Weber homenageia os "experimentadores do cravo" no século XVI, tendo sido sob a influência de Galileu que esse procedimento de experimentação controlada se torna o grande instrumento da atividade científica – estendendo-se ao campo da teoria com Bacon para ser adotado nas universidades, sobretudo em Itália e nos Países Baixos.



No pórtico dos tempos modernos a ciência aparecia aos olhos dos homens da Renascença como o caminho que conduz à arte verdadeira, interpretado por Max Weber como o caminho que conduz à verdadeira natureza. Quer dizer esse autor nos sugere ter sido essa ligação entre arte e ciência, ambas procedendo da mesma idéia de Natureza como acessível à experimentação, que está na base da convicção renascentista elevando em ideal e em realidade o artista ao nível de um homem douto. Fato este observado na sociedade da Renascença, onde os artistas assumiam por eles mesmos essa convicção e onde a ambiência social lhes reservou um lugar de prestígio.

Se a incredulidade moderna é tirada do culto da Renascença pelos heróis, lembrando-nos inclusive o florentino Maquiavel, Max Weber nega que o problema da ética seja um apanágio dessa mesma Renascença.

Mas não é tudo. A afinidade de Max Weber com Jacob Burckhardt pode ser acompanhada na revalorização dos humanistas, na utilização da imagem positiva destes por Max Weber que, em suas análises dos tipos sociais dos letrados, lembra-nos do humanista da Renascença não só como paradigma de um tempo onde se aprendia a fazer discursos em latim e poesias em grego a fim de se tornar conselheiro político e sobretudo historiógrafo de um príncipe, mas também como caracterizando um fino letrado que recebeu uma educação humanista ao entrar em contato com os monumentos linguísticos do passado longínquo. Há outras passagens em que a imagem da Renascença como foco do moderno serve de apoio a Max Weber para contrarrestar sua análise da especialização da ética como favorecendo a organização da política em atividade perfeitamente consequente, submetida às suas próprias leis e sempre mais consciente dela mesma. Quer dizer, se a incredulidade moderna é tirada do culto da Renascença pelos heróis, lembrando-nos inclusive o florentino Maquiavel, Max Weber nega que o problema da ética seja um apanágio dessa mesma Renascença. Tanto que sua análise da especialização da ética é comparativamente referida ao quadro de conjunto de todas as religiões.

Retornando aos aspectos metodológicos da noção de cultura e da utilização aplicada da mesma pode-se observar em Max Weber e em sua obra monumental “**Economia e Sociedade**” certa equiparação da noção de cultura à ordem simbólica. É o que nos sugere Pierre Bourdieu ao nos mostrar que, na análise weberiana da assim chamada “ordem propriamente social”, todos os traços atribuídos ao *grupo de status* pertencem à ordem simbólica. Por cultura se compreende então o conjunto das convenções portadas pelos grupos desse tipo nas sociedades tradicionais ou à exemplo dessas sociedades. Trata-se de uma noção utilizada na descrição da funcionalidade desses *grupos de status* e de sua influência e que inclui, portanto, além de



modelos de comportamento, as regras convencionais que definem a maneira justa de executar os modelos. Segundo esse autor, na análise da assim chamada “ordem propriamente social” Max Weber atribui a cada *grupo de status* como camponeses, burocratas, guerreiros, intelectuais certas propriedades que Bourdieu chama trans-históricas ou transculturais tais como certa atitude diante do mundo ou certo tipo de religiosidade. Desta forma a cultura como ordem simbólica inclui um estilo de vida ou de privilégios honoríficos – por exemplo: o uso de vestimentas características, o consumo de iguarias específicas proibidas a outros, o direito de se dedicar a práticas artísticas, etc. – bem como as regras e proibições que regulam certas trocas sociais como dentre outras o casamento. Segundo Bourdieu, a funcionalidade dessa noção mais etnológica de cultura a que já nos referimos (ver nota “1”) está em acentuar a autonomia parcial da ordem social em relação à ordem econômica, já que tal autonomia deriva da possibilidade inerente à ordem social para desenvolver a sua própria lógica como universo de relações simbólicas – definindo-se esta ordem como modo de distribuição do prestígio social. Bourdieu nos sugere então que o aproveitamento da noção de cultura em Max Weber conduz ao conceito de certa lógica da simbolização da posição social que, nessa linha de interpretação, é equivalente à lógica da estrutura social, posto tratar-se de uma lógica da distinção.

Neste ponto pode-se notar que o aproveitamento dessa noção mais etnológica de cultura baseia-se em simplificações e atribuições perfeitamente arbitrárias, com o sistema social sendo reduzido a uma lógica da inclusão e da exclusão sem referência aos quadros sociais específicos e valendo em maneira abstrata para qualquer estrutura social, como se as lógicas sociais não sofressem variações em função de quadros sociais precisos e dos tipos de sociedades globais, como se aprende com Durkheim e seus colaboradores (³³). Sem dúvida, essa orientação

³³ Contra a tese que pretende separar análise estrutural e análise histórica, Georges Gurvitch sustenta que o procedimento de apreciar em um só conjunto e aí contrapor grupo e estrutura na análise sociológica é válido, não só para agrupamentos de grande envergadura, como os estratos numa classe social, os desempregados, os produtores e os consumidores, mas para os agrupamentos particulares funcionais, já que: 1) - não pode deixar de haver certa semelhança entre grupo e estrutura, sendo característica de todos os agrupamentos o fato de serem estruturáveis, como já mencionado; ademais, a possibilidade de uma estrutura não se confunde, e não é nem estruturação, nem estrutura adquirida; 2) - num grupo não-estruturado, as relações com os outros grupos e com a sociedade global ficam fluidas; 3) - é somente quando começa a estruturação que essas relações se tornam precisas, quer dizer, que se coloca toda uma série de questões a propósito de como o grupo se integra na sociedade global e da medida da sua tensão com os outros grupos; 4) - por isso, assinala Gurvitch, os mesmos grupos específicos podem adquirir estruturas variadas em função da sua integração nos diversos tipos de sociedades globais, como o grupo familiar, que ora é família doméstica, ora é família conjugal, ora é família-lar; como, igualmente, o grupo profissional, que ora aparece fazendo parte da família doméstica, ora identificado a uma confraria mágica, ora fazendo um todo com uma casta, ora tomando o caráter de uma associação voluntária, etc.; 5) - por fim, é indiscutível que um grupo não-estruturado em um tipo de sociedade global, como é o caso das indústrias, o dos consumidores, ou, ainda, o dos estratos tecnocráticos, em regime de capitalismo concorrencial, pode vir a estruturar-se muito fortemente noutros tipos de sociedades globais, como é ainda o caso dos grupos mencionado uma vez postos sob o regime do capitalismo dirigista. Ver GURVITCH, Geor-



abstrata revela a dificuldade própria ao aproveitamento da noção de cultura em Max Weber impregnada do neokantismo e da filosofia da história de Heinrich Rickert, tanto que Georges Gurvitch situa Max Weber na confusa e equivocada corrente do culturalismo espiritualista, pondo em relevo tal dificuldade. Os pré-conceitos espiritualistas intervindo indevidamente no âmbito da sociologia consistem não só em considerar todas as ciências sociais como ciências da cultura, mas são igualmente afirmados lá onde se atribui aos modelos, regras, idéias e valores o papel de fatores predominantes, estabelecendo as significações internas das condutas sociais como ligadas às significações e valores culturais, de tal sorte que um lugar proeminente na sociologia vem a ser concedido às sistematizações das significações culturais feitas pelos teólogos, juristas, moralistas, etc. Gurvitch sublinha que no culturalismo de Max Weber a sociologia da religião, do Direito, etc. deve limitar-se ao estudo das repercussões unilaterais dos encadeamentos dos dogmas, das normas, dos valores – elaborados por ciências sociais particulares – sobre as condutas sociais que os realizam, relegando o problema das correlações funcionais recíprocas para um nível implícito ⁽³⁴⁾. Nessa crítica, a dificuldade maior no aproveitamento da sociologia de Max Weber é sua incapacidade para apreender as totalidades concretas e não ver que a compreensão e a explicação são apenas momentos do mesmo processus, a tipologia qualitativa não podendo ser aplicada no vazio, mas exigindo apreender a sociedade, os grupos, as classes, os Nós, bem como as suas obras diretas ³⁵.

ges (1894-1965): “*A Vocação Actual da Sociologia - vol.I: na senda da sociologia diferencial*”, tradução da 4ª edição francesa de 1968 por Orlando Daniel, Lisboa, Cosmos, 1979, 587pp. (1ª edição em Francês: Paris, PUF, 1950).

³⁴ Ver neste e-book o artigo Culturalismo e Sociologia.

³⁵ E Gurvitch acrescenta: toda a explicação pressupõe a integração em um conjunto que compreendemos e toda a compreensão é precisamente a apreensão das significações que se inserem nesse conjunto.



SEGUNDA PARTE: WILHELM DILTHEY

Somente uma inovadora fundamentação epistemológica e lógica diferente que tenha princípio na relação especial do conhecimento e da realidade histórico-social pode suprir as lacunas que existem todavia entre as ciências particulares das unidades psicofísicas e as ciências da economia política, do direito, da religião e outras.

Note-se que o posicionamento *culturalista* de Max Weber não encontra respaldo em Wilhelm Dilthey, o fundador das Ciências da Cultura, em cuja obra não ocorre atomização da realidade social em coleções de condutas individuais, nem tampouco a dissolução das obras de civilização em nominalismo ou doutrina de especialistas. Longe do pensamento diltheyano a concepção própria do culturalismo abstrato de que as condutas individuais tornam-se sociais unicamente na medida em que sejam orientadas para as condutas de outras pessoas, com a ajuda das significações internas ou subjetivas.

A apreensão das totalidades dispensa a interpretação do sentido interno das condutas para chegar à construção dos tipos sociológicos.

Segundo Gurvitch, não há dúvida de que o problema da compreensão foi formulado por Dilthey, quem empregou esse termo para dizer “apreensão direta”, intuitiva, relativamente às totalidades reais concretas e às significações humanas correspondentes. Quer dizer, a apreensão das totalidades dispensa a interpretação do sentido interno das condutas para chegar à construção dos tipos sociológicos, incluindo a apreensão de significações enxertando-se por vezes nessas totalidades e fazendo parte delas. A interpretação dessas significações apreendidas é particularmente importante para a construção dos tipos de sociedades globais, sendo nesses tipos que os problemas das civilizações ou das obras de civilização estão por sua vez implicados. Aliás, é com base na interpretação dessas significações apreendi-



das que se elaboram os ramos da sociologia das obras de civilização ⁽³⁶⁾ que Gurvitch enumera como segue: 1) – sociologia dos sinais, dos símbolos, das idéias e valores (incluindo as suas diferenciações, as suas combinações, as suas hierarquias variáveis em função de tipos sociais diversificados); 2) – sociologia do conhecimento; 3) – sociologia da religião; 4) – sociologia da moral; 5) – sociologia do direito; 6) – sociologia da arte; 7) – sociologia da linguagem; 8) – sociologia da educação. Portanto, essa orientação afirma a importância não da filosofia da história, mas da esfera simbólica e, nesse domínio a relevância da análise filosófica como indispensável para permitir reencontrar na realidade social os fenômenos específicos do conhecimento, da moral, da religião, do direito, etc., bem como para estabelecer os esquemas classificatórios que servem de referência à investigação sociológica.

Em sua orientação pró-realista, Dilthey se distancia tanto da “corrente histórica” quanto da “corrente abstrata” – as duas correntes de conhecimentos universitários mais influentes na vida acadêmica das universidades alemãs, no período do liberalismo, entre 1870 e 1914.

Essa orientação pró-realista é bem expressa na ***Introdução às Ciências do Espírito*** ³⁷, na qual Dilthey em bom contemporâneo de sua época se distancia das duas correntes de pensamento então predominantes nos salões intelectuais e na vida acadêmica das universidades alemãs no período do liberalismo, entre 1870 e 1914. Segundo este pensador, na chamada “escola histórica” notava-se conforme sua procedência no romantismo o erro de fugir do mundo da abstração para refugiar-se no “sentimento profundo” da chamada *realidade viva*, tida esta como poderosamente irracional ultrapassando todo o conhecimento adquirido segundo o princípio de razão suficiente. Em maneira complementar, este filósofo e historiador da filosofia se distancia igualmente da chamada “escola abstrata”, cujo erro registra como consistindo em descuidar a relação dos abstratos conteúdos parciais com o todo vivo e em tratar de maneira finalística essas abstrações como realidades.

³⁶ ImproPRIAMENTE chamada “sociologia do espírito” para diferenciar dos materialismos.

³⁷ Ver DILTHEY, Wilhelm: “*Introducción a las Ciencias del Espíritu: em la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia*”, tradução e prólogo por Eugenio ÍMAZ, México, Fondo de Cultura Económica, 1944, 485 pp. (1ª edição em Alemão, 1883).



A realidade da vida histórico-social está escondida sob a bruma de certas entidades abstratas tais como a arte, a ciência, o Estado, a sociedade, a religião.

Trata-se nessas correntes equivocadas de duplo erro que tem a ver com a dificuldade própria para alcançar a realidade da vida histórico-social, a qual, segundo Dilthey está escondida sob a bruma de certas entidades abstratas tais como a arte, a ciência, o Estado, a sociedade, a religião. Em face dessa dificuldade para chegar à vida histórico-social esse pensador apresenta sua metodologia em vista de **ensinar a ver**, comunicando-nos inicialmente o que podemos chamar seu esquema sobre **a dinâmica da realidade social**, pelo qual nos introduzirá no estudo diferenciado do *plano das unidades delimitadas* e do *plano dos objetos de análise social*, tomados como os dois planos básicos da realidade. Essa introdução toma em conta por sua vez a existência de dois processus sociais seguintes: 1) – o processus de articulação social, no âmbito do qual se conjugam (a) – não só a combinação do que Dilthey chama por um lado *os efeitos pequenos* e por outro lado *os grandes efeitos*, (b) – mas, igualmente, a combinação das *relações permanentes entre os indivíduos*, por um lado, e das *formações permanentes existentes de antemão*, por outro lado; 2) – o processus de homogeneidade e comunidade que, surgindo da articulação social alcança os *grupos menores* e os *grupos maiores*.

O campo dos estudos começa pois em referência dessa homogeneidade e objetiva *primeiro* o plano dos diversos povos ou unidades delimitadas; *segundo*, o plano das formações permanentes ou objetos de análise social, que Dilthey define em maneira dinâmica como “*um fim permanente que promove atos psíquicos (intuições, juízos)*”, isto é, compreende uma intervenção, com seus *grandes efeitos* no âmbito da reciprocidade dos indivíduos interacionados ou interpenetrados, cujos *pequenos efeitos* asseguram essa interpenetração³⁸.

³⁸ Sobre isto, Dilthey nos lembra o processamento a partir do século XVII do movimento inovador em efervescência cultural conhecido por “*Sturm und Drang*”.



O desenvolvimento da ciência da estética tão ao gosto do sentimentalismo da corrente histórica, não é possível sem referência às ciências da moral ou às da religião, afirmando a conexão viva que liga a origem da arte e o fato ideal.

Nesse esquema complexo, o estudo do *primeiro plano* leva a distinguir o que Dilthey chama os sistemas culturais na sociedade, enquanto no *segundo plano* se descobre a organização externa. A esta organização externa correspondem três âmbitos, respectivamente, (a) – os Estados, (b) – as associações, (c) – a *trama das vinculações permanentes das vontades segundo relações de prestígio, dependência, propriedade, comunidade* – sendo que a amplitude dessas últimas relações tipo estratificação aparece a Dilthey como sendo mais estreita que a amplitude da sociedade e como estando em oposição ao âmbito dos Estados. Temos, então, em correspondência aos dois planos, as Ciências da Cultura e as Ciências do Estado, havendo uma relação constante das verdades entre essas duas “classes de ciência”, bem como dentro de cada uma. Para Dilthey o desenvolvimento da ciência da estética tão ao gosto do sentimentalismo da corrente histórica, não é possível sem referência às ciências da moral ou às da religião, afirmando a conexão viva que liga a origem da arte e o fato ideal.

Com efeito, na análise diltheyana a ciência se utiliza do princípio de razão suficiente, pelo qual se busca *primeiro* determinar certas *correlações funcionais* – como se diria em sociologia do conhecimento – ou no dizer de Dilthey “*as dependências*” entre os diversos elementos psíquicos ou psicofísicos formadores da *conexão de fim*, tomada esta em sua efetividade como fusionando os indivíduos interacionados; *segundo*: determinar a maneira como se condicionam uns aos outros esses elementos e suas propriedades. Acresce que esses elementos são conscientes e em certo grau podem se expressos em palavras, ou seja, mediante proposições e conceitos. Alcança-se então o nível propriamente epistemológico, em que Dilthey argumenta sua distinção a respeito da “escola abstrata” mostrando que a possibilidade de se pronunciar verdades, enunciados de conteúdo efetivo ou pronunciar regras: 1) – depende do modo pelo qual os elementos psíquicos se acham entrelaçados naquela *conexão de fim*; 2) – depende da pertinência predominante desses elementos psíquicos, seja ao pensamento, ao sentimento, à vontade. Segundo Dilthey, no conjunto das proposições e conceitos científicos nota-se não só a diversidade da natureza das proposições, mas a essa diversidade corresponde a do enlace dessas proposições em referência das dependências que a ciência encontra nelas. Quer dizer, a epistemologia é fundada no princípio de razão suficiente e esses enlaces das proposições e das dependências verificadas não podem ser tomados como unicamente lógicos. Caso contrário



se incorreria no erro da *escola abstrata* que, ao impor o nível lógico como único, leva a reduzir todas as atividades orientadas para um fim à razão e ao pensamento. Desta forma, Dilthey define que a expressão *sistema* lhe serve para designar a *conexão de fim*, tal como entendida neste modelo de dependências dinâmicas.

A epistemologia é fundada no princípio de razão suficiente e os enlaces das proposições e das dependências verificadas não podem ser tomados como unicamente lógicos.

A exposição diltheyana da metodologia de análise dos sistemas culturais é orientada para pôr em relevo o problema das lacunas existentes entre as ciências particulares das unidades psicofísicas – baseadas na análise psicológica – e as ciências da economia política, do direito, da religião e outras, como ciências da cultura. Inicialmente, se distingue dois tipos de dependências ou correlações. Um é o tipo que releva da *teoria geral de um sistema* e se dá por referência às relações fundamentais que são próprias a esse sistema em modo uniforme em todos os seus pontos: é chamado *tipo generalíssimo*. Assim, no caso de um sistema como o da religião, o tipo generalíssimo inclui o seguinte: 1)- as dependências entre os fatos do sentimento religioso e os da dogmática e os da concepção filosófica do mundo; 2) – as dependências entre os fatos desse sentimento religioso e os do culto e os da sociedade religiosa. Mas não é tudo. Na exposição diltheyana o mesmo *tipo generalíssimo* de dependência pode ser observado, por exemplo, no âmbito da economia política pela relação de que, ao influir na valorização dos produtos da terra, o distanciamento dos locais de mercado condiciona a intensidade da agricultura. Finalmente, quanto ao outro tipo de dependências, trata-se de um âmbito mais restrito e inclui as dependências que se dão entre as modificações das propriedades gerais de um sistema que constituem uma figura particular do mesmo.

A efetividade do incremento histórico é assimilada em graus nas várias formas de certeza científica.

Nada obstante, Dilthey chama a atenção para o fato de que os sistemas culturais assentam em conteúdos psicofísicos e de que os conceitos correspondentes a esses conteúdos são de segunda ordem, em comparação com os da psicologia individual. Há uma distinção por efeito do **incremento histórico** entre o conteúdo fundamental estudado pela psicologia e constitutivo da base da análise do sistema, por um lado, e por outro lado os *fatos complexos*. As *várias formas de certeza cien-*



tífica absorvem esta distinção ou efetividade do incremento histórico em graus. **Primeiro:** ao nível da percepção, a efetividade do incremento histórico é assimilada como *convicção da realidade*; **segundo:** ao nível do pensar, como *evidência*; **terceiro:** ao nível do conhecer segundo o princípio de razão suficiente, como *consciência da necessidade*. Por sua vez, são os conceitos psicofísicos que constituem a base da análise, isto é, em economia política, por exemplo, os conceitos tais como “escassez, economia, trabalho, valor, etc.”. Desta sorte, os fatos dos sistemas da cultura só podem ser estudados unicamente por meio de fatos acessíveis à análise psicológica. Em outras palavras, na metodologia diltheyana há uma dependência dos conceitos das ciências da cultura em relação à análise psicológica que Dilthey aprecia como uma dependência embrulhada ao extremo. No seu entender, somente uma inovadora fundamentação epistemológica e lógica diferente que tenha princípio na **relação especial do conhecimento e da realidade histórico-social** ⁽³⁹⁾ pode suprir as lacunas que existem todavia entre as ciências particulares das unidades psicofísicas e as ciências da economia política, do direito, da religião e outras.

Com efeito, tal relação especial do conhecimento e da realidade histórico-social será tornada mais transparente com a tomada em consideração do que Dilthey chama as *ciências do Estado*, bem como mediante a colocação em relevo da complementaridade destas ciências do Estado e das ciências da cultura. Para esse pensador, não se pode olvidar a relação que mantêm os conteúdos parciais artificialmente destacados pelas ciências com o organismo da realidade em que pulsa a vida mesma. E acrescenta: a mais desse não-olvidar, é exigido assumir essa relação com a realidade viva para que o conhecimento possa estabelecer a forma exata dos conceitos e proposições, bem como atribuir-lhes seu valor cognoscitivo adequado. Na falta da consciência metodológica de tal relação e na falta de sua colocação em obra não se poderiam desenvolver as verdades da ciência da estética que, como vimos, são para Dilthey referidas às da moral e às da religião.

Portanto, em vista de pôr em relevo a complementaridade entre as duas classes de ciência, Dilthey examina as ciências do Estado começando sua exposição por rejeitar a hipótese de que a interação transcorra somente no âmbito da ligação dos atos psíquicos em um sistema cultural. Se assim fosse – argumenta nosso autor – ainda que cada um dos seres em interação acomodasse sua atividade à do que se encontra junto dele seriam cada um para si e somente a inteligência estabelecerá a conexão entre eles, e cada um contaria com os outros, porém **não** se

³⁹ O interesse das análises e inferências de Dilthey para a sociologia do conhecimento e para a complexa psicologia da consciência coletiva será assinalado nos artigos finais desta obra / e-book..



daria nenhum sentimento vivo de sociabilidade entre eles (Dilthey emprega *comunidade* por *sociabilidade*). Como átomos conscientes, tais seres daquela hipótese defeituosa realizariam tão pontual e perfeitamente as tarefas de suas conexões finais que entre eles seria dispensável qualquer associação ou qualquer constrição (Dilthey emprega *coação* por *constrição*).

Quer dizer, essa argumentação se afirma como decorrente da tomada em consideração da condição humana. Segundo Dilthey, o que converte o homem em membro da organização exterior sem deixar de ser igualmente um elemento integrante da trama de um sistema cultural é o poder desatado de suas paixões ou sua necessidade íntima, isto é, seu **sentimento de sociabilidade**. Desta forma, diante da estrutura que mostra uma conexão de elementos psíquicos no todo final de um sistema, há que distinguir essa outra estrutura que surge na associação de unidades de vontade. A essa última estrutura correspondem então as seguintes análises: (a) – a análise das propriedades da organização externa da sociedade, (b) – a análise das comunidades propriamente ditas, (c) – a análise das associações, (d) – a análise das urdiduras que surgem nas relações de dominação e na vinculação exterior das vontades.

O fundamento dessas ciências do Estado, tomado este como forma de relações permanentes dentro da interação, radica *primeiro* na virtude do homem que é um ser social. Quer dizer, se o homem se acha dentro da conexão natural, então **os sentimentos permanentes de co-pertinência** estão conjugados às semelhanças decorrentes de tal conexão, bem como estão igualmente conjugados às relações permanentes dos atos psíquicos de um ser humano com os de outro, constituindo portanto um nível além da fria representação dessas relações; *segundo*: a mais desses sentimentos de co-pertinência há outras forças que, atuando conjuntamente, impulsionam as vontades para a associação, a saber: *os interesses e a coação*. Tal a complementaridade das ciências do Estado para com as ciências da cultura.

Ao parecer de teoria sociológica, e porquanto favoreçam (a) – a investigação da forma do processus cognitivo orientado para a realidade social e (b) – a investigação correlata da conexão de suas verdades como vinculadas à vontade de adentrar-se no conhecimento, será em atenção à interpolação desses sentimentos de co-pertinência que Dilthey nos apresentará sua análise dos sistemas culturais. Esse mestre-pensador não só incorpora o **incremento histórico** em suas análises, mas põe em relevo que os sistemas culturais assimilam uma vontade de eficácia, designada como *vontade total*, à qual são relacionadas as atividades da organização exterior porquanto combinadas às ações recíprocas dos indivíduos, sendo dessa vontade de eficácia assim entendida como vontade total que dependerá a forma particular dos sistemas culturais. Na premissa dessa análise se afirma a constatação no indivíduo de um ponto de entrecruzamento da pluralidade desses sistemas culturais, que Dilthey observará mediante o cotejo do ato e da obra tomando o caso das obras intelectuais, já que uma obra intelectual pode expressar ao mesmo tempo um fato de ciência, um



fato econômico de mercado, o cumprimento de um contrato (acentuando o fato jurídico), a manifestação do profissional. Aliás, o cotejo do ato e da obra está na base da objetividade dos sistemas culturais sendo deste ponto de vista que, mais uma vez, Dilthey se distancia da “ciência abstrata”, haja vista separar esta última em seus procedimentos metodológicos os diversos sistemas culturais que, ao contrário disso, aparecem entrelaçados na realidade histórico-social.

Os critérios da objetividade dos sistemas culturais são os seguintes: (a) – aparecem ao indivíduo em fatos que lhe são anteriores, que haverão de sobreviver-lhe e cujas disposições atuam sobre ele; (b) – aparecem à imaginação científica como repousando sobre si mesmos; (c) – aparecem ao homem atual ou moderno não só como parte da ciência natural mais ampla, porém como um fato com independência das pessoas que praticam esta ciência. Para Dilthey, cada sistema de cultura por sua vez é definido nos seguintes aspectos: (a) – como um modo de atividade constitutivo da pessoa que se desenvolve em múltiplos aspectos a partir da mesma; (b) – satisfaz a um fim no todo da sociedade; (c) – está equipado com os meios duradouros estabelecidos no mundo exterior e finalmente, (d) – em uma etapa cultural superior, alcança uma diferenciação internamente rica em significações por efeito do **incremento histórico**. Assim, atento a esta última característica onde já predomina o *complexo dos sistemas culturais*, Dilthey sustenta que a análise deve começar em nível mais simples, isto é, pelo sistema em que os elementos da cultura e da organização exterior ainda se encontram juntos, a saber: pelo fato do direito.

Na análise do processus do incremento histórico, o fato do direito não pode ser identificado nem a uma função da vontade total nem tampouco à função de um sistema de cultura e constitui o nível mais simples onde os elementos da cultura e da organização exterior ainda se encontram juntos.

Com efeito. Notando que *o individualismo crescente provoca o desenvolvimento do direito*, Dilthey em sua análise destaca as seguintes correlações: (A) – que o prestígio dos indivíduos se mede na referência da função que desempenham na sociedade; (B) – que a mesma *vontade total* efetua por um lado a medida dos direitos individuais na referência da função que os indivíduos desempenham e por outro lado domina na organização externa da sociedade, figurando igualmente a sede da formação do direito; (C) – que, nessa formação do direito, a vontade total como portadora dos imperativos estabelecidos e a consciência jurídica dos indivíduos atuam em consonância, sendo essa consciência jurídica não um fato teórico, mas uma realidade da vontade. Vale dizer: a razão pela qual o direito que concentra em si ambas as classes de realidade social **não** pode ser identificado nem a uma função da vontade total nem tampouco à função de um sistema de cultura deve-se a que **a substanciação do di-**



reito depende, por um lado, da consciência jurídica dos indivíduos interpenetrados – que são e permanecem sendo as forças viventes formadoras do direito – e, por outro lado, depende da unidade de vontade encarnada na organização externa da sociedade.

Desta forma sobressai o simples valor e o alcance de mera instância inicial *sine qua non* que a análise da formação do direito produz, haja vista o estatuto dos demais sistemas culturais que vão sendo diferenciados à medida do **incremento histórico**. Trata-se de um processus de diferenciação em que, tanto as ações recíprocas dos indivíduos – base na qual se desenvolve um sistema cultural – quanto as atividades da vontade total, deixam-se ir **particularizando cada vez mais**, redundando na seguinte seqüência dos sistemas culturais: *primeiro* – a economia política; *segundo* – a moral; *terceiro* – a linguagem e a religião; *quarto* – a arte e a ciência. Mas não é tudo. A este desenvolvimento corresponde a tomada em consideração das propriedades gerais das ciências que estudam esses sistemas da cultura, bem como a delimitação do campo das mesmas.

Com efeito. Dilthey insiste na importância de uma psicologia verdadeiramente descritiva para, por exemplo, (a) – esclarecer sobre o conceito de vontade ou de imputabilidade, no âmbito de direito; (b) – esclarecer sobre o conceito de imaginação ou de ideal, no âmbito da arte; (c) – elucidar proposições elementares como o princípio da gestão econômica, no âmbito da economia política; (d) – o princípio da metamorfosis das representações sob a vida anímica, no âmbito da estética; (e) – as leis do pensamento, em teoria da ciência. A indispensabilidade de tal psicologia descritiva procede do fato ou situação de que esses sistemas culturais particulares se apresentam para Nós como poderosos fatos objetivos, obstáculos que resistem ou suscitam a tomada de consciência, isto é, fatos de intuição: o espírito humano houve por conformá-los desta sorte antes de atendê-los cientificamente.

A exposição de Dilthey deixa bem claro seu pensamento a respeito do caráter intuitivo dos fatos culturais e da importância dessa intuição para o conhecimento desses fatos. Diz-nos que existe uma etapa no desenvolvimento dos sistemas culturais na qual a reflexão teórica não está separada todavia da ação e da conformação prática. O mesmo entendimento que se dirigiu mais tarde para a fundação e explicação teórica do direito e da economia esteve ocupado no princípio com a configuração desses sistemas (no sentido de Gestalt). Será mediante a análise de um sistema de moral configurado como independente que esse caráter intuitivo é posto em relevo.

Em diferença do costume, que se diversifica segundo os povos e os Estados, a moral é observada como constituindo um único sistema ideal que só pode ser modificado unicamente pela diferença de articulações, comunidades, associações. A proposição básica de análise desse sistema ideal implica enlaçar por um lado o que nosso autor chama a **autognosis psicológica** com a comparação das modificações afetando tal sistema ideal no âmbito dos diferentes povos, por ou-



tro lado. Lembre-se neste ponto as análises de Jacob Burckhardt como paradigmáticas na comparação das modificações afetando o sistema da vida moral ⁴⁰.

A análise de Dilthey é orientada para pôr em relevo no seu dizer “*o poder regulador da consciência moral comum*”, tomado este elemento regulador como um efeito diretamente observado sob os dois aspectos que se seguem, porquanto constituam os critérios objetivos do fato moral. Com efeito: (a) – por um lado, o elemento regulador é observado no fato de que o indivíduo só é capaz de contrarrestar à imposição sobre si de certa corrente de opinião pública moral na medida em que encontra respaldo em outra atmosfera de opinião pública que o sustente; (b) – por outro lado, o elemento regulador é também observado na transmissão do resultado total da cultura moral como tendo sido feito em proveito do desenvolvimento ou elevação da pessoa humana em seus começos. Mas não é tudo. Para introduzir seu modelo, Dilthey assinala o campo da moral como se apresentando em forma dupla, seguinte: (a) – sob a forma do juízo do espectador sobre as ações e, (b) – sob a forma assumida no âmbito dos motivos por um conteúdo independente de seu resultado no mundo exterior, isto é, independente de sua adequação. Neste caso o domínio moral aparece como força que vive na motivação, enquanto que no caso do item “(a)”, embora seja da mesma natureza que o item “(b)”, o domínio moral se apresenta como força que reage de fora em face das ações de outros indivíduos, afirmando-se em aprovação ou desaprovação desinteressada. Em ambos os casos a vinculação moral se deixa expressar sob a mesma proposição.

Nada obstante, nosso autor tece comentários sob o fato de que o caráter dos homens lhe aparece como algo misterioso, admitindo que somente suas próprias ações podem revelar parcialmente a eles esse caráter algo misterioso que nas criações literárias políticas se trata como transparente. Quer dizer, nosso autor considera de difícil acesso na vida real a transparência da conexão entre caráter, motivo e ação dos homens. Sua análise põe em relevo que a moral aparece sem cisão facilitando a própria análise ao afirmar-se na aprovação ou reprovação pelos espectadores, enquanto que a dificuldade é maior na análise da moral da motivação. Nesta, o analista só alcança com clareza unicamente a conexão entre o motivo e a ação, mas os motivos como tais restam misteriosos. Dilthey observa dificuldade semelhante mas em maneira inversa na moral de aprovação e desaprovação, pois se a moral está inteiramente contida no juízo dos espectadores essa mesma moral se debilita por completo no aspecto da união íntima dos motivos com o conteúdo do espírito nos indivíduos aos quais tal juízo é referido.

⁴⁰ Ver nesta obra / eBook o ensaio anexo intitulado *Arte e Função Simbólica*.



Segundo Dilthey, essa dupla forma da consciência moral na sociedade tem atuação direta e atuação indireta, realizando um efeito regulador. Diretamente, porque a consciência moral surge espontaneamente como o sentimento do valor inseparável da afirmação mesma da dignidade distintiva do ser humano; indiretamente, porque a consciência moral que se desenvolve na sociedade exerce uma pressão sobre o indivíduo, submetendo aos motivos mais variados. Esse poder do sistema moral se exerce sob vários aspectos: como opinião pública, como o juízo dos demais homens, como a honra. Daí que Dilthey fale de um sistema autônomo de moral, com ênfase no seu caráter autônomo, e assine ao mesmo uma espécie de coação interna (um efeito constringente) por contraposição à coação externa do sistema do direito.

CULTURA E CONSCIÊNCIA COLETIVA:
Leituras Saint-Simonianas de Teoria Sociológica
Jacob (J.) Lumier
Primeira Parte
Cultura e Objetividade:
Notas sobre Max Weber e Wilhelm Dilthey

FIM



Websitio Produção Leituras do Século XX – PLSV:
Literatura Digital
<http://www.leiturasjлумieraautor.pro.br>

© 2007 Jacob (J.) Lumier



Websitio Produção Leituras do Século XX – PLSV:
Literatura Digital
<http://www.leiturasjлумieraautor.pro.br>



CULTURA E CONSCIÊNCIA COLETIVA:
Leituras Saint-Simonianas de Teoria Sociológica

por

Jacob (J.) Lumier

Segunda Parte

Culturalismo e Sociologia:

**Notas para um estudo dos quadros sociológicos da
sociologia da compreensão interpretativa desen-
volvida por Max Weber.**





CULTURA E CONSCIÊNCIA COLETIVA:
Leituras Saint-Simonianas de Teoria Sociológica
Jacob (J.) Lumier
Segunda Parte
Culturalismo e Sociologia:
Notas críticas para um estudo dos quadros sociológicos da
Sociologia da compreensão interpretativa desenvolvida por Max Weber.

O culturalismo abstrato ou espiritualista não se presta como orientação intelectual e metodológica para basear os critérios objetivos que permitem construir tipos sociológicos.

O *culturalismo abstrato* é uma corrente de pensamento do século XX que se caracteriza por buscar um elo da filosofia da história com a sociologia. Trata-se de uma expressão utilizada por Georges Gurvitch em seu ensaio sobre “*O Objeto e o Método da Sociologia*”⁴¹ para examinar as orientações limitadoras da sociologia da compreensão interpretativa que esse autor observa na obra de Max Weber, esclarecendo sobre a maneira variada como neste último se combinam o formalismo, o culturalismo e o psicologismo que não se sintetizam, mas aumentam continuamente e permanecem desligados uns dos outros. Atribuindo ao culturalismo abstrato a falta de critérios objetivos e o caráter arbitrário da ligação entre a compreensão e a interpretação subjetiva Gurvitch põe em relevo que tal orientação errática não se presta para construir tipos sociológicos, já que torna impossível justificar a passagem das significações internas (subjetivas) para as significações sociais e culturais, levando em consequência à dispersão dos critérios. O culturalismo de Max Weber por um lado deriva de sua imensa erudição histórica e por outro lado decorre dos preconceitos espiritualistas que reparte com Heinrich Rickert e que consistem em considerar todas as ciências sociais como ciências da cultura estritamente individualizantes. Como assinala Gurvit-

⁴¹ Ver Gurvitch, Georges: “*Objeto e Método da Sociologia*”, in Gurvitch et al.: “*Tratado de Sociologia-vol. I*”, trad. Ana Guerra, revisão: Alberto Ferreira, Porto, Iniciativas Editoriais, 1964, pp.15 a 50, 2ª edição corrigida (1ª edição em Francês: Paris, PUF, 1957). Ver também do mesmo autor e nessa mesma obra coletiva: “*Breve Esboço da História da Sociologia*”, trad. Rui Cabeçadas, pp.51 a 98. Ver também do mesmo autor: “*A Vocação Actual da Sociologia - vol. I: na senda da sociologia diferencial*”, tradução da 4ª edição francesa de 1968 por Orlando Daniel, Lisboa, Cosmos, 1979, 587pp. (1ª edição em Francês: Paris, PUF, 1950).



ch, será por esse *biais* que se chegará a atribuir o *papel de fator predominante* aos modelos, regras, idéias e valores, levando o culturalismo a um beco sem saída. Aliás, como assinalamos no capítulo anterior, a discussão a propósito deste fator predominante na realidade social nos mostra o estado limitado da sociologia do século XIX nos seguintes aspectos: (1) – em sua orientação paradoxal voltada para decompor a realidade social em fatores isolados que precisamente por estarem separados perdem o seu caráter social; (2) – em sua pretensão que visa explicar a realidade social na sua generalidade e fora de seus tipos, recorrendo-se (3) – precisamente ao fator predominante que se acreditava ser ele próprio extra-social.

Portanto, essa crença no caráter extra-social do suposto fator predominante como capaz de explicar a generalidade do social é assinalada em Max Weber, quem nega qualquer possibilidade de intuição do todo social e reconhece em boa vontade o caráter individualista e nominalista de sua concepção da realidade social. Nota Gurvitch que foi em consequência dessa crença no suposto “fator predominante” que se chegou a falar de escolas sociológicas, cada uma reportando a realidade social assim destruída à outra realidade de outro gênero – geográfica, biológica, tecnológica, psicológica. *O preconceito espiritualista da sociologia do século XIX atribuía às idéias, aos gêneros do conhecimento, às formas do direito um papel determinante, tendo o próprio fundador da filosofia positiva e da sociologia August Comte sucumbido à tentação desse preconceito* ⁴². Por sua vez, a ligação dos sociólogos do começo do século XX por cuja orientação se filiam ao preconceito espiritualista é um tanto camuflada. Assim, na Alemanha, partindo de uma analogia com as categorias e os dados sensíveis em Kant, os representantes do culturalismo abstrato dentre os sociólogos afirmam que o Direito constitui a *forma* enquanto a economia constitui a *matéria* da realidade social. Ademais fazem com que essa *forma*, isto é, o Direito, seja tomada como o fator predominante na vida social pretendendo, em maneira mais ampla, que as *formas sociais* entendidas pela analogia com a filosofia de Kant constituem o único objeto de estudo da sociologia ⁴³.

⁴² Comte viu no conhecimento teológico, no conhecimento metafísico, no conhecimento positivo os fatores decisivos do desenvolvimento da sociedade.

⁴³ No culturalismo abstrato as formas sociais são aparentadas em sua primazia às enteléquias aristotélicas, como causas ao mesmo tempo finais e eficientes. Cabe notar que Gurvitch estuda na referência da “escola espiritualista” os sociólogos alemães R. Stammler, por um lado, e por outro lado Simmel, Vierkandt, e Von Wiese.



Max Weber desconheceu as teorias de consciência aberta e veio a tomar as significações práticas dos comportamentos sociais como isoladas da realidade social e sistematizadas pela teologia, pela ciência do Direito, pela filosofia.

Do ponto de vista da crítica gurvitchiana, observa-se que Max Weber não quis separar completamente compreensão e explicação tendo recomendado aos sociólogos com razão que, procedendo por compreensão interpretativa, procurassem os sentidos dos comportamentos sociais a fim de melhor os explicar em seguida. Todavia, a qualificação desses sentidos ou significações como internas é o erro que Gurvitch assinala aos adeptos da concepção de que a consciência é voltada para si própria e não aberta às influências diversas da ambiência social (*Gestalt*). Aliás, foi dessa maneira que Max Weber desconheceu as teorias de consciência aberta⁴⁴ e veio a tomar as significações práticas dos comportamentos sociais como isoladas da realidade social e sistematizadas pela teologia, pela ciência do Direito, pela filosofia – tal o papel dos fatores predominantes na vida social. Contudo, se o seu culturalismo tem uma vertente em Heinrich Rickert não chega ao exagero deste. Heinrich Rickert negava a possibilidade da sociologia como ciência da cultura em virtude da pretensão da sociologia em generalizar em um domínio onde Rickert supunha que a generalização não seria viável. Em diferença, os tipos sociológicos ideais weberianos são intermediários entre a generalização e a individualização, e sua generalidade não equivale a uma média, nem sua individualização – que deriva das significações – tampouco é equiparável a uma não-repetição.

A sociologia exige o abandono das ilusões do progresso em direção a um ideal, bem como o abandono das ilusões de uma evolução social unilinear e contínua.

Segundo Georges Gurvitch, o culturalismo abstrato de Heinrich Rickert deve ser classificado dentre os falsos problemas da sociologia do século XIX, notadamente a falsa alternativa entre sociologia ou filosofia da histó-

⁴⁴ As *teorias de consciência aberta* foram desenvolvidas por Bergson, por Husserl, por Bachelard e promovidas nos meios sociológicos por Gurvitch como levando à constatação da imanência recíproca do individual e do coletivo. Ver Gurvitch, Georges (1894-1965): “*Dialectique et Sociologie*”, Flammarion, Paris 1962, 312 pp., Col. Science.



ria, incluindo as obras de todos os que seguiram a Heinrich Rickert de perto ou de longe. A confusão com a filosofia da história é absolutamente inadmissível, haja vista a capacidade da sociologia para alcançar perfeitamente por si só a situação presente da sociedade sem precisar de outra disciplina para isso. Mais ainda: a sociologia exige o abandono das *ilusões do progresso em direção a um ideal*, bem como o abandono das *ilusões de uma evolução social unilinear e contínua*, sendo da **competência da sociologia descobrir na realidade social as diversas perspectivas possíveis e até antinômicas que são postas para uma sociedade em vias de se fazer**. As ilusões trazidas pela confusão com a filosofia da história se encontram favorecidas pela ocorrência de um erro lógico fundamental que é segundo Gurvitch a falta de distinção entre os juízos de realidade e os juízos de valor. Desse erro decorre a confusão, pois em vez de explicar os desejos a partir da realidade social, constrói-se a realidade social em função desses desejos. Os juízos de valor são as aspirações, os desejos e as imagens ideais do futuro e formam um dos patamares da realidade social em seu conjunto, de tal sorte que *o progresso em direção a um ideal* só pode intervir na análise sociológica unicamente em vista de integrar esse progresso ideal em um conjunto de fatos sociais que a análise se propõe explicar. A sociedade está sujeita a flutuações e até aos movimentos cíclicos e o progresso retilíneo em direção a um ideal particular, tomado como um movimento constante, não pode valer mais do que para períodos determinados – em outros períodos a sociedade pode até ir em sentido oposto ao ideal ou orientar-se por um ideal completamente diferente.

A falta de distinção entre os juízos de realidade e os juízos de valor torna impossível o acesso da análise sociológica a um dado fundamental da vida social que é a variabilidade.

Quer dizer, a falta de distinção entre os juízos de realidade e os juízos de valor ⁴⁵ torna impossível o acesso da análise sociológica a um dado fundamental da vida social que é a **variabilidade**. Gurvitch nos lembra que a identificação da sociologia e da filosofia da história afirma a pressuposição monista que é absolutamente irreal, pois não existe uma Sociedade com “S” maiúsculo, mas só há unicamente sociedades múltiplas em tal sorte que o sociólogo é levado a

⁴⁵ Não confundir com a “*separação radical do fato e dos valores*” que alguns autores assinalam em Max Weber como se verá adiante.



pôr em relevo em cada sociedade a ocorrência de tendências variadas e em cada crise o anúncio de diversas soluções possíveis. O termo *realidade social* e o termo *sociedade* cobrem fenômenos muito diferentes segundo se trate de diferentes épocas históricas, de diferentes civilizações, de diferentes tipos sociais. Uma visão singular da sociedade e um modo próprio de interpretar sua natureza são manifestações de caráter coletivo que se encontram sobretudo em cada tipo de sociedade global. Ora, o culturalismo abstrato articula uma concepção sem nenhum contato com essas manifestações do real concreto. Trata-se de uma orientação desdobrada da chamada filosofia crítica da história que se tentou opor à filosofia dogmática da história. Todavia, a metodologia do saber histórico veio a ser discutida sem ter sido posta em relação dialética com a metodologia do conhecimento sociológico, nem ter afirmado o reconhecimento da realidade dos fenômenos do todo social – ou fenômenos sociais totais, no dizer de Gurvitch – de maneiras que o objeto e a realidade histórica tiveram que brotar do próprio método histórico. Heinrich Rickert e seus colegas de pesquisa (inclusive Max Weber) utilizaram a noção de cultura com tal desiderato: (1) – tomada a partir de alguns fatos e alguns valores arbitrariamente escolhidos, a cultura se opõe à natureza. Para esses culturalistas a distinção entre natureza e espírito deve ser aplicada positivamente à caracterização das ciências históricas, já que estas tratam de objetos que são portadores do *espírito objetivo*, quer dizer, objetos que possuem um significado e um sentido não perceptível, mas compreensível para todos. Isto se esclareceria de imediato, supõe-se no culturalismo, se pensarmos que a história é antes de tudo ciência da cultura humana. A vida cultural se apresentaria sempre como um acontecimento significativo e pleno de sentido enquanto a natureza por contra se desenvolveria livre de significado e de sentido, chegando-se inclusive a censurar Dilthey exatamente por não ter desenvolvido a oposição entre natureza e espírito em uma lógica da história. (2) – No esquema do culturalismo abstrato Gurvitch destaca que é por meio dessa referência aos valores como método que se constrói a cultura; (3) – para o estudo da cultura assim construída só se pode aplicar unicamente o método individualizante; (4) – desta maneira se obtém por resultado conjuntamente a realidade histórica e a ciência da história. Tal é o esquema do culturalismo abstrato em sua tentativa de reduzir toda a história à história da cultura, procedendo por um método sobre outro método.

A crença no caráter extra-social do fator predominante como capaz de explicar a generalidade do social funciona para equilibrar a tensão no pensamento de Max Weber sem que, todavia, isso o proteja contra os reveses em sua sociologia, como a dispersão.



Neste ponto podemos pôr em relevo que essas análises e apreciações críticas em torno ao culturalismo abstrato podem aportar algum esclarecimento não só à história das ciências sociais no século XX, mas sobretudo ao estudo sociológico dos quadros de referência da própria sociologia – a sociologia do conhecimento sociológico – que Gurvitch considera indispensável para liberar a sociologia de certos coeficientes ideológicos. No caso em pauta, trata-se do estudo dos quadros sociológicos da sociologia da compreensão interpretativa desenvolvida por Max Weber. Essa linha de pesquisa já se encontra assinalada nos estudos da obra e pensamento de Max Weber que buscam selecionar as influências aceites por este pensador oriundas do seu ambiente social e intelectual mais próximo, assim como buscam descobrir a maneira pela qual tais influências se traduzem em conceitos e modelos de análise.

A sugestão de que o problema da sociologia de Max Weber se equaciona em termos sociológicos em torno ao culturalismo espiritualista, tomado como o conjunto das orientações intelectuais e metodológicas que servem de referência para a sociologia da compreensão interpretativa, parece atender em maneira bastante satisfatória a tal linha de pesquisa dos estudiosos. Isto porque a sugestão de Gurvitch aporta um esclarecimento sobre as fontes na sociologia do século XIX para a procedência do formalismo, do culturalismo e do psicologismo que, freqüentemente, os estudiosos observam combinando-se em maneiras variadas na sociologia de Max Weber.

Como vimos, a análise de Gurvitch nos mostra que essas orientações para o formalismo, o culturalismo e o psicologismo nada mais significam do que ampliações da ***crença no caráter extra-social do fator predominante como capaz de explicar a generalidade do social***. A dificuldade maior de Max Weber surge da tensão entre, por um lado, a convicção de que o método das ciências sociais é necessariamente individualizante e por outro lado a própria possibilidade da sociologia, a qual implica em generalização. Tal o quadro do seu pensamento, que Gurvitch põe em relevo como efetivando-se na base da construção dos tipos sociológicos weberianos. Por outras palavras: *a crença no caráter extra-social do fator predominante como capaz de explicar a generalidade do social* funciona então para equilibrar essa tensão no pensamento de Max Weber sem que, todavia, isso o proteja contra os reveses em sua sociologia, como a dispersão.

Como se sabe, o contexto mais amplo em que se produziu a sociologia da compreensão interpretativa é marcado não só pela atmosfera humanista dos salões intelectuais, mas pela influência dos neokantianos, que predominaram nas universidades alemãs à época do liberalismo, entre 1870 e 1914,



acentuando a erudição no ensino e a importância dos conceitos reguladores e das regras como princípios na teoria do conhecimento. Além disso, nota-se também o choque de duas estruturas de trabalho intelectual contemplando no dizer de C. Wright Mills a interpretação conservadora de idéias pelos acadêmicos, por um lado, e por outro lado a produção intelectual de socialistas não-acadêmicos (Kautsky, Bernstein, Mehering), dualidade esta que ainda segundo Wright Mills criava uma tensão intelectual singular e desafiadora.

Respalhando a crítica gurvitchiana, Wright Mills observa a confusão em Max Weber da filosofia da história e da sociologia. A racionalização não só é um princípio mas é o elemento mais geral na filosofia da história de Max Weber, sendo medida pelo **desencantamento do mundo**, em relação a que Wright Mills situa a contribuição de Max Weber à sociologia o conhecimento ao mesmo tempo em que registra tratar-se da concepção errática de um progresso unilinear na direção da perfeição moral. Mas não é tudo. Em relação ao psicologismo, Wright Mills nota que a noção de cultura européia em Max Weber afirma igualmente o progresso ideal porém admitindo ambigüidades e que as racionalizações progressivas são objetos de análises psicológicas quando ali se trata de explicar os sistemas religiosos. Sublinha igualmente Wright Mills o **nominalismo cuidadoso** do método de Max Weber e a influência da imagem (romântica) do indivíduo monumentalizado (Carlyle) para a concepção weberiana do líder carismático. Nesse individualismo nominalista, se a unidade final das análises weberianas é posta pelas motivações compreensíveis do indivíduo isolado não será de espantar que essa análise estanque ou fique suspensa diante do conceito de personalidade. Com efeito, a *personalidade* ali não passa de um *centro de criatividade profundamente irracional*, um *processus* não analisado cuja concretização em uma noção derivada do romantismo Max Weber se empenha em rejeitar.

Mas não é tudo. Esse individualismo e nominalismo podem ser notados diretamente na seguinte passagem selecionada por Wright Mills de “**Ensaio sobre a Teoria da Ciência**” de Max Weber (Ver a edição francesa: Paris, Plon): “*A sociologia interpretativa considera o indivíduo (Einzellindividuum) e seu ato como a unidade básica, como seu átomo (...). O indivíduo é também o limite superior e o único portador de conduta significativa (...). Conceitos como Estado, associação, feudalismo e outros semelhantes designam certas categorias da interação humana. Daí ser tarefa da sociologia reduzir esses conceitos à ação compreensível, isto é, sem exceção, aos atos dos indivíduos participantes*”⁴⁶.

⁴⁶ WRIGTH MILLS, C. e GERTH, Hans - Organizadores: « **Max Weber: Ensaio de Sociologia** », tradução Waltensir Dutra, revisão Fernando Henrique Cardoso, 2ª edição, Rio de Janeiro, Zahar, 1971, 530 pp. (1ª edição em Inglês : Oxford University Press, 1946).



Para Wright Mills, o problema da compreensão foi formulado por Wilhelm Dilthey e Max Weber o incorporou em suas análises por ele mesmo denominadas como *sociologia interpretativa ou compreensiva*. O problema dos tipos sociológicos atende pois a uma abordagem nominalista e estabelece uma escala de racionalidade e irracionalidade em que a psicologia da motivação cede lugar a um recurso tipológico.

Wright Mills sustenta a ocorrência de uma dualidade entre as reflexões metodológicas de Max Weber e suas análises. Por um lado, houvera o propósito metodológico de limitar a compreensão e interpretação do significado às intenções subjetivas do agente social, mas em sua obra real, por outro lado, Max Weber teria admitido que os resultados das interações não são em modo algum sempre idênticos ao que o agente pretendia fazer.

Apesar de todas essas observações corroborativas da crítica gurvitcheana e direcionadas para uma sociologia do conhecimento sociológico, Wright Mills não percebe porém a importância da utilização de fatores isolados. Ou seja, a utilização de fatores isolados na sociologia de Max Weber é constatada por Wright Mills que por falta de uma crítica da sociologia do século XIX aí não percebe a ***crença no caráter extra-social do fator predominante como capaz de explicar a generalidade do social***, nem o alcance desta crença específica aos sociólogos para a análise sociológica dos quadros intelectuais da sociologia de Max Weber.

Em maneira semelhante a Wright Mills, outros autores estudiosos também se restringem a assinalar uma correlação entre um contexto de choque de duas estruturas de trabalho intelectual por um lado, e por outro lado a dualidade entre metodologia e análise na obra de Max Weber. Lamentavelmente, não desenvolvem orientação proveitosa em sociologia do conhecimento sociológico aplicável a este pensador.

Assim Raymond Aron tece suas observações críticas no âmbito desse duplo dualismo de influências intelectuais e de metodologia/análise e, embora admita a influência de Heinrich Rickert, também se apraz em contemplar o irracional em Max Weber. Mais precisamente: tendo descoberto uma orientação de caráter existencial ou até existencialista na filosofia implícita de Max Weber, Raymond Aron limitou sua contribuição a uma forte argumentação contra a redução do pensamento weberiano ao nihilismo – tese sustentada pelo filósofo da cultura política Leo Strauss. Nesse marco de crítica filosófica, e em certo modo inesperado para um sociólogo, nos sugere Raymond Aron que o problema da compreensão tal como desenvolvido em Max Weber deve ser referido preferencialmente não a Dilthey, mas ao pensamento metapsicológico do psiquiatra e filósofo kierkegaardiano Karl Jaspers.



Quer dizer, deve-se dar preferência ao psicologismo ou à limitação de Max Weber ao psicologismo, fazendo prevalecer o âmbito não romântico do problema daquele *centro de criatividade profundamente irracional*, que como vimos Wright Mills acentuou a respeito da orientação de Max Weber para o conceito de personalidade.

Desse modo, em um dos seus primeiros ensaios marcantes intitulado “*Introduction à la Philosophie de l’Histoire*” (Paris, Gallimard) Raymond Aron sublinha a *separação radical do fato e dos valores em Max Weber*, desdobrando alguns comentários críticos a respeito do paradoxo em se ignorar nos seres do passado a **vontade de valor ou de verdade**, paradoxo este limitando em consequência o alcance da orientação de Max Weber para a compreensão da conduta individual unicamente na referência das *idéias de valor*. Sustenta esse estudioso que se essa concepção excluindo a vontade de valor ou de verdade fosse admitida, não se teria o critério para diferenciar entre uma obra de filosofia como a “Crítica da Razão Pura”, de E. Kant, e o que Raymond Aron chama as imaginações delirantes de um paranóico, já que ambas seriam colocadas no mesmo plano.

Seja como for, esse estudioso não chega a observar em tal exorbitância do método nominalista o *biais* pelo qual se infiltra no pensamento de Max Weber a crença específica aos sociólogos que acometia a sociologia do século XIX e que deve ser posta de lado, pela qual, como vimos, se reduz a realidade social aos fatores predominantes, a saber: a **crença no caráter extra-social do fator predominante como capaz de explicar a generalidade do social**. Assim, em seu monumental ensaio posterior sobre “*Les Étapes de La Pensée Sociologique*”⁴⁷ Raymond Aron se limitará a confirmar que a orientação de Max Weber deve ser referida a uma filosofia existencial, nada acrescentando de interesse para a análise dos quadros sociológicos da sociologia da compreensão interpretativa desenvolvida por Max Weber.

⁴⁷ ARON, Raymond: “*Les Étapes de la Pensée Sociologique : Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber*”, Paris, Gallimard, 1967, 659pp.



CULTURA E CONSCIÊNCIA COLETIVA:
Leituras Saint-Simonianas de Teoria Sociológica
Jacob (J.) Lumier
Segunda Parte
Culturalismo e Sociologia:
Notas críticas para um estudo dos quadros sociológicos da
Sociologia da compreensão interpretativa desenvolvida por Max Weber.

FIM



Websitio Produção Leituras do Século XX – PLSV:
Literatura Digital
<http://www.leiturasjлумieraуtor.pro.br>
© 2007 Jacob (J.) Lumier



Websitio Produção Leituras do Século XX – PLSV:
Literatura Digital
<http://www.leiturasjлумieraуtor.pro.br>

CULTURA E CONSCIÊNCIA COLETIVA:
Leituras Saint-Simonianas de Teoria Sociológica

por
Jacob (J.) Lumier

Terceira Parte

**O Problema da Consciência Coletiva na
Sociologia da Vida Moral**
Notas sobre a análise crítica da sociologia de Émile Durkheim





CULTURA E CONSCIÊNCIA COLETIVA:
Leituras Saint-Simonianas de Teoria Sociológica
Jacob (J.) Lumier
Terceira Parte
O Problema da Consciência Coletiva na Sociologia da Vida Moral:
Notas sobre a análise crítica da sociologia de Émile Durkheim

Epígrafe

O problema sociológico da consciência coletiva é tornar possível compreender na raiz a possibilidade de comunicação universal entre os seres humanos. (Gurvitch)

Durkheim prepara o caminho para o reconhecimento da colaboração parcial da filosofia moral e da sociologia da vida moral

O ponto de vista da sociologia evocando a reflexão é afirmado não só na autonomia da consciência moral como sistema de cultura, mas sobretudo em relação ao caráter intuitivo dos fatos culturais de que nos falou Wilhelm Dilthey em consideração do desenvolvimento cultural. É a inserção da reflexão teórica na ação e na prática levando à configuração particular dos sistemas culturais. Esse ponto de vista será aplicado por Georges Gurvitch em sua análise antidogmática do conceito de consciência coletiva em Émile Durkheim⁴⁸. Gurvitch entende que há na ciência dos fatos morais uma incapacidade em privar-se do auxílio da reflexão teórica sobre a especificidade dos valores morais que Durkheim põe em relevo ao vincular sua concepção da realidade social e do fato moral em particular às *aspirações coletivas para com os valores*, preparando assim o caminho para o reconhecimento da colaboração parcial da filosofia moral e da sociologia da vida moral.

Observa Gurvitch em relação à noção de *ciência dos fatos morais* à qual religa os adeptos da *ciência dos costumes* que, muito antes do nascimento

⁴⁸ GURVITCH, Georges (1894-1965): “*A Vocaç o Actual da Sociologia - vol.I: na senda da sociologia diferencial*”, tradu o da 4 edi o francesa de 1968 por Orlando Daniel, Lisboa, Cosmos, 1979, 587pp. (1 edi o em Francês: Paris, PUF, 1950). “*A Voca o Actual da Sociologia -vol.II: antecedentes e perspectivas*”, tradu o da 3 edi o francesa de 1968 por Orlando Daniel, Lisboa, Cosmos, 1986, 567 pp. (1 edi o em francês: Paris, PUF, 1957). “*Tratado de Sociologia - vol.I*”, revisão: Alberto Ferreira, Porto, Iniciativas Editoriais, 1964, 2 edi o corrigida (1 edi o em Francês: Paris, PUF, 1957). ”*Tratado de Sociologia - Vol.2*”, Revisão: Alberto Ferreira, Iniciativas Editoriais, Porto 1968, (1 edi o Em Francês: PUF, Paris, 1960).



da sociologia, já Montaigne, Montesquieu, Hume e Adam Smith esforçaram-se por descrever a diversidade dos *costumes* abrangendo com tal designação condutas, sentimentos, apreciações, critérios morais. Depois destes pensadores, muitos outros autores do século XIX e do século XX descreveram fatos morais variados e interpretados de diferentes maneiras. Ademais dos sociólogos propriamente ditos, contam-se historiadores e psicólogos não havendo todavia entre eles um acordo durável nem quanto ao método a empregar, nem sobre o critério de diferenciação entre os fatos morais e as outras obras de civilização como o direito, a religião, a arte, o conhecimento, a educação.

Esta dificuldade pode ser explicada pelo que Gurvitch descreve como *o paradoxo característico da vida moral*, a saber: é própria a todos os grupos sociais e pode ser sustentada por todos os quadros sociais, mas não dispõe de órgãos específicos para vigiar o seu exercício que, aliás, pode ser ou coletivo ou individual. Quer dizer, a impossibilidade em partir de unidades especializadas como suportes da moralidade impõe à sociologia da vida moral a imperiosa necessidade em relação a definir os fatos morais, para os distinguir das outras obras de civilização. Segundo Gurvitch, a filosofia moral e a sociologia da vida moral possuem um limiar comum na **experiência moral**, a qual só raramente é imediata e os seus caracteres são muito variáveis e móveis: flutuam em função das sociedades globais, classes sociais, grupos particulares e formas de sociabilidade. Nada obstante, servindo-se da noção de **Gestalt** aplicada na descrição das **atitudes coletivas** e em particular das atitudes morais é possível definir os fatos morais sem tomar posição filosófica precisa nem identificar-se a uma doutrina particular – mas, bem entendido, sem prescindir da colaboração da reflexão e da análise filosófica para definir a especificidade do fato moral.

A utilização da noção de Gestalt aplicada na descrição das atitudes coletivas e em particular das atitudes morais torna possível definir os fatos morais sem tomar posição filosófica precisa nem identificar-se a uma doutrina particular.

Portanto, para alcançar a sociologia da vida moral é preciso atentar para as seguintes condições: *primeiro*- não dar lugar privilegiado *a priori* a um gênero particular da vida moral; *segundo*- não transformar por efeito do cotejo com os quadros sociais um desses gêneros de moralidade real em projeções ilusórias das crenças coletivas. Desta sorte, estudioso da *sociologia da sociologia*, Gurvitch empreende a análise do histórico da sociologia da vida moral em busca dos



seus próprios quadros operativos sociológicos como conhecimento científico. E o faz mediante a observação do conjunto das obras dos autores interessados na chamada ciência dos costumes e das obras dos sociólogos.

Sublinha-se inicialmente que as doutrinas filosóficas particulares estão implícita ou explicitamente contidas em todas as definições já apresentadas sendo a notar a ampla variedade de gêneros de moralidade. Vale dizer, por exemplo, são gêneros de moralidade dentre outros o utilitarismo em Bentham, e em Sturt Mill; a moral do sentimento em Westermarck; a moral sintetizando o racionalismo, o evolucionismo e o pragmatismo em Hobhouse, G.H.Mead, J.Dewey e mais recentemente M.Ginsberg; por fim, a moral reconciliando o obrigatório e o desejável na comum dependência dos ideais criados pela sociedade sublimada no espírito em Durkheim. Mas não é tudo. Em relação a essa característica dos adeptos da ciência dos costumes e dos sociólogos em incluírem nas suas definições do fato moral não só as reflexões de filosofia mas as próprias doutrinas filosóficas particulares, Gurvitch observa dois desdobramentos contraditórios: (a) – pelo aspecto estritamente sociológico, a inclusão de doutrinas teve o mérito de favorecer a descrição dos vários gêneros da vida moral assim por esse *biais* descobertos na realidade social, isto é, constatados como fatos; (b) – pelo aspecto dogmático entretanto, a inclusão de doutrinas na definição do fato moral levou a submeter a sociologia da vida moral a uma filosofia particular.

Quer dizer, em razão da muito forte ligação entre a moralidade real e os quadros sociais, como já vimos, e na medida mesma em que essa ligação provocou o nascimento antecipado da sociologia da vida moral antes de constituir-se a sociologia, surgiu como quadro de referência do conhecimento sociológico aplicado à vida moral a ***crença efetiva, específica aos adeptos da ciência dos costumes e aos sociólogos da vida moral, afirmando a possibilidade desejada de utilizar a sociologia da vida moral como base de uma doutrina moral***, neste caso, uma moral teórica de fundamento sociológico que ao mesmo tempo conhecia e estatua criando uma via para uma nova metamoral, em que a sociologia se colocaria no lugar da filosofia. Estamos pois diante de uma antiga corrente do pensamento moderno que desde o século XVI atravessa o século XIX e chega ao século XX. Quer dizer essa crença especial na possibilidade de utilizar as descrições em fatos dos vários gêneros da vida moral como base de uma doutrina moral conhecendo e estatuidando ao mesmo tempo nos serve de explicação para as orientações contraditórias das posições sociológicas e, em vista de liberar a sociologia de certos coeficientes ideológicos, aplica-se segundo Gurvitch com notado proveito na análise sociológica da sociologia da vida moral em Émile Durkheim.

Com efeito, segundo Gurvitch, ao estudar desde o ponto de vista antidogmático a Durkheim deve-se lembrar por um lado a semelhança de sua orientação com as metamorais tradicionais de Platão, Aristóteles,



Spinoza, Hegel, onde um mundo espiritual supratemporal e absoluto se realiza no mundo temporal. Por outro lado, deve-se ter em conta que, em modo contrário a Levy-Bruhl que dele foi colaborador, Durkheim crê na possibilidade de conhecer e de prescrever simultaneamente: espera tirar de um conhecimento teórico prévio uma doutrina moral que imponha objetivos e prescreva regras de conduta. Vale dizer: a moral teórica de Durkheim reconciliando o obrigatório e o desejável na comum dependência dos ideais criados pela sociedade sublimada no espírito é uma metamoral semi-sociológica e semi-metafísica. Gurvitch a designará **sociologismo da metamoral**, utilizando designação idêntica à utilizada por outro importante colaborador de seu mestre Durkheim que o foi C. Bouglé.

Será em decorrência de sua tese pró religião que, em face dos critérios próprios ao fato jurídico como a coação e a sanção, Durkheim fracassará ao tentar delimitar o domínio da moralidade como apego aos grupos sociais, tendo atribuído um alcance demasiado grande ao hábito, à regularidade e à disciplina.

Esse sociologismo durkheimiano explica por que, tendo alcançado uma formulação engenhosa com alcance propriamente sociológico, Émile Durkheim não chegou a estabelecer definitivamente a sociologia da vida moral como ciência empírica. Ou seja: há duas orientações contraditórias atuando no pensamento desse mestre da sociologia geral. Por um lado, se Durkheim alcançou as bases da sociologia da vida moral isso se explica (a) – pelo aproveitamento original que tirou de sua reflexão junto com a filosofia, neste caso a filosofia de Kant, levando-o a introduzir em diferença deste último que a ignorou, a noção do **desejável** na análise dos valores; (b) – pelo aproveitamento de suas observações diretas e indiretas sobre o papel da coletividade de aspiração como referência para a afirmação dos ideais – antecipando assim o estudo das correlações funcionais entre os gêneros de vida moral e os quadros sociais. Por outro lado, os limites a que o sociologismo da metamoral embarçou a Durkheim podem ser notados pela predominância em seu pensamento do estatuto da religião impondo a inoperância de seu método para a determinação da especificidade do fato moral, predominância decorrente de sua tese falaciosa de que é bastante difícil compreender a vida moral se não a aproximarmos da vida religiosa. Sem embargo, deve-se ter em conta que a predominância do estatuto da religião tem procedência também em um aspecto positivo favorecendo a distinção entre valores culturais e valores econômicos, no caso, procede da polêmica que Durkheim sustentou contra as morais eudemonistas – as morais do que é útil, do que é técnico, do que dá prazer.



Será em decorrência de sua tese dogmática pró religião que, em face dos critérios próprios ao fato jurídico como a coação e a sanção, Durkheim fracassará ao tentar delimitar o domínio da moralidade como apego aos grupos sociais, tendo atribuído um alcance demasiado grande ao hábito, à regularidade e à disciplina, sublimando desta maneira – adverte Gurvitch – a moralidade tradicional e a moralidade imperativa, como gêneros da vida moral. Além disso, o sociologismo durkheimiano dificulta a aceitação de que o problema dos fundamentos da validade dos valores e dos ideais ou o problema de sua justificação pertence com exclusividade à filosofia moral.

Neste ponto cabe pôr em relevo a análise gurvitcheana antidogmática como um caminho novo que se abre para incluir a psicologia coletiva no domínio da sociologia ao qual em realidade pertence. Nesta análise que busca a sociologia da sociologia, se acentua a diferença entre a problemática durkheimiana da fundamentação da validade dos valores e dos ideais, por um lado e, por outro lado os créditos que a sociologia da vida moral como ciência empírica tem para com a concepção engenhosa de Durkheim. Com efeito, nesta concepção se destaca como sendo de proveito para a maior precisão de algumas características da realidade social a compreensão de que os ideais fundadores da objetividade dos *valores ideais* são eles próprios simultaneamente produtores e produtos da realidade social a qual, desta maneira, é penetrada por significações humanas. Quer dizer, os ideais em sua eficácia motora são elementos constitutivos da coletividade e emanam dela – daí falar-se de *coletividade de aspiração* para designar a aspiração aos valores como qualidade da consciência coletiva.

A afirmação dos valores como sendo objetivos está em que as coisas e as pessoas às quais tais valores são atribuídos atendam à condição de serem coisas e pessoas que estão postas em contacto com os ideais por efeito da afetividade coletiva.

Prosseguindo, Gurvitch põe em relevo os elementos propriamente sociológicos que estão por debaixo da problemática durkheimiana da fundamentação e justificação dos valores. Nota-se então o dilema do pensamento de Durkheim entre, por um lado, fundamentar os ideais exclusivamente na coletividade de aspiração – o que implicaria tomar os ideais por simples projeções das crenças coletivas de tal sorte que a objeção do próprio Durkheim contra o simples apelo a um sujeito coletivo para explicar a objetividade dos valores seria aplicada à sua própria objeção; ou, e este é o outro lado do dilema, atribuir ao mundo espiritual dos valores a capacidade de efetuar uma intervenção direta colocando-se como um dado *sui generis* diante da consciência coletiva. Entretanto Gur-



vitch nos deixa ver que por detrás dessa atribuição de ordem metafísica Durkheim compreende os ideais em maneira descritiva como obstáculos (apreendidos), supondo o critério sociológico de sua resistência à penetração pela subjetividade coletiva (coletividade de aspiração, incluindo as crenças coletivas), levando-o a concebê-los exatamente como os termos dessas aspirações, seus focos.

Quer dizer, diferentemente dos valores baseados no critério da utilidade como o são os valores econômicos, aqueles outros valores chamados valores culturais considerados no pensamento de Durkheim como *valores ideais* ou fundados nos ideais podem ser definidos conforme a formulação de C. Bouglé em termos de *instrumentos de comunhão e princípios de incessante regeneração para a vida espiritual*, podendo ser comparados a ímãs que atraem e merecem atrair os esforços humanos convergentes.

Segundo o resumo de Gurvitch, a orientação para a sociologia da vida moral em Durkheim compreende dentre outros aspectos o seguinte: (a) – que a objetividade dos valores propriamente culturais não se reduz à sua mera coletividade; (b) – que as principais obras de civilização como a religião, a moral, o direito, a arte são sistemas de valores culturais; (c) – que a validade objetiva dos valores culturais consiste na sua referência aos ideais. Quer dizer, a afirmação dos valores como sendo objetivos está em que as coisas e as pessoas às quais tais valores são atribuídos atendam à condição de serem coisas e pessoas que *estão postas em contacto com os ideais por efeito da afetividade coletiva*: tal é o efeito que qualifica propriamente a subjetividade coletiva como aspiração aos valores, notando-se o aspecto de ímãs da vontade que os valores assumem neste contacto com os ideais. Gurvitch sublinha a definição de Durkheim pondo em relevo que os ideais tomados por si não são representações intelectuais abstratas, frias, mas *os ideais são essencialmente motores*.

Em Durkheim a consciência coletiva exprime o fato social indiscutível da interpenetração virtual ou atual das várias consciências coletivas ou individuais, sua fusão parcial verificada em uma psicologia coletiva.

Neste ponto notamos o núcleo da leitura gurvitchiana sustentando que Durkheim alcançou as bases da sociologia da vida moral sobretudo pelo aproveitamento original que tirou de sua reflexão junto com a filosofia de Kant, levando-o a introduzir em diferença deste último que a ignorou, a noção do **desejável** na análise dos valores. Com efeito, é a funcionalidade dos *valores ideais*, sua característica de instrumentos de comunhão e princípios de incessante regeneração da vida espiritual se afirmando indispensavelmente por meio da afetividade coletiva que se refere a utilização do termo **desejável** na seguinte formulação de Durkheim: *qualquer valor pressupõe a apreciação de um sujeito em relação com uma sensibili-*



dade indefinida: é o desejável, qualquer desejo sendo um estado interior. Definição descritiva esta que não só torna extensível a característica do **desejável** a qualquer valor para além dos *valores ideais*, mas, por esta via os engloba igualmente na noção de funcionalidade que acabamos de mencionar a respeito desses últimos (qualquer valor tendo assim alguma participação nos ideais) ⁴⁹.

É neste sentido que se deve entender o posicionamento de Gurvitch segundo o qual, em sua aplicação exclusiva à sociologia da vida moral, a concepção de Durkheim deveria conduzir ao estudo empírico das relações funcionais entre os valores morais e os conjuntos sociais (*um sujeito em relação com uma sensibilidade indefinida*), notadamente se tivermos em vista que (1) – Durkheim chega a opor para fins de análise os valores ditos culturais a outros valores insistindo ao mesmo tempo na variedade infinita e na particularização de todos os valores sem exceção; (2) – faz sobressair o papel que desempenham os valores na constituição da própria realidade social; (3) – que, enfim, podemos completar sua concepção com a *constatação das flutuações dos valores*, os quais se juntam e se interpenetram depois de se terem diferenciados – constatação esta que Gurvitch põe ao crédito de C. Bouglé e de seu conceito de *conjunção dos valores*.

Quanto à descrição do **sociologismo durkheimiano da metamoral** impedindo Durkheim de estabelecer definitivamente a sociologia da vida moral como ciência empírica podemos notar inicialmente a tendência errática que altera o estatuto sociológico da consciência coletiva. Com efeito, conceito específico da sociologia a noção de consciência coletiva afirma que, base da vida moral, a solidariedade de fato – como diria o próprio Durkheim – está entrelaçada aos estados mentais – sendo atribuído a esta consciência como formando complexo com àquela solidariedade o que Durkheim chama de “verdadeira realidade”, “verdadeira essência da sociedade”. Segundo Gurvitch a exaltação de termos tais como “verdadeira essência da realidade” é compreensível porque tal condição de estar entrelaçada à sociabilidade significa que em Durkheim a consciência coletiva exprime o fato social indiscutível da interpenetração virtual ou atual das várias consciências coletivas ou individuais, sua fusão parcial verificada em uma psicologia coletiva.

⁴⁹ Ver adiante o artigo *Introdução à Sociologia da Vida Psíquica – Primeira Parte: A análise crítica das contribuições de Émile Durkheim*



Durkheim manteve-se estranho ao reconhecimento da existência das experiências morais coletivas e dos métodos de análise que reconduzem mediante procedimentos dialéticos a estas experiências variadas e só raramente imediatas.

Todavia, ao inseri-la em uma teoria do progresso moral e ao lhe impingir o sentido de um espírito metafísico não só destacado das consciências individuais mas pairando acima delas, a consciência coletiva é assim equivocadamente concebida por Durkheim como não verificável em uma psicologia coletiva. Nessa concepção metafísica o progresso moral significa então erroneamente a imanência crescente da consciência coletiva em relação à consciência individual. Quer dizer, em um primeiro momento correspondendo ao que Durkheim chama *solidariedade mecânica* a suposta transcendência da consciência coletiva é total. Com o desenvolvimento do segundo tipo de solidariedade, a *solidariedade orgânica*, se a consciência coletiva se torna parcialmente imanente o equívoco de Durkheim continua, no entanto, com essa imagem de consciência coletiva a pairar acima das consciências individuais e a se impor a elas como uma entidade metafísica. Esclarece Gurvitch que a atribuição por Durkheim de autoridade moral à tal noção equivocada de consciência coletiva é proveniente desta sua errônea caracterização como entidade metafísica se impondo às consciências individuais. Da mesma maneira, proveniente dessa errônea característica metafísica, se compreende a convicção de Durkheim de que o progresso moral, como suposta escala de imanência crescente da consciência coletiva, produz uma espiritualização do Direito, da moral e da religião. Quer dizer, recusando expressamente a identificar o mundo espiritual com o supranatural, Durkheim atribui a essa suposta *espiritualidade social* um ascendente moral, dizendo que a *obrigação* é a prova de que as maneiras de agir da religião, da moral, do direito não são obra do indivíduo, mas emanam de uma consciência moral que supostamente o ultrapassa. Nota Gurvitch que essa concepção errática do espiritual identificado com a consciência coletiva como fundamentando a obrigação sem que, por este motivo, seja tornado sobrenatural no sentido místico, é uma concepção em que o espiritual é tomado no marco de uma oposição lógica a qualquer outra espécie de ser, indicando ter sido concebido por Durkheim como o cimo da hierarquia ontológica do ser e, nesta qualidade precisa, como o Bem Supremo – sublinhando o molde exclusivamente metamoral, clássico ou tradicional do sociologismo durkheimiano.



Ao mesmo tempo em que defendeu a contribuição de Durkheim para a sociologia da vida moral, Gurvitch é impiedoso ao desmontar o quase delírio espiritualista de Durkheim prejudicando a psicologia coletiva – o que alguns sociólogos não gostaram ao ouvir.

Será pois em razão dessa concepção errática identificando a sociedade, a consciência coletiva e o espírito metafísico que para Durkheim a integração apropriada da sociedade representa o critério do Bem enquanto que a desintegração anômica o critério do Mal. Desta forma se entende sua análise da crise moral em que, pelo desenvolvimento da divisão do trabalho social e dos agrupamentos de atividade econômica, o Estado e a família perderam sua força de integração, tornando-se a organização profissional em poder moralizador central – isto porque, na equivocada avaliação durkheimiana, seria por meio dela que melhor se realizaria sua concepção de uma suposta solidariedade orgânica, por ele erroneamente identificada de antemão como ideal moral.

Como podemos ver, ao mesmo tempo em que defendeu a contribuição de Durkheim para a sociologia da vida moral, Gurvitch é impiedoso ao desmontar o quase delírio espiritualista de Durkheim prejudicando a psicologia coletiva – do que os sociólogos dogmáticos não gostaram ao ouvir. Mas não é tudo. É igualmente esta errônea concepção metamoral identificando a consciência coletiva e o Bem supremo que explica (a) – por que Durkheim envolveu seu método em um círculo vicioso entre chegar ao fato moral por indução ou por dedução – sendo esta última na verdade que constitui o seu raciocínio conceitualista; e (b) – por que, limitando-se dessa maneira ao raciocínio exclusivamente lógico, manteve-se estranho ao reconhecimento da existência das experiências morais coletivas e dos métodos de análise que reconduzem mediante procedimentos dialéticos a estas experiências variadas e só raramente imediatas.

Aliás, como já observamos a respeito das análises filosóficas de Wilhelm Dilthey, a definição dos fatos morais oferecida por Georges Gurvitch não só põe em foco a experiência, mas também põe em relevo tratar-se de um conteúdo objeto de aprovação ou desaprovação, cujo caráter desinteressado é seu traço distintivo essencial. Tal sua formulação seguinte: *os fatos morais são atitudes coletivas e individuais concebidas como aspectos da realidade social por serem inspiradas pela experiência de uma luta contra todos os obstáculos que se opõem ao esforço humano, como manifestação digna de aprovação desinteressada.* Seja como for, nessa definição dos fatos morais Gurvitch toma emprestado a Durkheim (a) – o papel da afetividade coletiva e (b) – a intuição de que a consciência é aberta às influências do ambiente, embora, como já assinalamos, Durkheim não se dá conta disso ao concebê-la como relacionada à solidariedade de fato.



Para Gurvitch, a insuficiência das orientações de Durkheim quanto ao problema da consciência coletiva que ele próprio introduziu na sociologia do Século XX está em sua falta de relativismo ao ignorar que a importância dos níveis em profundidade da realidade social é variável segundo cada tipo de sociedade global, cada tipo de agrupamento social e segundo os diferentes Nós. Quer dizer, a consciência coletiva deve ser estudada (a) – não só nas suas manifestações na base morfológica da sociedade, nas condutas organizadas e regulares, nos modelos, signos, atitudes, funções sociais, símbolos, idéias, valores e ideais coletivos, obras de civilização, (b) – principalmente nas estruturas e nos fenômenos não-estruturais, mas (c) – igualmente em si própria, já que a consciência coletiva não se realiza inteiramente em qualquer desses elementos e sublinha Gurvitch, pode extravasá-los em expressões imprevisíveis, inesperadas e até surpreendentes.

A realidade dos níveis culturais na vida coletiva põe em relevo que a consciência coletiva os apreende, sendo portanto uma consciência situada no ser, intuitiva e capaz de se multiplicar em um mesmo quadro social.

Desta forma, contrariando os sociólogos dogmáticos, Gurvitch sustenta que **a psicologia coletiva possui seu domínio próprio na sociologia**, domínio não percebido com clareza por Durkheim, cujas reflexões e análises não ultrapassaram a identificação da consciência coletiva com as crenças coletivas (consciência coletiva fechada). A realidade dos níveis culturais na vida coletiva – os níveis simbólicos e significativos, as idéias, os valores e os ideais – desempenha um papel de primeiro plano que ultrapassa a consideração dogmática dos mesmos como simples epifenômenos, projeções ou produtos; mas põe em relevo que **a consciência coletiva os apreende**, sendo portanto uma consciência situada no ser, intuitiva e capaz de se multiplicar em um mesmo quadro social.

Quer dizer, o problema da autonomia do mundo cultural, o mundo das obras de civilização – que intervém na constituição da realidade social e que depende simultaneamente de todos os níveis em profundidade da realidade social (como estes dependem do mundo das obras de civilização) – implicando a relação entre a consciência coletiva e o nível das idéias, dos valores, e ideais coletivos, para ter clareza deve ser considerado desde o ponto de vista da teoria de consciência aberta (imanência recíproca do individual e do coletivo). Isto torna possível distinguir por um lado as projeções da consciência coletiva, os seus estados mentais e os seus atos e, por outro lado as obras de civilização como a coletividade de certas idéias e certos valores que aspiram à validade.



O mundo cultural funciona como um obstáculo, resiste à consciência coletiva, se afirma como um nível específico da realidade social de tal sorte que é suscetível de se apresentar a esta consciência como o seu dado. Nada obstante, esse nível é capaz de tornar-se um produto unilateral dessa consciência. Trata-se de uma aparente contradição e designa apenas que, **em sua autonomia, o mundo cultural com seus valores que aspiram à validade só pode ser apreendido por via de consciência coletiva.** Por sua vez, a apreensão por via de consciência coletiva é possível graças ao fato de que essa consciência é capaz de se abrir, ultrapassando as suas crenças e assimilando as novas influências do ambiente social, bem como é capaz de se multiplicar no mesmo quadro social.

Os símbolos para servirem de base à comunicação universal devem ter para todas as consciências individuais o mesmo significado pressupondo em modo realista uma união, uma fusão parcial das consciências anterior a qualquer comunicação simbólica.

Note-se que essas características da consciência coletiva em sua relação com o mundo cultural constituem um dos aspectos do que Gurvitch chama dialética do ato e da obra. Aliás, da capacidade de se multiplicar em um mesmo quadro social decorre o relativismo de que a importância dos níveis em profundidade se configura em maneira variada segundo cada tipo de sociedade global, cada tipo de grupo social particular, e segundo os Nós – sendo cada agrupamento particular como quadro social um macrocosmo de formas de sociabilidade, assim como cada sociedade global o é de agrupamentos e classes sociais.

O problema sociológico da consciência coletiva na análise antidogmática de Gurvitch é o de tornar possível compreender a própria possibilidade de comunicação universal entre os seres humanos e exige como já o dissemos uma interpretação realista da consciência como virtualmente aberta e imanente ao ser. Partindo da constatação de que os símbolos para servirem de base à comunicação universal devem ter para todas as consciências individuais o mesmo significado Gurvitch – e Dilthey antes dele – põe em relevo que isto pressupõe uma união, uma fusão parcial das consciências anterior a qualquer comunicação simbólica. Tal a abordagem realista que devemos contrapor à concepção que reduz a consciência coletiva a uma simples resultante das consciências individuais isoladas, tidas como ligadas entre si pelas suas manifestações exteriores nos signos e nos símbolos – Claude Levy-Strauss, por exemplo, trata a consciência coletiva como resultante de consciências individuais ligadas na linguagem como signo exterior da fala; da mesma maneira, há quem veja as consciências individuais ligadas (a) no direito, como símbolo projetando a crença na solidariedade ou as representa-



ções coletivas dessa crença; (b) no totem religioso das sociedades arcaicas, como símbolo (bandeira ou emblema) de um clã arcaico, seu signo exterior, etc.

Por contra, Gurvitch assinala que a concepção reducionista desprezando inclusive o método sociológico de Durkheim – voltado para diferenciar a especificidade da consciência coletiva, mesmo na limitação de seu sociologismo, como vimos – é uma concepção que se acomoda ao preconceito dogmático profundamente enraizado na psicologia clássica que faz considerar qualquer consciência como necessariamente fechada, introspectiva, voltada para si própria e oposta ao mundo que apreende. O reducionismo leva a negar a aptidão ainda que virtual da consciência para se abrir em relação a outrem e ao Nós e, mais geralmente, em relação ao *ser* no qual se encontra integrada. Ao invés de círculo fechado a consciência é tensão dirigida para aquilo que a ultrapassa e lhe resiste, como os conteúdos em obras de civilização, acolhidos nas experiências coletivas dos valores e ideais. Desta sorte, a consciência coletiva como conceito sociológico preciso se afirma como um aspecto **irreduzível** da vida psíquica que não tem coisa alguma de transcendência nem de metafísica. A fusão parcial das consciências não é imposta de elementos exteriores, mas se revela imanente às consciências individuais e estas imanentes à fusão. Tal é a base da complementaridade, implicação mútua e reciprocidade de perspectivas entre a consciência coletiva e as consciências individuais.



CULTURA E CONSCIÊNCIA COLETIVA:
Leituras Saint-Simonianas de Teoria Sociológica
Jacob (J.) Lumier
Terceira Parte
O Problema da Consciência Coletiva na Sociologia da Vida Moral:
Notas sobre a análise crítica da sociologia de Émile Durkheim
FIM



Websitio Produção Leituras do Século XX – PLSV:
Literatura Digital

<http://www.leituraslumierautor.pro.br>

© 2007 Jacob (J.) Lumier



Websitio Produção Leituras do Século XX – PLSV:
Literatura Digital

<http://www.leituraslumierautor.pro.br>



CULTURA E CONSCIÊNCIA COLETIVA:
Leituras Saint-simonianas de Teoria Sociológica
por
Jacob (J.) Lumier

Quarta Parte

**Introdução ao Estudo Sociológico da
Variabilidade na Vida Moral**





CULTURA E CONSCIÊNCIA COLETIVA:
Leituras Saint-simonianas de Teoria Sociológica
Jacob (J.) Lumier
Quarta Parte
Introdução ao Estudo Sociológico da Variabilidade na Vida Moral

Introdução ao Estudo Sociológico da Variabilidade na Vida Moral
Primeira Parte

Admitindo a dimensão não imediata, mas mediata da experiência moral sobressai a importância dos símbolos acentuando a flutuação da experiência moral em função dos quadros sociais.

O postulado básico da sociologia da vida moral é realizar obra científica na medida em que se afirma uma disciplina com orientação relativista⁵⁰ e empirista adotando como ponto de referência para o estudo dos fatos morais o conceito estritamente sociológico de *atitude moral*, compreendendo as atitudes coletivas ou individuais penetradas pela experiência moral.

A utilização deste conceito de *atitude* é então de alta valia viabilizando, por sua vez, o acesso a toda a multiplicidade dos aspectos e variações da vida moral na medida mesma em que os integra nos quadros sociais a

⁵⁰ Note-se que o relativismo sociológico não incorre na dispersão dos critérios, mas elabora uma orientação probabilística afirmando a variabilidade funcional, cuja complexidade, porém, decorre das funções dialéticas. Ver Gurvitch, Georges (1894-1965): “*Dialectique et Sociologie*”, Flammarion, Paris 1962, 312 pp., Col. Science. Op.Cit.



que pertencem, procedimento de integração este que é característico do estudo sociológico. Em acordo com Georges Gurvitch⁵¹ não se pode dar primazia a um gênero de experiência moral como se esta fosse uma experiência integralmente imediata.

Quer dizer, em sociologia não tem base o propósito de definir a experiência moral seja como *perpétua revolta*, seja como *indignação*, seja como *obrigação* etc. porquanto se pretenda com atribuições destes gêneros ao conteúdo moral esgotar o campo da experiência moral. Admitindo a dimensão não imediata, mas mediata dessa experiência trata-se de aí pôr em relevo a importância dos símbolos, acentuando a variabilidade e mobilidade, a flutuação da experiência moral em função dos quadros sociais tais como sociedades globais, classes sociais, agrupamentos sociais particulares, formas ou manifestações de sociabilidade. Aliás, não só o nível simbólico deve ser posto em relevo, mas a variação mesma entre o caráter mais imediato – a apreensão direta do conteúdo moral – e o caráter mais mediato (apreensão realizada pela intermediação dos símbolos sociais) passa a constituir um aspecto da própria experiência moral.

Portanto, favorecido com a possibilidade de chegar à realidade da vida moral através da análise em profundidade do nível dos símbolos sociais, o ponto de vista probabilístico vem a ser afirmado e acolhido. Delineia-se então, menos que uma definição filosófica, uma delimitação descritiva e ampla da experiência moral como variável funcional. Segundo Gurvitch, o termo apropriado para a definição descritiva pode ser tirado da linguagem corrente na vida social histórica onde consciência da liberdade (prometeísmo⁵²) e competitividade se combinam, a saber: a noção de **luta**. Ou seja, no sentido de uma teoria dinâmica a *luta humana implica mas não depende da história* e constitui uma experiência que tanto é uma experiência vivida quanto o é experiência percebida nos quadros sociais. Por efeito da reflexão

⁵¹ GURVITCH, Georges (1894-1965): “*A Vocação Actual da Sociologia - vol.I: na senda da sociologia diferencial*”, tradução da 4ª edição francesa de 1968 por Orlando Daniel, Lisboa, Cosmos, 1979, 587pp. (1ª edição em Francês: Paris, PUF, 1950). “*A Vocação Actual da Sociologia –vol.II: antecedentes e perspectivas*”, tradução da 3ª edição francesa de 1968 por Orlando Daniel, Lisboa, Cosmos, 1986, 567 pp. (1ª edição em francês: Paris, PUF, 1957). “*Tratado de Sociologia - vol.1*”, revisão: Alberto Ferreira, Porto, Iniciativas Editoriais, 1964, 2ª edição corrigida (1ª edição em Francês: Paris, PUF, 1957). “*Tratado de Sociologia - Vol.2*”, Revisão: Alberto Ferreira, Iniciativas Editoriais, Porto 1968, (1ª edição Em Francês: PUF, Paris, 1960). Op.Cit.

⁵² Percepção coletiva de que a ação concentrada pode mudar as estruturas, o prometeísmo é qualidade em todos os tipos de sociedades históricas e sua aplicação em sociologia é indispensável para descrever a realidade histórica como setor privilegiado da realidade social, e desta forma evitar qualquer confusão com a filosofia da história. Ver Gurvitch, Georges (1894-1965): “*Dialectique et Sociologie*”, Flammarion, Paris 1962, 312 pp., Col. Science. Op.Cit.



coletiva, a *luta humana* pode ser e efetivamente o é simbolizada e conceituada. Aliás, simbolização e conceituação essas que evidentemente admitem graus em relação à sua apreensão intuitiva. Portanto, esses graus de experiência moral devem ser bem acolhidos na fórmula da definição que lhe corresponde, haja vista a defasagem entre o apreendido e o conhecido, que constitui fator de variabilidade nessa sociologia. A fórmula proposta por Gurvitch é a seguinte: “**a experiência moral vivida, percebida e admitindo graus diversos de simbolização e conceituação é uma luta contra todos os obstáculos que se opõem ao esforço humano quer coletivo, quer individual, afirmada como manifestação digna de aprovação desinteressada**”.

O objetivo do estudo sociológico é pois fazer sobressair a **variabilidade** na vida moral que, ademais de variar entre o imediato e o mediato, ocorre em numerosos sentidos, haja vista a não-dependência da história. Assim temos que a vida moral (a) – varia como experiência moral positiva e como negativa, incluindo a experiência dos preconceitos, das faltas, da maldade, da covardia, etc. como experiências negativas; (b) – varia com a variação das relações entre o que vale como Bem, o que se tem por objetivos, por fins, por modelos, regras, valores, ideais e suas representações intelectuais; (c) – varia com as variações das relações entre todos esses elementos e as condutas efetivas; (d) – varia com as variações das relações entre cálculos de valores e juízos de realidade relativos à resistência e à encarnação desses mesmos valores; (e) – varia com as variações das relações entre critérios morais e inclinações naturais (coletivas e individuais) – relações em que ambos os termos podem caminhar no mesmo sentido ou em sentido contrário (não há oposição necessária entre critérios morais e inclinações naturais); (f) – varia com as variações das relações de diferenciação e de conjunção da própria experiência moral com as outras obras de civilização, em particular com a religião, o direito, a arte e o conhecimento; (g) – varia com as variações das relações entre os diferentes gêneros da vida moral, suas acentuações, eficácia e importância.

Segundo Gurvitch, a obtenção desses resultados compondo a variabilidade da experiência moral só é possível de alcançar mediante a aplicação do conceito sociológico de atitude moral⁵³, que os integra nos quadros sociais a que pertencem e desta maneira permite chegar a uma definição operativa dos fatos morais como objetos do estudo sociológico relativista e empirista, efetuando-se sem adotar uma doutrina filosófica da consciência moral *nem atribuir aos fatos morais uma origem histórica*⁵⁴. Portanto, há uma análise prévia das atitudes como fatos sociais, isto

⁵³ Vimos anteriormente que a noção de *Gestalt* se inscreve na concepção mesma e na descrição das **atitudes coletivas** e em particular das atitudes morais sendo possível a partir daí definir os fatos morais sem tomar posição filosófica precisa nem identificar-se a uma doutrina particular – mas, bem entendido, sem prescindir da colaboração da reflexão e da análise filosófica para definir a especificidade do fato moral.

⁵⁴ Sobre as relações entre o saber histórico e a sociologia ver a Nota 01 dentre as NOTAS COMPLEMENTARES



é, como vias às quais penetrará a experiência moral. Esta as torna então ambiências sociais inspiradas justamente pela experiência de uma luta contra todos os obstáculos que se opõem ao esforço humano e digna de aprovação desinteressada, conforme a definição mencionada.

Na medida em que compreendem as disposições que levam os agrupamentos sociais, os Nós e as sociedades inteiras a reagirem em certa maneira comum, a conduzirem-se em certo modo e a assumirem papéis sociais particulares, mesmo que não cheguem ao seu fim, as atitudes coletivas criam um ambiente social muito peculiar.

Na medida em que as atitudes coletivas como *Gestalten* constituem um nível específico da realidade social, a análise sociológica marca os limites da interpretação exclusivamente psicológica. Quer dizer, a possibilidade de a experiência moral penetrar nas atitudes funda-se não só no fato de que essas configurações coletivas são conjuntos (a) – muito mais complexos do que as condutas, sentimentos, intuições, juízos, por um lado, e por outro lado os modelos, prescrições, valores, ideais, aspirações, criações; (b) – implicam todos esses níveis do conjunto das imagens-exemplos⁵⁵; (c) – os ultrapassam e assim se oferecem ao mesmo tempo à observação direta ou indireta (produzida mediante aplicação dos procedimentos dialéticos de verificação); (d) – trata-se de configurações sociais que podem permanecer no estado mais virtual que atual, ou só se efetuarem em parte; (e) – em todo o caso, nunca se realizam inteiramente (isto é, ultrapassam o seu conceito); (f) – portanto, são dependentes unicamente do fenômeno do todo social – ou fenômeno social total, no dizer de Gurvitch – tanto quanto servem de elementos constitutivos indispensáveis dos Nós e grupos.

Em acordo com Gurvitch, as atitudes assim entendidas desde o ponto de vista da imanência recíproca do coletivo e do individual tanto podem favorecer as tradições, as regularidades, as normas, quanto as aspirações, as

no final deste artigo..

⁵⁵ Em sociologia, ultrapassando o ponto de vista exterior, as imagens-exemplos são examinadas não como atuando de fora sobre as mentalidades, mas como inseridas na realidade social de tal sorte que não há condutas sem modelos em vias de realização e reciprocamente, os modelos sociais clamando por realização nas condutas.



inovações, as efervescências, as criações. Na medida em que compreendem as disposições que levam os agrupamentos sociais, os Nós e as sociedades inteiras a reagirem em certa maneira comum, a conduzirem-se em certo modo e a assumirem papéis sociais particulares, mesmo que não cheguem ao seu fim, as atitudes coletivas criam um ambiente social muito peculiar, onde no dizer de Gurvitch banham os elementos organizados, os modelos, os signos e os símbolos⁵⁶, e onde se desenrolam as práticas, se representam os papéis e, finalmente, se afrontam as rivalidades ou antagonismos sociais e se afirmam os equilíbrios das estruturas sociais.

As atitudes coletivas, ao mesmo tempo flutuantes e persistentes, inesperadas e previsíveis, não se as pode apreender e permitem ao mesmo tempo a experimentação, isto é, a verificação em coeficientes de discordância entre as opiniões exprimidas nas chamadas sondagens de opinião pública e as atitudes reais dos grupos.

Mas não é tudo. Aprofundando essas observações Gurvitch põe em relevo certos aspectos das atitudes coletivas como ambientes sociais peculiares que nos permite compreender melhor como a penetração pela experiência moral vem a ser favorecida, seguintes: (a) – que as atitudes coletivas originam um clima privilegiado em que se desenvolve uma multidão de símbolos, particularmente os símbolos emotivos ou afetivos, por meio dos quais os valores coletivos se exprimem em um quadro social particular e são aceites ou rejeitados⁵⁷; (b) – que as atitudes implicam uma mentalidade, em particular as preferências e aversões afetivas, e as predisposições a condutas e reações – além das tendências a assumir papéis sociais, como mencionado; (c) – que as atitudes individuais e as atitudes coletivas não podem ser consideradas nem em oposição nem como alternativas, mas em relações dialéticas variadas, já que os indivíduos mudam de atitude em função dos grupos a que pertencem, ao mesmo modo em que seus papéis ou seus personagens mudam segundo os círculos diferentes a que eles pertencem; (d) – que as atitudes coletivas, ao mesmo tempo flutuantes e persistentes, inesperadas e previsíveis, não se as pode apreender e permitem ao mesmo tempo a experimentação, isto é, a verificação em coeficientes de discordância entre as opiniões exprimidas nas chamadas sondagens de opinião pública e as atitudes reais dos grupos.

⁵⁶ Em acordo com Gurvitch e como vimos anteriormente, os símbolos para servirem de base à comunicação universal não se impõem desde o exterior, mas em face das consciências individuais são apreendidos ou percebidos como devendo ter necessariamente o mesmo significado, pressupondo em modo realista uma união, uma fusão parcial das consciências anterior a qualquer comunicação simbólica.

⁵⁷ Em um quadro social, esses momentos de seleção ou escolha dos valores coletivos em meio a uma multidão de símbolos – que nem de longe se deixam reduzir ao psicologismo do psicodrama – são designados por Gurvitch como *dinâmicas coletivas de avaliação*, que em realidade as pesquisas de opinião pública buscam provocar.



Segundo Gurvitch, é em relação a este último e fundamental aspecto que se deve evitar o erro evidente cometido pela psico-sociologia americana a qual, tendo introduzido positivamente o conceito de atitude social que permitiu eliminar a noção errada e confusa de *instinto social* enganou-se de caminho ao tratar a atitude como dependendo exclusivamente da psicologia. Esse engano teve conseqüências: (a) – levou à idéia demasiado simples de que as antinomias e os conflitos sociais resultam sobretudo das atitudes perversas; (b) – e, dessa maneira, levou à ilusão de que se conseguiria alcançar a mudança de atitudes por meio de sermões lenificantes, pela reeducação que eliminaria os mal-entendidos, ou enfim pela psico-técnica e a psicanálise; (c) – ilusão essa que se traduziu no insucesso das tentativas de aplicar tais métodos para modificar, por exemplo, a atitude dos brancos para com os negros nos Estados do sul dos EUA, ou a atitude dos diferentes grupos de emigrados uns para com os outros, ou ainda a atitude dos operários e dos patrões em uma empresa. Por contra, Gurvitch destaca como esclarecimento desse erro psicologista o seguinte: (a) – que o nível mental não passa de um aspecto do conceito sociológico de atitude o qual, como mencionado, constitui um verdadeiro conjunto social, uma configuração ou *Gestalt* coletiva⁵⁸; (b) – que as atitudes coletivas só dependem da mentalidade coletiva em medida limitada; (c) – que a atitude contém sempre vários aspectos além do mental porque implica ao mesmo tempo como mencionado o Eu, os Nós, o outro, os grupos e a sociedade global⁵⁹. No entanto, Nosso autor destaca mais uma vez que, diretamente subjacente às atitudes coletivas estão os símbolos sociais e que estes não se identificam aos modelos, tendo seu domínio específico ao fundo das atitudes coletivas.

⁵⁸ Sobre o método de estudo da realidade social, ver a **Nota 02** dentre as NOTAS COMPLEMENTARES no final deste artigo.

⁵⁹ Sobre a sociologia dos agrupamentos sociais particulares e sua autonomia relativa em face e no âmbito das classes sociais, ver **Nota 03** dentre as NOTAS COMPLEMENTARES no final deste artigo.



Introdução ao Estudo Sociológico da Variabilidade na Vida Moral

Segunda Parte

Não se pode reduzir a vida moral nem às práticas e hábitos nem mesmo mais largamente às condutas regulares previstas ou esperadas.

Em seu artigo sobre os “**Problemas de Sociologia da Vida Moral**”, apresentado dentre outros escritos seus como contribuição à obra coletiva por ele próprio dirigida em dois extensos volumes publicada nos anos cinqüenta⁶⁰, Georges Gurvitch relaciona as datas e os títulos das obras dos autores adeptos da *ciência dos costumes*, já mencionados no capítulo anterior deste ensaio⁶¹, nas quais encontrou as descrições em fatos dos vários gêneros de moralidade. São os seguintes:

► Dentre os sociólogos:

(a) – Herbert Spencer (*The Principles of Ethics*, vols. I e II; 1893); / (b) – William Graham Sumner (*Folkways, a Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs and Morals*, 1906); / (c) – W.G. Sumner, A.G. Keller e M.R. Davie (*The Science of Society*, 4 vols., 1927-1933); / (d) – Edward Westermarck (*L’Origine et le Développement des Idées Morales*, 1928 – original de 1906 – e *Ethical Relativity*, 1932); / (e) – L.T. Hobhouse (*Morals in Evolution*, 1ª ed. 1906, 7ª ed. 1951); / (f) – Émile Durkheim (*L’Éducation Morale*, 1903, republicado em 1925; *Physique des Moeurs et du Droit*, obra póstuma, publicada em 1950 por G. Davy; *Détermination du Fait Moral*, 1906 – reproduzido em *Philosophie et Sociologie*, 2ª ed. 1951); / (g) – Lucien Lévy-Bruhul (*La Morale et la Science des Moeurs*, 1903); (h) – Albert Bayet (*La Science des Faits Moraux*, 1935); (i) – Morris Ginsberg (*On the Diversity of Morals*, 1º vol., 1956);

► Dentre os historiadores:

(a) – Charles Letourneau (*Évolution de la Morale*, Paris, 1887); / (b) – William E. H. Lecky (*History of European Morals from Augustus to Charlemagne*, 2 vols., 1ª ed. 1869, 2ª ed. 1950);

► Dentre os Psicólogos:

⁶⁰ **Problemas de Sociologia da Vida Moral** in Gurvitch, Georges et al: “**Tratado de Sociologia - Vol. 2**”, revisão Alberto Ferreira, Iniciativas Editoriais, Porto, 1968, (1ª edição em Francês: PUF, Paris, 1960), capítulo III.

⁶¹ Ver neste nosso ensaio o capítulo 3 acima intitulado “**O Problema da Consciência Coletiva na Sociologia da Vida Moral: Notas sobre a análise crítica da sociologia de Émile Durkheim**”.



(a) – A. Sutherland (*The Origin and Growth of Moral Instincts*, vols. I e II, 1898); / (b) – W. Wundt (*Psychologie des Peoples*, vols. I a X, 1900 a 1920; e *Ethik*, vol. I, 4ª ed., 1912).

Segundo Gurvitch, muitos desses sociólogos sentiram que não se pode reduzir a vida moral nem às práticas e hábitos nem mesmo mais largamente às condutas regulares previstas ou esperadas. Comentando a Westermarck, nosso autor remarca que este sociólogo afirma o estudo das opiniões em detrimento dos costumes, definindo a consciência moral como emoções de indignação e aprovação que se encontram na base dos juízos morais, referidos estes, por sua vez, em sua especificidade moral, ao mau, ao vicioso, ao culpado ou ao bom, ao virtuoso, ao merecedor. Todavia, ao reduzir inadvertidamente toda a vida moral aos juízos preestabelecidos – preestabelecidos porque são os juízos que se referem às condutas já realizadas – Westermarck com essa delimitação descreve em realidade somente uma espécie de moralidade existente ao lado de várias outras.

O estudo dos fatos morais deve ser alargado para além dos deveres e normas no sentido de incluir as imagens-simbólico-ideais.

Já em sua sempre aprofundada análise crítica da obra e pensamento de Durkheim, Gurvitch assinala ao menos quatro gêneros de vida moral: (a) – um gênero de moralidade ao qual chama **moralidade imperativa**; (b) – um gênero que define como **moralidade de aspiração**; (c) – um outro gênero já observado em Westermarck que é a **moralidade dos juízos preestabelecidos** e, (d) – a **moralidade tradicional**. Tal variedade se deve às descrições segundo critérios diversos oferecidas por um Durkheim insatisfeito em suas obras. Gurvitch observa nessas obras a combinação dos critérios seguintes: 1) – a regularidade ou disciplina como característica dos fatos morais bem como o critério da adesão a um grupo social e à sua finalidade (em *L'Éducation Morale*); 2) – a observação de que a moralidade se faz acompanhar por sanções difusas e não-organizadas (em *De La Division du Travail Social*); 3) – o critério da combinação do obrigatório e do desejável (em várias obras), combinação essa que ocorre em proporções muito variáveis – Durkheim concede, por exemplo, que na Antiguidade parece que a noção do dever (prevalece o elemento obrigatório) foi muito minorada em favor da noção de virtude (prevalece o elemento do desejável), enquanto que na Idade Média e nas sociedades “não-civilizadas” é predominante a idéia do “soberano Bem” (prevalece o desejável); 4) – o critério das funções sociais do Ideal (em “*Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*” e em “*Jugements de Réalité et Jugements de Valeur*”, de 1911).

Por sua vez, L.T. Hobhouse consta como um autor positivo para quem o objeto da sociologia da moralidade é constituído por todas as



manifestações da consciência moral na vida social, incluindo não só os hábitos e costumes, regras e princípios, mas também crenças e ideais. Todavia seu estudo sociológico da vida moral não mantém a autonomia deixando-se penetrar por uma filosofia sintetizando o evolucionismo e o racionalismo.

Mas não é tudo. Segundo Gurvitch a interessante contribuição de Albert Bayet guarda dois aspectos dignos de nota. Por um lado admite um intelectualismo moral prévio ao definir a ciência dos fatos morais como etiologia, acrescentando a precisão de tratar-se do estudo da distinção do Bem e do Mal tal como se manifesta nos fatos sociais. Por outro lado Gurvitch louva o esforço de Bayet no sentido de ampliar a definição do fato moral em duas direções renovadoras seguintes: (a) – contra a redução dos fatos morais a condutas habituais e regulares conformadas aos deveres e normas, afirmando Bayet que, na realidade dos fatos a moralidade admite, encoraja, tolera, aconselha, propõe; (b) – ao considerar que também existem as virtudes sublimes do *sage* (o circunspecto), do estóico, do santo, do homem prudente, do homem honesto, do cidadão. Gurvitch concede a palavra a Bayet para esclarecer sobre essas *imagens-simbólico-ideais*, como dirá posteriormente nosso autor em sua classificação dos diversos gêneros de vida moral. E Bayet completa: “*tais virtudes sublimes ninguém pensa em considerá-las todas como indispensáveis*”. “*Em vez de as encarar como um exercício obrigatório, a sociedade propõe-nas aos seus membros como um cume que nem sempre se logra atingir*”. Seu argumento definitivo é portanto no sentido de alargar o estudo dos fatos morais para além dos deveres e normas.

Introdução ao Estudo Sociológico da Variabilidade na Vida Moral **Terceira Parte**

É em razão do fato de que as atitudes morais implicando o nível dos símbolos, mas a estes não se reduzindo constituem um setor da realidade social que no dizer de Gurvitch a explicação sociológica consiste no estabelecimento de correlações funcionais.

Sem dúvida, em bom durkheimiano, Gurvitch não deixa passar em silêncio a recomendação de seu mestre destacando a indispensabilidade do símbolo que possibilita a observação do fato moral, seguinte: “*para poder estu-*



dar a realidade moral é indispensável determinar previamente em que consiste o fato moral, porque, para poder observá-lo, ainda precisamos saber o símbolo que o representa” ⁶². Recomendação essa que Gurvitch levará em conta em sua definição do fato moral a partir da noção sociológica de atitude, na qual definirá a própria sociologia da vida moral. Com efeito, é em razão do fato de que as atitudes morais constituem um setor da realidade social que no dizer de Gurvitch a explicação sociológica consiste no estabelecimento ou de correlações funcionais ou de regularidades tendenciais, assim como consiste em integração no conjunto do tipo social e às vezes na formulação de leis de probabilidade. Em consequência e na medida mesma em que são constatadas como um setor da realidade social, logo indispensáveis na formação das estruturas, pode-se admitir na análise da vida moral em um quadro social preciso que, além da atitude moral favorecida, ***existem outras atitudes que não se manifestam.***

A moralidade real, não reduzida ao símbolo que a representa, é observada na hierarquia variável dos seus gêneros e formas.

Gurvitch nos lembra para exemplificar que a classe camponesa (*paysannerie*) favorece habitualmente uma atitude moral tradicionalista; que a classe burguesa favorece uma atitude moral finalista; as classes médias uma atitude moral baseando-se no dever; e a classe proletária, por sua vez, favorece uma atitude moral fundando-se na aspiração e na criação. Todavia isto não significa que nessas classes deixe de haver outras atitudes morais que não se manifestam nem que, nessa mesma medida, entre esses quadros sociais e as atitudes morais exista uma relação de causa e efeito (se existisse tornaria ilusória toda a moralidade).

Desta maneira, com essas observações considerando as atitudes morais como um setor da realidade social (o que é válido também para o conhecimento) e afirmando uma orientação preliminar à sua definição de sociologia da vida moral, Gurvitch exclui que a explicação sociológica tenha alguma coisa a ver com o problema da justificação das atitudes morais, a saber: se as atitudes são ficções, projeções, epifenômenos – afirmações estas que dependem da filosofia. Por contra, para a sociologia há uma competição entre diferentes gêneros de atitudes morais bem como, no interior destes há conflitos entre as diferentes formas da moralidade real. Quer dizer, a moralidade real, não reduzida ao símbolo que a representa, é observada na hierarquia variável dos seus gêneroS e formas, isto é, nos sistemas de moralidade

⁶² Sentença de Durkheim in “*Philosophie et Sociologie*”, pág 49.



real ou sistemas das atitudes morais efetivas, que correspondem em particular aos tipos de estruturas globais (e muitas vezes aos tipos de estruturas parciais).

Para Gurvitch, todos os tipos de estruturas sociais têm tendência a favorecer não um único gênero e no interior deste uma só forma da vida moral, mas toda uma hierarquia de gêneros e formas. Quer dizer, o sistema de moralidade desempenha um papel não só na estruturação das sociedades globais, mas também na estruturação dos agrupamentos sociais particulares (incluindo aí as classes sociais).

Em sua definição da sociologia da vida moral Gurvitch põe em relevo duas linhas de estudo complementares acentuando as correlações funcionais e a pesquisa (a) – das variações das relações da moralidade com as outras regulamentações sociais, (b) – da justificação ideológica, (c) - da gênese da vida moral.

Desta maneira, antes de apresentar a fórmula de sua definição descritiva da sociologia da vida moral, Gurvitch distinguirá oito gêneros da vida moral real e seis dicotomias das formas da moralidade real. Note-se que no termo *gênero da vida moral real* as atitudes coletivas são abordadas como incluindo tudo o que implícita ou explicitamente elas contêm em conjunto, como *Gestalt* coletiva. Aliás, ao classificar em maneira descritiva as atitudes coletivas segundo ***o conjunto de sua orientação para um ascendente moral exigindo um esforço digno de aprovação desinteressada*** Gurvitch é durkheimiano por manter a característica do *ascendente moral* como critério fundamental do quadro social ⁶³, mas ultrapassa seu mestre ao afirmar a simples *exigência de um esforço digno* como princípio verificável e não a *obrigação* durkheimiana que lembra o subjetivismo exacerbado do imperativo kantiano.

A classificação dos oito gêneros da vida moral real diferenciando-se no conjunto da orientação das atitudes coletivas para um ascendente moral exigindo um esforço digno de aprovação desinteressada é então a seguinte:

- (1) – a moralidade tradicional;
- (2) – a moralidade finalista, em particular utilitária;
- (3) – a moralidade das virtudes;
- (4) – a moralidade dos juízos preestabelecidos;
- (5) – a moralidade imperativa;
- (6) – a moralidade das imagens simbólicas ideais;

⁶³ Em sociologia e em consonância com a não-redução da moralidade real ao símbolo que a representa a noção de quadro social da vida moral compreende a atitude em vias de se fazer, um suporte intencional ou não-representativo.



-
- (7) – a moralidade de aspiração;
(8) – a moralidade de ação e criação.

Quanto ao termo de “*formas da moralidade real*”, Gurvitch pretende designar **as tonalidades das atitudes morais que intervêm no modo de apreender ou aplicar o ascendente moral, para o qual se orientam**. As seis dicotomias compondo essas formas variáveis da moralidade são as acentuações que manifestam as flutuações intensas dessas formas no seio de cada gênero da vida moral. São as seguintes:

- (1) – a moralidade mística e a moralidade racional (sendo a moralidade religiosa e a laica suas manifestações secundárias);
(2) – a moralidade intuitiva e a moralidade reflexiva;
(3) – a moralidade rigorista e a moralidade dos dons naturais;
(4) – a moralidade que se amplia e a moralidade que se circunscreve;
(5) – a moralidade firmemente respeitada e a moralidade em declínio;
(6) – a moralidade coletiva e a moralidade individual.

Enfim, o termo *sistema da vida moral* é definido por Gurvitch como designando as hierarquias particulares dos gêneros de vida moral e no interior destes as acentuações das formas da moralidade, correspondendo ambas aos tipos dos quadros sociais.

Neste ponto, podemos então observar em sua definição da sociologia da vida moral que Gurvitch põe em relevo duas linhas de estudo complementares: primeira linha: o estudo das **correlações funcionais** entre gênero, formas, sistemas de atitudes morais, por um lado, e por outro lado os tipos de quadros sociais, compreendendo as sociedades globais, as classes sociais, os agrupamentos sociais particulares, as manifestações de sociabilidade; segunda linha: a investigação (a) – das **variações das relações da moralidade com as outras regulamentações sociais** e obras de civilização; (b) – das formas de **justificação ideológica** por meio de doutrinas; (c) – finalmente, a investigação da **gênese da vida moral** e seus determinismos específicos.

Em sociologia trata-se da vida moral efetiva, isto é, de uma regulamentação ou controle social sempre particular.

O estudo das correlações funcionais que se efetua inicialmente pelo cotejo dos gêneros e formas das atitudes morais com os tipos de quadros sociais exige a atenção do sociólogo para a questão prévia de saber quais dentre os gêneros e formas particulares podem ser referenciados no tipo microssocial, no tipo grupal ou no tipo global que se estuda, **haja vista em sociologia tratar-se da**



vida moral efetiva, isto é, de uma regulamentação ou controle social sempre particular e, portanto exigindo essa seleção e adequação prévias à descrição em que o gênero de vida moral se especifica em realidade. Na seqüência dos procedimentos desse estudo das correlações funcionais Gurvitch distingue o seguinte: (a) – que seja constatada a ordem em que estão colocadas esses gêneros da vida moral referenciáveis, isto é, o sistema de vida moral que constituem entre si e, (b) – sendo possível verificar a correspondência de um sistema diferente para cada tipo de estrutura global ou parcial, (c) – será então estabelecida a correlação funcional entre esses sistemas e os tipos de estruturas – notando-se com ênfase que o estabelecimento dessa correlação funcional se alcança sem que surja o problema da causalidade.

Mas não é tudo. Essa possibilidade de estabelecer a explicação por correlações funcionais sem discutir o problema da causalidade merece destaque: é o procedimento privilegiado da sociologia da vida moral e se aplica igualmente para verificar a acentuação das formas da vida moral – sempre no interior dos gêneros morais – em função dos quadros sociais. Gurvitch nos dá alguns exemplos a respeito disso. Lembra-nos as variações da moralidade imperativa que (a) – tanto pode tomar uma forma racional ou mística quanto uma forma intuitiva ou reflexiva; que (b) – pode ampliar-se ou circunscrever-se; (c) – pode ser aceite ou não – variações estas que são válidas igualmente para a moralidade tradicional, para a moralidade das imagens simbólicas ideais (que é a moralidade propriamente ideológica) e ainda para a maior parte dos outros gêneros de atitudes morais. Em face dessas constatações, Gurvitch nota a exigência para o sociólogo da vida moral que terá de novo que buscar as correlações funcionais dessas variações com os quadros sociais.

A função da vida moral é muito mais importante em certos tipos de sociedades ou de grupos do que em outros.

Porém, devemos dar muita ênfase a este outro domínio da sociologia da vida moral – já destacado na *segunda linha de estudo* acima discriminada – cuja análise não exige tampouco recurso direto à causalidade e que diz respeito à comparação da importância da função da vida moral, isto é, a análise da relação entre as atitudes morais e os outros gêneros de regulamentações sociais. Assim se constata que a função da vida moral é muito mais importante em certos tipos de sociedades ou de grupos do que em outros. Vale dizer, enquanto nas cidades e impérios antigos a arte, o conhecimento e o direito predominavam sobre a vida moral, esta ocupava o primeiro lugar na sociedade patriarcal e o terceiro lugar na sociedade feu-



dal, e se a vida moral conquistou uma certa supremacia na época das democracias liberais, foi relegada para último plano pelo capitalismo organizado ⁶⁴.

Quanto à investigação das formas de justificação ideológica por meio de doutrinas, que constitui igualmente domínio da sociologia da vida moral, tem lugar uma disciplina específica que Gurvitch designará *sociologia das doutrinas ou das filosofias morais*. Trata-se de examinar a hipótese de que algumas das filosofias morais possam revelar-se como formas dogmáticas (ou axiomáticas) de justificar e sublimar uma situação de fato encontrada no sistema das atitudes morais em vigor em certo tipo de estrutura social. Nota-se, no entanto que essa linha de pesquisa não implica em tomar como impossível uma filosofia moral não dogmática e não ideológica. Para Gurvitch, cabe aos filósofos encontrá-la sem esquecer a variabilidade dos sistemas da vida moral evidenciada pelos sociólogos. Em sua análise, observando os casos privilegiados, nosso autor sugere que as seguintes doutrinas morais poderiam corresponder às atitudes morais existentes em certos tipos de estruturas globais: (a) – as doutrinas do bem supremo, do dever, das virtudes; (b) – as do rigorismo moral, a doutrina dos dons naturais, as doutrinas vitalistas, as racionalistas, as místicas, as sentimentais; (c) – as morais contemplativas e as morais de ação; (d) – as morais individualistas.

Quanto à última tarefa da sociologia da vida moral compreendida na definição-programa de Gurvitch, como vimos, destaca-se a linha de pesquisa em que a explicação causal poderia intervir. Trata-se da pesquisa genética da vida moral que nosso autor distingue nas seguintes orientações: (1) – o estudo das origens religiosas, das origens mágicas ⁶⁵, das origens jurídicas, das origens cognitivas da vida moral; (2) – o estabelecimento dos determinismos de transformação da vida moral nos diferentes tipos de agrupamentos, classes, sociedades globais; (3) – a pesquisa dos determinismos da ação desempenhada pela vida moral sobre os outros aspectos do fenômeno social total e seu conjunto.

⁶⁴ Ver as análises de C.Wright Mills sobre a *irresponsabilidade organizada* em “**A Elite do Poder**”, Zahar, Rio de Janeiro. (*The Power Elite*. New York: Oxford University Press, 1964).

⁶⁵ Quer dizer: o estudo das origens da vida moral a partir das práticas das sociedades arcaicas, sobretudo as práticas referidas ao que os etnólogos chamam Magia como obra de civilização ou magia branca.

Ver: Lumier, Jacob (J.); **Laicidade e dialética: dois artigos Saint-Simonianos para a sociologia do conhecimento** (127 págs) Internet, Portal MEC.br, e-book, pdf, 2007; link:
http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalleObraForm.do?select_action=&co_obra=53879
<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ea000151.pdf>



Nada obstante, Gurvitch entendeu que só o estudo das correlações funcionais entre os gêneros, formas e sistemas da vida moral e os quadros sociais de que fazem parte podia ser empreendido com resultados positivos e satisfatórios. O desenvolvimento da sociologia da vida moral à época (anos de 1960) ainda era muito reduzido e a disciplina insuficientemente amadurecida para que todos os problemas enunciados fossem então abordados. Em consequência encontramos em suas obras como vimos somente (a) – suas exposições tornando precisos inicialmente os gêneros e formas da vida moral mediante o procedimento metodológico de colocá-los de novo nos fenômenos sociais totais correspondentes; (b) – suas exposições estudando como pontos de referência as manifestações dos quadros microssociais, grupais e globais na vida moral; (c) – suas exposições sobre as correlações funcionais entre as estruturas sociais globais e os sistemas de moralidade real ⁶⁶.

Introdução ao Estudo Sociológico da Variabilidade na Vida Moral

Quarta Parte:

Notas sobre a análise crítica do
Método de Durkheim para diferenciar os fatos morais.

O método para diferenciar o fato moral só é possível no dizer de Gurvitch como análise reflexiva dos atos realizados, reconduzindo às diferentes espécies da experiência coletiva e à sua interpenetração dialética, análise esta derivada do hiperempirismo dialético.

⁶⁶ Ver para os itens (b) e (c): **Problemas de Sociologia da Vida Moral** in Gurvitch, Georges et al: **Tratado de Sociologia - Vol. 2**, revisão Alberto Ferreira, Iniciativas Editoriais, Porto, 1968, (1ª edição em Francês: PUF, Paris, 1960), págs. 206 a 237. Op.Cit.



Seja como for, Gurvitch desenvolve as orientações fundamentais da sociologia da vida moral através da análise crítica do método de Durkheim para diferenciar os fatos morais ⁶⁷ do qual alguns aspectos já foram mencionados. Como sabemos a proposta de Durkheim (a) – é *demasiado restrita* quando pressupõe que qualquer moralidade é hábito tradicional e regularidade, é conforme a regras preestabelecidas; (b) – é *demasiado ampla* quando estabelece a distinção entre direito e moral pelo critério de sanções organizadas (Direito) ou sanções difusas (Moral). Essas oscilações entre o *restrito* e o *amplo* devem-se à indefinição do método que para Durkheim não pode ser (a) – nem *indutivo*, porque isto pressuporia os fatos morais como sendo já desligados dos outros fatos de civilização quando, ao contrário disso, é exatamente essa distinção que se pesquisa no problema da determinação da especificidade do fato moral; (b) – nem *dedutivo*, pois se a definição dos fatos morais fosse deduzida não serviria de ponto de referência para a sociologia em sua exigência de descrição da moralidade real efetiva, mas a substituiria e a faria desaparecer.

Por contra, o método para diferenciar o fato moral só é possível no dizer de Gurvitch como *análise reflexiva dos atos realizados, reconduzindo às diferentes espécies da experiência coletiva e à sua interpenetração dialética*, análise esta derivada do hiperempirismo dialético ⁶⁸, cujos procedimentos veremos mais adiante. Portanto, Durkheim está longe de alcançar uma análise com recursos dialéticos. Em seu pensamento são favorecidos em particular os gêneros da vida moral baseados na regra e no desejável ⁶⁹, tidos como *ligados entre si pelo elemento do ascendente*, o qual exige do sujeito um esforço qualificado no dizer e Durkheim como uma violência que infligimos a toda uma parte da nossa natureza. Aliás, é esta característica da vida moral real em exigir do sujeito um esforço controlador sobre parte de si que torna os vários aspectos da *realidade moral* indissolivelmente ligados. Foi essa característica do *ascendente* que Durkheim achou por bem aproxi-

⁶⁷ Ver seus estudos em *A Vocação Atual da Sociologia*, 2 vols. Op.Cit.

⁶⁸ A filosofia e a ciência possuem um umbral metodológico comum que é a purificação prévia, a dura prova, o ordálio do hiperempirismo dialético que libera tanto a ciência quanto a filosofia de todo o preconceito ou pré-judicação e provoca a demolição de todo o quadro conceitual operativo mumificado. O hiperempirismo dialético é uma direção do realismo sociológico que compreende certos procedimentos de desdogmatização do conhecimento que concorrem para estabilizar a visão de conjuntos e fazer sobressair toda a complexidade do método da sociologia. Ver: Gurvitch, Georges (1894-1965): “*Dialectique et Sociologie*”, Flammarion, Paris 1962, 312 pp., Col. Science. Op.Cit.

⁶⁹ Dentre eles a moralidade fundada no dever, a qual implica um forte desenvolvimento do racionalismo e só surge nitidamente nos séculos XVIII e XIX.



mar do elemento do sagrado que por sua vez diz respeito à religião e não à vida moral. Em seu pensamento a abordagem metodológica deve vincular-se a uma suposta ciência cuja descrição e explicação da realidade moral forjam o critério para a julgar, para dela pronunciar juízos de valor. Identifica então essa pretendida ciência com a “ciência dos costumes” atribuindo-lhe função normativa ao supor que em tempo de crise poderia a mesma repor a situação opondo ao caráter passageiro da crise a permanência com a qual durante muito tempo se firmou o princípio assim negado. Tais as preliminares.

É a característica da vida moral real em exigir do sujeito um esforço controlador sobre parte de si que torna os vários aspectos da realidade moral indissolivelmente ligados.

A análise reflexiva porém deixa de lado esta concepção da “ciência dos costumes” tida como função normativa ⁷⁰ para concentrar-se na crítica das oscilações do método. Visando contrarrestar a insuficiência em pressupor que qualquer moralidade é hábito tradicional e regularidade – afirmação inexata até para definir o direito – observa-se (a) – que a vida moral quer seja coletiva quer individual tem tendência para se afirmar como um esforço de inovação; (b) – que é possível distinguir os hábitos especificamente morais dos outros hábitos *pelo fato de os hábitos morais serem ímpetos tornados moderados e estabelecidos que, então se apresentam como pontos de referência para as novas revoltas contra o que está cristalizado ou para novos ímpetos*; (c) – que a regularidade e a ordem estável se afirma somente na periferia da moralidade real; (d) – que, por contra, a moralidade real deve ser concebida como uma atividade que mesmo coletiva é perpetuamente móbil (*mobile*), *motora*. Acresce que, no sentido desta última observação, vários autores definiram o fato moral como *uma antecipação, uma projeção perpétua do que há de ser* (Frédéric Rauh), falando-se inclusive de *moralidade dinâmica da criação* (Bérgson). Segundo Gurvitch formulações deste teor estão mais próximas da definição das tendências efetivas da vida moral real desde que reconheçam suas diferentes espécies e formas.

⁷⁰ A concepção atribuindo função normativa à ciência dos costumes é menos uma simples projeção ideológica de interesses conservadores do que o é fruto de um pensamento metafísico atribuindo alcance metamoral à sociedade. Ver neste ensaio o [capítulo 3](#) acima, intitulado ***O Problema da Consciência Coletiva na Sociologia da Vida Moral: Notas sobre a análise crítica da sociologia de Émile Durkheim.***



O elemento da norma não pode separar-se do valor desejado, ao passo que o valor desejado se pode afirmar sem o apoio de qualquer norma.

A insuficiência da definição de Durkheim para reconhecer a *moral não-impositiva* como outro gênero de moralidade tampouco resiste a uma apreciação lógica voltada para cotejar a existência de certas *virtudes sublimes* que o grupo social ou a sociedade propõe aos seus membros como um exemplo elevado a alcançar sem que ninguém pense em exigí-las todas como um dever, nem considerar seu exercício como obrigatório. Quer dizer, confrontando a concepção de Durkheim tornando moral um hábito regular ao submetê-lo a regras e imperativos categóricos precisos, por um lado, e por outro lado assinalando o fato de que o hábito e a regularidade desde o ponto de vista moral não atendem a uma existência necessária, e que, por conseqüência o fato moral não está lógica ou necessariamente ligado a regras, Gurvitch porá em relevo que o elemento da norma não pode separar-se do valor desejado, ao passo que *o valor desejado se pode afirmar sem o apoio de qualquer norma.*

Houvera pois um erro de análise em identificar o “*dever-ser*” – que é característica efetiva dos valores morais – com a prescrição; em identificar o *dever-ser* com a norma que dele deriva sim, é certo, mas deriva somente em caso de resistência aos valores, e que por conseqüência é norma proibitiva – ou seja, um dever concebido como prescrição, como regra, é sempre negativo, combativo e proibitivo. Distinguindo então entre o *dever* e a *norma do dever*, Gurvitch observa que o dever é o produto da constatação de que um valor desejado não é realizado (ou não o é suficientemente) nos fatos que lhe resistem; enquanto que a norma do dever varia segundo o grau e a forma da resistência a um *valor aspirado*. Quer dizer, se essa resistência não se verificar não existe norma, e nos lembra ainda a título e exemplo cabal que não se pode prescrever norma alguma a uma mãe que ama seu filho ou a uma comunhão de crentes em êxtase, o que não significa que não haja moralidade.

Segundo Gurvitch, após haver introduzido na definição do fato moral (ou da moralidade real) o elemento do desejável, da aspiração aos valores, é um erro tentar conservar o elemento da prescrição. Isto levaria a separar moralmente o *desejado* de qualquer outra forma do *desejável*. A distinção entre o *dever-ser* e a norma do dever põe em relevo a falta de fundamento para se confrontar a prioridade do valor, do desejável, sobre a prescrição no âmbito do fato moral. *Torna-se então*



evidente que o elemento da norma ⁷¹ não pode separar-se do valor desejado ao passo que este se pode afirmar sem o apoio de qualquer norma.

Tal é o caso que Gurvitch vai buscar em Albert Bayet. Ou seja, a par do que a moralidade real exige sob a forma de regras e de prescrições se pode encontrar na moralidade real os seguintes elementos: (1) – o que ultrapassa qualquer regra; (2) – o que nela é inexprimível; (3) – o que é pura aspiração. Da mesma maneira, como mencionado, se pode encontrar independentemente de sua referência às regras os seguintes traços: (a) – o que a moralidade admite; (b) – o que a moralidade encoraja; (c) – o que ela tolera; (d) – o que ela aconselha; (e) – o que propõe. Gurvitch cita a formulação de Bayet já mencionada segundo a qual um dos traços morais mais instrutivos é o tipo no qual se representa um ideal: o *sage* (o circunspecto), o estóico, o santo, o prudente o ordeiro, o cidadão. Será ao estudo sociológico deste gênero de moralidade real que, ao invés de virtudes sublimes, Gurvitch chamará “*imagens simbólicas ideais*, como mencionado.

Durkheim em sua reflexão junto com a filosofia de Kant faz por um lado com que o desejado em moral permaneça como imperativo hipotético, e por outro lado faz com que o dever seja sempre penetrado pelo desejável.

Sem dúvida, o referido erro de análise em que se envolveu Durkheim tem a ver com sua interpretação sociologista da autonomia moral em face da filosofia de Kant. Gurvitch nota que neste último o caráter do dever concebido como imperativo categórico se põe perante a autonomia moral como o que lhe resiste, ou seja, o dever como imperativo categórico só se realiza ao passar na capacidade que a consciência moral individual tem de atribuir a si mesma a sua própria lei. Por sua vez, Durkheim (a) – aceita expressamente a oposição que faz Kant do imperativo categórico (afirmado perante a autonomia moral) ao imperativo hipotético; (b) – completa essa oposição pela introdução da oposição das sanções ligadas aos atos por um elo sintético – em que vê as características do deveres morais – e das sanções ligadas aos atos por um elo analítico – característica das regras técnicas.

A estes critérios Durkheim introduz como o caráter essencial de qualquer ato moral o **elemento do desejável**, do que nos atrai, o elemento do que nos parece bom, do que nos apegamos, elemento este que, como foi mencionado, é desconhecido por Kant. Nada obstante, Durkheim apresenta esse elemento do desejável como muito especial e o opõe a todos os outros desejos deri-

⁷¹ Notando que a norma não tem necessidade de ser fixada de antemão e nem sempre o é, já que a resistência aos valores é imprevisível.



vados da nossa sensibilidade, tomando-o como incomensurável com eles, como colocado à parte, desfrutando de um prestígio, exigindo esforços e sacrifícios. Desta maneira, por essa colocação do desejável à parte, Durkheim em sua reflexão junto com a filosofia de Kant faz por um lado com que o desejado em moral permaneça como imperativo hipotético, e por outro lado faz com que o dever seja sempre penetrado pelo desejável. Gurvitch nota que é por esta via de atribuição do caráter de imperativo categórico que desta última maneira é afirmado tanto para a regra tradicional quanto ao desejável em moral, que finalmente Durkheim acredita poder concluir que a origem e o fim da moral é a sociedade e não a consciência individual.

Introdução ao Estudo Sociológico da Variabilidade na Vida Moral
Quinta Parte

A exigência para alcançar um critério do fato moral se impõe mesmo diante de diferenciação histórica incontestável entre os fatos morais e as crenças no sobrenatural.



As observações com alcance crítico que Gurvitch nos oferece em sua análise das bases da sociologia da vida moral na obra e pensamento de Durkheim são pautadas pela pesquisa da variabilidade.

Em Durkheim a variação é admitida somente em relação à combinação do obrigatório e do desejável, cujo exemplo é o caso da Antiguidade, em que a noção do dever estaria muito diluída. Seu postulado afirma que *querer outra moral para além da que está implicada na natureza da sociedade seria negar esta, e por conseguinte negar-se a si próprio*⁷². É a afirmação da pressuposição dogmática de uma hierarquia imutável dos agrupamentos sociais segundo o seu valor. Em realidade, a sociologia constata ao contrário disso a inversão constante tanto das hierarquias dos gêneros de moralidade como das tabelas de valores, e constata as variações dos atos de preferências e repugnâncias, isto é, as variações das atitudes e das funções sociais de diferentes conjuntos pelos quais os valores são aceites ou rejeitados, advindo dessas variações a impossibilidade de uma escala estável entre os valores.

A orientação de Durkheim para a regularidade e a disciplina lhe traz dificuldades como mencionado para distinguir os fatos morais diante das outras obras de civilização que lhe são mais próximas como, por exemplo, diante dos fatos jurídicos e dos fatos religiosos. É no direito que a regularidade e a disciplina, por um lado, e por outro lado a norma desempenham um papel equivalente ao valor (no sentido do desejável), à aspiração, à ação, porque em acordo com Gurvitch é no direito que a ordem estabelecida, a realização, a segurança têm uma importância tão grande como os valores à realizar, a mobilidade e o ímpeto. Vale dizer, a experiência jurídica é consumada em atos de reconhecimento coletivo dos fatos em que se encarnam os valores ou fatos normativos (objetos da sociologia jurídica).

Foi reconhecida pelo próprio Durkheim a inexistência do critério de sanções organizadas e sanções difusas para estabelecer a distinção entre direito e moral.

Se Durkheim ensina que a pesquisa dos fatos morais pode começar pelo estudo de sua expressão nos fatos jurídicos e que estes só os refletem parcialmente, Gurvitch esclarece o seguinte: (a) – que os fatos jurídicos podem entrar em conflito flagrante com os fatos morais; (b) – que a vida moral é infinitamente mais flexível e mais móbil que a vida jurídica; (c) – que a vida moral varia com uma rapidez incomparavelmente maior do que a realidade jurídica; (d) – que a experiência e a realidade jurídicas são inteiramente coletivas enquanto a realidade e experiência morais podem ser tanto coletivas quanto individuais; (e) – que as experiências

⁷² Cf. “*L’Éducation Morale*” pág. 54, apud Gurvitch, op.cit.



morais em que o vetor individual está mais fortemente acentuado e que tenham repercussões sociais relevantes do domínio da sociologia da vida moral.

Segundo Gurvitch, foi reconhecida pelo próprio Durkheim a inexatidão do critério de *sanções organizadas* e *sanções difusas* para estabelecer a distinção entre direito e moral. O direito que se afirma acompanhado de sanções organizadas apóia-se em um direito espontâneo com sanções difusas, sendo estas utilizadas exatamente para fundamentar a organização de sanções – qualquer direito sancionado apoiando-se em geral em um direito não sancionado, que é unicamente garantido pela própria existência da estrutura social na qual ele se apóia. Acresce que (a) – o termo sanção no domínio do direito designa uma medida social mais ou menos determinada pela regra infringida (a coação propriamente dita); (b) – que sanção em moral significa uma reprovação imprevisível do ato, proveniente tanto da coletividade quanto do próprio agente moral; (c) – que as sanções jurídicas e as sanções morais são muitas vezes incomensuráveis; (d) – que, no fato moral regra e sanção podem desempenhar um papel mais subalterno e superficial ao passo que no fato jurídico a sua importância é de primeira ordem. Quer dizer, ao estabelecer a distinção entre direito e moral pelo critério de sanções organizadas e sanções difusas, respectivamente, Durkheim só aborda por consequência as diferentes espécies e camadas do direito, não alcançando o fato moral propriamente dito.

A tese sobre a gênese histórica da vida moral a partir da religião é muito contestada.

Se a sociologia da vida moral deve procurar sob a aparência das religiões o fato moral propriamente dito, não deve deixar-se confundir à sociologia religiosa. Ao insistir na relação entre o conteúdo moral e o sagrado, e ao afirmar a origem propriamente histórica do fato moral e do fato religioso como mencionado Durkheim não consegue traçar uma distinção nítida entre eles. Neste sentido, as observações de Gurvitch assinalam as seguintes correções: (1) – que a obrigação moral liga-se ao elemento da sociedade e não ao elemento religioso; (2) – que a tese afirmando a gênese histórica da vida moral a partir da religião é muito contestada; (3) – que a exigência para alcançar um critério do fato moral se impõe mesmo diante de uma diferenciação histórica incontestável entre os fatos morais e as crenças no sobrenatural.

Com efeito, Gurvitch nota que, na análise etnológica do totemismo nas sociedades não-históricas, Durkheim admite que os interditos derivados do totem (interditos religiosos) só se tornam morais graças ao elemento suprarrogatório da censura, da reprovação pública (elemento este que sem dúvida completaria o elemento dos efeitos místicos dos atos contrários aos interditos). Quer dizer, não é a violação dos interditos em si mesmos que faz nascer as sanções propriamente éticas, assim como não é o interdito como tal que constitui o fundamento da obrigação moral. Gurvitch põe então em relevo no tocante ao “item (1)” que os suportes da



moralidade manifestos no *tabu religioso* são os seguintes: (a) – o respeito imposto pela sociedade; (b) – o seu ascendente direto; (c) – a reprovação pela qual ela verbera o culpado.

Já quanto ao “item (2)”, há que distinguir entre a tese da gênese histórica da vida moral e a diferenciação histórica incontestável dos fatos morais e das crenças no sobrenatural, em que a análise ultrapassa o totemismo religioso. Gurvitch nos lembra o seguinte: (a) – que essa tese da gênese histórica da vida moral é contestada por vários sociólogos dentre os quais Westermarck, King, Edward Mayer e Marillier; (b) – que, mesmo admitindo a existência de uma moralidade religiosa isto não exclui outras origens da moralidade (“talvez origens múltiplas”, dirá Gurvitch); (c) – que, dentre os sociólogos colaboradores do próprio Durkheim já se observou (Bouglé) que o fato de crenças religiosas e práticas morais estarem por vezes aglutinadas não é um conhecimento decisivo porque aglutinação não é identidade; (d) – mesmo se em algumas estruturas sociais houvesse dominação da religião sobre a moral isto não significa que houvera criação da moral pela religião; (e) – sem embargo, na hipótese de que a referida dominação da religião sobre a moral significa que haverá uma moralidade pós-religiosa é possível admitir que houve uma moralidade pré-religiosa. Gurvitch lembra-nos ainda suas próprias análises das sociedades arcaicas ⁷³, cujos resultados não só favorecem sua crítica do *caráter amoral* atribuído por Durkheim à Magia como obra de civilização naquelas sociedades ⁷⁴, mas, desenvolvendo e aprofundando o caminho aberto por Marcel Mauss, serviram ao próprio Gurvitch para distinguir uma moralidade da imanência e do esforço e uma moralidade ligada à religião sendo esta uma moralidade da transcendência, do Bem Supremo, da tradição e do dever.

Considerando agora os casos de estudo em que tenha havido uma incontestável diferenciação histórica entre fatos morais e crenças no sobrenatural, Gurvitch sublinha que mesmo nestes casos a sociologia da vida moral precisa voltar a encontrar o critério sociológico de distinção entre os fatos morais e as crenças no sobrenatural de diversos gêneros, incluindo nestas últimas em particular os fatos religiosos. Nosso autor põe então em relevo os seguintes aspectos: (a) – que

⁷³ Ver *A Vocação Actual da Sociologia*, 2 vols., op.cit. Ver também, Lumier, Jacob (J.): **Laicidade e dialética: dois artigos Saint-Simonianos para a sociologia do conhecimento** (127 págs) Internet, Portal MEC.br, e-book, pdf, 2007; op.cit. link:
http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=53879
<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ea000151.pdf>

⁷⁴ Os etnólogos como Marcel Mauss estudaram o mito do maná mágico notando que se diferencia socialmente do totemismo religioso, sobretudo nos Melanésios.



a experiência moral não é mística em si mesma e como tal não implica em modo algum um apelo ao transcendente; (b) – que a experiência moral pressupõe um mundo de conflitos indo até às antinomias e opõe-se a outras experiências irreduzíveis⁷⁵; (c) – que, pelo contrário, a experiência religiosa é experiência mística de um sobrenatural transcendente, incluindo a promessa de salvação – e nessa promessa a categoria da graça – como universo simbólico das religiões; (d) – que a experiência religiosa assim caracterizada ultrapassa as oposições sociológicas e fusiona todas as experiências em uma unidade transcendente.

Desta forma, acentuando (a) – que o desejado no fato religioso (salvação) é o absoluto; (b) – que, por conseqüência, esse desejado religioso ultrapassa toda a oposição entre ideal e fato, entre valor e interesse e (c) – que a beatitude assim prometida reconcilia totalmente o idealismo e o eudemonismo, Gurvitch destaca o caráter inócuo da tentativa de Durkheim em utilizar esse “sagrado” (beatitude prometida) para aproximar a vida moral da religião e assim acentuar sua oposição ao utilitarismo, como critério sociológico dos fatos morais. Segundo Gurvitch, essa limitação de Durkheim faz sobressair a relevância do já mencionado *hiperempirismo dialético* para chegar à indispensável determinação sociológica do fato moral, só possível de encontrar analisando a especificidade das diferentes experiências coletivas, sem sucumbir à tentação de as justificar.

⁷⁵ No sentido de teoria dinâmica um mundo de conflitos não é característica exclusiva das sociedades históricas, mas, em acordo com Gurvitch é igualmente observado nas sociedades arcaicas em meio à pluralidade dos agrupamentos levando à afirmação do indivíduo (conflitos entre clãs religiosos e confrarias diversas).



CULTURA E CONSCIÊNCIA COLETIVA:
Leituras Saint-simonianas de Teoria Sociológica
Jacob (J.) Lumier
Quarta Parte
Introdução ao Estudo Sociológico da Variabilidade na Vida Moral

NOTAS COMPLEMENTARES

(Nota 01) - LINHAS PARA UMA SOCIOLOGIA DO SABER HISTÓRICO

A grande tentação que espreita a ciência da história é a “predição do passado”, a qual se converte comumente em projeção dessa predição no futuro.

- Ø Para apreciar a diferença entre tempo sociológico e tempo histórico é preciso distinguir a realidade estudada, o método aplicado a esse estudo e o objeto que resulta da conjugação de realidade e método.
- Ø O caráter histórico de uma realidade social é múltiplo, havendo graus de percepção de que a ação humana concentrada pode mudar as estruturas e permitir revoltas contra a tradição (graus de prometeísmo).
- Ø Expresso na historiografia o saber histórico se concentra exclusivamente sobre a realidade histórica, acentuando muito o primado das sociedades globais como sujeitos “fazendo história”.
- Ø Por sua vez, a sociologia salienta “o complexo jogo” entre as escalas do social que se pressupõem uma a outra, quer dizer: procura confrontar a realidade histórica com “os planos sociais não-



históricos ou pouco históricos”, como o são os elementos microssociais e grupais, respectivamente.

- Ø Sobressai que as manifestações prometeicas da realidade social são as que menos se prestam à unificação, registrando-se aqui um segundo foco de tensão com os historiadores, já que estes tendem para uma unificação muito intensa da realidade social, enquanto o sociólogo reconhece a resistência da realidade histórica à unificação, facilmente verificada no conflito de versões. Por isso o sociólogo busca acentuar a diferenciação e a diversificação, que considera muito ativada pelos planos sociais em competição.
- Ø O caráter muito mais continuísta do método histórico se observa na medida em que a história, como ciência, “é conduzida a vedar as rupturas, a lançar pontes entre diversas estruturas”, o que é uma manifestação do pensamento ideológico (Ver, Gurvitch, Georges: A Vocação Atual da Sociologia, vol.II”).
- Ø Portanto, será mediante a crítica o continuísmo do método histórico que se apontam algumas direções para uma sociologia do saber histórico.
- Ø O historiador busca “a luz unitária” que é do saber histórico, mas que não se encontra na realidade histórica.
- Ø O saber histórico se beneficia do tempo já decorrido, mas reconstruído e tornado presente, de tal sorte que a explicação pela causalidade histórica singular intensifica a singularidade, estreitando as relações entre causa e efeito, tornando-as mais contínuas e por isso mais certas.
- Ø Daí a razão da crença exagerada na força do determinismo histórico.
- Ø Segundo GURVITCH, por contra, observando a realidade histórica, nota-se que a multiplicidade dos tempos especificamente sociais é aqui acentuada por suas ligações com o prometeísmo.
- Ø Quer dizer, a realidade histórica dá privilégio ao tempo descompassado, ao tempo avançado sobre si mesmo, ao tempo de criação, seriamente limitados, todavia, pelo tempo de longa duração e o tempo em retardamento.
- Ø No saber histórico, por sua vez, esses tempos históricos reais são reconstruídos segundo o pensamento ideológico do historiador, “quem é tentado a escolher alguns desses tempos em detrimento dos outros”.
- Ø É por meio do saber histórico que as sociedades são arrastadas a reescrever sem cessar sua história, “sempre tornando o tempo passado simultaneamente presente e ideológico” (ib.ídem).
- Ø Os tempos decorridos e restaurados pela história, assim o são segundo “os critérios das sociedades, das classes ou dos grupos que são contemporâneos aos historiadores”.



-
- Ø GURVITCH insiste que a multiplicidade dos tempos que enfrenta o historiador, assim como sua “unificação exagerada”, não é tanto a da realidade histórica, mas a de “reconstruções variadas”.
 - Ø Então, essa segunda multiplicidade e essa segunda unificação reduzem-se a interpretações múltiplas da continuidade dos tempos.
 - Ø Pertencendo a diferentes sociedades, classes ou grupos, os historiadores não conseguem ressuscitar os tempos escoados senão à custa da projeção do seu presente no passado que eles estudam.
 - Ø Nota-se duas inferências:
 - Ø - Que os historiadores não podem atingir essa projeção do seu presente no passado que estudam sem supor uma continuidade e uma unidade entre as diferentes escalas de tempos próprios às diversas sociedades;
 - Ø Decorrendo daí (b) - que a grande tentação que espreita a ciência da história é a “predição do passado”, a qual se verte comumente em projeção dessa predição no futuro.
 - Ø Quanto aos tempos sociais propriamente ditos, se encontram e se debatem nas diferentes camadas ou níveis em profundidade da realidade social estudada em sociologia e, no dizer de GURVITCH, nas oposições entre os elementos não-estruturais, estruturáveis e estruturados.
 - Ø O tempo social é caracterizado pelo máximo de significações humanas que nele se enxertam e pela sua extrema complexidade, levando à variabilidade particularmente intensa da hierarquia de tempos sociais.
 - Ø Há uma dialética levando ao esclarecimento do conceito de tempo e outra dialética levando ao esclarecimento do conceito de social:
 - Ø A primeira é a dialética entre sucessão e duração, continuidade e descontinuidade, instante e homogeneidade (a multiplicidade dos tempos, a escala dos determinismos e as realidades por eles regidas estão na mesma situação de intermediários entre os contrários complementares);
 - Ø A segunda é a dialética tridimensional, a dialética entre o microsocial, o grupal e o global, constituindo a dinâmica do fenômeno social como um todo.
 - Ø No esforço das sociedades históricas para unificar os tempos sociais, a direção do tempo pode conduzir aos graus mais intensos da liberdade humana, que então comanda os determinismos sociológicos caso aquele esforço seja favorável à predominância (a) - do tempo em avanço sobre si mesmo, onde o futuro se torna presente; ou, (b) - do tempo explosivo dissolvendo o presente na criação do futuro imediatamente transcendido (cf. “Determinismos Sociais e Liberdade Humana”; ver também “A Vocação Atual da Sociologia”, vol.II, já citada).
 - Ø Será a utilização dessa conceituação sociológica prévia dos tempos sociais pela análise que porá em relevo a sua realidade, as maneiras de tomar consciência dessa realidade dos tempos, e no dizer
-



de GURVITCH porá em relevo os esforços empregados nos quadros sociais estruturados a fim de dispor esses tempos numa escala hierarquizada e assim os dirigir.

(Nota 02) – SOBRE O MÉTODO DE ESTUDO DA REALIDADE SOCIAL.

Segundo Gurvitch, o método de estudo da realidade social consiste na tipologia qualitativa e descontínua que se liga, necessariamente, (a)- “à aplicação de uma visão de conjuntos recusando-se a sacrificar tanto a unidade quanto a multiplicidade”, por um lado e, por outro lado, (b)- “ao recurso aos procedimentos do hiperempirismo dialético”, os únicos que, no dizer do nosso autor, “se mostram capazes (a) - de frustrar a tentação de mumificar os tipos e estabilizar a visão de conjuntos e (b) - de fazer sobressair toda a complexidade do método da sociologia”. Gurvitch põe em relevo os dois pontos seguintes: (1º) - que os tipos sociológicos podem repetir-se e por isso o método tipológico generaliza até certo limite, mas para fazer assinalar a especificidade do tipo, e constrói diferentes tipos em função da variedade dos quadros sociais reais e suas estruturas, como um método singularizante, mas só para reencontrar os quadros suscetíveis de se repetirem. Da mesma maneira, (2º) - o método tipológico utiliza os dados da história, mas só para acentuar as descontinuidades ou rupturas não apenas (a) - entre Nós, grupos, classes, sociedades globais, por um lado, mas também, (b) - por outro lado, entre fenômenos sociais totais e suas estruturas. Desta forma, são distinguidos três gêneros de tipos sociológicos: (a) - os tipos microsociológicos ou tipos de ligações sociais: os Nós, as relações com Outrem; (b) - os tipos de agrupamentos particulares e classes sociais; (c) - os tipos de sociedades globais. São distinguidas, no desdobramento, as três espécies dos tipos: (a) - a espécie microsocial é abstrata; (b) - a espécie dos agrupamentos particulares é abstrata concreta; (c) - enquanto que as classes sociais e as sociedades globais são de espécie concreta. O segundo aspecto do método da sociologia consiste em tomar sempre em consideração todas as camadas, todas as escalas, todos os setores da realidade social ao mesmo tempo e de chofre, aplicando-lhes uma visão de conjuntos - isto é, como dissemos: em ligação com os procedimentos do hiperempirismo dialético, pois que se trata de estudar o vai-vem, a interpenetração e a tensão (a) - entre as camadas, as escalas; (b) - entre os elementos anestruturais, estruturados, estruturáveis; (c) - entre o espontâneo e o organizado; (d) - entre os movimentos de estruturação, de desestruturação e de reestruturação; e ainda, (e) - entre o indivíduo e a sociedade. Finalmente, GURVITCH sintetiza que o pluralismo hiperempírico é essencialmente a característica do método da sociologia, é a sua forma específica de aplicar a visão de conjuntos, sem absorver a multiplicidade na unidade.



(Nota 03) – A SOCIOLOGIA DOS AGRUPAMENTOS PARTICULARES COMO QUADROS SOCIAIS.

No que concerne o estudo dos grupos particulares como quadros sociais deve-se notar inicialmente em conformidade com Gurvitch que só há grupo quando em um quadro social parcial aparecem as seguintes características: 1) - predominam as forças centrípetas sobre as centrífugas; 2) - os Nós convergentes predominam sobre os Nós divergentes e sobre as diferentes relações com outrem. Quer dizer, é dessa maneira e nessas condições que o quadro do microcosmo das manifestações de sociabilidade que constitui um grupo social particular pode afirmar-se, no seu esforço de unificação, como irreduzível à pluralidade das ditas manifestações. Daí a percepção desenvolvida na sociologia de Gurvitch de que em todo o microcosmo social há virtualmente um grupo social particular, que a mediação da atitude coletiva faz sobressair. O grupo é uma unidade coletiva real, mas parcial, que é observada *diretamente*, como já foi dito. Essa unidade é fundada exatamente em atitudes coletivas contínuas e ativas; além disso, *todo o grupo tem uma obra comum a realizar*, encontra-se engajado na produção das “idéias”, como o direito, a moral, o conhecimento, etc., de tal sorte que sua objetivação se afirma, reiteradamente, como “unidade de atitudes, de obras e de condutas”, advindo dessa característica objetivação que o grupo se constitua como quadro social estruturável, com tendência para uma coesão relativa das manifestações da sociabilidade. Nota-se, então, no conjunto dos agrupamentos particulares, uma dialética entre a independência e a dependência a respeito do modo de operar da sociedade global. Dessa forma, como já notamos, observa-se que os agrupamentos mudam de caráter em função dos tipos de sociedades globais em que se integram conforme hierarquias específicas, notadamente conforme a escala dos agrupamentos funcionais. Nota-se também, do ponto de vista da dialética diferencial independência/dependência, que em tipos de sociedades globais favorecendo a estruturação dos agrupamentos particulares, como na sociedade feudal, o modo de operar desses grupos pode parecer comandar o do conjunto. O inverso é verdadeiro: na teocracia oriental, na Cidade-Estado, na sociedade do início do capitalismo, no comunismo, nota-se que o modo de operar das estruturas globais tem eficácia que parece predominar ostensivamente sobre o dos agrupamentos particulares. Enfim, nas lutas das classes, a competição e a combinação entre o modo de operar unificando os grupos, e o que rege as sociedades globais, podem tomar formas muito diversas. Seja como for, é essa dialética sociológica de competição e combinação, orientada ora para a independência, ora para a dependência a respeito do modo de operar da sociedade global, que, na sociologia de Gurvitch, justifica o estudo separado dos modos de operar regendo os agrupamentos. Da mesma maneira, é essa dialética que justifica a percepção do **papel essencial** que, pela objetivação, os agrupamentos particulares desempenham na unificação pela sociedade global. Ou seja: existe um deslocamento, uma competição, uma ruptura, uma tensão entre o determinismo sociológico das classes sociais e o das sociedades em que elas se encontram integradas. Segundo Gurvitch, é um erro fatal transformar o determinismo das classes em um princípio universal, em módulo permitindo atingir a compreensão de todo o determinismo sociológico global. Sem levar em consideração essa ruptura, não se chega ao essencial, não se percebe que se está ante “uma descontinuidade relativa limitada por uma continuidade relativa”, cujos graus só podem ser estudados de maneira empírica. Daí o campo da dialética entre independência e dependência, sendo essencial o papel dos agrupamentos particulares porque impedem que a unificação pelo modo de operar da sociedade global, cuja integração dos fatos é a mais eficaz, seja efetuada sem a intervenção da liberdade humana, sem a intervenção da liberdade de escolha, da liberdade de decisão, da liberdade de criação. Ou seja, o papel dos agrupamentos particulares é não deixar escapar nem a descontinuidade, nem a continuidade entre os dois determinismos, entre o determinismo das classes sociais e o das sociedades globais. Dessa maneira, a análise sociológica diferencial empírica do



grupais, isto é, a análise da escala do parcial na realidade social, tal como estudada na sociologia de Gurvitch, leva a distinguir seis espécies de agrupamentos funcionais, seguinte: (1) - os agrupamentos de parentesco: clã, família doméstica, família conjugal, lar, etc.; (2) - os agrupamentos de afinidade fraternal, que são fundados sobre uma afinidade de situação, compreendida aí a situação econômica, mas que também podem ser fundados sobre uma afinidade de crença, de gosto ou de interesse: por exemplo: os agrupamentos de idade e de sexo, os diferentes públicos, os agrupamentos de pessoas tendo os mesmos rendimentos ou fortunas; (3) - os agrupamentos de localidade: comunas ou comarcas, municipalidades, departamentos, distritos, regiões, Estados; (4) - os agrupamentos de atividade econômica, compreendendo todos os agrupamentos cujas principais funções consistem em participação na produção, nas trocas, na distribuição ou na organização do consumo; (5) - os agrupamentos de atividade não-lucrativa, como os partidos políticos, as sociedades eruditas ou filantrópicas, clubes esportivos, etc.; (6) - os agrupamentos místico-extáticos, como as igrejas, congregações, ordens religiosas, seitas, confrarias arcaicas, etc.

Na sociologia de Gurvitch, a escala dos agrupamentos funcionais, cujas espécies acabamos de enumerar, é posta em relevo como sendo privilegiada e formando os pilares das sociedades. Constituem não só o pilar das sociedades globais de todo o tipo, mas também o pilar de toda a estrutura social do conjunto. Todavia, é em virtude do fato de que os agrupamentos mudam de caráter em função dos tipos de sociedades globais em que se integram - como já dissemos - que se pode falar de tipos de agrupamentos e de que estes tipos são mais concretos que os tipos microsociológicos, são mais concretos do que a Massa, a Comunidade, a Comunhão, as relações de aproximação, as relações de afastamento, as relações mistas. Quer dizer, os tipos de agrupamentos são mais submetidos às condições históricas e geográficas; são mais dependentes dos tipos de estruturas globais em foco na estrutura social do conjunto em que ora formam blocos maciços, ora se dispersam, sofrendo de maneira manifesta os efeitos do modo de operar da sociedade global. Reciprocamente, o modo de operar da sociedade global é, por seu lado, fortemente impregnado (a) - pelo modo de operar dos agrupamentos parciais, em especial daqueles que exercem papel destacado na hierarquia dos agrupamentos funcionais, sobre a qual, ademais, se apóia a estrutura do conjunto em questão, assim como, (b) - pelo modo de operar das classes sociais, as quais desde que aparecem nas sociedades industrializadas subvertem a hierarquia básica da estrutura do conjunto e a combatem.

Sob este aspecto das relações entre a escala do parcial e a escala do global, incluindo a dialética entre a independência e a dependência em face do global, nota-se ainda que, na sociologia de Gurvitch, a hierarquia dos agrupamentos no interior de uma classe social só raramente se reduz à escala dos estratos de afinidade econômica, resultantes estes que são da disparidade de riqueza ou de salário, da disparidade de preparação profissional, de necessidades, de carências ou de satisfação destas. Outros gêneros de hierarquias de grupos surgem com base em critérios como o prestígio, o poder, a boa reputação de certos agrupamentos no interior da classe, critérios estes que, em geral, são completamente independentes da estratificação econômica. Por sua vez, no interior de uma classe social, a escala dos agrupamentos independentes dos estratos econômicos implica uma avaliação que só pode derivar da tábua de valores própria a esta classe (cf. *"Determinismos Sociais e Liberdade Humana"*, op.cit, pp.209sq). Desse modo, a classe social em seu esforço de unificação dos agrupamentos parciais, que ela empreende em competição com a unificação pelo tipo de sociedade global, se afirma como totalidade dinâmica específica que, todavia, apresenta caráter diferente para cada classe, para cada estrutura e, às vezes, para cada conjuntura global. Quer dizer, a unificação dos modos de operar dos agrupamentos sociais particulares em um modo de operar de classe, toma formas diferen-



tes, dado a variedade das classes sociais, seus tempos diferentes e suas obras diferentes. O esforço de unificação dos modos de operar divergentes no interior de uma classe social, põe em relevo o papel destacado que a consciência de classe, a ideologia e as obras de civilização desempenham habitualmente na dinâmica das classes sociais, que não é só uma dinâmica de avaliação relativamente à hierarquia dos agrupamentos independentes da estratificação econômica, mas inclui a suprafuncionalidade da classe, pois a classe social interpreta a totalidade das funções sociais como combinada ao esforço concentrado que realiza para ascender ou para ingressar no poder. Na sociologia de Gurvitch, a análise da totalidade dinâmica específica da classe social faz notar o fato de que as classes sociais servem normalmente de planos de referência ao conhecimento, à moral, ao direito, à arte, à linguagem, favorecendo a verificação do funcionamento dos modos de operar parciais dessas próprias classes sociais. Enfim, como já foi notado, o modo de operar das classes sociais afirma, antes de tudo, a acentuação dos papéis sociais, de preferência no domínio econômico e político; em seguida, afirma a eficácia da consciência coletiva muito intensa e penetrante, conseguindo predominar sobre o espírito de corpo dos agrupamentos, chegando a guiar suas atitudes. Vem depois a afirmação da eficácia dos símbolos, idéias e valores e, mais amplamente, a eficácia das obras de civilização e ideologias que as justificam, elementos estes que colaboram para solidificar a estruturação das classes sociais.

É preciso ter em vista, quando se estuda a sociologia de Gurvitch, que se trata de pôr em relevo os meandros da liberdade humana intervindo na realidade social, de tal sorte que a variabilidade é pesquisada exatamente porque constitui o critério da liberdade interveniente nos determinismos sociais (ver a este respeito, notadamente, sua obra *“Determinismos Sociais e Liberdade Humana”*, já citada). Desse modo, não é de estranhar a ênfase dada por nosso autor ao acentuar como irredutíveis as tensões verificadas entre os grupos subalternos no interior de uma classe, tanto mais percebidas do ponto de vista diferencial quanto a classe é simultaneamente um macrocosmos de agrupamentos e um microcosmos de manifestações da sociabilidade. Da mesma maneira, são irredutíveis: (a) - as variações na tomada de consciência de classe; (b) - as variações no papel desempenhado pelas classes na produção, distribuição e consumo; (c) - as variações das obras de civilização que realizam ou da ideologia que representam. Ou seja, não se pode deixar de perceber um elemento de liberdade humana, ao menos sob o aspecto coletivo da liberdade, penetrando na realidade social pela luta das classes sociais, pela tomada de consciência de classe, pelos conflitos entre classes e sociedades globais, pelas tensões entre forças produtivas e relações de produção. Quanto aos diferentes agrupamentos em tensões e lutas no seio das classes sociais, notam-se as famílias, os grupos de idade, os agrupamentos de afinidade econômica ou estratos, as profissões, os públicos, os grupos de produtores e de consumidores, os agrupamentos locais, as associações amicais, fraternais, religiosas, políticas, educativas, esportivas e assim por diante, isto, sem falar na limitação recíproca entre Estado, igrejas diversas, sindicatos profissionais, partidos políticos, limitação recíproca esta que favorece a liberdade individual. Enfim, a percepção da multiplicidade dos agrupamentos no seio de uma classe varia em função da própria luta das classes: maior a luta, menor a percepção. Por sua vez, o Estado e os partidos políticos são dois gêneros de agrupamentos particulares que, nos tipos das sociedades modernas, se apresentam geralmente como instrumentos das lutas das classes. Nota-se ainda que a redução dos agrupamentos a estratos ou camadas caracterizadas pela disparidade de fortuna ou de salário é, como já dissemos, um erro, que ameaça a unidade da classe, como totalidade irredutível aos agrupamentos que nela se integram. As classes sociais têm sempre tendência a alterar a hierarquia oficial da sociedade em que elas são incluídas; elas não concedem importância às tradições e às regras, a não ser quando são afastadas do poder ou lhes é difícil mantê-lo. Além disso, a eficácia da consciência de classe, da ideologia e da organização concretiza-se de maneira diferente para cada classe e varia em função das estruturas, e, às vezes, das conjunturas, notando-se que a consciência de classe, a ideologia e a organização são (a) - normalmente muito mais pronunciadas no proletariado do que nos camponeses, ou nas classes médias e, mesmo, do que na burguesia; (b) - tampouco são de intensidade



igual segundo as nações, os tipos de capitalismo, os regimes políticos, as flutuações nos rumos da crise ou da prosperidade, e assim por diante.

CULTURA E CONSCIÊNCIA COLETIVA:
Leituras Saint-simonianas de Teoria Sociológica
Jacob (J.) Lumier
Quarta Parte
Introdução ao Estudo Sociológico da Variabilidade na Vida Moral
FIM



Websítio Produção Leituras do Século XX – PLSV:
Literatura Digital

<http://www.leiturasjлумierautor.pro.br>



Websítio Produção Leituras do Século XX – PLSV:
Literatura Digital

<http://www.leiturasjлумierautor.pro.br>

CULTURA E CONSCIÊNCIA COLETIVA:
Leituras Saint-Simonianas de Teoria Sociológica

por

Jacob (J.) Lumier

ARTIGO ANEXO

**Arte e Função Simbólica:
Notas para a revalorização dos estudos da
Renascença.**





CULTURA E CONSCIÊNCIA COLETIVA:
Leituras Saint-Simonianas de Teoria Sociológica
Jacob (J.) Lumier

ARTIGO ANEXO

**Arte e Função Simbólica:
Notas para a revalorização dos estudos da Renascença.**

PRIMEIRA PARTE:

A análise filosófica da função simbólica
tomada como um vínculo geral do mundo da cultura.

A análise filosófica vem a ser orientada por um processus de simplificação da interpretação alegórica em vista de descobrir um só objeto ou um só motivo simples que contenha e compreenda todos os demais.

Como se sabe, sendo um nível da realidade social, o mundo da cultura pode ser estudado sob seu aspecto simbólico não só em sociologia, mas em filosofia. Já vimos que a noção de cultura se refere ao mundo dos valores e ideais e que em sua autonomia relativa é estudado na sociologia das obras de civilização. Já vimos igualmente que podemos utilizar a expressão *sociologia da cultura* para designar o ramo mais geral de estudo sociológico dos sinais, símbolos, idéias, valores, incluindo o estudo das suas diferenciações, combinações, hierarquias variáveis em função dos tipos sociais diversificados.



Entretanto, na análise filosófica a função que se toma em consideração se afirma em referência outra que não primordialmente os tipos construídos em sociologia. Não predomina a missão voltada para pôr em relevo as correlações específicas entre as obras de civilização e os quadros sociais visando explicar a eficácia do direito, do conhecimento, da moral, da arte, da religião, da educação como setores imprescindíveis na estruturação da realidade social.

Antes disso, o que se busca na análise filosófica será no dizer de Ernst Cassirer não uma unidade de efeitos, mas uma unidade do processus criador. Todavia o ponto de partida especulativo não aparece orientado como em sociologia por uma conjectura apenas descritiva e não significante.

A busca do processus criador em análise filosófica compreende uma intenção afirmativa ou até confirmativa admitindo-se que, se o termo humanidade tem alguma significação apesar das diferenças e oposições entre as *formas simbólicas* estas são chamadas a atender um fim comum, de tal sorte que será possível fazê-las convergir em um foco comum de pensamento.

Desta forma, embora sob o aspecto interpretativo individual e conceitualista não será exagerado compará-la ao culturalismo, desde o ponto de vista do realismo levando a reconhecer a união prévia que a linguagem humana pressupõe, o mais correto será notar sua vertente na filosofia fenomenológica. Ou seja, em relação à realidade social a análise filosófica acentua a autonomia da esfera da cultura referindo-a antes ao *pensamento* (a) – em sentido especulativo como intenção para algo não inteiramente idêntico, e (b) – sobretudo como atividade penetrada e envolvida na *subjetividade* individual (aspiração aos valores). Daí que a função tomada em consideração seja uma *função de síntese filosófica* chamada a incluir a função simbólica e constitui função geral do mundo da cultura, de tal sorte que permite tratar o mito, a religião, a arte, a linguagem e até a ciência como variações de um mesmo tema ⁷⁶.

Deste ponto de vista, a análise filosófica vem a ser orientada por um processus de simplificação da *interpretação alegórica* ⁷⁷, em vista de descobrir um só objeto ou um só motivo simples que contenha e compreenda todos os demais.

⁷⁶ Cf. Cassirer, Ernst: “**La Philosophie des Formes Symboliques** (La Conscience Mythique)”, versão francesa por Jean Lacoste, Paris, Les Éditions du Minuit, 1972, 342 pp., (1ª edição em Alemão: 1925).

⁷⁷ Ver sobre a interpretação alegórica a (**Nota 01**) dentre as NOTAS COMPLEMENTARES no final deste artigo.



O homem não pode mais enfrentar-se com a realidade em modo imediato, mas, por efeito desse elemento intermédio que é sua descoberta, a realidade física lhe aparece envolta em formas lingüísticas, em imagens artísticas, em símbolos míticos ou religiosos, de tal sorte que não pode ver nem conhecer coisa alguma senão através da interposição desse meio artificial.

No dizer de Cassirer o sistema das atividades humanas se resolve na obra do homem de cujo círculo de humanidade a linguagem, o mito, a religião, a arte, a ciência e a história são os elementos constitutivos: tal é a concepção de filosofia do homem que orienta previamente a análise filosófica da função simbólica tomada como um vínculo geral do mundo da cultura.

O sistema simbólico se define na referência do mundo humano e na análise das respostas humanas tomadas em relação a certos motores representados como estímulos externos. O esquema da análise filosófica é feito em comparação ao processus de adaptação dos organismos biológicos ao seu ambiente. Se cada organismo se acha coordenado ao seu ambiente é porque há cooperação e equilíbrio dos sistemas de recebimento dos estímulos externos e de reação ante os mesmos.

Sem embargo, no tocante ao mundo humano há uma *diferença específica* posta na descoberta de um novo método para adaptar-se ao seu ambiente, método diferencial este que aparece como *intermediário entre a recepção dos estímulos externos e a reação ante os mesmos* e que, todavia transforma a totalidade da vida humana constituindo desse modo uma nova dimensão da realidade. Quer dizer, na realidade do mundo humano a resposta é demorada, é interrompida e retardada por um processus lento e complexo de pensamento intermediado.

Cassirer entende essa diferença específica das respostas humanas como reversão da ordem natural: o homem já não pode escapar desse universo simbólico, desse processo lento e complicado de pensamento a transformar a totalidade da vida humana. Dito com outras palavras, o homem não pode mais enfrentar-se com a realidade em modo imediato, mas, por efeito desse elemento intermédio que é sua descoberta, a realidade física lhe aparece envolta em formas lingüísticas, em imagens artísticas, em símbolos míticos ou religiosos, de tal sorte que não pode ver nem conhecer coisa alguma senão através da interposição desse meio artificial.

Todavia, além da descoberta, Cassirer não se formula a questão de saber como esse meio artificial vem a ser um meio interposto entre a recepção e a reação, mas aprecia tão somente o efeito dessa interposição descoberta que é afirmação do universo simbólico: a configuração de uma **rede simbólica** que se reforça e se torna mais refinada em função do progresso no pensamento e



na experiência, aliás, é o critério mesmo desse progresso. Daí sua diferença específica.

Onde há progresso no pensamento, há reforço dessa rede simbólica tecendo a linguagem, a arte, o mito e a religião sem se confundir a esses, em conjunto ou separadamente. A rede simbólica é pois a trama complexa da experiência humana, trama formada exatamente pela linguagem, a arte, o mito, a religião. Desta sorte, se afirma que a realidade física parece retroceder na mesma proporção em que avança a atividade simbólica do homem.

Todavia, em face dessa análise Cassirer sublinha que a **racionalidade** é um traço inerente a todas as atividades humanas, seu imperativo ético fundamental, que pode ser observado na mitologia, na linguagem, na religião pelo que se afirmam como *formas da vida cultural humana* em toda a sua riqueza e diversidade, isto é, se afirmam como formas simbólicas nas quais se compreendem os caminhos da civilização.

Deste modo, visando esclarecer a configuração do simbolismo da linguagem humana, a análise filosófica busca estabelecer o conceito de inteligência e imaginação simbólicas. Toma como ponto de partida a distinção entre signos e símbolos. Raciocina à maneira clássica por contraste com a suposição usual de um mundo de natureza animal a partir da seguinte imagem: se, na “conduta animal” há um complexo sistema de signos e sinais, constata-se uma *distância imensa* destes fenômenos à inteligência da linguagem simbólica e humana.

Quer dizer, os famosos experimentos do behaviorista Pavlov e todos os fenômenos descritos comumente como reflexos condicionados não só estão muito longe como estão em oposição ao caráter essencial do pensamento simbólico humano. Sinais e símbolos correspondem a dois universos diferentes do discurso: um sinal é uma parte do mundo físico do ser, enquanto um símbolo é uma parte do mundo humano do sentido. Os sinais são operadores, os símbolos são designadores. Mesmo sendo entendidos e utilizados como tais os sinais possuem uma espécie de ser físico ou substancial, os símbolos possuem unicamente um valor funcional.

Para esclarecer sobre a transição na *psyché* individual de uma imaginação e inteligência práticas para uma inteligência e imaginação simbólicas Cassirer nota a ultrapassagem dos métodos usuais de observação psicológica sublinhando que a visão do caráter geral e da importância extraordinária dessa transição se alcança observando a realização da própria natureza.

Quer dizer, o fato de uma criatura aprender a combinar certa coisa ou evento com certo signo do alfabeto manual ou que se tenha estabelecido uma associação fixa entre essas coisas e certas impressões tácteis, ainda



que se repitam e ampliem, não implicam a inteligência do que é e do que significa a linguagem humana.

Um símbolo humano genuíno se caracteriza não por sua uniformidade, mas por sua variabilidade: não é rígido ou inflexível, mas móvel.

Segundo Cassirer, para chegar a inteligência da linguagem humana a criatura tem que fazer um descobrimento novo muito mais importante do que a mera associação entre certas coisas e certas impressões tácteis. Tem que compreender que cada coisa tem um nome, que a função simbólica não se acha restrita a casos particulares, mas constitui um princípio de aplicabilidade universal que abrange todo o campo do pensamento humano.

Essa compreensão do simbolismo da linguagem humana pode se produzir como um choque súbito favorecido pela natureza. Quer dizer, o princípio do simbolismo constitui a chave que dá acesso ao mundo especificamente humano, o mundo da cultura, e uma vez que o homem se acha em posse dessa chave está assegurado o progresso ulterior. Por isso, o progresso no pensamento não pode ser obstruído nem impossibilitado por lacuna alguma do material sensível.

Desde o ponto de vista da análise filosófica a cultura deriva seu carácter específico e seu valor intelectual e moral não do material que a compõe, não de impressões sensíveis originais, mas de sua forma, de sua estrutura arquitetônica a qual pode ser expressa com qualquer material sensível. O livre desenvolvimento do pensamento simbólico e da expressão simbólica não se acha obstruído pelo mero emprego de signos tácteis em lugar dos signos verbais. No reino da linguagem sua função simbólica geral é a que vivifica os signos materiais e os faz falar. Sem esse princípio vivificador o mundo humano seria surdo e mudo.

Ao lado a aplicabilidade universal devida ao fato de que cada coisa tem um nome, a outra característica da função simbólica é o carácter extremamente variável dos símbolos, que podem expressar o mesmo sentido em idiomas diferentes, assim como – nos limites de um mesmo idioma – uma mesma idéia ou pensamento pode ser expressa em termos diferentes. Um símbolo humano genuíno se caracteriza não por sua uniformidade, mas por sua **variabilidade**: não é rígido ou inflexível, mas móvel. O dar-se conta dessa mobilidade é uma conquista tardia no desenvolvimento intelectual e cultural do homem e será afirmado no pensamento reflexivo.



A moderna teoria da Gestalt já mostrou como o processo perceptivo mais simples implica elementos estruturais fundamentais que antecipa a capacidade do homem para isolar relações ou considerá-las em sentido abstrato.

Do ponto de vista da dependência em que se acha o pensamento relacional para com o pensamento simbólico, se chega a compreender que não seria correto dizer que o mero dar-se conta de relações já pressupõe um ato intelectual, um ato de pensamento lógico ou abstrato. Segundo Cassirer o *dar-se conta de relações* é uma precaução necessária até nos atos elementares da percepção: sem um sistema complexo de símbolos o pensamento relacional não se produziria e muito menos alcançaria seu desenvolvimento.

A moderna teoria da Gestalt já mostrou como o processo perceptivo mais simples implica elementos estruturais fundamentais, inclusive certos níveis ou configurações das quais as estruturas espaciais ou óticas foram demonstradas em etapas relativamente inferiores da vida animal. Daí se entende que no homem se tenha desenvolvido uma capacidade para isolar relações ou considerá-las em sentido abstrato.

Quer dizer, para captar esse sentido abstrato das relações o homem já não depende de dados sensíveis concretos, dados visuais, auditivos, tácteis, mas considera essas relações em si mesmas: na geometria se estudam relações espaciais universais de que a linguagem humana é o passo preliminar. A natureza da linguagem liga-se pois à reflexão ou pensamento reflexivo, como capacidade que consiste em destacar de toda a massa indiscriminada do curso dos fenômenos sensíveis fluentes certos elementos fixos, por efeito de isolá-los e concentrar a atenção sobre eles.

Bem entendido que esse pensamento reflexivo depende do pensamento simbólico, compreende o *dar-se conta* da variabilidade e da mobilidade das relações, inclusive o *dar-se conta* da função simbólica da linguagem. Cassirer visa mostrar com essa distinção de três níveis em sua análise – **o pensamento relacional, o pensamento simbólico, o pensamento reflexivo** – que a conduta humana como um todo é interligada ao simbolismo da linguagem, de tal sorte que, no campo da psicopatologia da linguagem, os que perdem o uso da palavra – isto é, perdem a captação dos universais – tornam-se incapacitados para a solução de problemas que exigem qualquer atividade especificamente teórica ou reflexiva, se aferram aos fatos imediatos e são incapazes de executar tarefas que exigem a compreensão do abstrato.



O pensamento simbólico consiste na capacidade de dotar o homem com uma nova faculdade: a de reajustar constantemente seu universo humano.

Na observação do progresso ulterior da cultura Cassirer nota a independência da função do pensamento simbólico no aprofundamento da distinção entre realidade e possibilidade. Essa distinção não denota nenhum caráter das coisas em si mesmas e se aplica unicamente ao nosso conhecimento. O bom exemplo é o método hipotético empregado por Galileu para o estudo dos fenômenos naturais, já que esse mesmo método por arrazoamentos hipotéticos e condicionais pode ser encontrado em Rousseau.

Quer dizer, a distinção entre realidade e possibilidade que caracteriza os grandes filósofos éticos se impõe nas ciências da natureza e define as matemáticas como uma teoria de símbolos. Os fatos da ciência implicam sempre um elemento teórico ou simbólico, foram hipotéticos antes de chegar a ser observáveis. Cassirer sublinha que o caráter utópico das descrições dos filósofos éticos como Rousseau constitui uma construção simbólica que o filósofo se propõe descrever e trazer à realidade como um inesperado futuro da humanidade. Sua conclusão assina ao pensamento simbólico a capacidade de dotar o homem com uma nova faculdade: a de reajustar constantemente seu universo humano.

As teorias éticas revelam esse caráter do pensamento simbólico na medida em que o mundo ético nunca é dado, mas sempre se acha fazendo-se. O pensamento ético jamais pode limitar-se a aceitar o dado. Segundo Cassirer é este pensamento simbólico que supera a inércia natural do homem e lhe dota com uma nova faculdade na qual se trata de *dar lugar ao possível como o oposto à aceitação passiva do estado atual dos assuntos humanos*, do qual o método hipotético é devedor.

Em sua análise da arte, Cassirer destaca a aplicação dessa compreensão do pensamento simbólico como dotando o homem da nova *capacidade para reajustar constantemente seu mundo humano*: a arte não é mera reprodução de uma realidade dada e acabada. É uma via para o descobrimento da realidade. Se a linguagem e a ciência determinam nossos conceitos do mundo exterior não passam de abreviaturas da realidade enquanto a arte é intensificação da realidade, uma concreção.

Na contemplação de uma grande obra de arte não sentimos separação entre o mundo subjetivo e o objetivo; não vivemos na realidade plena e habitual das coisas físicas nem tampouco vivemos por completo em uma



esfera individual. Para além dessas duas esferas detectamos um novo reino, ao qual se referem as formas plásticas, musicais ou poéticas. Estas por sua vez possuem uma verdadeira universalidade, uma comunicabilidade universal, de tal sorte que passamos a ver a realidade em tal forma particular.

A arte desprende um poder construtivo na estruturação de nosso universo humano posto que toda a obra de arte possui uma estrutura intuitiva, um caráter de racionalidade, ou seja: antes de comporem analogias com as esferas do inconsciente, cada elemento singular deve ser sentido como parte de um todo compreensivo.

Mais do que representativas / objetivas ou expressivas / subjetivas essas formas são segundo Cassirer formas simbólicas e nos introduzem uma nova realidade na qual se vê a manifestação de uma interpretação que o artista alcança não através de conceitos, mas das formas sensíveis. O artista é um descobridor das formas da natureza: alcança a percepção das formas puras e estruturas visuais introduzindo em um reino outro que não o da análise de objetos sensíveis e seus efeitos.

A arte é um descobrimento verdadeiro e genuíno. Em sua descrição da experiência estética definida como um estado psíquico diferente da frieza de nosso juízo teórico e do prosaísmo de nosso juízo moral, Cassirer assinala o seguinte: (a) – que a imaginação do artista nos mostra as formas das coisas em sua verdadeira figura, fazendo-as visíveis e reconhecíveis; (b) – que, ao selecionar um determinado aspecto da realidade, o artista não inventa arbitrariamente, mas (c) – seu procedimento é de objetivação: uma vez que assumimos sua perspectiva, somos levados a olhar o mundo com seus olhos, tudo se passando como se jamais houvéssimos visto o mundo com essa luz peculiar; (d) – essa luz é algo mais do que um vislumbre momentâneo: em virtude da obra de arte tornou-se uma luz duradoura e permanente.

Portanto, na análise filosófica a arte constitui um universo de discurso independente, no qual se afirma a imaginação artística. Esta, por sua vez, se relaciona à linguagem simbólica do mito e da poesia predominante nos povos primitivos que falavam fabulando e escreviam hieróglifos, como na chamada idade heróica dos gregos, para quem o mito era uma alegoria viva.

A imaginação artística não se confunde nem à capacidade inventiva nem ao poder personificador, mas é a capacidade para produzir puras formas sensíveis cujo resultado é o descobrimento de um mundo novo de formas poéticas, musicais ou plásticas.

Observando a definição de beleza como forma vivente, Cassirer assinala que houve quem considerasse a busca por essas formas viventes



como o primeiro passo indispensável que conduz à experiência da liberdade. Lembra-nos de Schiller, no centro do romantismo alemão, cuja definição de contemplação ou reflexão estética afirma nesta última a primeira atitude liberal do homem diante do universo. No seu dizer: *enquanto o desejo se apropria de seu objeto, a reflexão coloca o objeto do desejo à distância e o converte em ideal, salvando-o das garras da paixão*. Tal seria a atitude – liberal, consciente, e reflexiva – tida como demarcadora da fronteira entre o lúdico e a arte.

Sem embargo, esse *colocar à distância* como característica da obra de arte suscita a problemática da teoria estética referente à racionalidade peculiar da arte, isto é, a racionalidade da forma simbólica. Admitindo que esse colocar à distância não implica a desumanização da arte, Cassirer sustenta que viver no reino das formas não significa uma evasão dos assuntos da vida, mas, pelo contrário, significa a realização de uma das energias mais altas da vida mesma.

A arte desprende um poder construtivo na estruturação de nosso universo humano posto que toda a obra de arte possui uma estrutura intuitiva, um caráter de racionalidade, ou seja: antes de comporem analogias com as esferas do inconsciente, cada elemento singular deve ser sentido como parte de um todo compreensivo.

Segundo Cassirer há que distinguir essa racionalidade peculiar à arte daquela outra racionalidade das coisas ou dos acontecimentos. A definição de arte como linguagem simbólica nos proporciona o gênero comum, mas não a diferença específica. A arte pode infringir as leis da probabilidade, pode nos proporcionar a visão mais grotesca e extravagante e assim mesmo possuir sua racionalidade peculiar, a racionalidade da forma.

Cassirer nos lembra a frase de Goethe à primeira vista paradoxal seguinte: a arte é uma segunda natureza, também misteriosa, porém mais inteligível porque se origina no entendimento – a que Cassirer acrescenta: a arte nos proporciona a ordem na apreensão das aparências visíveis, tangíveis e audíveis.

Na ciência tratamos de reduzir os fenômenos a suas primeiras causas e a leis e princípios gerais. Na arte nos encontramos absortos em sua aparência imediata e nos deleitamos dessa aparência plenamente em toda a sua riqueza e variedade: não temos a ver com a uniformidade das leis, mas com a multiformidade e diversidade das intuições.

Observa Cassirer que a arte pode ser descrita como conhecimento cuja verdade não consiste em uma descrição ou explicação teórica, mas antes na visão simpática das coisas. Essas duas idéias de verdade se encontram em contraste, mas não em contradição: podemos alternar nossas visões da realidade, a arte nos proporciona uma imagem mais rica, mais vívida e com coloração da realidade, facilitando-nos uma visão mais profunda em sua estrutura formal. E Cassirer conclui: a arte caracteriza a natureza do homem como não se en-



contrando ele limitado a uma única maneira específica de abordar a realidade, mas que pode escolher seu ponto de vista e assim passar de um aspecto das coisas a outro.



Jacob (J.) Lumier
ARTIGO ANEXO

**Arte e Função Simbólica:
Notas para a revalorização dos estudos da Renascença.**

SEGUNDA PARTE

A análise sociológica da esfera simbólica do mundo humano.

A função simbólica é inseparável do homem tomado coletiva ou individualmente, de tal sorte que os Eu, Nós, grupos, classes sociais, sociedades globais são construtores inconscientes ou conscientes dos símbolos variados.

Sem embargo, devemos retornar ao problema do simbolismo antes de prosseguir com a análise filosófica da arte e das demais formas simbólicas que compõem o mundo da cultura.

Com efeito, em sua definição descritivo-compreensiva do pensamento simbólico como dotando o homem da nova *capacidade para reajustar constantemente seu mundo humano* Cassirer afirma **o ponto de vista da mobilidade e da variabilidade** levando-nos a lembrar que os símbolos são estudados em sociologia como símbolos sociais, portanto existindo como representações que só em parte exprimem os conteúdos significados e servem de mediadores entre os conteúdos e os agentes coletivos e individuais que os formulam e para os quais se dirigem, tal mediação consistindo em favorecer a mútua participação dos agentes nos conteúdos e desses conteúdos nos agentes. O símbolo social é tanto uma representação incompleta, uma expressão inadequada, quanto um instrumento de participação.

Segundo Gurvitch, os símbolos sociais revelam velando e ao velarem revelam, na mesma maneira em que, impelindo para a participação direta no significado, travam-na. Portanto, os símbolos constituem uma forma de comportamento diante dos obstáculos, sendo possível dizer que a **função simbólica** é inseparável do homem tomado coletiva ou individualmente, de tal sorte que os Eu, Nós, grupos, classes sociais, sociedades globais são construtores inconscientes ou conscientes dos símbolos variados.

Na análise sociológica da esfera simbólica do mundo humano Gurvitch acentua as seguintes constatações: (1) – a imensa variabilidade decorrente da ambigüidade fundamental do simbólico; (2) – os planos subjacentes



da realidade social ela própria são dependentes do simbolismo na medida em que justamente simbolizam o todo indecomponível dessa realidade seccionada; (3) – ao mesmo tempo, os símbolos sociais mais especialmente ligados às obras de civilização⁷⁸ funcionam como argamassa de colagem juntando as discontinuidades entre os níveis seccionados; (4) – os símbolos se apóiam em experiências coletivas e atos criadores dos Nós, grupos, sociedades, que (a) – constituem uniões prévias as quais, por sua vez, tornando possível a comunicação (a1) – ultrapassam a esfera simbólica tornando-a igualmente possível.

Nada obstante, cabe lembrar que em sociologia não se procede a uma redução que não seja um procedimento dialético e Gurvitch insiste que a esfera simbólica se limita a ser uma camada em profundidade da realidade social dentre outras, reconhecendo que a redução das idéias e valores e das obras de civilização ao plano do pensamento simbólico é característica da análise filosófica. Esta as destaca da realidade social e do empirismo efetivo para desse modo as estudar acentuando sua autonomia relativa como formas simbólicas dotadas de diferenças específicas.

Cabe, pois, à sociologia esclarecer que *a mobilidade provém exatamente do caráter mediador dos símbolos*, além disso: (a) – os símbolos variam em função dos sujeitos coletivos que os elaboram, ou *emissores*; (b) – os símbolos variam em função dos sujeitos coletivos a que se dirigem, ou *receptores*; (c) – os símbolos variam em função dos tipos de estruturas sociais parciais ou globais, bem como em função das conjunturas particulares, dos quadros sociais (sociedades, classes, agrupamentos particulares, formas de sociabilidade); (d) – os símbolos variam igualmente em função dos obstáculos a ultrapassar ou situações a dominar justamente pelos símbolos, etc.

Desta forma a sociologia põe em relevo a afinidade entre o conjunto da realidade social e a esfera simbólica. Quer dizer, se analisarmos as características de funcionalidade dos símbolos sociais constatarmos com Gurvitch que há duas maneiras de classificar os símbolos: uma, enfocando as colorações dominantes, distingue *três gêneros de simbolismo* que atendem a diferenças de graus e não a oposições nítidas, é a seguinte: (A) – símbolos sociais com dominante intelectual; (B) – símbolos sociais com dominante emotiva e (C) – símbolos sociais com dominante ativa e voluntária.

⁷⁸ Os símbolos da linguagem, conhecimento, moralidade, arte, religião, direito, incluindo as idéias e valores que essas obras de civilização implicam (mediante redução ao plano do pensamento, a análise filosófica as estuda em sua autonomia relativa como formas simbólicas dotadas de diferenças específicas).



Inclui-se na categoria de *símbolos sociais com dominante intelectual* as representações coletivas e individuais, as medidas, as conceituações das diversas temporalidades e extensões concretas ⁷⁹, as categorias lógicas, as grandezas matemáticas que evocam a noção de infinito (cálculo infinitesimal), os símbolos servindo de fundamento ao aparato conceitual de diferentes ciências; a linguagem, enfim. Aliás, deste ponto de vista da coloração dominante, em relação à linguagem, Gurvitch remarca o caráter intermediário da mesma entre os símbolos intelectuais e os símbolos voluntários e ativos, porque a sua primeira forma consistiu em gestos e exclamações.

Na categoria de *símbolos sociais com dominante emotiva* incluem-se as danças e os cantos, as expressões de luto, as festas de noivado ou de carnaval, as maneiras de fazer a corte e de se declarar, as bandeiras, as condecorações, os monumentos, as imagens ideais que servem de padrões de moralidade ⁸⁰. Finalmente, dentre a categoria de *símbolos sociais com dominante ativa e voluntária* encontramos os símbolos que servem de “*sinais de símbolos*”, isto é: os símbolos motores, os símbolos de preparação, os de chamada, os de comando, os de encorajamento, os de excitação, etc.

Quanto à outra maneira de classificar os símbolos em sociologia ⁸¹ se refere a uma oposição cujos critérios são eminentemente empíricos, a saber: (a) – símbolos conscientemente enganadores e ilusórios: os slogans, os preconceitos, as imagens ferindo a imaginação ou excitando os complexos de superioridade e de inferioridade, as falsificações, os louvores, etc. (b) – os símbolos inconscientemente irrisórios: ligados às relações entre os sexos (macho e fêmea), à libido e mais especialmente ao tipo de casamento; (c) – símbolos cuja elaboração não contém nenhuma intenção reservada enganadora: são os símbolos ligados às obras de civilização como os símbolos religiosos, os símbolos morais, os símbolos jurídicos, estéticos, do conhecimento, educativos, enfim.

Gurvitch sublinha o pluralismo da função simbólica: cada símbolo depende do cotejo entre a função simbólica total e uma situação conflitual de conjunto mais particularizada. Todavia, a validade dessa noção de

⁷⁹ Ver sobre a multiplicidade dos tempos sociais segundo Georges Gurvitch o seguinte ensaio: Lumier Jacob (J.): **Leitura da Teoria de Comunicação Social desde o ponto de vista da Sociologia do Conhecimento** (Ensaio, 338 págs.). Internet, O.E.I. / E-book / pdf, 2007, págs. 180 a 219. link: <http://www.oci.es/salactsi/lumniertexto.pdf>

⁸⁰ Ver neste ensaio o capítulo 4: *Introdução ao Estudo Sociológico da Variabilidade na Vida Moral*.

⁸¹ A sociologia não é competente para considerar a oposição entre os símbolos como produtos da vida coletiva e os símbolos possuindo uma verdade em si.



pluralismo da função simbólica deve ser submetida a uma precisão. É que por mais dependentes que os símbolos sejam dos diferentes aspectos da mentalidade, as distinções entre os símbolos devem-se a diferenças de grau, de acentuação, de coloração, como dissemos, e não a oposições nítidas, não havendo na classificação dos três gêneros de simbolismo separação completa possível.

Não obstante exercer-se como impulso para a participação direta no significado, a função simbólica guarda um aspecto de inadequação que a sociologia designa como “signo no símbolo” verificando que os símbolos são presenças intencionalmente introduzidas e invocadas para indicar carências.

Podemos notar ainda nessa análise sociológica que a maior parte das manifestações do social no mundo exterior dependem do simbolismo, sendo este o caso das organizações, dos modelos, sobretudo os modelos culturais, dos ritos, dos procedimentos, das tradições, das práticas, dos modos, dos papéis sociais.

Todavia, como assinala Gurvitch, não é necessário que todos os símbolos sejam generalizados e standardizados; não é necessário que estejam ligados a modelos mais ou menos cristalizados ou fixados de antemão: ***há um simbolismo singular e espontâneo*** que em circunstâncias particulares pode tornar-se importante e que está próximo das *condutas coletivas efervescentes*, inovadoras e criadoras, tanto quanto, em relação ao plano dos valores e das idéias sociais, está igualmente próximo da apreensão coletiva direta ou não mediatizada pelos próprios símbolos sociais.

Quer dizer esse simbolismo espontâneo e inteiramente singular está *na proximidade dos atos mentais coletivos*, incluindo as intuições intelectuais, emotivas, voluntárias dos Nós, dos grupos, das sociedades globais. Podemos notar então que nesta análise sociológica da esfera simbólica, em sua definição, Gurvitch compreende os símbolos como *presenças intencionalmente introduzidas e invocadas para indicar carências*, tornando de tal sorte reconhecida a “*expressão-signo no símbolo*”, sendo a esta expressão-signo que se refere o aspecto de inadequação que a função simbólica compartilha com o seu sentido de instrumento de participação ou de *impulso para a participação direta no significado*.

Cabe lembrar que ao constatar *o signo no símbolo* não se exagera sobre o conhecimento de que a maior parte dos símbolos adquiriu *por etapas nos tipos mais recentes de sociedade* um caráter *completamente racional*, não tendo mais



o aspecto místico original da esfera simbólica⁸². Vale dizer, a sociologia não tira do fato desse caráter racional adquirido através dos tipos de sociedade a conclusão de que os símbolos se tornaram simples signos, simples indicativos da ação ou do comportamento: a sociologia repele nessa hipótese exagerada da preponderância total dos signos⁸³ a conseqüente redução na intensidade do caráter que tem o símbolo de instrumento impulsionando para a participação direta no significado⁸⁴.

Pelo contrário. Sustenta Gurvitch que essa participação pode ela própria tomar um caráter racional e natural e não levar os símbolos em modo algum a se tornarem veículos de misticidade⁸⁵. Tomando o exemplo de uma investigação científica em equipe onde prevalece o apelo à descoberta nota-se que a participação consciente em diferentes níveis no ser social ou na criação coletiva intelectual não incluem o elemento místico.

Outro exemplo é a língua utilizada pela coletividade que, como sistema de símbolos, serve ao mesmo tempo de resposta antecipada às questões postas e de expressão incompleta das significações e idéias compreendidas pela coletividade que fala tal língua e a utiliza em seu próprio pensamento.

Segundo Gurvitch, *este fato de as mentalidades e as consciências coletivas e individuais utilizarem um vasto aparelho simbólico prova o caráter social da vida mental, do elemento psíquico e sobretudo consciente – os quais são integrados na realidade social e assim passam a esta suas energias ou emanações subjetivas.*

Daí se pode considerar as categorias lógicas, os imperativos morais, as regras do direito, como símbolos que inadequadamente e adaptados às circunstâncias exprimem as idéias lógicas e os valores morais e jurídicos profundos.

Seja como for, ao parecer de teoria sociológica essa compreensão da função simbólica como mediação favorecendo a mútua participação dos agentes nos conteúdos significados e desses conteúdos nos agentes coletivos e individuais está em medida de incluir a distinção entre o real e o possível. É

⁸² Originariamente a esfera simbólica surge ligada às crenças no sobrenatural, religioso ou não.

⁸³ Nessa hipótese exagerada acredita-se que os sistemas simbólicos “engendam o sentido e o consenso em torno do sentido” por meio de alguma lógica e se deixa de lado a pesquisa sociológica fundamental do sentido da esfera simbólica ela própria como setor da realidade social. Ver a mencionada **Nota 01** dentre as NOTAS COMPLEMENTARES.

⁸⁴ Em sociologia a autonomia do significado é relativa e só se afirma na dependência ao fenômeno social total de tal sorte que o avanço na racionalidade da cultura tem igualmente seu critério nessa dependência.

⁸⁵ Já notamos esta característica racional quando Cassirer liga o progresso da cultura à diferenciação entre coisas e símbolos, com a distinção entre realidade e possibilidade tornando-se mais pronunciada.



o que se pode deprender da notação da mencionada “*expressão-signo no símbolo*”, introduzida por Gurvitch para admitir a racionalidade sem excluir o elemento alegórico exclusivo do símbolo (a mútua participação), assim diferenciado de toda a misticidade.

Quer dizer, incluindo a *expressão-signo no símbolo* a função simbólica ela só já equivale a uma alegoria⁸⁶ da unidade de ação como experimentação e dessa maneira atende a um princípio de racionalidade do pensamento como interpretação do significado, como distinção entre o real e o possível desembocando em uma faculdade nova do homem: a mencionada capacidade de reajustar constantemente seu mundo.

Aliás, nessa distinção entre realidade e possibilidade, já sublinhamos tratar-se de uma conquista eminentemente epistemológica que segundo Cassirer se observa nos estágios mais avançados da cultura, no progresso da ciência na Renascença e nas épocas subseqüentes. O símbolo assim entendido como reduzido ao elemento da expressão-signo não teria então uma presença operativa irreduzível (Gurvitch) em afinidade oculta com a realidade social, já que seu elemento seria apenas uma distinção intelectual – com base na qual se procede à interpretação alegórica.

A possibilidade de apreender as configurações do objeto figurativo sendo fundada no fato de que a época atual sublima todas as formas do pensamento operativo põe em relevo a compreensão do símbolo como presença operativa, como mediação.

Por contra, na função simbólica como mediação teríamos uma compreensão ampliada destacando a ambigüidade ou a tensão em dois pólos como constitutiva de qualquer símbolo social, a saber: (a) – signo de uma espécie particular e (b) – instrumento de participação direta no significado – isto é, instrumento de apreensão (e não apenas interpretação) dos conteúdos simbolizados.

⁸⁶ Alegoria por guardar o aspecto de inadequação que a função simbólica compartilha com o seu sentido de “instrumento impulsionando para a participação direta no significado”, inadequação essencial esta já verificada pela sociologia ao compreender os símbolos em sua funcionalidade social como “presenças intencionalmente introduzidas e invocadas para indicar carências”.



Entretanto, da mesma maneira em que se admite que a participação direta nos conteúdos significados para a qual incita o símbolo pode tomar um caráter racional e natural, desprovido de qualquer misticidade, se admite igualmente que a ambigüidade fundamental dos símbolos nessa compreensão ampliada acentua a relativização da sua racionalidade.

Quer dizer, dessa ambigüidade a análise sociológica chega inicialmente a um duplo drama da esfera simbólica em seu conjunto, levando segundo Gurvitch à constatação da confusão dos símbolos bem como à descoberta da inversão do seu sentido ou missão. Daí temos os símbolos criando os conteúdos simbolizados – que então podem se tornar predominantemente imaginários – ao invés de exprimir e incitar à participação, e, por essa via, passando os símbolos a contribuir indiretamente para suscitar os obstáculos à participação nos valores e idéias como conteúdos significados.

Em segundo momento, a análise sociológica põe em relevo que, desse duplo drama se chega a constatar o pluralismo da função simbólica em que, como já vimos, no seu tríptico aspecto intelectual, emotivo, voluntário, cada símbolo encontra-se como dependendo do cotejo entre a função simbólica total e uma situação particularizada do duplo drama do conjunto.

Enfim a análise constata que o simbolismo sociológico e o simbolismo psicanalítico (onírico e erótico) podem encontrar segundo Gurvitch um denominador comum, com o elemento social fazendo variar o elemento libidinal enquanto que, por sua vez, o simbolismo erótico representando ele próprio um esforço inconsciente para vencer os obstáculos à participação direta nos conteúdos significados.



Jacob (J.) Lumier
ARTIGO ANEXO
Arte e Função Simbólica:
Notas para a revalorização dos estudos da Renascença.
TERCEIRA PARTE
A função simbólica na sociologia da arte.

As configurações que se apreendem na experiência estética não são idênticas a nenhum dos elementos que a compõe e nunca coincidem com o que se vê na experiência habitual. Esse meio, esse sistema de signos que se observa em todas as simbolizações figurativas e artísticas e que se interpõe entre a consciência de um criador e a de um espectador possui necessariamente essa característica de não ser sobreponível indiferentemente a não importa qual estado de consciência. Existe uma distância da arte.

Mas não é tudo. A compreensão ampliada da função simbólica em que **o símbolo é definido como presença operativa, como mediação**, se encontra reforçada na análise sociológica da arte, em que a possibilidade de apreender as configurações do objeto figurativo funda-se no fato de que **a época atual sublima todas as formas do pensamento operativo**.

A atividade artística aparece nessa análise como integrando no espaço os elementos encontrados esparsos nos mais diversos tempos, e utilizando a ambigüidade, a reciprocidade, a polaridade dos *sinais de símbolos* constitutivos da *forma plástica* e das representações, já que esta forma é tomada como sendo não um reflexo das aparências, mas sim um dinamismo proveniente da impulsão que lhe deu origem (e não do objeto).

A atividade combinatória do artista está pois, sempre próxima da ação operativa: em caso algum se situa no plano do inconsciente, mas começa onde acaba o virtual e determina uma escolha entre o número infinito dos possíveis. Nessa análise a nós oferecida por Pierre Francastel ⁸⁷ as configurações

⁸⁷ Ver o artigo de Pierre Francastel em: Gurvitch et al.: “**Tratado de Sociologia-vol.2**”, revisão: Alberto Ferreira, Porto, Iniciativas Editoriais, 1968, (1ª edição em Francês: Paris, PUF,1960).



que se apreendem na experiência estética não são idênticas a nenhum dos elementos que a compõe, como se observa em maneira privilegiada na experiência do filme, em que a sucessão das figuras móveis que passam no écran sem deixar rastro constitui um tipo inédito de transmissão da coisa vista, do *déjà vu*.

Compreende-se que os elementos materiais da projeção cinematográfica nunca coincidem com o que se vê na experiência habitual. Esse meio, esse sistema de signos (fixos ou móveis) que se observa em todas as simbolizações figurativas, incluindo as simbolizações artísticas e que se interpõe entre a consciência de um criador e a de um espectador possui necessariamente essa característica de não ser sobreponível a qualquer estado de consciência.

O objeto figurativo como imagem transmissora, seja esta constituída por uma sucessão de sinais rápidos – caso do filme – ou por uma configuração fixa de elementos diferenciados, não se confunde nem à coisa vista nem à coisa percepta no espírito pela experiência ordinária.

Sem dúvida, essa não-coincidência da imagem transmissora com os estados mentais revela a *distância da arte*, de tal sorte que a apreensão sempre lenta e elaborada do objeto figurativo se diferencia como um fato de civilização, cuja possibilidade assenta no *caráter sublimado de todas as formas do pensamento operativo*, tal como se observa ao longo das épocas modernas.

Tendo em conta, por conseqüência, que em determinado grupo social são os mesmos princípios que determinam as associações de idéias e influenciam os ciclos sempre renovados das diferentes produções de objetos usuais ou de instituições, pode-se notar em acordo com Francastel a analogia entre o desenvolvimento das especulações matemáticas e físicas, por um lado, e por outro lado as transformações da arte figurativa na primeira metade do século XX.

Daí, se considera legítima a pretensão dos artistas em participar de uma renovação do universo sensível, como característica de uma época que sublima todas as formas do pensamento operativo (matemático, físico, biológico, plástico). O universo atual do século XX já não é mais como na Renascença, em que as formas do pensamento simbólico se sobrepunham ao uso de alguma habilidade manual em vista da descrição de um universo bruscamente ampliado, que já não aparecia nem como fato da mesma matéria nem como simples reflexo de um pensamento divino hierarquizado. O universo atual aparece não mais como um encadeamento de forças a explorar, mas como um campo de forças a desencadear.



Na análise sociológica da arte o objeto figurativo (guarda em si a função simbólica) é tratado como fato de civilização no sentido de que sua possibilidade assenta no caráter sublimado de todas as formas do pensamento operativo.

Nesta análise sociológica da arte como agente de expressão de um grupo social esforçando-se por tomar consciência e para chegar ao conhecimento de si mesmo, a compreensão do objeto figurativo supõe uma análise bastante ampliada. Como vimos, o objeto figurativo (guarda em si a função simbólica) é tratado como fato de civilização ou constitui objeto de civilização no sentido de que sua possibilidade assenta no *caráter sublimado de todas as formas do pensamento operativo*, tal como se observa ao longo das épocas modernas. Daí a relevância da reflexão sobre a Renascença.

Quer dizer, o estudo da renascença leva a destacar a relação existente nos começos do século XV entre as profundas transformações sociais e o tão excepcional desenvolvimento das artes. Nota-se o princípio de ação recíproca das artes sobre a sociedade reforçando a observação de que, embora tenha um aspecto manual ou técnico, a atividade artística penetra nas forças que orientam o movimento da sociedade.

Ademais de acentuar o papel social das artes como elemento de coesão⁸⁸ a Renascença trouxe para o primeiro plano a questão da função criadora desempenhada pelo artista, sendo bem conhecido o fato de que nesta época o artista individual ganhou seu lugar na sociedade entre os intelectuais.

Em consequência, constituindo o campo do pensamento simbólico, a relação dialética do real e do imaginário vem a ser melhor compreendida na medida em que são postos em questão os pressupostos lógicos da Renascença, incluindo a exaltação do artista individual. Vale dizer, se é aceito que a Beleza corresponde à eficácia, isto vem a ser mais frequentemente afirmado

⁸⁸ Embora esse papel social possa variar em função das situações e das estruturas e possa até servir como fator de dissociação.



no sentido do sucesso ou dos valores que o justificam do que no sentido utilitário, podendo-se mesmo atribuir à arte a possibilidade de condensar de uma forma evidente a lição moral da experiência visual.

Desse modo, na exaltação renascentista do artista individual nunca se trata do diálogo isolado de um homem com um objeto desligado do seu ambiente. Aliás, Francastel observa que a crença renascentista de um diálogo do homem-artista com o absoluto é um logro. O pensamento de outrem só é apreendido em dado contexto e só assim suscita as reações sentimentais e intelectuais.

Na reflexão sobre a relação dialética do real e do imaginário é patente o caráter inadequado da expressão artística.

Nessa reflexão sobre a relação dialética do real e do imaginário é patente o caráter inadequado da expressão artística, que já notamos no fato da não-coincidência da imagem transmissora do objeto figurativo com os estados mentais. Francastel acentua esse caráter inadequado ao pôr em relevo que não existem boas interpretações da imagem, mas somente interpretações, decorrendo daí a exigência de reflexão sobre o problema da distinção necessária entre a imagem e o objeto figurativo.

Como mencionado, *a arte jamais é conforme a uma representação mental precisa*. Se assim não fosse, seria tornada imagem no sentido psicológico e não em sentido figurativo. Se a leitura de uma obra de arte – quadro, estátua, monumento ou filme – leva tempo e exige esforço, com a interpretação necessariamente fragmentária que o acaso de um contexto lhe deu, é porque há um perpétuo vai-vem entre a tela, o objeto figurativo e o pensamento.

Por efeito de sua cristalização, diz-nos Francastel, toda a obra de arte se torna ponto de partida de uma reflexão estética cotejando os múltiplos elementos da experiência transmitida pelo artista na imagem transmissora com a própria experiência de quem sabe mirar. O objeto figurativo é o termo de uma experiência e ao mesmo tempo é o ponto de partida de uma nova experiência que reintroduz o objeto figurativo no espírito de seu autor, em que se cristalizam pensamento e atividade combinatória.

Produto de uma *astúcia do espírito*, a obra de arte é fixa, mas sua interpretação é móvel. Como se sabe, pertence ao domínio do figurativo – imagem ou objeto – tudo o que é suscetível de identificação fragmentária, enquanto pertence ao domínio da forma artística tudo o que constitui uma nova ordem de conjunto – isto é: tudo o que modifica o valor relativo dos elementos utilizados



na obra, decifrando inclusive o esquema funcional de sua integração e sugerindo modos de conduta e compreensão.

Nessa análise sociológica da arte com mirada para a função simbólica a distinção no âmbito da reflexão estética de um nível voltado para refletir sobre os *recortes do real* é uma diferenciação que acentua a maior coerência deste nível em face da primeira, haja vista o refletir sobre os *recortes do real* se desdobrar sempre no tempo.

Com efeito, a arte é um tipo de conhecimento intelectualizado e vinculado à exploração dinâmica do campo de percepção visual, possuindo como seus caracteres linha, cor, luz, volume, relevo, etc. cujos recortes não são os do real.

Nada obstante, Francastel observa que a arte surge necessariamente realizando quer objetos representativos das crenças de um grupo quer, no aspecto abstrato, esquemas imaginários de representação, sendo a arte assim surgida *memória* ou *projeto* para um grupo social, conforme o caso das alternativas mencionadas.

Este caráter simbólico da sua função social ou, por outras palavras, esta sua capacidade para informar através de um tipo particular de sinais os valores de outras atividades simbólicas eminentemente verbais, levanta a questão da relação da arte com a linguagem.

No estudo dessa questão, recomenda Francastel que a relação arte/linguagem deve ser enfocada em maneira crítica evitando-se reduzir às leis da linguagem a experiência plástica – com suas regras originais presidindo às associações simultaneamente representativas e operativas.

Sem dúvida a experiência artística utiliza igualmente a todas as linguagens modelos ou esquemas de causalidade; descrições de sistemas de várias dimensões servindo para fixar a atenção nos fenômenos suscetíveis de repetição; procede à distinção dos campos de experiência organizados ao nível da percepção ou sistemas racionalizados: sendo-lhe todavia inaplicável as divisões objetivas definitivamente válidas.

Vale dizer: se o caráter diretamente estruturante da arte é imediatamente acessível a muitas pessoas; se para estas pessoas privilegiadas a linguagem da arte é imediata e se sua experiência não pode porém ser compartilhada por quem se exprime apenas através de outras formas de expressão convencionais como as matemáticas, cabe pôr em relevo diante disso e em benefício da comunicação social que as formas diferenciadas específicas da linguagem não permanecem incomunicáveis aos outros grupos nelas não iniciados – caso contrário não se poderia falar com exatidão de comunicação na sociedade.



Observa Francastel que o estudo das condições segundo as quais qualquer tipo de linguagem possui simultaneamente autonomia e permeabilidade deve levar em conta que a mesma se altera para se tornar em um dos elementos do sistema múltiplo de intercomunicação, cuja rede oferece à sociedade a possibilidade de participar na totalidade das experiências técnicas e intelectuais.

Jacob (J.) Lumier
ARTIGO ANEXO
Arte e Função Simbólica:
Notas para a revalorização dos estudos da Renascença.
QUARTE PARTE
Notas para a Leitura de *A Filosofia da Renascença*

A arte jamais é conforme a uma representação mental precisa. Se assim não fosse, seria tornada imagem no sentido psicológico e não em sentido figurativo. Se a leitura de uma obra de arte – quadro, estátua, monumento ou filme – leva tempo e exige esforço, com a interpretação necessariamente fragmentária que o acaso de um contexto lhe deu, é porque há um perpétuo vai-vem entre a tela, o objeto figurativo e o pensamento.

Tendo em vista a aplicação na leitura de Jacob Burckhardt, essas análises sociológicas da função simbólica na arte favorecem a compreensão do alcance artístico ou estético na abordagem crítico-histórica de ***A Filosofia da Renascença*** (*Die Kultur der Renaissance in Italien*, 1860, tradução em português da Ed. Presença, Lisboa). Com efeito, nesta obra de Burckhardt a consideração dos fatos de civilização pode ser equiparada à noção do *objeto figurativo* nos permitindo ver a compreensão da Renascença como acentuando a penetração do patamar dos símbolos sociais.

O destaque fundamental é para a noção de ***distância***, quer se trate de paisagem, relatos de viagem, descobertas de novos continentes, cartografia, medidas aí utilizadas, enfim, rotas para o desenvolvimento do comércio, sobressaindo desta forma em primeiro plano a importância do conhecimento do mundo exterior. Vale dizer, na leitura de ***A Filosofia da Renascença*** de Jacob



Burckhardt a noção de distância como *categoria do mundo exterior* antes de identificar-se ao espaço quantitativo como um de seus aspectos afirma *uma experiência em vias de se efetuar* e ao mesmo tempo validada na medida em *impulsiona o dinamismo da esfera simbólica e artística*.

Trata-se de uma experiência em que o espaço por não ser ainda reduzido ao componente quantitativo que as ciências desenvolverão mais tarde não pode ser pensado exclusivamente em termos das medidas buscadas como necessárias às viagens marítimas em expansão. A paisagem e os relatos de viagem revelam a busca desse espaço como penetrada pelo desejo de abarcar com a mirada a imensidão do horizonte sem fim de um mundo exterior ainda misterioso.

Se a partir desse simbolismo de aspiração levarmos em conta o aporte contemporâneo da sociologia do conhecimento perceptivo do mundo exterior, fazendo ver a noção de *distância* como conceituação da *extensão concreta* em que se imbrica justamente o mundo exterior, poderemos obter uma aplicação produtiva deste conhecimento do século XX⁸⁹ para formular nossa referência de leitura.

Ou seja, se todo o simbolismo coletivo em sua presença operativa (não somente representativa) se define como mediação incitando à participação nos valores e idéias⁹⁰ e uma vez que, sendo fundamental no simbolismo coletivo da Renascença, a distância é a conceituação da *extensão concreta* podemos admitir como conjectura sociológica em nossa leitura que a *carência da idéia de extensão concreta* traz a maior afirmação intelectual do indivíduo e do individual na Renascença. Tanto mais que, na base do predomínio da esfera simbólica e artística se verifica uma realidade social e histórica profundamente fragmentária, deixada no rastro das Cruzadas e do fim do Sacro-Império Romano-Germânico.

Ademais, como foi dito, a carência da idéia de extensão concreta experimentada ou vivenciada na base da noção de distância como categoria de um mundo exterior ainda misterioso poderá sem dúvida ser tomada por critério da impulsão do dinamismo da esfera simbólica e artística. Para isto, será bastante saber que o correlativo tema literário (não-religioso) da alma na literatura da Renascença se faz acompanhar reconhecidamente como veremos pela afirmação da *ausência de lugar*.

⁸⁹ Produzido por uma consciência cuja abertura em perspectivas já prevalece sobre os obstáculos. Pesquisar sobre este tema as referências às **teorias de consciência aberta**, neste ensaio e nos meus E-books anteriores acessíveis no website da O.E.I e no Portal MEC.br.

⁹⁰ Possibilitando a produção dos significados em sua autonomia relativa, em sua incerteza.



Aliás, a percepção crítico-histórica dessa *ausência de lugar* para referir o tema da alma na literatura da Renascença é constatada em maneira muito nítida não somente nas descrições de Burckhardt, mas igualmente nas análises interpretativas da Crítica da Cultura.

Como veremos, neste marco será possível destacar dentre as observações de Herbert Marcuse ⁹¹ uma constatação que, em face da filosofia racional moderna às voltas com o cartesianismo, sublinha o alcance crítico histórico do tema literário da alma no simbolismo artístico renascentista como *uma parte não investigada de um mundo a descobrir*.

Por via de uma resignação sublimada, o tema da alma adquire funcionalidade sociológica no plano dos valores culturais que, por evocar uma atitude, Marcuse chama cultura afirmativa, para estudá-la em seu apogeu como cultura da época burguesa nos séculos XVIII e XIX.

Quer dizer, embora alcançada pelas “*exigências de liberdade e auto-valorização do indivíduo*”, que acentuam o aspecto de aspiração no simbolismo, o reino da vida interior permanece desconhecido para a filosofia racional moderna, atribuindo-se à literatura da Renascença a convicção de que *a alma não está lugar nenhum, não tem disposição nem capacidade para receber ou para produzir algo, (...) não podendo ser objeto nem da psicologia especulativa nem da psicologia empírica.*

Todavia, não se pretende afirmar com isto que a *ausência de lugar* diminua a importância desse tema da vida interior na Renascença. Pelo contrário. Lembrando-nos sobre Dilthey, Marcuse põe em relevo que, (a) – sendo o correlato das riquezas da vida exterior recentemente descobertas, o interesse pelas situações individuais incomparáveis e reais até então desprezadas da alma fazia parte do programa filosófico renascentista de viver a vida total e integralmente, e (b) – que a preocupação pela alma tem sua influência na crescente diferenciação das individualidades e aumenta a alegria de viver dos homens através de um desenvolvimento natural baseado na essência do homem.

Para a crítica da cultura há uma qualidade negativa no tema da alma em literatura da Renascença na medida em que a alma aparece como

⁹¹ Marcuse, Herbert: ‘**Cultura y Sociedad**’, tradução E.Bulygin e E. Garzón Valdés, Buenos Aires, editorial Sur, 3ª edição, 1968, 126 pp. (1ª edição em Alemão, Frankfurt, Suhrkamp, 1965).



signo de tudo o que não é mundo. Mas não é só isso: servindo para configurar na vida interior a única garantia humana, o tema da alma desde o ponto de vista crítico histórico *sublima uma atitude de resignação*.

Quer dizer, por via dessa *resignação* assim sublimada, o tema da alma adquire uma funcionalidade sociológica no plano dos valores culturais que, por evocar uma atitude, Marcuse chama *cultura afirmativa*, para estudá-la em seu apogeu como cultura da época burguesa nos séculos XVIII e XIX.

Tomando como ponto de partida desse estudo a convicção renascentista de que a alma não está em lugar nenhum, Marcuse nos mostra em que modo tal ausência de lugar tem alcance estruturante na sociedade moderna. Desta maneira nos faculta a compreensão da ambigüidade do plano dos valores da classe burguesa, sendo por meio do tema da alma que a *cultura afirmativa* protesta contra a coisificação no capitalismo ao mesmo tempo em que induz a acomodar-se.

Por um lado, a representação desse tema estabelece a alma como o único âmbito da vida não alcançado pelo suporte da mercadoria que coisifica, isto é, não alcançado pelo valor de troca: a alma aparece representada como o ideal que situa o homem individual e insubstituível por encima de todas as diferenças sociais e naturais, âmbito da verdade entre os homens, o Bem e a Justiça, onde as faltas humanas devem ser expiadas pela pura humanidade.

Por outro lado é também a representação do tema da alma que constrói uma concepção de *educação cultural* como exigência de disciplinar as massas insatisfeitas procedendo à internalização do prazer mediante sua espiritualização.

Nada obstante, antes de desdobrar sua funcionalidade sociológica na sociedade do século XVIII e XIX, Marcuse nota o tema da alma na literatura da Renascença vinculando-se ao surgimento da *universalidade da cultura*, e por essa via pressupondo o desaparecimento da concepção tradicional pela qual os valores supremos eram objeto de ocupação profissional e patrimônio de certa classe social.

Essa substituição da concepção tradicional, traço da época burguesa como um todo, na medida em que se verifica no âmbito do pensamento artístico envolvendo as relações entre o necessário e o Belo, entre trabalho e prazer é uma substituição que não alcança a situação real de serem os valores superiores patrimônio de uma classe social. Quer dizer, a substituição da concepção tradicional atinge somente a boa consciência desse patrimônio sobre os valores, sua base no reconhecimento de que a possibilidade de se dedicar ao prazer e à verdade e não ao necessário era uma possibilidade que não podia abranger a maioria dos homens, contemplando somente uma pequena parte dentre eles.



Segundo Marcuse, essa boa consciência deixa de existir diante do caráter abstrato dos homens nas relações sociais de troca competitiva advindas com o incremento do mercado da força de trabalho. Para bem compreender esta nulidade, basta levar em conta que o caráter abstrato é extensível ao manejo dos bens ideais por efeito de analogia da relação imediata do indivíduo com o mercado (suas características e necessidades pessoais somente têm importância como mercadorias). Por essa analogia, torna-se também imediata a relação do indivíduo com Deus, com a Beleza, com o Bom e com a Verdade: como seres abstratos todos os homens devem ter igual participação nesses valores.

Trata-se em realidade social de uma correlação sociológica, portanto funcional, possibilitando o procedimento de que resulta a *universalidade da cultura* como concepção consolidando a obra de arte ou seu conteúdo em uma espécie de valor que, por sua própria essência abstrata deve afetar, obrigar e agradar a todos sem distinção.

Daí provém o mecanismo pelo qual “a civilização recebe sua alma da cultura”: a distinção pela qual, em modo sociológico e em termos avaliativos, a cultura como reino dos valores propriamente ditos e dos fins últimos permanece distanciada do *processus* social, reservando-se à civilização o mundo da utilidade social e dos fins *mediatos* ou mediatizados.

Tal distinção constitui o caráter geral da forma de cultura que em sentido crítico-histórico Marcuse chama **cultura afirmativa**: procede da Renascença, faculta ao indivíduo desde sua interioridade realizar por si mesmo um mundo valioso essencialmente diferente do mundo real da luta pela existência, e estabelece aos objetos culturais uma dignidade que os eleva acima do cotidiano.

A *cultura afirmativa* funciona como modelo à medida que cria através das correlações sociológicas da *universalidade da cultura* um reino de unidade e de liberdade aparentes, apaziguando as relações conflitivas das novas condições sociais e econômicas de existência desdobradas desde a Renascença.

Em posse desse modelo crítico-histórico da *cultura afirmativa*, a análise marcuseana orienta-se para a sociologia do conhecimento filosófico, relaciona a filosofia da razão e o tema da alma que não está em lugar nenhum pondo em relevo a perplexidade da filosofia em face deste tema que não foi criado por ela, mas que encontrou sua primeira expressão positiva na literatura da Renascença.

Quer dizer, Marcuse nos proporciona a análise da filosofia da razão (Descartes, Kant, Hegel) à que refere o racionalismo materialista da classe burguesa em ascensão, análise em cotejo diante da *cultura afirmativa* que, co-



mo vimos, é um modelo cujo alcance social serve para tomar em consideração não só o conjunto dos valores próprios à classe burguesa como conceito sociológico preciso, mas abarca a época das relações sociais e econômicas de troca competitiva como um todo.

Tomando em referência exatamente o quadro da troca dos produtos como mercadorias, essa análise marcuseana faz notar que o tema da alma liga-se a círculos de vida que escapam à razão abstrata. Nesta última, somente a razão técnica como aspecto parcial da *res cogitans* pode ser tomada em consideração nas *fases da elaboração da matéria* que começam com a divisão do trabalho na manufatura e terminam com a indústria de máquinas.

Com efeito. Nesse processamento produtivo, Marcuse põe em relevo as *potências espirituais da produção* como viabilidade para uma possível descoberta pela filosofia de um enlace com o aspecto propriamente social. Todavia observa na realidade desse processamento produtivo que as potências espirituais da produção se colocam ao produtor imediato como propriedade privada e força dominante, de tal sorte que o *pensamento não assimilado na razão técnica* se separa desde Descartes cada vez mais da vinculação consciente com a **práxis social**, permitindo a coisificação que o pensamento mesmo estimula como razão abstrata.

Há uma distância que separa a filosofia da razão de qualquer vinculação social ao tema da alma, de tal sorte que o objeto da psicologia resta uma questão crítica, não só no âmbito do conceito afirmativo da cultura, mas no âmbito da própria filosofia.

Por conseqüência, os círculos (sociais) de vida a que se ligam o tema da alma escapam à vinculação consciente pelo pensamento não assimilado na medida em que a filosofia deixa largada ao indivíduo as relações objetivas, a aparência, como as leis das coisas.

Esta situação fundamental de não-vinculação social do pensamento, no dizer de Marcuse, em que se observa a limitação da filosofia da razão (a qual ademais não reflete a consciência da perspectiva) será designada como “distância”, neste caso, aquela que separa a *filosofia da razão* de qualquer vinculação ao tema da alma, de tal sorte que o objeto da psicologia resta uma questão crítica, não só no âmbito do conceito afirmativo da cultura, mas no âmbito da própria filosofia.



Com efeito, no dizer de Marcuse, o relevo atribuído neste modelo afirmativo faz alusão ao ser não-corporal do homem como substância propriamente dita do indivíduo *afirmando a alma como algo mais do que a totalidade das forças e mecanismos psíquicos* (de que se ocupa a psicologia empírica).

Lembrando-nos sobre Alfred Weber em sua definição de cultura como a expressão e como o querer de uma alma situada por detrás de todo o domínio intelectual da existência e desprovida de preocupação pela finalidade e a utilidade (elementos estes últimos pertencentes à racionalidade da técnica), Marcuse nota que essa **liberação do anímico** como caráter de substância esteve desde Descartes baseada na peculiaridade do Eu como *res cogitans* oposto ao mundo mensurável e calculável. Quer dizer, essa liberação do anímico como caráter de substância esteve diferenciada como a única dimensão da realidade que escapa ao racionalismo materialista da classe burguesa em ascensão.

Produz-se então o esquema de uma redução imperfeita nos conceitos da filosofia da razão que não consegue assimilar as qualidades e afinidades do Eu como *cogitatio à res extensa*. Na divisão do Eu em dois campos que aí se verifica, em sua peculiaridade autoconsciente, o Eu como sujeito do pensamento (*mens* ou espírito) está aquém do ser da matéria como seu *a-priori*.

Todavia, Descartes trata de interpretar sob o enfoque materialista o Eu como alma (*animã*), como sujeito das paixões (amor e ódio, alegria e tristeza, ciúmes, vergonha, remorso, agradecimento, etc), as quais ficam pois reduzidas à circulação do sangue e à sua modificação no cérebro, fazendo-se depender dos nervos a todos os movimentos musculares e sensações, só que os nervos mesmos devem conter um alento muito fino ao qual se denomina *espírito vital*.

Marcuse põe em relevo que apesar desse resíduo imaterial a interpretação de Descartes é clara: o Eu é ou espírito, mero pensar (cogitatio me cogitare) ou, na medida em que não o é, se o considera como um ente corporal (*cogitatio*), cujas qualidades pertencem ao *ser da matéria* (res extensa), mas não podem dissolver-se totalmente na matéria.

A conclusão de Marcuse em face dessa redução imperfeita, na qual sobressai a **alma como um reino intermédio não dominado** entre a incomovível autoconsciência do puro pensar afirmada no entendimento e a certeza físico-matemática do ser material põe em relevo a exclusão do objeto da psicologia: “*os sentimentos, os desejos, os instintos e afetos do indivíduo ficam desde o começo fora do sistema da filosofia da razão*”.

Mas não é tudo. Essa limitação do racionalismo materialista da classe burguesa em ascensão levando à exclusão do objeto da psicologia



é igualmente destacado em relação a Kant, quem nega expressamente poder entender a alma no marco da dicotomia de “*res cogitans*” e de “*res extensa*”, no dizer de Marcuse: “*Kant destruiu a psicologia racional sem poder alcançar a psicologia empírica*”.

Acresce que nos grandes sistemas de filosofia da razão tampouco há consideração integral da alma. Assim o estudo da alma em Hegel se divide igualmente em duas partes: uma que corresponde à antropologia psicológica e outra à filosofia do espírito.

Entretanto, nota Marcuse que em Hegel a alma está caracterizada por *não ser ainda espírito*. Quando trata da psicologia ou da alma humana em sua teoria do espírito subjetivo o conceito diretor não é a alma, mas o espírito. Na sua antropologia a alma está ainda totalmente ligada a determinações naturais, no dizer de Marcuse: “Hegel fala da vida planetária em geral, das diferenças naturais entre as raças, das idades da vida, do mágico, do sonambulismo, das distintas formas dos sentimentos psicopáticos e somente em poucas páginas da alma real”.

Quer dizer, em Hegel a alma não é outra coisa que passagem ao Eu da consciência, passagem que surge quando se abandona a teoria antropológica e se penetra na fenomenologia (antropológica) do espírito. Os verdadeiros objetos da psicologia – os sentimentos, os instintos, a vontade, o desejo, etc. – se apresentam somente na referência da substância inteligível como formas de existência do espírito.

Por contra, será neste ponto que Marcuse fará sobressair o contraste com a cultura afirmativa de que nos falou previamente e na qual *se entende por alma aquilo que precisamente não é espírito*. Lembra-nos para começar sobre Oswald Spengler, o autor de “*A Decadência do Ocidente*”, quem houvera preconizando a noção de alma como inacessível para a luz do espírito, para o entendimento, para a investigação empírica, comparando ser mais fácil seccionar e analisar um tema de Beethoven mediante o bisturi e os ácidos do que analisar a alma pelo pensamento abstrato. Quer dizer, na cultura afirmativa a idéia de alma torna reunidas em uma unidade indivisível as faculdades, atividades e propriedades não-corporais do homem – incluindo representação, sentimento e instinto – unidade que se conserva manifestamente em todas as condutas do indivíduo e que precisamente constitui sua individualidade.

Para Marcuse finalmente este conceito de alma que suscitou a perplexidade da filosofia da razão encontrou sua primeira expressão positiva como já o dissemos na **literatura** da Renascença, onde o tema da alma afirma a ausência de lugar.



Seja como for, de todas estas observações sobre a funcionalidade do tema da alma para uma sociologia do conhecimento filosófico incluindo a moderna filosofia da razão sobressai o interesse renovado dos estudos da Renascença. A análise e Marcuse põe em relevo não só a ligação da esfera simbólica e artística da Renascença com a estrutura de classes das sociedades dos séculos XVIII e XIX, mas nos mostra o alcance dessa ligação para a crítica do racionalismo materialista da classe burguesa em ascensão.

Ademais, o modelo social descoberto nessa análise antecipa uma explicação sociológica para a permanência da distância da arte, simbolizada na universalidade da cultura afirmativa.

Mas não é tudo. Há certos aspectos nos pressupostos desse modelo que devemos assinalar em vista de reencontrar a atualidade das descrições sobre a vida social e artística elaboradas na obra clássica de Jacob Burckhardt “*A Filosofia da Renascença*”.

Quer dizer, as trajetórias das condutas coletivas em nível dos símbolos sociais tomadas por realizadas nas pressuposições desse modelo social reconstituído por Marcuse não se verificam conforme as previsões ou não se reduzem às tendências esquemáticas. As condutas da esfera simbólica não se acomodam às regularidades impostas pelos modelos, mas atendem ao modo específico de operar dos símbolos.

Basta lembrar como vimos as observações de Georges Gurvitch afirmando não ser necessário que os símbolos sejam padronizados ou estejam ligados a modelos sociais fixados de antemão. Há um simbolismo singular e espontâneo que nas circunstâncias particulares pode ser verificado em aproximação às condutas coletivas efervescentes, inovadoras e criadoras, bem como é próximo à apreensão coletiva direta dos valores e das idéias sociais, a que esse autor destaca os atos e intuições dos Nós, grupos, sociedades globais.

Assim, se é válido destacar que a carência da idéia de extensão concreta ⁹² como critério da impulsão do dinamismo da esfera simbólica na circunstância particular da Renascença aglutinando a sociedade em Itália orienta a análise de crítica da cultura que expusemos, devemos distinguir por sua vez as concepções assimiladas na mesma.

Devemos ter em conta a compreensão do dinamismo da esfera simbólica como assimilando certos resultados da teoria sociológica, seguintes: (1) – a aplicação da definição estritamente sociológica de que, como mediação, os símbolos sociais revelam-se presenças intencionalmente introduzidas e invocadas para indicar carências; (2) – o fato de que as extensões concretas como

⁹² Sobre a extensão concreta ver Nota 02 dentre as NOTAS COMPLEMENTARES no final deste artigo.



amplitudes nas quais está imbricado o mundo da percepção coletiva⁹³ são conceituadas em distância; (3) – a constatação de que na Renascença o conhecimento do mundo exterior ocupa o primeiro plano⁹⁴.

Com efeito, nas linhas do modelo marcuseano a afirmação de que a alma é uma parte não investigada de um mundo a descobrir dá por suposto inicialmente que os humanistas da Renascença conseguiram efetivamente consolidar tal concepção de alma como desprovida de lugar. Suposição esta que ao constituir proposição conjetural de reflexão crítico-histórica resta a verificar nas descrições das condutas dos humanistas ou a eles referidas. Descrições que, em fato, mostram não só a ambigüidade dessa corrente de pensamento e ação renascentista, mas a ascensão e o declínio do prestígio social dos letrados humanistas.

Em segundo lugar, a afirmação de que aquela concepção de alma como desprovida de lugar acontece em correlação à importância do conhecimento do mundo exterior tampouco pode ser estabelecida de antemão. Trata-se de uma referência que antes de mais nada incentiva a descobrir nas condutas da sociedade identificada à Renascença a maneira e a base sob as quais tal enlace pode ocorrer entre esse tema da alma que não está em lugar nenhum e as experiências da distância ou vivências de seu conteúdo que situam o mundo exterior.

Em realidade, antes de valerem como realizadoras do modelo crítico-histórico caracterizado como *cultura afirmativa*, as correlações aproximando o tema literário da alma ao conhecimento do mundo exterior releva do desenvolvimento do comércio no mediterrâneo e inclui o estudo da vida social e da sociedade renascentista italiana sendo observada notadamente na atitude coletiva orientada para a indiferença dos dogmas religiosos, como assinalado nas descrições de Burckhardt.

Comentário análogo aplica-se igualmente para a aceitação de uma sobreposição da imagem simbólica ideal do *homem liberado* e para a aceitação como faticidade dos *valores de liberdade e autoavaliação do indivíduo*, os quais

⁹³ Sobre a noção de amplitudes concretas ver igualmente a mencionada Nota Complementar 02.

⁹⁴ O movimento da Renascença é a complementação da evolução das cidades livres caracterizando uma verdadeira revolução municipal ao dar nascimento aos governos provisórios, haja vista constituírem esses centros da indústria e do comércio os focos da inspiração intelectual e da ressurreição do direito romano e as sedes de onde parte o conhecimento perceptivo do mundo exterior.



estariam sobrepostos ao conhecimento do mundo social e do mundo exterior – incluindo a concepção de que este mundo é o palco de um *domínio racional*. Neste último caso se impõe igualmente a descrição das condutas que se ligam às grandes viagens como empreendimentos complexos ou aos seus relatos, incluindo a reflexão e aspiração do descobrimento de novos continentes bem como, neste marco, o surgimento da cartografia.

Somente pela observação sociológica dessas condutas coletivas tidas por realizadoras do modelo de cultura afirmativa ou pela descrição das atitudes que as englobam é que se poderá aceitar ou rejeitar a imagem da Renascença como situação em que o reino da vida interior é o correlato das riquezas da vida exterior então descobertas, como nos sugere a crítica da cultura de Herbert Marcuse.



CULTURA E CONSCIÊNCIA COLETIVA:
Leituras Saint-Simonianas de Teoria Sociológica
Jacob (J.) Lumier

ARTIGO ANEXO

**Arte e Função Simbólica:
Notas para a revalorização dos estudos da Renascença.**

NOTAS COMPLEMENTARES

(Nota 01) - *Sobre a Interpretação Alegórica do Mito.*

O caráter de aplicação para novos conhecimentos que ressalta da análise sociológica do saber arcaico na sociologia de Gurvitch é posto em relevo quando em cotejo com a análise filosófica.

Com efeito, já foi assinalado por Bourdieu, a respeito da análise filosófica, para começar, que o “estruturalismo etnológico” de Cassirer e de Levy-Strauss tem uma “dívida” com a corrente durkheimiana que muitas vezes passa despercebida.

Para Bourdieu, Levy-Strauss é censurável (a) - por “esquecer-se” de utilizá-lo e, sobretudo (b) - por “incluir” o *princípio da relação (ou correlação) entre as estruturas dos sistemas simbólicos e as estruturas sociais* - princípio do qual ele, Levy-Strauss, se utilizou - “dentre as explicações demasiado fáceis e ingenuamente projetivas” - tornadas desprezadas pelo próprio Levy-



Strauss como referências de uma “leitura externa”, que o mesmo passou a rejeitar em favor das *interpretações alegóricas* ⁽⁹⁵⁾.

Para Bourdieu, se levamos a sério, ao mesmo tempo, a hipótese de Durkheim sobre a inserção social dos esquemas de pensamento, de percepção, de apreciação e de ação, por um lado, e, por outro lado, o fato da divisão em classes nas sociedades, somos necessariamente conduzidos à hipótese de que *existe uma correspondência entre as estruturas sociais e as estruturas mentais*, correspondência esta que se estabelece por intermédio da “**estrutura dos sistemas simbólicos**” - língua, religião, arte, etc.

Os sistemas simbólicos - prossegue o mesmo autor - “*engendram o sentido e o consenso em torno do sentido por meio da lógica da inclusão e da exclusão*” e, desse modo, estão propensos por sua própria estrutura a servirem simultaneamente a funções de inclusão e exclusão, de associação e dissociação, de integração e distinção - funções essas que este autor considera terem um alcance político.

Para Bourdieu, o ponto de vista da corrente durkheimiana como *interpretação estrutural* se opõe à interpretação alegórica pelo seguinte: trata-se de realizar, com atenção à prática, a intenção de descobrir a lógica imanente do mito ou do rito.

Segundo este autor, a contribuição da corrente de Durkheim poderia ser apreciada no marco de “uma teoria da função de integração lógica e social das representações coletivas”. Uma “teoria” segundo a qual a sociedade tem necessidade não apenas de “um conformismo moral”, mas também de um mínimo de “conformismo lógico”, sem o qual não poderia subsistir.

Para Durkheim, todavia, prossegue o mesmo autor, o primado é para a produção do sentido, que Durkheim vincularia a um entendimento entre os homens, a uma concepção homogênea do tempo, do espaço, da causa, do número, etc., como base prévia de todo o acordo viabilizando a vida em comum (cf. Durkheim, Émile: “*Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse*”, p.24; apud Bourdieu, op.cit. p.29sq).

A orientação da sociologia de Gurvitch compreende este esquema da corrente durkheimiana, só que este autor desenvolve uma concepção dinâmica de toda a moralidade efetiva - que se nota em seus comentários aos estudos de Bérghson - e aplica essa concepção dinâmica na sociologia dialética dos níveis ou camadas em profundidade da realidade social, de tal sorte que as *obras de civilização* em sua extensão como controles ou regulamentações sociais são tomadas como setores indispensáveis à estruturação da própria realidade social.

Aliás, Gurvitch, a quem repugna o “culturalismo abstrato” e o funcionalismo dos seguidores de Parsons, evita usar expressões tais como “estrutura dos sistemas simbólicos” e limitando-se ao realismo sociológico constata a funcionalidade intermediária *na correspondência entre as estruturas sociais e as estruturas mentais* justamente como **colocação em perspectiva sociológica das obras de civilização**.

Para Gurvitch a consciência é integrante da existência do caráter coletivo e sua sociologia se nos apresenta como a “linguagem” da **subjetividade coletiva** nos mostrando a perspectiva sociológica como um fato.

Neste sentido, podemos reencontrar o esquema durkheimiano da “inserção social do pensamento” de que nos falou Bourdieu. Basta ter em conta que “a lógica imanente do mito ou do rito” *bem entendida como categorias do saber arcaico, somente nos são acessíveis graças*

⁹⁵ Cf. Bourdieu, Pierre: “*A Economia das Trocas Simbólicas*”, introdução, organização e seleção dos originais em Francês por Sérgio Miceli, São Paulo, ed. Perspectiva, 1974, 361 pp., pág.33.



ao fato da coincidência dos quadros de referências lógicas e estimativas com os quadros sociais, coincidências descobertas pela colocação em perspectiva sociológica que Boudieu desconhece.

Em que pese os comentários de Bourdieu acentuando a oposição com a interpretação alegórica, por um lado, e as diferenças da sociologia com a análise filosófica por tratar esta o Maná como via de expressão no âmbito do sagrado, por outro lado, os resultados de Gurvitch (sobretudo seu reconhecimento de que há diferentes graus de misticismo e de racionalidade) são, todavia, corroborados pela análise filosófica que podemos encontrar em Cassirer, centrada na exclusividade humana da nova espiritualidade nascente (Gurvitch acentuará como traço dessa exclusividade humana o conflito entre os princípios da imanência e da transcendência).

(Nota 02) – *Sobre a noção de extensão concreta.*

Gurvitch desenvolve uma **concepção dinâmica** de toda a moralidade efetiva fundada sobre os estudos de Bergson e aplica essa concepção dinâmica na sua sociologia dialética dos níveis ou camadas em profundidade da realidade social, de tal sorte que as obras de civilização são tomadas como setores dessa realidade social (Gurvitch, a quem repugna o *culturalismo abstrato* dos seguidores de Max Weber e o *funcionalismo* dos seguidores de Parsons, evita usar expressões tecnicizadas tais como “*estrutura dos sistemas simbólicos*”).

Como já vimos, para Gurvitch a consciência é integrante da existência do caráter coletivo e sua sociologia se nos apresenta como a “*linguagem*” da subjetividade coletiva (aspiração aos valores), nos mostrando a colocação do conhecimento em perspectiva sociológica como um fato: o fato da coincidência dos quadros de referências lógicas e estimativas com os quadros sociais.

Além de distinguir as percepções e o conhecimento perceptivo, a análise gurvitcheana visa sobretudo resguardar a integridade do mundo exterior em sua relativa diversidade, como condição da experiência humana, “*salvando-o*” da dominação pelo elemento das imagens, isto é liberando-o do preconceito da consciência fechada ou idêntica em todos, genérica (introspecção).

Quer dizer, o conhecimento perceptivo do mundo exterior encontra obstáculo na própria “*percepção coletiva de amplitudes e tempos em que está situado este mundo*” – percepção esta que o próprio conhecimento perceptivo pressupõe.

Característica bem notada se tivermos em conta que o caráter da extensão na morfologia da sociedade encontra-se enroscado a esta classe do conhecimento, constatação esta que, ao invés de suprimir a objetividade deste “*mundo dos produtos*” (que é a morfologia social), como exagerou astuciosamente Claude Levy-Strauss em sua notória crítica a Gurvitch, faz por acentuar que a morfologia está penetrada de significações propriamente humanas que não podem passar despercebidas, mas devem ser alcançadas e aclaradas pela sociologia.

Quando estava “*em último lugar*” no quadro da sociedade feudal, o conhecimento perceptivo do mundo exterior tinha como expressões a “*ausência de perspectiva na arte, o plissamento das cidades e dos povoados em si mesmos, em sua arquitetura e sua disposição*”, estando assim em acordo com o caráter fechado da mentalidade coletiva naquele tipo de sociedade global.

Na análise “*gurvitcheana*”, quer se trate de amplitudes ou de tempos, a percepção que se tem é de “*natureza*” coletiva e suas manifestações fazem aparecer “*uma*



grande multiplicidade de caracteres”, da qual decorre “a variedade de imagens do mundo exterior” nos diversos quadros sociais.

Portanto, as amplitudes e os tempos estão entre os obstáculos que suscitam a manifestação e a tomada de consciência dos temas coletivos reais como sujeitos – os Nós, os agrupamentos particulares, as classes sociais, as sociedades globais. É como se a análise gurvitcheana procedesse a uma redução das imagens do mundo exterior ao seu elemento mais simples, chegando à observação e descrição dos “meios” ou amplitudes/tempos em que o mundo exterior está imbricado, referência esta muito perquirida pelos estudiosos da “história íntima”.

Atento à especificidade do relativismo sociológico, Gurvitch insiste na “diferença essencial” entre amplitude e tempo, assinalando que “a multiplicidade dos tempos” se impõe independentemente de toda a tomada de consciência do tempo, enquanto a “pluralidade das amplitudes” não.

No dizer de Gurvitch: *a amplitude donde está imbricado o mundo exterior assim como o mundo social, como a realidade independente de toda a tomada de consciência – o que resta apreendido – não pode ser senão uma amplitude única. Qualquer outra interpretação introduziria uma mística de muitos mundos visíveis e invisíveis, que só teria validade para uma sociedade arcaica.* Tal a tese gurvitcheana do realismo relativista sociológico, de maneira que a pluralidade de amplitudes só pode ser admitida *como uma resultante da intervenção de diversas percepções, simbolizações, conceitualizações, etc.*

Quer dizer, nesta teoria sociológica as diversas tomadas de consciência dos temas coletivos reais como sujeitos colocam em perspectivas a realidade da amplitude. Estas perspectivas recíprocas, por sua vez, não são ilusões porquanto constituem as vias de aproximação até a amplitude real única, como a qualidade apreendida dos objetos, sua cognoscibilidade, seu *mediu* oculto. Tais vias são as amplitudes concretas que Gurvitch relaciona à descoberta por Bergson da *extensão concreta* distinta de sua quantificação em espaços.

Entretanto, certas proposições preliminares fazem-se necessárias para referenciar adequadamente a leitura gurvitcheana de Bergson.

Já assinalamos no pensamento de Gurvitch que a sociologia é o estudo da sociedade em ato, sendo esta expressão tirada de Saint-Simon. Vimos que abarca o estudo dos esforços coletivos e individuais pelos quais a sociedade, os grupos, os Nós, e os homens que nela estão integrados se criam, se produzem a si próprios enfrentando os obstáculos: ora, é exatamente essa a razão pela qual *a sociologia é a ciência da liberdade humana e de todos os obstáculos que a liberdade encontra e ultrapassa parcialmente.*

Se os atos, a liberdade, a consciência situam o domínio de estudo da sociologia na proximidade direta ao da filosofia, então sociologia e filosofia científica encontram-se sem cessar no mesmo terreno. Sustentará nosso autor em prova disto que nem tanto o tema ou o problema, mas ***o acordo mesmo entre ciência e consciência não apenas terá caráter fundamental e será constituído em realidades de determinismos e liberdade (aspecto sociológico), mas se fará em modo essencial sobre a base do tempo próprio a cada domínio do real (aspecto filosófico).***

É o que podemos comentar tendo em vista as várias etapas do estudo do problema do tempo desenvolvido por Gurvitch em modo aprofundado e original.

Toma este autor como ponto de partida na obra “*Matière et Memoire*” a descoberta por Bergson da “***extensão concreta***” aplicada inicialmente ao contexto da antropologia filosófica. Deve-se notar, porém, neste terreno e antes de mais nada que, atento à relatividade do arcaico e do histórico, ***Gurvitch repele com firmeza as teses antropológicas como a do próprio Bergson que aproximam ou buscam alguma relação entre a Magia como obra de civilização nas sociedades arcaicas*** (a Magia dita “branca” exercida pelos fazedores de chuva, curandeiros, etc.) e as obras da ciência.



Para o sociólogo é impossível constatar sequer uma contradição ou qualquer ligação que seja entre Magia e ciência, em razão de que são duas atitudes diferentes que se afirmam em dois planos que nem sempre se encontram. Daí se entende que – e a frase seguinte é a tese gurvitcheana – a Magia pode tornar-se a raiz das técnicas, as quais têm o mesmo fundamento psico-social que a primeira.

Já quanto à ciência, Gurvitch mostra independência em relação ao pragmatismo da sua própria abordagem afirmado no trato dos valores de civilização como sendo dotados de objetividade por constituírem projetos de ação, aspectos da projeção dos atos coletivos nos estados mentais. Assume, então, um posicionamento contrário à tese pragmatista no que concerne a afirmação de uma ligação originária entre ciência e técnica.

Com efeito, Gurvitch sustentará que as ciências nem sempre têm relação ao “**homo faber**”. Proposição esta comprovada a partir do caso da Grécia clássica, onde estão as ciências em desenvolvimento e a técnica retardatária. Há também o caso do Egito antigo, onde as técnicas estão desenvolvidas e as ciências embrionárias. Tal o alcance da análise de atitudes.

Mais não é tudo. Dentre as argumentações preliminares à leitura gurvitcheana de Bergson certos aspectos relacionados à descrição bergsoniana da *função fabulatória* devem ser postos em relevo. Ou seja, existe nas sociedades arcaicas grande parte da experiência sobre a qual o “**homo faber**” não se sente capaz de agir: não podendo agir sobre a natureza espera que a natureza aja por ele. O universo povoa-se assim de intenções. Tal a origem do mito do Maná, ao qual se liga a Magia como obra de civilização.

É pois a influência do instinto sobre a inteligência desencorajada pela sua própria incapacidade em realizar os desejos afetivos que explica a Magia para Bergson. Este autor chama “sociedade fechada” a esta forma de vida baseada no instinto (a natureza agindo pelo homem) e aí distingue as representações coletivas como reações defensivas da natureza contra esta outra representação pela inteligência de uma margem desanimadora de imprevisto entre a iniciativa tomada e o efeito desejado, sendo a tais “reações defensivas”, isto é, à função consoladora de garantia contra o receio, que Bergson chama “*função fabulatória*”.

Quer dizer, na Magia não se trata de combater a dissolução do instinto de sociabilidade ameaçado pela inteligência, como é o caso na “*Religião Estática*”, mas a função consoladora é afirmada no sentido de “*combater o desencorajamento da própria inteligência perante a sua própria impotência*”. Tal a oposição Magia-Religião que Gurvitch considera fundamental na leitura de Bergson (Cf. “*A Vocaç o Atual da Sociologia –vol.II*”, p ags. 102 sq, op.cit.). Neste marco, as representações mágicas são representações fabul rias de onnipot ncia humana que oferecem uma consolação   inteligência desencorajada por se sentir ainda impotente para dar a conhecer ao mundo e para fundar a ciência.

Desta forma fica excluída em Bergson qualquer identidade de cont duo entre “Religião Est tica” e Magia, restando entre elas somente uma analogia de atitudes, a qual, todavia, considerada improvável, Gurvitch repelir  com firmeza, afirmando a distinção entre “*angústia*” e “*receio-medo*”, isto  : a diferença entre a consolação pela esperança da graça e da salvação, e a consolação pela confiança posta nas próprias forças do sujeito-agente.

A concepção de Bergson de que na Magia-Man  se trata apenas de desejos e não de vontade, termos estes afirmados em oposição um ao outro,   repelida desde o ponto de vista da análise sob o argumento de que, sendo o desejo uma tendência expressa na Magia, a vontade, por sua vez, mais não   do que a mesma tendência acompanhada da consciência: desejo e vontade não podem ser postos em oposição porque não passam de graus do mesmo processo de realização, existindo entre eles uma gradação de intermediários.



Gurvitch contestará igualmente a descrição mesma da função consoladora, descrição esta que em Bergson é fundada na oposição entre instintos sociais, inteligência e intuição mística. Oposição metodológica esta muito contestável, já que “o conceito de instinto se encontra cada vez mais excluído da psicologia social, onde causou bastantes danos”.

Por contra, em sociologia a vida social, a sociabilidade é verificada não em termos de instintos, mas, antes, como projeções de atos coletivos -cujas configurações são as atitudes- de tal sorte que os grupos sociais reais são penetrados por esses atos coletivos, os quais são apreendidos nos estados conscientes, emotivos, voluntários e intelectuais. Quer dizer, as intuições coletivas de diferentes espécies em que esses atos são apreendidos estão virtualmente presentes em qualquer manifestação da mentalidade coletiva.

Mas o pensamento de Gurvitch vai mais longe nesta análise. À vida social real corresponde um fenômeno psíquico do todo social em que o consciente e o supra-consciente não estão separados por nada mais do que pelos graus do subconsciente e reciprocamente, isto é: esses graus do subconsciente, por sua vez, não estão separados senão pelos graus de passagem do supra-consciente ao consciente, não havendo nenhuma “natureza exterior” aprisionando o “psiquismo coletivo”.

Segundo Gurvitch, desse tratamento “aberto” do material empírico das sociedades arcaicas resultam várias conclusões diferentes das de Bergson, seguintes: (a)- a função consoladora é exercida para compensar pelos fracassos perante as forças sobrenaturais experimentadas como medo-temor – daí que, para Gurvitch, este receio é sempre ligado ao desejo de êxito, estando a função consoladora exercida como expectativa de vir a ter êxito por seus próprios meios.

Quanto aos demais esquemas de Bergson, nada acrescentam à sociologia. Assim, (b) - a oposição entre “sociedade fechada” e “sociedade aberta” ou igualmente a oposição entre “religião estática” e “religião dinâmica” correspondem somente a camadas ou níveis diferentes da vida social no interior de cada sociedade e de cada grupo real; de tal sorte que, (c) - esta última oposição não tem qualquer relação com o problema da distinção entre a Magia e a Religião, que se apóiam em duas forças sobrenaturais heterogêneas, por isso, (d) - a “função fabulatória” na religião conduz à *humildade* enquanto que na Magia-Maná conduz à *auto afirmação*, coletiva e individual.

Vemos, então, com Bergson, que o elemento humano está posto em causa na análise do saber arcaico, o qual suscita o interesse histórico exatamente porque, na situação das sociedades arcaicas, existe, como já foi mencionado, “uma grande parte da experiência sobre a qual o **homo faber** não se sente capaz de agir e espera que a natureza aja por ele, povoando, assim, o universo de intenções”. É claro que a teoria de Bergson, nesta apreciação de Gurvitch que estamos a comentar, não deixa dúvida quanto à relatividade da oposição do arcaico e do histórico, tanto mais que faz pôr em relevo as expectativas sociais como se ligando ao esforço coletivo antes de se ligarem aos papéis sociais.

Podemos agora retornar ao estudo do **problema do tempo** em Gurvitch partindo da orientação de Bergson em relação à *vida social* tal como definida em “**La Évolution Créatrice**”. Na leitura gurvitcheana esta obra compreende: (1) - uma descrição do “*universo global*” como graus de criação diferentes em intensidade e espessura; (2) - considera a matéria, a vida psíquica, a vida biológica, a vida social e a vida espiritual como níveis sobrepostos da realidade.

Ou seja, em Bergson esses níveis significam que **os dados imediatos da consciência** (obstáculos resistentes que suscitam a tomada de consciência e a ela não se identificam nem a ela se reduzem) não só (3a) - valem como expressão do fato de que as consciências são interpenetradas e de que há uma experiência coletiva, mas (3b) - formam uma escala que está situada entre a matéria (o “Eu banal”, o “Eu senhor-todo-o-mundo”, situado no **espaço**



mensurável) e o *espírito* (onda de criação ou aspiração coletiva perpétua, a que se ligam o “Eu profundo” e o “Nós profundo”).

Enfim, (4) - essa escala de níveis da realidade – daí se chegará à noção de *patamares (paliers)* – se movimenta em tensão, “*em uma esfera intermediária de compromisso entre o puramente qualitativo e a quantidade, entre a liberdade plena e a necessidade*”, que Gurvitch resume como o “**domínio de um tempo quantitativo-qualitativo**,” cujo problema Bergson teria levantando implicitamente, sem o desenvolver (Cf. “*A Vocação Atual da Sociologia, vol.II*”, p.234, op.cit.).

Deste ponto em diante Gurvitch discute o posicionamento de Bergson na referência de uma **teoria da liberdade** oferecida, em “*Les Données Immédiates de la Conscience*” como demonstração da futilidade do determinismo e do indeterminismo clássicos que, orientados para ‘o já feito’ e não para o ato que se faz, ignoram que *a liberdade não é mais do que um matiz de ação, vivida na própria ação* (ibid.p.242).

Nosso autor assinala que nesta teoria bergsoniana o arbitrário como a própria escolha é o grau mais baixo da vontade. Para fugir à necessidade de escolha entre as alternativas impostas pela inteligência (conhecidora do progresso) sujeitando a liberdade de ação e na ação, *Bergson sugere que os graus superiores da vontade que libertam da sujeição às alternativas se verificam no retorno à espontaneidade pura*, designada como impulso, que se encontra aquém da consciência, se arriscando o filósofo científico com esta formulação a identificar a liberdade com o infraconsciente.

Para Gurvitch, entretanto, Bergson já admite que a liberdade comporte graus, os quais porém só podem manifestar-se em “durações qualitativas diversificadas” - esses *graus intermediários da duração e da liberdade*, imprescindíveis tanto para a existência humana quanto para as diferentes ciências, já que, sem essas gradações, tanto a existência quanto as ciências ficam condenadas a não poderem ir além do tempo espacializado e quantificado, próprio ao domínio exteriorizado do mecanicismo.

Nota Gurvitch que é em razão dessa **teoria da liberdade se exercendo contra as imposições da inteligência** que “Bergson descreve os diferentes graus da duração e da liberdade correspondentes ao vital, ao psicológico, ao social e ao espiritual” (ver “*La Matière et Mémoire*”, bem como “*La Évolution Créatrice*”).

Nessa descrição, a liberdade plena compreendendo a atividade propriamente criadora liga-se à vida espiritual; em seguida, vem a vida consciente, que é psicológica e social, a qual conduz à vida espiritual e é tida como o reservatório da liberdade, portanto, uma liberdade muito mais intensa do que a simples espontaneidade vital. Tal a série.

É em consonância com essa gradação da liberdade que se verifica a gradação dos tempos, e Gurvitch sublinhará que falar de “*espessura da duração*”, como o faz Bergson, significa que a duração, o tempo qualitativo, apresenta graus, havendo muitos ritmos diferentes, mais lentos ou mais rápidos, que serviriam de mediações para o grau de tensão ou de afrouxamento, assim como para o grau de elasticidade desigual da duração.

É neste ponto que, segundo Gurvitch, se verifica a descoberta de Bergson, mencionada no início desta seqüência, já que essa gradação em direção aos **tempos múltiplos** é concebida em vista de “*atenuar a oposição entre o inextenso e o extenso, e entre a qualidade e a quantidade*”, sendo esta atenuação se fazendo pela descoberta da **extensão concreta**, a qual é, então, distinta do espaço homogêneo intuído na consciência, e distinta da *tensão-movimento*, sendo nesta última que, como vimos, está imbricada a escala dos níveis da realidade, sendo pela *extensão concreta* que a *tensão-movimento* revela-se constitutiva e vem a ser afirmada na esfera intermediária de compromisso entre o puramente qualitativo e a quantidade, entre a liberdade plena e a necessidade imposta.



Quer dizer, atento à criação coletiva, sobretudo às significações humanas penetrando a morfologia da sociedade, Gurvitch nos diz que a *extensão concreta* é desprovida da capacidade de prolongar o seu passado no presente - capacidade de que dispõe tanto o espaço homogêneo da consciência quanto a tensão movimento do ser - de tal sorte que, em sua variedade, essas *extensões* - designadas *concretas* por se manifestarem em durações - correspondem “às realidades flexíveis que comportam graus”, existentes com relativa independência da tomada de consciência – note-se que na sociologia dos patamares (*paliers*) em profundidade de Gurvitch a liberdade é verificada *a posteriori* na quebra das estruturas, sendo inclusive admitido a intervenção da liberdade mais ou menos inconsciente, apesar de sua ligação com a *vontade* como seu catalisador*.

Seja como for, em relação ao aproveitamento e ao interesse da leitura de Bergson para a sociologia cabe assinalar que na teoria da liberdade conducente à descoberta das “durações concretas” há uma passagem pela *concepção essencialmente dinâmica de qualquer moralidade efetiva*, já que Bergson atribui aos graus superiores da vontade a libertação da sujeição às alternativas impostas.

Aliás, a **concepção dinâmica** está presente no posicionamento inicial da teoria da liberdade, já que a demonstração da futilidade do determinismo e do indeterminismo clássicos por Bergson, afirma-se no cotejo entre uma atitude orientada para o “já feito” e outra para o “ato que se faz”, a ignorância da liberdade sendo decorrente do desprezo dessa orientação para o ato que se faz.

Desde o ponto de vista da sociologia, Gurvitch nota que o acesso a essa concepção dinâmica se verifica no seguinte: (1) – a partir da renúncia à crença dogmática no progresso unilinear e ao otimismo exorbitante, projetados na imagem de uma elevação contínua para o Bem desde a vida biológica até a espontaneidade vital ou social e ao seu desenvolvimento histórico; (2) – a partir da crítica às concepções finalistas e aos objetivos preconcebidos, como projeções de um mecanismo às avessas que dissolve a ação.

A partir desses pontos pode-se enfrentar as dificuldades seguintes: (a) - é impossível fundamentar a certeza moral na certeza intelectual; (b) - há conflito contínuo entre os modelos imóveis estabelecidos pelo conhecimento prévio ou pela própria ação moral como paralisada por esses modelos preestabelecidos. Quer dizer, para chegar a uma moral teórica afirmando a certeza moral; para libertar a moral da sua sujeição a um conhecimento prévio, só se consegue mediante o apelo ao vivido moral experimentado no próprio esforço.

Desta forma, ensina Gurvitch, a moral do progresso conhecido pela inteligência se revela uma nova forma de sujeição àquilo que é conhecido de antemão (cf. “**A Vocação...**”, *vol.III*, op.cit, pp.239sq).

* Em sociologia as descontinuidades e as rupturas entre as miríades de microdeterminismos são brechas por onde a liberdade humana em todos os seus graus pode tentar intervir na vida social. Gurvitch põe em relevo que a vida social obriga a liberdade a se manifestar previamente como micro-liberdade (a que surge como as brechas), o que é apenas um começo, porque, desde que se apresenta o problema da unificação dos microdeterminismos e dos determinismos unidimensionais (aqueles dos patamares em profundidade da realidade social), não é à micro-liberdade, mas à liberdade humana simplesmente (a que é interveniente em todos os seus graus) que se é forçado a apelar para secundar o indispensável esforço de unificação. Ver *Leitura da Teoria de Comunicação Social desde o ponto de vista da Sociologia do Conhecimento* (Ensaio, 338 págs.). Internet, O.E.I. / E-book / pdf, 2007, link:

<http://www.oei.es/salactsi/conodoc.htm>



Por contra, o conhecimento dos critérios morais concretiza-se como uma reflexão posterior sobre o ato moral diretamente vivido, sobre os **valores** entrevistados no calor da própria ação. E essa ação moral criadora dos seus próprios critérios está em oposição direta a qualquer crença no progresso automático, notando-se que a especificidade da experiência moral assim reconhecida se verifica exatamente como reconhecimento, como ação participante nos variados graus do esforço, ou, em uma só sentença: “*é a vontade de olhos abertos nas trevas*”.

Segundo Gurvitch, a base dessa experiência moral específica é a **teoria da intuição da vontade** orientada pelas suas próprias luzes, à qual se chega pela **concepção dinâmica** de qualquer moralidade efetiva em três níveis: (a) – como ultrapassagem contínua do adquirido; (b) – como recriação permanente dos Nós e de Outrem; (c) – como moralidade de ação e de aspiração participando na liberdade criadora pelo próprio esforço incessante dos Nós.

Concepção dinâmica esta resumida na fórmula de Bergson segundo a qual “*para que a consciência se destacasse do ‘já feito’ e se aplicasse ao que ‘se está a fazer’ seria necessário que, voltando-se e retorcendo-se sobre si mesma, a faculdade de ver constituísse uma só unidade com o ato de querer*”. Na ação livre, ao lançar-se para frente, tem-se a consciência dos motivos e dos móveis, tornando-se ambos idênticos.

Gurvitch observa que esta **teoria da intuição da vontade** é não só a base da especificidade da experiência moral, mas que essa especificidade é a liberdade consciente. Quer dizer, assim como há diferentes espessuras da duração e variadas intensidades da liberdade, há também diferentes graus da vontade consciente, a qual se torna cada vez mais livre à medida que: (a) – ultrapassa a escolha entre as alternativas, mediante o exercício da decisão; (b) – ultrapassa a própria decisão voluntária, mediante o exercício da vontade propriamente criadora.

Desta forma, a moral da criação que se tira de Bergson encontra fundamento para prosseguir a sua realização nas diferentes camadas (paliers) em profundidade da **realidade social**. É a liberdade situada no âmago da vida humana consciente. Enfim, Gurvitch assinala que o *desvrio místico de Bergson* deve-se ao não ter ele encontrado na sua análise da liberdade consciente o problema dos valores de civilização, aos quais Gurvitch chama “*esses escalões que dirigem a elevação libertadora*”.



CULTURA E CONSCIÊNCIA COLETIVA:
Leituras Saint-Simonianas de Teoria Sociológica
Jacob (J.) Lumier

ARTIGO ANEXO

**Arte e Função Simbólica:
Notas para a revalorização dos estudos da Renascença.**

FIM



Websitio Produção Leituras do Século XX – PLSV:
Literatura Digital
<http://www.leituraslumierautor.pro.br>

©2007 Jacob (J.) Lumier



Websitio Produção Leituras do Século XX – PLSV:
Literatura Digital
<http://www.leituraslumierautor.pro.br>

CULTURA E CONSCIÊNCIA COLETIVA:
Leituras Saint-Simonianas de Teoria Sociológica

por
Jacob (J.) Lumier

Bibliografia em Referências





CULTURA E CONSCIÊNCIA COLETIVA:
Leituras Saint-Simonianas de Teoria Sociológica
por
Jacob (J.) Lumier

Bibliografia em Referências.

- Adorno, Theodor W.: “**Prismas: la Critica de la Cultura y la Sociedad**”, tradução de Manuel Sacristán, Barcelona, Ariel, 1962, 292 pp.
- Adorno, Theodor W.: *Notas de Literatura*, tradução de Manuel Sacristán, Barcelona, Ed. Ariel, 1962, 134 pp.
- Bachelard, Gaston: “*La Dialectique de la Durée*”, Paris, Press Universitaire de France-PUF, 1972, 151 pp., 1ª edição 1936.
- Bachelard, Gaston: “*O Novo Espírito Científico*”, São Paulo, ed. Abril, 1974, coleção “Os Pensadores”, vol. XXXVIII, pp. 247 a 338 (1ª edição em francês, 1935).
- Berger, Peter e Luckmann, Thomas: “*A Construção Social da Realidade: tratado de sociologia do conhecimento*”, trad. Floriano Fernandes, Rio de Janeiro, editora Vozes, 1978, 4ª edição, 247 pp. (1ª edição em Inglês, New York, 1966).
- Bourdieu, Pierre: “*A Economia das Trocas Simbólicas*”, introdução, organização e seleção dos originais em francês por Sérgio Miceli, São Paulo, ed. Perspectiva, 1974, 361 pp.
- Braudel, Fernand: “*História e Ciências Sociais*”, tradução dos artigos originais em francês por Carlos Braga e Inácia Canelas, Lisboa, editorial presença, 1972, 261 pp.



-
- Cassirer, Ernst: “**La Philosophie des Formes Symboliques** (La Conscience Mythique)”, versão francesa por Jean Lacoste, Paris, Les Éditions du Minuit, 1972, 342 pp., (1ª edição em Alemão: 1925).
- Dahrendorf, Ralf: “**Ensaio de Teoria da Sociedade**”, trad. Regina Morel, revisão e notas Evaristo de Moraes Filho, Rio de Janeiro, Zahar-Editora da Universidade de São Paulo (Edusp), 1974, 335pp. (1ª edição em Inglês, Stanford, EUA, 1968). pp.114 a 117.
- Dilthey, Wilhelm: “**Introducción a las Ciencias del Espíritu: em la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia**”, tradução e prólogo por Eugenio Ímaz , México, Fondo de Cultura Económica, 1944, 485 pp. (1ª edição em Alemão, 1883).
- Giddens, Anthony: “**As Novas Regras do Método Sociológico: uma crítica positiva das sociologias compreensivas**”, trad. Ma. José Lindoso, revisão Eurico Figueiredo, Rio de Janeiro, Zahar, 1978, 181pp. (1ª edição em Inglês, Londres, 1976).
- Gurvitch, Georges: “**A Vocaç o Actual da Sociologia - vol. I: na senda da sociologia diferencial**”, tradução da 4ª edição francesa de 1968 por Orlando Daniel, Lisboa, Cosmos, 1979, 587 pp. (1ª edição em Franc es: Paris, PUF, 1950).
- Gurvitch, Georges: “**A Vocaç o Actual da Sociologia –vol.II: antecedentes e perspectivas**”, tradução da 3ª edição francesa de 1968 por Orlando Daniel, Lisboa, Cosmos, 1986, 567 pp. (1ª edição em franc es: Paris, PUF, 1957).
- Gurvitch, Georges: “**Breve Esboço da História da Sociologia**”, no mesmo *Tratado de Sociologia-vol.1*, trad. Rui Cabeçadas, pp. 51 a 98.
- Gurvitch, Georges: “**Determinismos Sociais e Liberdade Humana: em direção ao estudo sociológico dos caminhos da liberdade**”, trad. Heribaldo Dias, Rio de Janeiro, Forense, 1968, 361 pp, traduzido da 2ª edição francesa de 1963. (1ª edição em Franc es: Paris, PUF, 1955).
- Gurvitch, Georges: “**Dialectique et Sociologie**”, Paris, Flammarion, 1962, 312 pp., col. Science,
- Gurvitch, Georges: “** tudes sur les Classes Sociales**”, Paris, Gonthier, 1966, 249 pp., Col. M diations (1ª edição em Franc es: Paris, Centre de Documentation Universitaire-CDU, 1954).
-



Gurvitch, Georges: “**Los Marcos Sociales del Conocimiento**”, tradução Mário Giacchino, Caracas, Monte Avila, 1969, 289pp (1ª edição em Francês: Paris, PUF, 1966).

Gurvitch, Georges: “**Objeto e Método da Sociologia**”, in Gurvitch et al.: **Tratado de Sociologia – vol.1**, trad. Ana Guerra, revisão: Alberto Ferreira, Porto, Iniciativas Editoriais, 1964, pp.15 a 50, 2ª edição corrigida (1ª edição em Francês: Paris, PUF, 1957).

Gurvitch, Georges: “**Problemas de Sociologia do Conhecimento**”, in Gurvitch et al.: “**Tratado de Sociologia-vol.2**”, trad.: Ma. José Marinho, revisão: Alberto Ferreira, Porto, Iniciativas Editoriais, 1968, pp.145 a 189 (1ª edição em Francês: Paris, PUF, 1960).

Gurvitch, Georges: **Problemas de Sociologia Geral: sociologia em profundidade, microsociologia, agrupamentos particulares e classes sociais, as estruturas sociais, as sociedades globais e os tipos de suas estruturas, as regras da explicação em sociologia: as variações das fórmulas do determinismo sociológico**; no mesmo **Tratado de Sociologia - vol.1**, tradução Alberto Ferreira, pp. 219 a 345.

Lumier Jacob (J.): **Leitura da Teoria de Comunicação Social desde o ponto de vista da Sociologia do Conhecimento** (Ensaio, 338 págs.). Internet, O.E.I. / E-book / pdf, 2007, link:
<http://www.oei.es/salactsi/conodoc.htm>

Lumier, Jacob (J.); **Laicidade e dialética: dois artigos Saint-Simonianos para a sociologia do conhecimento** (127 págs) Internet, Portal MEC.br, e-book, pdf, 2007; link:
http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalleObraForm.do?select_action=&co_obra=53879
<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ea000151.pdf>

Lumier, Jacob (J.): Internet, e-book: doc/zip: “**Aspectos da Sociologia do Conhecimento: Reflexão em torno às análises Sociológicas de Georges Gurvitch**”, 548 fls., 2005, bibliografia e índices remissivo e analítico eletrônicos, (896 kb. zip), através de leiturasjlumierautor@leiturasjlumierautor.pro.br; ou pelo website “Produção Leituras do Século XX”, em <http://www.leiturasjlumierautor.pro.br>



Marcuse, Herbert: '**Cultura y Sociedad**', tradução E.Bulygin e E. Garzón Valdés, Buenos Aires, editorial Sur, 3ª edição, 1968, 126 pp. (1ª edição em Alemão, Frankfurt, Suhrkamp, 1965).

Popper, Karl: '**Conhecimento Objetivo: uma abordagem evolucionária**', tradução Milton Amado, São Paulo/Belo Horizonte, EDUSP/editora Itatiaia, 1975, 394 pp, traduzido da edição inglesa corrigida de 1973 (1ª edição em Inglês: Londres, Oxford University Press, 1972).

Wright Mills, C. e Gerth, Hans - Organizadores: « **Max Weber : Ensaios de Sociologia** », tradução Waltensir Dutra, revisão Fernando Henrique Cardoso, 2ª edição, Rio de Janeiro, Zahar, 1971, 530 pp.(1ª edição em Inglês : Oxford University Press, 1946).

©2007 Jacob (J.) Lumier



Websitio Produção Leituras do Século XX – PLSV:

Literatura Digital

<http://www.leiturasjлумieraautor.pro.br>

CULTURA E CONSCIÊNCIA COLETIVA:
Leituras Saint-Simonianas de Teoria Sociológica
por
Jacob (J.) Lumier

Pequeno guia rápido de termos básicos e autores.

alienação,
agrupamento,
ambigüidade,
análise,
Aristóteles,
arte,
atitude,
behaviorismo,
Bergson,
Burckhardt,
ciência,
civilização,
classes,
coletivo,
complementaridade,
conflito,
conhecimento,
conjunto,
consciência,
correlações,
cultura,
desejável,
desejo,

dialética,
Dilthey,
dinâmica,
direito,
Durkheim,
essencial,
estrutura,
Eu,
experiência,
experimentação,
fenômeno,
filosofia,
Galileu,
Gestalt,
global,
grupo,
história,
imanência,
individual,
indivíduo,
intermediário,
intermediação,
interpessoal,



intuição,
juízo,
Kant,
Kardiner,
Levy-Bruhl,
Levy-Strauss,
liberdade,
linguagem,
Linton,
Marx,
mentalidade,
método.
microsociologia,
mito,
moral,
Moreno,
mudança,
Nós,
objetivação,
obras,
papéis,
perspectiva,
probabilidade,
probabilitário,
procedimento,

psicologia,
psíquico,
psiquismo,
quadros,
racionalidade,
realidade,
reciprocidade,
reificação,
religião,
Rousseau,
Saint-Simon,
significações,
símbolo,
simbolismo,
sistema,
sociabilidade,
social,
sociedade,
sociologia,
subjetividade,
teoria,
valores,
variabilidade,
variações,
Weber.

©2007 Jacob (J.) Lumier





CULTURA E CONSCIÊNCIA COLETIVA:
Leituras Saint-Simonianas de Teoria Sociológica
por
Jacob (J.) Lumier

ÍNDICE DE TÍTULOS

AGRADECIMENTO	4
APRESENTAÇÃO	Erro! Indicador não definido.
<i>Em teoria sociológica a explicação, a formulação de enunciados determinísticos, não deve nunca na 'primeira instância' ir mais além do estabelecimento: (a) de correlações funcionais, (b) de regularidades tendenciais e (c) de integração direta nos quadros sociais.</i>	12
<i>A explicação sociológica por causalidade singular só se aplica em segunda instância e será limitada aos casos particulares.</i>	14
<i>Não cabe opor a "mudança inercial" característica do sistema contra a teoria sociológica diferencial como se a dinâmica complexa dos conjuntos práticos atendesse ao choque de posições e não dependesse das atitudes coletivas, do espontâneo coletivo propriamente dito, que já é tocado pela liberdade humana em algum grau.</i>	16
<i>A equação existencial não pode mais ser vista como a origem das ilusões e dos erros que poderiam ser evitados.</i>	19
<i>Do ponto de vista sociológico, é improdutivo discutir problemas de estrutura social sem levar em conta a nítida consciência coletiva da hierarquia "específica e referencial" de uma unidade coletiva real, como o é a hierarquia das relações com os outros grupos e com a sociedade global, ou, designada de modo mais amplo, hierarquia das manifestações da sociabilidade, hierarquia esta que se verifica unicamente nos agrupamentos estruturados.</i>	21
<i>Utilizando os resultados das análises diferenciais, as teorias sistemáticas desenvolvem a coerência dos tipos de sociedades históricas acentuando as regularidades tendenciais como critério de explicação sociológica.</i>	22
<i>A pesquisa da causalidade singular sobressai como explicação na análise em que as Cidades-Estados antigas tornando-se Impérios são comparadas por um lado às sociedades teocrático-carismáticas e às sociedades patriarcais, e por outro lado às sociedades feudais.</i>	25
<i>Nas Cidades-Estados antigas a coerência do tipo de sociedades históricas liga-se ao fato de que a superioridade da cidade como grupo territorial específico combinando o princípio de localidade e de vizinhança traz consigo uma tendência à laicidade e à racionalidade favorecendo, por sua vez, o triunfo do natural em relação ao sobrenatural e se abrindo na democratização da estrutura social e no individualismo greco-romano resfriados, porém pelo próprio reforço do princípio territorial que acompanha a democratização.</i>	27
<i>A respeito das sociedades feudais, a coerência do tipo de sociedades históricas refere-se sobretudo à evolução das cidades livres caracterizando uma verdadeira revolução municipal, que deu nascimento aos governos provisórios.</i>	28



<i>A pluridimensionalidade da realidade social e o problema da possibilidade da estrutura: Nota sobre o estudo dos níveis múltiplos e das hierarquias múltiplas em teoria sociológica.</i>	32
<i>O conceito de estrutura social na sociologia diferencial põe em relevo o fato de o conjunto social por mais complexo que seja preceder virtualmente ou atualmente a todos os equilíbrios, hierarquias, escalas.</i>	35
<i>No interior de uma estrutura social as hierarquias múltiplas implicam uma formação de equilíbrio dinâmico conforme a escala dos tempos sociais da própria estrutura, e acentuam a permanência das mudanças fundamentais ocorrentes no interior da estrutura que, pela variabilidade, alteram a formação de unidade do tipo de sociedade global, alteram a combinação das hierarquias que definem o tipo.</i>	36
<i>Ao que parece há uma dificuldade prévia anteposta a todo aquele que se propõe refletir e elaborar sobre a sociologia da cultura e que é um obstáculo relevante do aparente desacordo no tratamento e na definição do campo diferencial do material que lhe corresponde.</i>	59
<i>A cultura é um segmento de significação que permanece irreductível à natureza e qualquer proposição de retorno à natureza é absolutamente contrária a uma civilização concreta.</i>	62
<i>Com referência à análise da racionalização e em especial no tocante à Renascença, a utilização aplicada do termo “cultura” em Max Weber se diferencia em certo aspecto da religião já que “afirma a noção de bens de civilização sem alcance religioso imediato”.</i>	64
<i>Se a incredulidade moderna é tirada do culto da Renascença pelos heróis, lembrando-nos inclusive o florentino Maquiavel, Max Weber nega que o problema da ética seja um apanágio dessa mesma Renascença.</i>	66
<i>Somente uma inovadora fundamentação epistemológica e lógica diferente que tenha princípio na relação especial do conhecimento e da realidade histórico-social pode suprir as lacunas que existem todavia entre as ciências particulares das unidades psicofísicas e as ciências da economia política, do direito, da religião e outras.</i>	69
<i>A apreensão das totalidades dispensa a interpretação do sentido interno das condutas para chegar à construção dos tipos sociológicos.</i>	69
<i>Em sua orientação pró-realista, Dilthey se distancia tanto da “corrente histórica” quanto da “corrente abstrata” – as duas correntes de conhecimentos universitários mais influentes na vida acadêmica das universidades alemãs, no período do liberalismo, entre 1870 e 1914.</i>	70
<i>A realidade da vida histórico-social está escondida sob a bruma de certas entidades abstratas tais como a arte, a ciência, o Estado, a sociedade, a religião.</i>	71
<i>O desenvolvimento da ciência da estética tão ao gosto do sentimentalismo da corrente histórica, não é possível sem referência às ciências da moral ou às da religião, afirmando a conexão viva que liga a origem da arte e o fato ideal.</i>	72
<i>A epistemologia é fundada no princípio de razão suficiente e os enlaces das proposições e das dependências verificadas não podem ser tomados como unicamente lógicos.</i>	73
<i>A efetividade do incremento histórico é assimilada em graus nas várias formas de certeza científica.</i>	73
<i>Na análise do processus do incremento histórico, o fato do direito não pode ser identificado nem a uma função da vontade total nem tampouco à função de um sistema de cultura e constitui o nível mais simples onde os elementos da cultura e da organização exterior ainda se encontram juntos.</i>	76
<i>O culturalismo abstrato ou espiritualista não se presta como orientação intelectual e metodológica para basear os critérios objetivos que permitem construir tipos sociológicos.</i>	83
<i>A sociologia exige o abandono das ilusões do progresso em direção a um ideal, bem como o abandono das ilusões de uma evolução social unilinear e contínua.</i>	85
<i>A falta de distinção entre os juízos de realidade e os juízos de valor torna impossível o acesso da análise sociológica a um dado fundamental da vida social que é a variabilidade.</i>	86
<i>A crença no caráter extra-social do fator predominante como capaz de explicar a generalidade do social funciona para equilibrar a tensão no pensamento de Max Weber sem que, todavia, isso o proteja contra os reveses em sua sociologia, como a dispersão.</i>	87



<i>O problema sociológico da consciência coletiva é tornar possível compreender na raiz a possibilidade de comunicação universal entre os seres humanos. (Gurvitch)</i>	95
<i>A utilização da noção de Gestalt aplicada na descrição das atitudes coletivas e em particular das atitudes morais torna possível definir os fatos morais sem tomar posição filosófica precisa nem identificar-se a uma doutrina particular.</i>	96
<i>Será em decorrência de sua tese pró religião que, em face dos critérios próprios ao fato jurídico como a coação e a sanção, Durkheim fracassará ao tentar delimitar o domínio da moralidade como apego aos grupos sociais, tendo atribuído um alcance demasiado grande ao hábito, à regularidade e à disciplina.</i>	98
<i>A afirmação dos valores como sendo objetivos está em que as coisas e as pessoas às quais tais valores são atribuídos atendam à condição de serem coisas e pessoas que estão postas em contacto com os ideais por efeito da afetividade coletiva.</i>	99
<i>Em Durkheim a consciência coletiva exprime o fato social indiscutível da interpenetração virtual ou atual das várias consciências coletivas ou individuais, sua fusão parcial verificada em uma psicologia coletiva.</i>	100
<i>Durkheim manteve-se estranho ao reconhecimento da existência das experiências morais coletivas e dos métodos de análise que reconduzem mediante procedimentos dialéticos a estas experiências variadas e só raramente imediatas.</i>	102
<i>Ao mesmo tempo em que defendeu a contribuição de Durkheim para a sociologia da vida moral, Gurvitch é impiedoso ao desmontar o quase delírio espiritualista de Durkheim prejudicando a psicologia coletiva – o que alguns sociólogos não gostaram ao ouvir.</i>	103
<i>A realidade dos níveis culturais na vida coletiva põe em relevo que a consciência coletiva os apreende, sendo portanto uma consciência situada no ser, intuitiva e capaz de se multiplicar em um mesmo quadro social.</i>	104
<i>Admitindo a dimensão não imediata, mas <u>mediata</u> da experiência moral sobressai a importância dos símbolos acentuando a flutuação da experiência moral em função dos quadros sociais.</i>	111
<i>Na medida em que compreendem as disposições que levam os agrupamentos sociais, os Nós e as sociedades inteiras a reagirem em certa maneira comum, a conduzirem-se em certo modo e a assumirem papéis sociais particulares, mesmo que não cheguem ao seu fim, as atitudes coletivas criam um ambiente social muito peculiar.</i>	114
<i>As atitudes coletivas, ao mesmo tempo flutuantes e persistentes, inesperadas e previsíveis, não se as pode apreender e permitem ao mesmo tempo a experimentação, isto é, a verificação em coeficientes de discordância entre as opiniões exprimidas nas chamadas sondagens de opinião pública e as atitudes reais dos grupos.</i>	115
<i>Não se pode reduzir a vida moral nem às práticas e hábitos nem mesmo mais largamente às condutas regulares previstas ou esperadas.</i>	117
<i>O estudo dos fatos morais deve ser alargado para além dos deveres e normas no sentido de incluir as imagens-simbólico-ideais.</i>	118
<i>É em razão do fato de que as atitudes morais implicando o nível dos símbolos, mas a estes não se reduzindo constituem um setor da realidade social que no dizer de Gurvitch a explicação sociológica consiste no estabelecimento de correlações funcionais.</i>	119
<i>A moralidade real, não reduzida ao símbolo que a representa, é observada na hierarquia variável dos seus gêneros e formas.</i>	120
<i>Em sua definição da sociologia da vida moral Gurvitch põe em relevo duas linhas de estudo complementares acentuando as correlações funcionais e a pesquisa (a) – das variações das relações da moralidade com as outras regulamentações sociais, (b) – da justificação ideológica, (c) - da gênese da vida moral.</i>	121
<i>Em sociologia trata-se da vida moral efetiva, isto é, de uma regulamentação ou controle social sempre particular.</i>	122
<i>A função da vida moral é muito mais importante em certos tipos de sociedades ou de grupos do que em outros.</i>	123
<i>O método para diferenciar o fato moral só é possível no dizer de Gurvitch como análise reflexiva dos atos realizados, reconduzindo às diferentes espécies da experiência coletiva e à sua interpenetração dialética, análise esta derivada do hiperempirismo dialético.</i>	125



<i>É a característica da vida moral real em exigir do sujeito um esforço controlador sobre parte de si que torna os vários aspectos da realidade moral indissoluvelmente ligados.</i>	127
<i>O elemento da norma não pode separar-se do valor desejado, ao passo que o valor desejado se pode afirmar sem o apoio de qualquer norma.</i>	128
<i>Durkheim em sua reflexão junto com a filosofia de Kant faz por um lado com que o desejado em moral permaneça como imperativo hipotético, e por outro lado faz com que o dever seja sempre penetrado pelo desejável.</i>	129
<i>A exigência para alcançar um critério do fato moral se impõe mesmo diante de diferenciação histórica incontestável entre os fatos morais e as crenças no sobrenatural.</i>	130
<i>As observações com alcance crítico que Gurvitch nos oferece em sua análise das bases da sociologia da vida moral na obra e pensamento de Durkheim são pautadas pela pesquisa da variabilidade.</i>	131
<i>A análise filosófica vem a ser orientada por um processus de simplificação da interpretação alegórica em vista de descobrir um só objeto ou um só motivo simples que contenha e compreenda todos os demais.</i>	145
<i>O homem não pode mais enfrentar-se com a realidade em modo imediato, mas, por efeito desse elemento intermédio que é sua descoberta, a realidade física lhe aparece envolta em formas lingüísticas, em imagens artísticas, em símbolos míticos ou religiosos, de tal sorte que não pode ver nem conhecer coisa alguma senão através da interposição desse meio artificial.</i>	147
<i>Um símbolo humano genuíno se caracteriza não por sua uniformidade, mas por sua variabilidade: não é rígido ou inflexível, mas móvel.</i>	149
<i>A moderna teoria da Gestalt já mostrou como o processo perceptivo mais simples implica elementos estruturais fundamentais que antecipa a capacidade do homem para isolar relações ou considerá-las em sentido abstrato.</i>	150
<i>O pensamento simbólico consiste na capacidade de dotar o homem com uma nova faculdade: a de reajustar constantemente seu universo humano.</i>	151
<i>A arte desprende um poder construtivo na estruturação de nosso universo humano posto que toda a obra de arte possui uma estrutura intuitiva, um caráter de racionalidade, ou seja: antes de comporem analogias com as esferas do inconsciente, cada elemento singular deve ser sentido como parte de um todo compreensivo.</i>	152
<i>A função simbólica é inseparável do homem tomado coletiva ou individualmente, de tal sorte que os Eu, Nós, grupos, classes sociais, sociedades globais são construtores inconscientes ou conscientes dos símbolos variados.</i>	155
<i>Não obstante exercer-se como impulso para a participação direta no significado, a função simbólica guarda um aspecto de inadequação que a sociologia designa como “signo no símbolo” verificando que os símbolos são presenças intencionalmente introduzidas e invocadas para indicar carências.</i>	158
<i>A possibilidade de apreender as configurações do objeto figurativo sendo fundada no fato de que a época atual sublima todas as formas do pensamento operativo põe em relevo a compreensão do símbolo como presença operativa, como mediação.</i>	160
<i>As configurações que se apreendem na experiência estética <u>não</u> são idênticas a nenhum dos elementos que a compõe e nunca coincidem com o que se vê na experiência habitual. Esse meio, esse sistema de signos que se observa em todas as simbolizações figurativas e artísticas e que se interpõe entre a consciência de um criador e a de um espectador possui necessariamente essa característica de não ser sobreponível indiferentemente a não importa qual estado de consciência. Existe uma distância da arte.</i>	162
<i>Na análise sociológica da arte o objeto figurativo (guarda em si a função simbólica) é tratado como fato de civilização no sentido de que sua possibilidade assenta no caráter sublimado de todas as formas do pensamento operativo.</i>	164
<i>Na reflexão sobre a relação dialética do real e do imaginário é patente o caráter inadequado da expressão artística.</i>	165
<i>A arte jamais é conforme a uma representação mental precisa. Se assim não fosse, seria tornada imagem no sentido psicológico e não em sentido figurativo. Se a leitura de uma obra de arte – quadro, estátua, monumento ou filme – leva tempo e exige esforço, com a interpretação necessariamente fragmentária que o acaso de um contexto lhe deu, é porque há um perpétuo vai-vem entre a tela, o objeto figurativo e o pensamento.</i>	167



<i>Por via de uma resignação sublimada, o tema da alma adquire funcionalidade sociológica no plano dos valores culturais que, por evocar uma atitude, Marcuse chama cultura afirmativa, para estudá-la em seu apogeu como cultura da época burguesa nos séculos XVIII e XIX.</i>	169
<i>Há uma distância que separa a filosofia da razão de qualquer vinculação social ao tema da alma, de tal sorte que o objeto da psicologia resta uma questão crítica, não só no âmbito do conceito afirmativo da cultura, mas no âmbito da própria filosofia.</i>	172
Mensagem Sobre o	2031





CULTURA E CONSCIÊNCIA COLETIVA:
Leituras Saint-Simonianas de Teoria Sociológica
por
Jacob (J.) Lumier



Mensagem Sobre o Autor

Ensaísta incorrigível ao modo do ideal experimental com que se diferencia o homem de idéia, J. Lumier é um autor com experiência internacional, mas sem *parti pris*, cuja satisfação é a descoberta dos conteúdos intelectuais pela leitura e na leitura. Há quem veja nisso uma atitude obsessiva em intenção do outro e dos pósteros. Melhor para seus leitores que podem sempre se reconhecer contemplados em seus textos. Não será portanto à toa haver intitulado sua *Web "Leituras do Século XX"* ludibriando os que tiveram imaginado nesta fórmula a coloração gris de um Outono nostálgico. Longe disso. Longe a cogitação de um eterno Século XX que se impostaria no título à pegada do termo "*Leituras*". Pelo contrário. São as leituras literárias que imperam; é o trabalho da obra intelectual emergindo em atualizações recorrentes no ato de ler e escrever que prevalece. E ninguém pode negar o ápice literário e científico da produção intelectual do século XX.



Na **Home Page** <http://www.leiturasjлумieraautor.pro.br> a imagem do ideal das "*Leituras*" é oferecida na seguinte formulação: "*a PRODUÇÃO LEITURAS DO SÉCULO XX - PLS é vocacionada para avançar na reflexão de uma situação de fatos com grande impacto no século XX, já assinalada no âmbito da sociologia por Georges GURVITCH, a saber: a situação de que, sob a influência do impressionante desenvolvimento das técnicas de comunicação, "passamos, num abrir e fechar de olhos, pelos diferentes tempos e escalas de tempos inerentes às civilizações, nações, tipos de sociedades e grupos variados". "A unidade do tempo revelou-se ser uma miragem", como nos mostraram, simultaneamente, a filosofia (BERGSON) e a ciência (EINSTEIN). Ficou claro que "a unificação dos tempos divergentes em conjuntos de tempos hierarquizados", sem o que é impossível nossa vida pessoal, a vida das sociedades e nossa orientação no mundo, não é uma unidade que nos é dada, mas uma "unificação a adquirir pelo esforço humano, onde entra a luta para dominar o tempo", dirigi-lo em certa forma".*

Sem dúvida, se nos mantivermos em atenção, cultivando a mirada aberta à influência da expressão e dos conteúdos intelectuais iremos com certeza desfrutar da reflexão acima assinalada e descobriremos a coerência da complexa matéria tratada em disciplina científica por Jacob (J.) Lumier em seus **E-books monográficos e artigos sociológicos**. Com efeito, para o nosso autor a monografia é trabalho científico na medida em que compreende descoberta e verificação/justificação, mas é igualmente forma racional de comunicação comportando, por isso, por esse **enlace de experimentação e comunicação**, uma diferença específica apreendida como **arte de compor** a que se ligam as profundas implicações para a difusão do conhecimento decorrentes da condição de publicidade do trabalho científico. No dizer de J. Lumier "(...) grande parte dos mal-entendidos a respeito de certas obras ou teorias científicas tem muito a ver com o fato de sua exposição a todos os tipos de públicos, muitas vezes composto não só de leigos, mas de gente alheia à formação nas ciências humanas. Se a condição de publicidade é inerente ou não ao modo de produção científico ou se deve ou não ser restringida aos estudiosos é uma questão que extrapola o domínio do pensamento científico para lançar-se no âmbito da comunicação social, já que a obra impressa ou, depois do advento da Internet, a obra ou livro eletrônico, "e-book", é um produto cultural do qual a atividade científica não saberia distanciar-se". Portanto, nos escritos de Jacob (J.) Lumier não se trata somente das variações compreendendo o **tema** das simbolizações e a autonomia relativa do conhecimento, mas se fosse perguntado o leitor atento diria que juntamente com a noção de **mediatização**, a palavra chave aproximando seus ensaios é "**Gestalt**", uma das noções fundamentais em matéria de ciências humanas. Neste sentido, os escritos sociológicos de Jacob (J.) Lumier são de interesse básico e prestantes à formação.



Perfil do Autor

Professor do ensino superior, o autor é **Titulaire d'une licence de l'Université de Paris VIII - Vincennes, section Philosophie**. Durante o prolongamento dos anos sessenta frequentou a **antiga EPHE-VI^{ème} Section (Sorbonne)**. É sociólogo profissional e exerceu a docência, lecionando Sociologia e Metodologia Científica junto à universidade privada e junto à universidade pública. Exerceu também as atividades de pesquisador com o amparo de fundação científica.

É o autor dos e-books monográficos e dos artigos sociológicos apresentados como produtos culturais de literatura digital no referido website < <http://www.leiturasjumierautor.pro.br> > de cujo domínio é o titular. Sendo subscritor e simpatizante da revista eletrônica ***Sociétés de l'information : comprendre la dynamique des réseaux***, publicada em parceria com a Internet Society - **ISOC**, o autor realiza desde os anos noventa uma atividade intelectual e literária que promove na Internet a auto-aprendizagem, favorece a educação a distância (EAD) e é voltada para a formação nas ciências humanas, passando pela criação e coordenação de um grupo para a revalorização da monografia.

As obras de Jacob (J.) Lumier são digitadas em arquivos sob ambiência Windows com aproveitamento do Office-Word; são ensaios originais que observam os padrões acadêmicos e aplicam o modelo das monografias com as seguintes disposições: a) abordam problemas de sociologia e filosofia; b) apóiam-se em fontes teóricas e metodológicas de alguns pensadores notáveis do Século XX (Ernst Bloch, Theodor W. Adorno, Georges Gurvitch, Alexandre Kojévè); c) apresentam notas de rodapé ou notas de fim e bibliografia comentada; d) utilizam as normas técnicas recomendadas.

Jacob (J.) Lumier partilha a compreensão de que um ensaio se diferencia de um tratado nos seguintes termos: - "Escribe ensayísticamente el que compone experimentando, el que vuelve y revuelve, interroga, palpa, examina, atraviesa su objeto con la reflexión, el que parte hacia él desde diversas vertientes y reúne en su mirada espiritual todo lo que ve y da palabra todo lo que el objeto permite ver bajo las condiciones aceptadas y puestas al escribir." (...) "El ensayo es la forma de la categoría crítica de nuestro espíritu. Pues el que critica tiene necesariamente que expe-



rimentar, tiene que establecer condiciones bajo las cuales se hace de nuevo visible un objeto en forma diversa que en un autor dado; y, ante todo, hay que poner a prueba, ensayar la ilusoriedad y caducidad del objeto; éste es precisamente el sentido de la ligera variación a que el crítico somete el objeto criticado"⁽⁶⁾. Em duas palavras, o autor de ensaios dedica-se a cultivar, sobretudo uma atitude experimental.

E-books de Jacob (J.) Lumier publicados entre 2005 e 2007:

Publicações On Line:

- Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura – O.E.I.
- Portal do Ministério de Educação MEC.br

(1) - **Tópicos para uma Reflexão sobre a Teoria de Comunicação Social** (relações entre tecnologias da informação e sociedade) (Artigo, 16 págs.) Internet, O.E.I. / E-book, PDF, 2006,

<http://www.oei.es/salactsi/conodoc.htm>

<http://www.oei.es/salactsi/topicos.pdf>

(2) - **Comunicação social e sociologia do conhecimento: artigos** (Ensaio 79 págs.) Internet, Portal MEC.br / E-book / pdf, 2007, Link:

http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=34320

<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ea000105.pdf>

^c (Cf. Max Bense: "Über den Essay und seine Prosa", apud Theodor W. Adorno: "*Notas de Literatura*", trad. Manuel Sacristán, Barcelona, Ed. Ariel, 1962, pp. 28 e 30).



- (3) – **Leitura da Teoria de Comunicação Social desde o ponto de vista da Sociologia do Conhecimento** (Ensaio, 338 págs.). Internet, O.E.I. / E-book / pdf, 2007, link:
<http://www.oei.es/salactsi/conodoc.htm>
<http://www.oei.es/salactsi/lumniertexto.pdf>
- (4) – **Laicidade e dialética: dois artigos Saint-Simonianos para a sociologia do conhecimento** (Ensaio 127 págs). Internet, Portal MEC.br / E-book / pdf, 2007, Link http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obr_a=53879
<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ea000151.pdf>

Publicações em páginas comerciais:

- (1) - **Communication Sociale et Démocratie** ou Deux Articles de Sociologie de la Connaissance Rédigés en Portugais 1- La Culture du Partage; 2- La Fiction dans Les Élections ou Démocratie et Vote Obligatoire au Brésil. (Ensaio 154 págs) Internet, E-book, PDF, 2007, <http://books.lulu.com/content/773350>
- (2) - **Dans la Voie du Homo Faber:** Articles Saint-Simoniens de Sociologie de la Connaissance Rédigés en Portugais (Ensaio 185 pages) Internet, E-book, PDF, 2007, <http://www.lulu.com/content/846559> ;
- (3) - **Philosophie à la Lumière de la Communication Sociale:** Réflexion Sur la Lecture de Hegel Rédigée en Portugais. (Ensaio, 126 pages) Internet, E-book, PDF, 2007, <http://www.lulu.com/content/856648>
- (4) - **L'utopie Négative dans la Sociologie de la Littérature:** Articles au Tour de Marcel Proust Rédigés en Portugais (Ensaio 133 pages), Internet, E-book, PDF, 2007, <http://www.lulu.com/content/846559>
- (5) - **Sociologie de La Littérature - I : Lecture de Proust - Une Approche Inspirée par Samuel Beckett** (Ensaio, 134 págs) <http://www.lulu.com/content/1028643>



©2008 *Jacob (J.) Lumier*



Websitio Produção Leituras do Século XX – PLSV:

Literatura Digital

jacoblumier@leiturasjлумieraautor.pro.br

<http://www.leiturasjлумieraautor.pro.br>

<http://sociologia-jl.blogspot.com/>

<http://stores.lulu.com/jcarlusmagn>



Websitio Produção Leituras do Século XX – PLSV:

Literatura Digital

<http://www.leiturasjлумieraautor.pro.br>

