

TRÊS QUESTÕES DE SOCIOLOGIA CLÁSSICA: O TRABALHO EM MARX, A MORAL EM DURKHEIM E A AÇÃO SOCIAL EM WEBER

Marconi Severo¹

Resumo: Este artigo é dedicado à análise de três conceitos fundamentais da Sociologia clássica: o trabalho, em Karl Marx; a moral, em Émile Durkheim; e a ação social, em Max Weber. O objetivo da análise é demonstrar como esses conceitos fundamentaram a construção e impactaram nos futuros desdobramentos do pensamento teórico-metodológico dos referidos autores. É certo que as diferentes concepções sociológicas não se resumem a um único conceito; no entanto, a sua análise permite apreender, ainda que parcialmente, as bases em que se constituíram o que há de mais fundamental na obra de cada um dos referidos autores.

Palavras-chave: Sociologia clássica. Marx. Durkheim. Weber.

THREE QUESTIONS OF CLASSICAL SOCIOLOGY: THE LABOR IN MARX, THE MORAL IN DURKHEIM AND THE SOCIAL ACTION IN WEBER

Abstract: This article is dedicated to the analysis of three fundamental concepts of classical sociology: labor, in Karl Marx; morality, in Émile Durkheim; and social action, in Max Weber. The purpose of the analysis is to demonstrate how these concepts grounded the construction and impacted the future developments of the theoretical and methodological thought of these authors. It is true that the different sociological conceptions are not summarized in a single concept; however, their analysis allows us to apprehend, even partially, the bases on which the most fundamental aspects of the work of each of the authors were constituted.

Keywords: Classical sociology. Marx. Durkheim. Weber.

Não acrediteis em sociedades arrebatadas. Em verdade vos digo que todas se consertam, e se não for com remendo da mesma cor, será com remendo de outra cor.
Machado de Assis. *Gazeta de Notícias*, 04 set. 1892.

Introdução

Renomados sociólogos contemporâneos como, por exemplo, Norbert Elias (2008) e Raymond Aron (1999), tentaram explicar o que teria feito com que alguns indivíduos de meados do século XIX assumissem o papel de fundadores de uma nova ciência que reclamava

¹ Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Santa Maria - UFSM. Mestre em Políticas Públicas pela Universidade Federal do Pampa - UNIPAMPA e Graduado (Bacharel) em Ciências Sociais pela mesma instituição. Membro dos Grupos de Pesquisa "Relações de Fronteira: história, política e cultura na tríplice fronteira Brasil, Argentina e Uruguai" e "Trabalho, Agricultura e Movimentos Sociais - TRAMAS".

legitimidade frente a um objeto relativamente novo, chamada sociedade. O argumento que perpassa os clássicos foi apreendido com propriedade por Elias. A sociologia surge em um contexto social e histórico marcado por grandes mudanças sociais que marcariam profundamente o que Levine (1997, p. 13) chamou de os “dilemas morais da civilização industrial”. Não por acaso essas mesmas mudanças constituiriam o tema principal das análises e estudos levados a cabo por alguns estudiosos das instituições sociais. Assim, a exploração capitalista e a sociedade de classes, a divisão social do trabalho, a racionalização burocrática, dentre outros temas que estão diretamente associados à sociedade ocidental e burguesa da época, foram de tal forma imortalizados por determinados estudiosos que a sua simples enumeração pressupõe nomes como Karl Marx, Émile Durkheim e Max Weber.

No seu estudo sobre as “etapas do pensamento sociológico”, Aron (1999) reconhece contribuições teóricas que remontam a um período anterior à constituição da moderna sociedade ocidental. Mesmo dentre os clássicos, prefere iniciar sua análise pelo legado de Montesquieu, passando por Auguste Comte – o grande, e injustamente esquecido, fundador da sociologia, segundo Elias (2008) –, Tocqueville e Pareto, este último colocado ao lado de Weber e Durkheim. Embora profundo, o estudo não contempla na mesma proporção nomes como Simmel, Spencer e Tarde – este último tido como o “mais filósofo dos sociólogos, ou o mais sociólogo dos filósofos”, de acordo com Eduardo Vargas (2007, p. 11). Como destaca Levine (1997), mapear todas as influências por trás das tradições do pensamento sociológico pode nos levar a épocas remotas e fazer com que transitemos por áreas que vão da filosofia metafísica à biologia evolucionista.

Impossível ignorar as contribuições de outras áreas presentes na constituição, e que ainda hoje são atuantes, da sociologia, bem como o papel desempenhado por sociólogos clássicos que, apesar de sua contribuição, não chegam a fazer parte dos cursos de Epistemologia ou de Sociologia Clássica, tendo em vista os necessários recortes disciplinares e temporais que muitas vezes nos obrigam a selecionar, geralmente pautados no critério de importância teórico-metodológica, os tópicos principais de cada pensador ou corrente sociológica. Por essa razão, o mais habitual quando se trata deste tema é encontrarmos trabalhos, como o de Carlos Sell (2010), que se debruçam sobre a contribuição de Marx, Durkheim e Weber para o que poderíamos chamar de autonomização da sociologia enquanto campo do conhecimento científico.

No que diz respeito à contribuição de Weber e, em especial, no que se refere às suas noções de cultura, formas de dominação, ação social e racionalidade, Jean-Claude Passeron (1994, p. 5) chegou a afirmar que a “sociologia hoje em dia é inteiramente weberiana”, ou pelo menos o é “na medida em que visa a sua própria cientificidade”. Weber, junto com Pareto, seriam para o autor os grandes nomes da racionalidade sociológica moderna. Por outro lado, Renault (2011) argumenta que a contribuição de Marx, focada na dimensão econômica da sociedade e, por isso, fortemente pautada na noção de trabalho e propriedade privada, foi fundamental para a constituição e autonomização de uma ciência que tomasse a sociedade como seu objeto. Não menos decisivo é o argumento de Müller (2013), segundo o qual a moral impactou profundamente a obra de Durkheim, sendo talvez uma das razões que explicariam a dimensão singularmente abrangente da obra do sociólogo francês.

Com relação a este conjunto, Bourdieu teceria alguns importantes comentários, como é o caso quando frisa que “o imenso capital simbólico que o marxismo representa” faz dele a “única teoria do mundo social eficaz tanto no campo político como no campo intelectual” (p. 2008, p. 163). Talvez seja por isso que, comparado ao legado de Weber e Durkheim, o legado marxiano tenha conquistado maior reconhecimento acadêmico e político (qualquer um que tenha um mínimo de proximidade com as obras de Marx poderá perceber, comparativamente falando, a intensidade com a qual o sociólogo alemão exortava seus leitores, sobretudo seus leitores politicamente engajados, à luta social). Sobre o assunto, ao prefaciar o livro de Bourdieu mencionado acima, Sergio Miceli teria dito que, devido às “suas resistências à celebração ritualista do legado marxista”, Bourdieu desenvolveu como que uma “incontida fascinação por Weber e Durkheim”, que “ele sempre tendeu a considerar como os dois grandes injustiçados da trindade inaugural” (2008, p. 12). O que temos aqui é apenas um exemplo, dentre muitos, sobre concordâncias e discordâncias acerca dos autores clássicos. Contudo, a partir desse exemplo, poderíamos dizer, com Norbert Elias, que independente do ponto de vista assumido, o certo é que “ninguém começa do nada; todos começam onde outros ficaram” (2008, p. 36).

O presente trabalho surge menos com o objetivo de demonstrar as divergências e convergências entre os três autores clássicos e seus reflexos junto à sociologia contemporânea, trabalho de resto já efetuado com propriedade por Sell (2010), do que com o objetivo de analisar aquilo que entendemos ser o ponto nevrálgico do pensamento de cada um deles. Pretendemos, portanto, apreender o conceito de trabalho, em Marx; moral, em Durkheim; e ação social, em Weber. É claro que, considerada a importância central desses conceitos e os desdobramentos futuros dados pelos próprios autores e por seus sucessores, seria impossível, nos limites deste

artigo, apreender com a merecida propriedade todos de uma só vez. Ainda assim, porém, é possível contribuir para uma compreensão mais acurada acerca da formação, mobilização e importância desses conceitos junto ao pensamento dos referidos sociólogos. Em conformidade com o que nos propomos a analisar, o texto foi subdividido em três partes que correspondem a cada um dos tópicos, cuja análise precede algumas breves considerações finais.

1. O conceito de trabalho em Marx

A função das referências ao conceito de trabalho na teoria social e no projeto político de Marx é, conforme argumenta Renault (2011, p. 22), realmente controversa, embora nem por isso diminua a contribuição marxiana para a constituição de uma ciência social. Enquanto conceito central, a dimensão antropológica da abordagem de Marx acerca do trabalho parece estar fora de questão, uma vez que é consensualmente reconhecida como uma das suas mais importantes contribuições na área. Marx foi, de acordo com este autor (2011, p. 16), um dos primeiros sociólogos a perceber que o trabalho está no “centro da vida social”, mas teria sido também, por outro lado, criticado por ter uma ideia um tanto restrita de dominação, uma vez que esta se resumiria, em última instância, à dominação de classes, sendo essas, por sua vez, fundamentadas na propriedade privada dos meios de produção. Em contraposição, Marx teria demonstrado que a crítica à dominação não poderia dar conta do capitalismo como um modo de produção, bem como que a análise do capitalismo não poderia prescindir da crítica ao trabalho e ao valor atribuído ao trabalho neste modo de produção. Como se trata de uma polêmica ainda hoje presente nas ciências sociais, Renault busca concentrar sua atenção menos nos motivos que a constituem do que nas definições originais que Marx confere aos conceitos de trabalho e dominação.

Marx teria desenvolvido uma análise do trabalho que se desdobra em três níveis que devem ser rigorosamente observados, caso se queira tomar a noção de dominação em perspectiva comparada (como, diga-se de passagem, é o caso de Renault). Para Renault (2011, p. 24-25), o trabalho pode ser analisado segundo a perspectiva de um “processo”, como “força” e como “relação social”. No primeiro caso, o trabalho é antes de tudo uma atividade produtiva; no segundo, o trabalho é visto como uma mercadoria (algo que só ocorreria no capitalismo); por fim, na terceira, o trabalho é analisado em relação ao capital, o que lhe confere um teor de “elemento de uma relação social”. Concordemos ou não com essa tipologia, o fato é que o conceito de trabalho aparece de diferentes formas ao longo da obra de Marx, embora apresente

um ponto de convergência: sua centralidade no que diz respeito à fundamentação empírica do pensamento teórico marxiano.

Essa constatação está presente também em Hunyadi (2017), para quem a noção de trabalho situa-se próximo de uma perspectiva moral. Tal dimensão moral da obra de Marx resultaria, segundo o autor (2017, p. 64), não de uma “teoria normativa” implícita, mas antes de uma “abordagem metodológica geral” da realidade social. Também aqui o conceito de trabalho surge como o canalizador de uma teorização efetiva sobre a realidade social, podendo inclusive ser mobilizada para modificar essa realidade (segundo uma leitura presente, embora de forma distinta, também em Durkheim quando este mobiliza o conceito de moral). O trabalho é, com efeito, um dos conceitos principais ao longo da obra de Marx e Engels. Frequentemente associado à dimensão econômica, também aparece como fundamento analítico no estudo de sociedades ditas primitivas, nas análises acerca da dominação de classe, nas pesquisas de natureza histórica etc.

Por exemplo, em *A ideologia alemã*, o conceito de trabalho é mobilizado junto àquilo que poderíamos chamar de as bases do materialismo histórico. Nesse contexto, o conceito aparece associado à noção de divisão do trabalho, seja no sentido de diversificação e ampliação das relações produtivas, seja no sentido de classificar oposições constitutivas, tais como aquelas que opõem o trabalho rural (braçal) ao urbano (intelectual). Ao longo dessa obra é defendida a ideia de que “qualquer força produtiva nova traz como consequência um novo aperfeiçoamento da divisão do trabalho” (1998, p. 11-12), o que constituiria uma consequência natural da complexificação crescente das relações de dominação e de produção capitalista. O trabalho encerra a noção de propriedade dos bens de produção e, como tal, permite que se efetive, por seu intermédio, a acumulação do capital.

De forma taxativa, Marx e Engels declaram em *A ideologia alemã* que “divisão do trabalho e propriedade privada” são “expressões idênticas”, já que na “primeira se enuncia, em relação à atividade, aquilo que na segunda é enunciado em relação ao produto dessa atividade” (1998, p. 27-28). Essa definição permite lançar uma das bases do materialismo histórico: a força de trabalho pode ser revolucionária quando a classe operária detém os meios de produção, mas também pode ser empregada para a reprodução da acumulação capitalista, o que ocorre quando a força de trabalho é explorada pela burguesia (classe dominante). Segundo os autores (1998, p. 81), “quanto mais a divisão do trabalho se aperfeiçoa, mais a acumulação aumenta e mais esse fracionamento se acentua também de maneira marcante.” O conceito de trabalho é

fundamental para compreender o porquê de a revolução do proletariado (esboçada nas páginas 85-86) pretender abolir com o trabalho, posto que entendido como instituição burguesa: ao suprimir o trabalho, a revolução do proletariado extinguiria também a dominação de classes, já que fundada nele.

Embora decisivo em obras de cunho econômico, em outras, mais voltadas à filosofia política como, por exemplo, na *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (2010), ou naquelas voltadas à análise política, como em *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte* (2011), o conceito de trabalho não aparece ou é apenas parcialmente mobilizado (como nas discussões acerca da divisão do trabalho e da sua relação entre Estado e indivíduo por meio da burocracia, ou então pela forma como a sociedade de classes se estrutura e permite a constituição de personagens políticas que sabem se valer dessa mesma organização social e política a seu favor, como é o caso de Napoleão III). Em outras obras, por sua vez, o conceito ocupa um papel central. Este é o caso, por exemplo, de seus *Manuscritos econômico-filosóficos* e, principalmente, de *O Capital*. Começemos, então, pelos *Manuscritos*. Neles, Marx desenvolve seu raciocínio acerca de conceitos importantes para seu pensamento, posteriormente desenvolvidos em *O Capital*. Assim, trabalho, mercadoria, preço, capital, dominação de classes etc., constituem o cerne de sua discussão (no que se refere ao aspecto filosófico, à crítica à filosofia abstrata de Hegel, e a “correção” de Marx sobre o que julga ser seus pontos falhos, constituem a outra parte da obra). Para o que nos interessa aqui, pode-se dizer que nesse primeiro esboço o conceito de trabalho já aparece como central para o pensamento de Marx.

No modo capitalista de produção, argumenta Marx em seus *Manuscritos*, o trabalhador tende a ser tanto mais espoliado quanto mais trabalho produz, sendo, em última análise, uma mercadoria como qualquer outra (2008, p. 24). Isso faz com que o trabalhador se encontre em uma situação duplamente desfavorável em relação ao capitalista: mediante a divisão do trabalho, lhe é praticamente impossível dar outro sentido ao seu trabalho, sendo, portanto, condicionado pela lógica produtiva, o que acarreta em uma segunda consequência, ou seja, o prejuízo é sempre mais grave e primeiramente sentido pelo trabalhador, não pelo capitalista. Conforme grifou Marx, o “*trabalhador não precisa necessariamente ganhar com o ganho do capitalista, mas necessariamente perde quando ele perde*” (2008, p. 25).

Como o trabalhador pode encontrar-se na situação crítica em que não só tem que “lutar pelos meios de vida físicos” como também deve lutar pela “aquisição de trabalho”, isto é, “pela possibilidade, pelos meios de poder efetivar sua atividade” (2008, p. 25), o que por vezes se

resume à noção de lutar por conseguir ser explorado e, sendo explorado, manter um padrão mínimo de subsistência, o trabalho aparece, para Marx, como algo “pernicioso” (2008, p. 29-30). Isso ocorre porque é pelo próprio trabalho que o capital se reproduz, o que garante sua acumulação em detrimento da exploração de massas de trabalhadores. Por este ângulo, o trabalho é o meio pelo qual o capitalismo consegue se impor, contando, inclusive, com o apoio do próprio trabalhador, uma vez que não tem outra opção senão se deixar explorar (é nesse contexto que o comunismo surge como uma teoria, mas também como um movimento político efetivo que buscava abolir tal sistema político-econômico).

O trabalho, segundo Marx, “não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral” (2008, p. 80). É com base nessa reflexão que são elaborados os conceitos de estranhamento do trabalho e exteriorização do trabalho. Quando Marx afirma que “quanto mais objetos o trabalhador produz, tanto menos pode possuir e tanto mais fica sob o domínio do seu produto, o capital”, ele está se referindo ao fato de que “apropriação do objeto”, justamente pelo que acarreta, “aparece como estranhamento”. Essa relação leva, em casos extremos, ao estranhamento-de-si, que é o que ocorre quando o trabalhador já não se reconhece como homem, no sentido de indivíduo capaz de gozar os benefícios do seu próprio trabalho, uma vez que se tornou uma espécie de moderno escravo daquilo que produz para gozo e benefício de outrem. Por outro lado, a exteriorização do trabalhador “em seu produto tem o significado não somente de que seu trabalho se torna um objeto, uma existência externa, mas, bem além disso,” que “existe fora dele, independente dele e estranha a ele, tornando-se uma potência autônoma diante dele, que a vida que ele concedeu ao objeto se lhe defronta hostil e estranha”. O trabalho surge, perante o trabalhador, como uma força externa que ele não pode dominar, embora possa ser por ela dominado (não é sem motivos que, por essa lógica, o salário apareça como um custo-mínimo exigido pelo capital para que possa se reproduzir enquanto tal).

É o trabalho que permite equacionar a relação entre valor de uso, preço e mercadoria: as mercadorias são o produtor do trabalho. Como produtos de um trabalho prévio, o seu valor torna-se abstrato, logo, um produto final com valor agregado pelos trabalhos anteriores sobre a matéria-prima, cujo valor final contempla, ao mesmo tempo em que absorve, aquilo que Marx chama, em *O capital* (2017), de “resíduo dos produtos do trabalho”, ou seja, um determinado bem é fruto de um processo de trabalho acumulado durante sua produção. O valor de uso encontrado em um determinado bem só pode ser assim considerado porque nele o trabalho está

“materializado”, o que permite a Marx desenvolver sua teoria econômica com base na relação (quantidade e qualidade) de trabalho exigido para a produção deste bem (qualquer que seja ele).

O emprego, porém, de maior ou menor quantidade de trabalho não necessariamente equivalerá ao maior ou menor valor da mercadoria. Sem entrar no mérito da mercadoria e de seus valores relativos, pode-se dizer que o conceito de trabalho se faz presente também na forma de “regra geral”, qual seja, quanto maior a força capaz de produzir trabalho, menor será o tempo requerido para se produzir algo e, conseqüentemente, menor a “massa de trabalho” e o valor deste bem. Também o contrário, por um efeito de oposição simples, é verdadeiro, isto é, quanto menor for a “força produtiva” empregada para confeccionar algo, mais trabalho será exigido e, conseqüentemente, maior será seu valor. Isto faz com que Marx afirme, ainda em seu *O capital*, que a “grandeza” de valor de uma determinada mercadoria varie em relação tanto à quantidade de trabalho requisitada quanto à “força produtiva” desse mesmo trabalho. Para aproveitarmos ao máximo o raciocínio de Marx, seria o mesmo que compararmos a produção em larga escala de sapatos, onde uma grande quantidade é produzida em pouco tempo e com baixos custos, porquanto conta com uma grande força produtiva responsável; por sua vez, pela pouca concentração de massa de trabalho no produto final (daí seu menor valor), com a produção manual, artesanal ou em número limitado (tal como praticado em indústrias de luxo, a exemplo da alta costura), onde o produto exige uma grande quantidade de trabalho concentrado na confecção de um bem *sui generis* (daí seu maior valor monetário, e também simbólico).

Marx deixa evidente em sua obra que nem sempre algo útil ao ser humano possui um valor passível de comercialização (preço), bem como que uma produção que exige pouco trabalho (relativo) pode conter um alto valor de comercialização sem que seja necessariamente útil (o alimento é vital; uma tela de Cézanne, não). O trabalho tem, portanto, uma natureza dupla, expressa pelo valor de uso e pelo valor de troca. É no trabalho útil, aquele medido pelo valor de uso, que se situa com mais nitidez a divisão social do trabalho (que gera a mercadoria, mas que não é por ela gerada). A noção de valor de uso está atrelada à noção de trabalho-fim, ou seja, a um produto que só é constituído como tal porque cumpre com alguma finalidade (roupas, medicamentos, cosméticos). Um casaco (exemplo dado por Marx em *O Capital*) tem sempre a mesma finalidade, mas nem sempre o mesmo valor enquanto mercadoria. Isto se explica pelo fato de que, além da finalidade primeira, que é aquecer quem o usa, ele cumpre também outras finalidades socialmente constituídas (a forma do casaco varia conforme a ocasião, a classe social, o *status* de quem o usa). Ao transformar a matéria-prima, o trabalho

agrega valor de troca à mercadoria segundo o que pode ser chamado de dimensões qualitativa e quantitativa do trabalho.

Como tal, o trabalho possui um valor relativo, já que nem sempre é o mesmo nas diferentes sociedades ou nas diferentes épocas em uma mesma sociedade. Um bom exemplo disso, também inspirado em *A ideologia alemã*, é o clássico de Antonio Candido (2010), *Os parceiros do Rio Bonito*, em que analisa como a ideologia caipira e a ideologia de mercado são radicalmente distintas e como essa última tende a elidir a primeira segundo o argumento de que são improdutivos, ou seja, de que o seu trabalho não é socialmente válido. O trabalho, para além das bases da dominação burguesa, porque concentra em torno de si um dos pilares do capitalismo, também se constitui como uma das formas mais eficazes para constituição de uma dominação ideológica, suporte da primeira. Isso fica visível quando se sabe que há na moderna sociedade ocidental, conforme demonstrou Sahlins (2003), toda uma cultura que tende a condenar aqueles que não trabalham (por opção ou não) como socialmente nulos (para usar uma expressão de Dostoiévski). Logo, o trabalho não é apenas um conceito capaz de exprimir uma lógica puramente econômica, mas também um recurso teórico potencialmente capaz de explicar, por um elevado poder de teoria, a complexidade das relações de produção capitalista (hoje, com efeito, mais sutis do que previra Marx).

2. Durkheim e a moral

No início de sua carreira, argumenta Dambra (2005), Durkheim se preocupava menos com a sociologia do que com o estudo científico dos fenômenos sociais (a sociologia seria a consequência natural desse interesse pela análise metódica dos fatos sociais). É nesse contexto que o conceito de moral ganha corpo junto ao pensamento do sociólogo. A preocupação com a moral surge em um momento histórico no qual a França via suas instituições e sociedades serem criticadas, desestabilizadas ou simplesmente em processo de mudança social, como diria Norbert Elias (2008). Para Dambra, Durkheim teria nutrido profundas esperanças na universalidade de uma moralidade social que, atuando em conjunto com uma visão progressista, conteria as guerras, até então relativamente presentes na sociedade ocidental. A primeira Guerra Mundial teria, porém, frustrado suas expectativas. No entanto, segundo o autor, nem por isso o seu conceito de moral deixou de ser relevante do ponto de vista sociológico, sobretudo por duas razões: primeiro, porque permite restaurar os fatos morais como objetos sociológicos; segundo, porque, ao interpretá-los, podem-se compreender melhor os fundamentos e os desafios das abordagens sociológicas com inspiração durkheimiana.

De acordo com Dambra (2005), Durkheim esboça sua noção de moral por meio da física dos costumes. Tal noção é realmente explicitada em suas Lições de sociologia (2002, p. 1). Para Durkheim, a “física dos costumes e do direito” tem como objeto o “estudo dos fatos morais e jurídicos”, consistindo esses “fatos em regras de conduta sancionada”. Logo, o “problema que a ciência se coloca é pesquisar”, de um lado, como “essas regras se constituíram historicamente, ou seja, quais são as causas que as suscitaram e os fins úteis que elas preenchem” e, de outro, a “maneira pela qual elas funcionam na sociedade, ou seja, pela qual são aplicadas pelos indivíduos”. É nesse ponto que Durkheim rompe com os moralistas clássicos – vinculados à filosofia –, pois toma a moral como algo passível de estudo sociológico, ao invés de tomá-la como um ideal a ser seguido. A moralidade, segundo Dambra, seria constituída para Durkheim como um conjunto de regras ou máximas que não se restringem unicamente ao fator normativo (normas legais), mas entendem-se também ao agir e se portar em sociedade, no sentido de convenção social.

Opinião semelhante pode ser encontrada em Peter-Hans Müller (2013). Para ele, poucos pensadores deram tanta atenção, em seu sistema de pensamento, à questão da moralidade quanto Durkheim. Müller (2013, p. 2) reconhece como problemas centrais em relação à moral em Durkheim três aspectos. São eles: a relação estabelecida entre teoria moral, diferenciação social e divisão do trabalho; os métodos pelos quais se podem abordar os fenômenos morais; e o impacto de uma moral individualista progressista e as formas como ela pode interagir em outras áreas da “vida social”. Sua contundente análise desses problemas, que abrangem conjuntamente as concepções durkheimianas de sociedade, moralidade e indivíduo, permitiu-lhe afirmar que Durkheim concebe um espaço de atuação individual maior do que aquele que convencionalmente lhe é atribuído por seus críticos, que frisariam a dimensão da sociedade sobre o indivíduo, segundo uma dialética cara a Norbert Elias (1994). O indivíduo poderia, segundo subentende Müller (2013, p. 19), se rebelar contra a moralidade de sua sociedade e época quando esta estivesse aquém das suas potencialidades morais. É neste ponto que Müller alega que, para redescobrir o Durkheim individualista, devemos esquecer o Durkheim moralista (não como aquele que estuda a moral, mas como aquele que a expõe enquanto fenômeno socialmente desejado).

O tema em questão é desenvolvido já em A divisão do trabalho social, segundo a concepção de que a organização da sociedade moderna se pauta cada mais por novos mecanismos, especialmente os da esfera econômico-produtiva, que influenciam decisivamente na forma como os indivíduos interagem entre si e com as instituições que compõem a sociedade

(família, Estado, igreja etc.). É assim que a moral é esboçada, tal como argumenta quando defende que “se há uma regra de conduta cujo caráter moral não é contestado, é aquela que nos manda realizar em nós os traços essenciais do tipo coletivo” (1999, p. 417).

A moral como convenção social se destaca quando se sabe que é ela que estipula um modo de agir, ou melhor, um modo de se comportar socialmente orientado e situado. Essa “regra moral”, que faz com que o homem seja de fato um homem, é tanto mais presente quanto maior a coerção social exercida pelo grupo sobre o indivíduo. Ora, ao ressaltarmos uma das máximas de Durkheim, segundo a qual “somos muito mais livres em meio a uma multidão do que num pequeno grupo” (2002, p. 85), e contextualizando o que é afirmado ainda em A divisão do trabalho (1999, p. 417), isto é, que a moral atinge seu máximo rigor em meio às sociedades primitivas, podemos compreender como tema é central na argumentação sobre o estudo de crenças coletivas e sobre o papel social, mesmo educacional, efetuado pela religião.

É o que se depreende de As formas elementares da vida religiosa. Nesta obra afirma Durkheim que o “grupo realiza, de maneira regular, uma uniformidade intelectual e moral cujo exemplo só raramente se encontra nas sociedades mais avançadas” (1996, p. X). A influência do grupo sobre o indivíduo se faz presente em todas as sociedades; o que difere, como observou Marshall Sahlins (2003), é que em sociedades pequenas a coesão social é maior, consequentemente fazendo com que o indivíduo não se sobressaia em relação ao grupo, antes o contrário, se torne indivíduo individualizado na medida em que assume o *ethos* do grupo como sendo o seu próprio *ethos*. O convívio em sociedade exige, portanto, uma formação moral. Assumir a moral coletiva não se reduz às injunções em que o indivíduo perde sua individualidade mediante o corpo social; pelo contrário, é na medida em que assume a moral coletiva como a sua moral que o indivíduo pode potencializar suas expressões mais íntimas. Mesmo nos casos de “rebeldia”, quando o indivíduo se comporta em franca oposição às convenções, é ainda sobre elas e com elas que interage (a começar pelo fato de sua língua já ser uma convenção conhecida e reconhecida como legítima pelo grupo).

Em sua análise sobre a importância dos ritos, Durkheim afirmou que “uma regra moral, assim como um rito, nos prescreve maneiras de agir” (1996, p. 19), maneiras essas que são guiadas e orientadas pelo próprio grupo. São, aliás, essas maneiras de agir que constituem o grupo enquanto grupo, uma vez que representam suas tradições e características mais fundamentais. Nesse contexto, até mesmo o suicídio é visto como um fenômeno de natureza moral. Em O suicídio, Durkheim aborda como esse fenômeno pode ser considerado anormal na

medida em que é imoral. Sendo também o crime uma convenção, então as penas devem ser igualmente uma convenção que atenda aos princípios morais daquela sociedade. É por essa lógica que se diz, de um crime atípico e truculento, que se “chocou a sociedade”, posto que inusual. O suicídio, como outros fenômenos sociais, faz parte daqueles problemas dos quais, independente da época e do contexto, “nunca o direito e a moral permaneceram diferentes a ele” (2000, p. 474), o que demonstra como o fenômeno está intrinsecamente relacionado à moral de certo grupo (ferindo-a ou, pelo contrário, reforçando-a em suas crenças, sejam elas sociais ou religiosas).

Em termos pragmáticos, é essa natureza da moral que faz com que ela se torne objeto da sociologia. Em *As regras do método sociológico*, Durkheim afirma que “o objeto da moral não poderia ser esse sistema de preceitos sem realidade, mas a idéia da qual decorrem e da qual não são mais que aplicações variadas” (2009, p. 24), ou seja, a moral a que se refere o sociólogo não é moral abstrata dos filósofos, mas sim uma moral prática, que orienta o cotidiano dos indivíduos. Somente essa moral, no sentido das convenções sociais, é que pode ser tomada como objeto pela sociologia. “Nossa representação da moral”, segue Durkheim ainda na mesma página, “provém do próprio espetáculo das regras que funcionam sob nossos olhos e as figura esquematicamente; de que, conseqüentemente, são essas regras, e não a noção sumária que temos delas, que formam a matéria da ciência”.

A moral, como dito antes, também se faz presente em suas *Lições de sociologia*. Por exemplo, em uma discussão que parece adiantar em algumas décadas o conceito de campo, desenvolvido por Pierre Bourdieu, Durkheim dedica-se a compreender o que é a moral profissional. Em sua abordagem acerca do Estado, novamente a noção de moral se faz presente, no sentido de moral cívica. É nas suas lições que Durkheim apresenta a noção de disciplina moral, entendida como uma organização que faz com que os indivíduos não se esqueçam de que devem respeitar as convenções (religiosas, profissionais etc.) do grupo ou meio do qual fazem parte: “toda disciplina desse tipo é um corpo de regras que prescrevem ao indivíduo o que ele deve fazer para não atentar contra os interesses coletivos, para não desorganizar a sociedade da qual ele faz parte” (2002, p. 20).

Essa interação fez com que o sociólogo estabelecesse ainda outra distinção acerca da moral. Trata-se da moral doméstica e da moral profissional. A “família é um grupo que abarca a totalidade da existência; nada lhe escapa; tudo repercute nela. É uma miniatura da sociedade política”, já o “grupo profissional, ao contrário, só compreende, diretamente, uma determinada

parte da existência, ou seja, o que concerne à profissão” (2002, p. 35), motivo pelo qual cada meio ou grupo possui um tipo de moral própria. Essa moral relativa não é, contudo, constituída em oposição à moral social. Ao contrário, a moral peculiar a cada grupo assume as distinções constitutivas desse grupo como ponto fundamental, mas somente na medida em que não firmam a moral coletiva. É nesse ponto que a relação entre educação e moral assume seus contornos mais fundamentais na sociologia de Durkheim.

Dentre as instituições sociais que possuem algum tipo de relação com a moral, a escola é, para Durkheim, uma das mais importantes, uma vez que é tida como instituição de ensino que tem por função socializar o indivíduo de acordo com a moral de sua sociedade e época. Em *Educação e sociologia*, Durkheim afirma que “se existe hoje um fato historicamente estabelecido, é o fato de que a moral cultiva estreitas relações com a natureza das sociedades” (2011, p. 59). O plural aqui é fundamental. Em outro texto seu, intitulado *O ensino da moral na escola primária*, Durkheim é taxativo: “cada sociedade teve ou tem a sua moral” (2007, p. 69). Nesse meio, a escola aparece como a instituição-chave no que se refere à elaboração e à reprodução da moral.

Para Durkheim (2011, p. 48), seria impossível “educar nossos filhos como quisermos”, uma vez que “há costumes aos quais somos obrigados a nos conformar”, porquanto sejam costumes de natureza moral. É dessa forma que se compreende por que, “em qualquer época”, “existe um tipo regulador de educação do qual não podemos nos distanciar sem nos chocarmos com vigorosas resistências que escondem dissidências frustradas”, pelo simples fato que “não fomos nós, individualmente, que inventamos os costumes e ideias que determinam este tipo de educação. Eles são o produto da vida em comum e refletem suas necessidades. Em sua maior parte, eles são inclusive fruto das gerações anteriores”, segundo a noção – de resto abordada em suas lições – de que herdamos as instituições sociais “prontas”.

Em *O ensino da moral na escola*, Durkheim defende que a origem da moral estaria na religião. “Há séculos as ideias morais têm se abrigado nas ideias religiosas e, durante muito tempo, moral e religião foram confundidas” (2007, p. 63). Sendo a religião algo real, no sentido de material, como defendido em *As formas elementares...*, o mesmo se aplica à moral. O que “caracteriza as coisas morais, o que as distingue das demais coisas humanas, é o valor incomensurável que lhes atribuímos em detrimento de todas as demais coisas que desejam os homens”, o que pode ser visto por meio da própria oposição entre o moral e o imoral, já que a “moral jamais ensinará que a imoralidade pode ser ignorada, compensada por uma vantagem

econômica ou científica”, o que o leva a concluir que “por menor que seja o lugar que a moral ocupe na ordem das coisas humanas, nossas consciências devem dar a ela um lugar à parte” (2007, p. 63). Para que possamos compreender a importância que Durkheim confere à moral, basta pensá-la como algo da esfera social, o que a coloca não apenas como algo superior ao indivíduo, mas também como o meio necessário pelo qual o “homem se torna homem”.

É ainda neste pequeno texto que Durkheim explicita a moral como um “conjunto de regras”, o que lhe confere um caráter explícito de convenções sociais. “Toda a vida moral do homem”, afirma Durkheim, “é governada por um certo número de regras, de princípios, de máximas, de ações que nos indicam ou nos prescrevem como devemos agir em diversas circunstâncias. A moral é um sistema de regras.” (2007, p. 64) Com base nessa assertiva, poderíamos de bom grado traçar um paralelo com o Galateo de Giovanni Della Casa, segundo o qual o homem deve “se esforçar por se aproximar o mais que possa do costume dos outros cidadãos e deixar-se tomar pelos usos, ainda que talvez menos cômodos ou menos elegantes do que os antigos porventura eram ou lhe pareciam ser” (1999, p. 16), sob pena de que, caso não se comporte como a maioria, o que equivale a “contradizer o costume das pessoas”, seja repreendido, rechaçado e mesmo recriminado. A mesma noção aparece em Durkheim. Segundo ele, se violarmos essas regras, “corremos o risco de sermos postos à margem, de quarentena, isolados” (2007, p. 64).

A reflexão de Durkheim acerca da moral também denota certa inspiração rousseauiana. Por exemplo, quando Durkheim afirma que não basta cumprir uma ação pelo simples fato de que ela seja moral – “um ato não pode ser considerado moral se o realizamos para evitar penalidades ou para buscar consequências agradáveis” (2007, p. 65) –, e que, conseqüentemente, para que “a regra seja obedecida tal como convém que seja obedecida, nós devemos nos submeter a ela não para evitar penas ou para lograr recompensas, mas tão-somente porque a regra ordena e por respeito à própria regra, porque ela se apresenta a nós como respeitável” (2007, p. 65), segundo a noção de que para querer a moral, “é preciso que possamos amá-la” (2007, p. 66), tem-se como argumento central o fato de que agir conforme as leis constitui um imperativo positivo, uma vez que esse conjunto de regras existe para o bem da sociedade. O mesmo imperativo pode ser encontrado em O contrato social, de Rousseau, quando este alega que os “compromissos que nos ligam ao corpo social só são obrigatórios por serem mútuos e sua natureza é tal que, ao cumpri-los, não se pode trabalhar para outrem sem trabalhar também para si mesmo” (1999, p. 39-40), segundo uma concepção em que obedecer

às leis é querer o bem comum e, portanto o próprio bem, dado que esta é a finalidade das leis que regem o pacto social.

A moral possui então um viés normativo, uma vez que detém autoridade reconhecida para organizar o agir social dos indivíduos. Como tal, ela se constitui em algo superior ao indivíduo. Nesse sentido, enquanto construto social, o “papel da moral é fazer com que os homens vivam juntos”, uma vez que é “a sociedade que institui a moral, pois é ela que a ensina”, sobretudo por meio da educação familiar (primeira educação), escolar (segunda educação) e profissional (terceira educação). Tomada por esse ângulo, se entende afirmação segundo a qual a “moral não é uma coisa de livros; brota das mesmas fontes da vida e chega a ser um fator real da vida dos homens. Não existe senão na sociedade e pela sociedade” (2007, p. 69). Logo, ensinar a moral equivale a “demonstrar como a moral se relaciona com algo real” (2007, p. 73), como algo necessário ao convívio social e que, justamente por isso (para retomar o argumento inicial) pode ser tomada como objeto de análise sociológica.

3. Max Weber e a ação social

Inspirado em Norbert Elias, e tecendo algumas considerações sobre as injunções sociais que afetam o comportamento dos indivíduos conforme, Pascal Combemale (2007, p. 570) defende que Weber foi o primeiro sociólogo a fazer da ação social e de seu significado um objeto da sociologia. Segundo o autor, o conceito de ação social em Weber pode ser tomado como uma espécie de contraponto à sociologia de Durkheim. Enquanto que para este último a sociedade estaria em um patamar superior ao dos indivíduos – segundo a lógica de que os fatos sociais devem ser tratados como coisas, tal como pregado por Durkheim em *As regras do método sociológico* (2009, p. 15) –, Weber daria “grande importância aos indivíduos” e aos sentidos que estes atribuem às suas ações. Combemale, que reconhece algum fundamento nesta diferenciação, chama a atenção para o fato de que ela constitui, em essência, uma “oposição maniqueísta” (2007, p. 571). De fato, como lembra o autor, nem a sociologia durkheimiana se resume integralmente ao social e tampouco a sociologia weberiana opera sobre um tipo simples (senão simplista) de psicologismo. Para este autor, a questão central consiste no fato de que, ao compreender as motivações dos indivíduos, é possível apreender também suas ações.

A ação social é de tal forma proeminente para Weber que faz parte de seus conceitos sociológicos fundamentais, capítulo com o qual inicia sua monumental *Economia e Sociedade* (1994). Para Weber, a ação social é uma forma, inclusive metodológica, de abordar as relações estabelecidas entre indivíduo e sociedade de tal forma que não se isole um do outro. A ação

social é, portanto, uma forma de interação que leva em conta o papel temporal, bem como as contingências e probabilidades das relações estabelecidas junto a outros indivíduos e instituições da sociedade em determinado recorte espacial e temporal (1994, p. 13-14).² Como se trata de uma interação, as instituições sociais assumem um papel singular na sociologia weberiana. De acordo com Sell (2016, p. 336), Weber confere um sentido inteiramente distinto às categorias tomadas do cotidiano da linguagem semi-erudita como, por exemplo, Estado. Como outras instituições, o Estado é apenas uma, dentre muitas instituições capazes de influenciar e organizar a ação social.

O próprio Weber destaca que nem todo tipo de ação é necessariamente uma ação social. A ação social pressupõe um comportamento coletivo que induz o indivíduo a agir de determinada maneira, de forma semelhante ao que observamos com o conceito de moral em Durkheim. Assim, um comportamento religioso, quando resumido somente à oração e à contemplação, por serem atividades estritamente da esfera individual, não pode ser considerado uma ação social em sentido pleno. No entanto, quando esse mesmo comportamento pressupõe uma organização coletiva cujas influências se estendem para as esferas sociais, econômicas e culturais, podendo inclusive organizar politicamente uma determinada sociedade, tal como defende Weber em sua *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (2004), então se pode falar na existência de uma ação social. Logo, uma ação é social na medida em que o comportamento individual é orientado pelo comportamento real ou potencial de outras pessoas.

Não devemos, porém, cometer o equívoco de considerar toda ação social como homogênea ou simplesmente tomarmos por ação social toda e qualquer ação que tenha sido influenciada por terceiros. Weber (1994, p. 14) proporciona um exemplo que ilustra de uma só vez os dois casos: em meio a uma forte chuva, em que todos homogeneamente abrem seus guarda-chuvas e que cada um é coagido pelos demais a abrir o seu (caso tenha um), tem-se então uma ação homogênea e influenciada, mas que nem por isso se constitui em uma ação social. Há, de um lado, a ação social em si, e, de outro, a relação social, que é forma como será orientada a ação. Em relação aos dois conceitos, Sell (2016, p. 341-342) argumenta que “por meio do conceito de *relação social* Weber coloca em tela o problema da coordenação da ação”, conseqüentemente, o que é “decisivo em relação ao conceito de ação social é que ele é pensado de modo unilateral, enquanto na relação social é a mutualidade que entra em jogo”, motivo pelo

²A fim de padronizar as citações, e sem prejuízo ao texto, optei por não utilizar o modelo empregado por Sell para referenciar *Economia e sociedade*, como faz, por exemplo, em “Weber, 1994, cap. I, § 1, nota 9”.

qual “a passagem do conceito de ação social para o conceito de relação social já representa a transição do nível micro para o nível macro de análise”.

Ao afirmar que as ações de uma multidão de indivíduos interdependentes raramente coincidem com suas intenções, o que nos remete às reflexões de Gabriel Tarde (2005) sobre a psicologia das massas, Combemale (2007, p. 571) tem em mente o fato de que a sociologia compreensiva de Weber é, na verdade, uma sociologia dos tipos de ação social, uma vez que o comportamento dos indivíduos nem sempre segue direta e incondicionalmente uma mesma lógica social. A reflexão lembra, em outra esfera, Norbert Elias (1994, p. 58), segundo o qual a constituição da sociedade resulta de um processo em que inexiste uma intencionalidade explícita:

O entrelaçamento das necessidades e intenções de muitas pessoas sujeita cada uma delas individualmente a compulsões que nenhuma pretendeu. Vez após outra, os atos e as obras das pessoas isoladas, entremeados na trama social, assumem uma aparência que não foi premeditada. Vez após outra, portanto, as pessoas colocam-se ante o efeito de seus próprios atos como o aprendiz de feiticeiro ante os espíritos que invocou e que, uma vez soltos, não mais permanecem sob seu controle. Elas fitam com assombro as reviravoltas e formações do fluxo histórico que elas mesmas constituem, mas não controlam.

O fato de se comportar frente a algo ou alguém, para que seja considerada uma ação social, deve orientar-se por alguma causa específica que não seja apenas a euforia do momento (ação ou reação), como se observa em meio à multidão (massas) que se encontra momentaneamente organizada e que, por isso mesmo, é capaz de exercer certa influência ocasional sobre o indivíduo (tema de resto caro a Durkheim, Tarde e Simmel). Para Weber (1994, p. 15), isso faz com que a ação social, “como toda ação”, possa ser determinada de diferentes modos, dos quais destaca quatro: (1) racional ou orientado por alguma finalidade; (2) racional ou referente a valores; (3) afetivo ou emocional; e (4) tradicional. No primeiro caso a ação é condicionada segundo as condições ou os meios que permitem alcançar o objetivo esperado; no segundo, predominam os valores morais da ação, e não o seu fim (segundo a lógica que estabelece o que é “certo ou errado” no que se refere ao comportamento humano); no terceiro, são os estados emocionais que guiam a ação; por fim, no quarto caso a ação é orientada pelo costume, ou seja, pelos hábitos tidos como tradicionais.

Essas diferentes modalidades de ação social, embora possam ser orientadas segundo cada um desses modos, dificilmente se restringem a apenas um, uma vez que englobam em maior ou menor proporção a influência de outros modos (1994, p. 16). Por exemplo, uma ação

econômica, portanto racionalmente orientada, tende a ter diminuída sua eficácia quando restrita ao âmbito familiar, já que envolve traços tradicionais, afetivos e valorativos.

Considerando a ação e a relação, podemos estabelecer, com Sell, uma espécie de gradação: “assim como a *relação social* funda-se na *ação social*, a *ordem social* pode ser decomposta em *relações sociais*” (2016, p. 342, grifos do autor). Este tipo de relação pressupõe, segundo o autor, um problema entre as esferas micro e macro no pensamento weberiano, cuja solução – ou ponto de partida e de chegada – se encontraria sempre na noção de *ação social*. Isso faz com que novamente retomemos o conceito de relação social. A relação é o que confere o sentido da ação e esse sentido, que segundo Weber pode ser transitório, faz com que a própria relação tenha um “caráter inteiramente transitório” (1994, p. 17). Weber, na sequência de sua argumentação, utiliza-se de um bom exemplo, qual seja: a organização político-partidária. A representação de interesses pode variar conforme as pautas vão se legitimando ou sendo retiradas do debate, o que faz com que uma coalizão possa, com o tempo, se tornar uma oposição entre os membros que outrora se encontravam unidos.

Como o princípio do movimento reside na ação social e como esta pode se repetir conforme o contexto e a ocasião, é possível falarmos de “regularidades” da ação social. A regularidade, ao contrário da tradição, está sujeita à contingência, logo, está também atrelada à noção de expectativas reais ou presumíveis. Segundo Weber (1994, p. 19), é precisamente essa dimensão da ação social que permite, inclusive a relação social, ser representada, desde que considerada a existência de uma “ordem legítima” em que representantes e representados possam interagir com relativa segurança e previsibilidade (o que faz da legitimidade da ordem uma questão central para a representação).

A ação social, quando manifesta na forma de relação social, pode desencadear disputas. Segundo Weber (1994, p. 23), é o que ocorre quando um determinado grupo visa impor, com ou sem o uso da violência, a sua visão de mundo como a visão dominante (quando isto ocorre sem o uso da violência, tem-se uma luta pacífica ou de concorrência). Como se trata de relações entre grupos, é possível estabelecer ainda uma outra variante da relação. Trata-se da relação social como “relação comunitária” ou como “relação associativa”. Quando a ação se pauta na identificação objetiva ou subjetiva que une os indivíduos a determinado grupo de forma afetiva ou tradicional, costuma-se ser chamada de relação comunitária. Quando, porém, a ação se pauta em interesses racionalmente orientados por alguma demanda que une os indivíduos, dá-se o nome de relação associativa. Evidentemente, neste último caso os valores emocionais ou

afetivos podem não se fazer presentes da mesma forma como se fazem no primeiro: ora, uma mobilização de bairro em torno da manutenção de determinado espaço público pode refletir uma relação social de tipo comunitária, já que demonstra que o pertencimento das pessoas àquele espaço predomina como o argumento principal; o mesmo não ocorre quando pessoas de bairros diferentes se unem para discutir um plano de reorganização da rede de esgotos ou de energia elétrica. Neste caso, o que leva o grupo a se unir são valores racionalmente orientados.

Conseqüentemente, a relação social pode ser aberta ou fechada na medida em que permita a inclusão de indivíduos estranhos em seus quadros (1994, p. 27). Também neste caso uma determinada reivindicação pode ser aberta na medida em que precisa conquistar apoio público, e fechada, no sentido de que o motivo pelo qual o grupo se reuniu e se mobilizou se concentra em uma razão específica, logo, excludente (por exemplo, em uma reivindicação sobre a legalização de determinados agrotóxicos, os grupos que não são os beneficiários dessa política tendem a ser sumariamente excluídos do debate). Segundo Weber, (1994, p. 27), uma relação social fechada pode permitir certa margem de monopolização ao limitar o debate às questões tidas como fundamentais pelo grupo e, tendo este grupo poder para impor sua visão de mundo como a visão legítima, tudo leva a crer que sua pauta obtenha sucesso na medida em que sua eficácia compreenda uma delimitação concisa e objetiva.

A tipologia da ação social weberiana, segundo Combemale (2007, p. 273), não se pretende exaustiva. O seu mérito está em permitir a apreensão e operacionalização metodológica e sociológica das ações sociais que, como lembra, oscilam entre automatismos tradicionais, socialmente incorporados e manifestos sem que sejam previamente refletidos – algo próximo ao que Bourdieu condensou em sua noção de *habitus* – e cálculos racionais que têm em vista fins previamente estipulados. Para o autor (2007, p. 574), o conceito weberiano de ação social acarretaria uma limitação de ordem metodológica: como saber quais são as reais motivações por trás das ações individuais? A questão, e o fato de que ela encerra implicitamente a noção de que toda ação individual reflete, em alguma medida, a socialização do indivíduo (como diria Durkheim) ou a dialética da “atividade socialmente orientada” e “comportamento” do indivíduo, conforme expressão de Passeron (1994) inspirado em Weber, faz com que Combemale assevere que não há dúvida de que “essa questão teria interessado a Weber” (2007, p. 574). Acrescentaríamos, inspirados no contundente argumento de Passeron, que a questão não só interessou ao sociólogo, como o motivou a esboçar sobre ela um aparato conceitual que o próprio Weber mobilizaria em suas análises, especialmente naquelas que buscaram apreender a “esfera econômica da cultura”, como disse certa vez Florestan Fernandes (2008, p. 170). O

fato é que o conceito de ação social permite a Weber mobilizar todo um aparato teórico-metodológico para apreender, compreender e estabelecer as regularidades de uma determinada sociedade, o que confere às ciências sociais seu caráter de eterna juventude, tal como afirmou em seu Ensaio sobre a teoria das ciências sociais (2008), posto que essas mesmas regularidades sejam temporal e espacialmente variáveis.

Considerações finais

Não poderíamos tecer outras considerações que não aquelas que ratificam o posicionamento de Levine (1997, p. 291), que ponderadamente argumenta que perante as frequentes disputas e controvérsias acerca de distintas concepções teórico-metodológicas presentes nas ciências sociais, a “tarefa primordial” da análise sociológica consista na elaboração de uma “abordagem dialógica” que reúna diferentes olhares e saberes. Buscamos demonstrar como diferentes sociólogos clássicos mobilizam diferentes conceitos em suas análises frisando não a divergência de opiniões, antes o oposto. Cada qual a seu modo, todos os três construíram um aporte teórico fundamentado em uma rigorosa análise de fenômenos que têm em comum o fato de serem objetos passíveis de estudo sociológico. Ao contrário do comentário sacralizante, e também ao invés de fomentar a identificação por rótulos, o que constitui segundo Bourdieu o “principal obstáculo ao que me parece ser a relação adequada com os textos e pensadores do passado”, defendemos, como o sociólogo francês, que o mais acertado seria tomar os autores clássicos “como alguém a quem se pode pedir uma mão nas situações difíceis” (2004, p. 41).

O estudo de um conceito central, como exercício convidativo à reflexão teórica, permite ampliar os horizontes pelos quais as contribuições clássicas podem ser mobilizadas em trabalhos contemporâneos que são tanto mais consistentes quanto mais bem fundamentados naquilo que poderíamos chamar de as bases do pensamento sociológico. Argumentamos por fim, com Levine (1997, p. 291), que “grandes obras clássicas fornecem a pedra de toque de excelência sociológica”, motivo pela qual devem ser reiteradamente estudadas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARON, R. *As etapas do pensamento sociológico*. Tradução de Sérgio Bath. 5º ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ASSIS, J. M. M. A semana. *Gazeta de Notícias*, RJ, ano XVIII, n. 247, 04 set. 1892.

BOURDIEU, P. *Coisas ditas*. Tradução de Cássia R. Silveira e Denise M. Pegorim. São Paulo: Brasiliense, 2004.

_____. *A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer?* Tradução de Sérgio Miceli et al. 2º ed. 1º reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

CANDIDO, A. *Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus modos de vida*. 11º ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2010.

COMBEMALE, P. Une sociologie des actions sociales. *Revue de MAUSS*, n. 29, p. 569-574, 2007.

DAMBRA, S. Durkheim et la notion de morale. *Revue ¿Interrogations?*, n. 1: s./p., déc. 2005. Disponível em: <https://www.revue-interrogations.org/Durkheim-et-la-notion-de-morale>. Acesso em: 16 dez. 2021.

DELLA CASA, G. *Galateo, ou, Dos costumes*. Tradução de Edileine V. Machado. 1º ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DURKHEIM, É. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Tradução de Paulo Neves. 1º Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. *As regras do método sociológico*. Tradução de Paulo Neves. 3º Ed. 2º tir. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. *Da divisão do trabalho social*. Tradução de Eduardo Brandão. 2º ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Lições de sociologia*. Tradução de Mônica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. O ensino da moral na escola primária. *Novos Estudos*, v. 78, n. 2, p. 59-75, mai./ago, 2007.

_____. *O suicídio: estudo de sociologia*. Tradução de Mônica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ELIAS, N. *A sociedade dos indivíduos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

_____. *Introdução à sociologia*. Tradução de Maria L. R. Ferreira. 3º ed. 1º reimpr. Lisboa: Edições 70, 2008.

FERNANDES, F. *A revolução burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica*. 5º ed. 2º reimpr. São Paulo: Globo, 2008.

HUNYADI, M. Le travail chez Marx: l'éthique du perspectivisme. *Les Temps Modernes*, n. 696, p. 64-78, 2017.

LEVINE, D. N. *Visões da tradição sociológica*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1997.

MARX, K.. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 2º ed. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. 1º ed. 2º reimpr. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *O capital: crítica da economia política*. Tradução de Rubens Enderle. 2° ed. São Paulo: Boitempo, 2017. (v. 1, O Processo de produção do capital)

_____; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. Tradução de Luis C. Castro e Costa. 2° ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MICELI, S. Prefácio: a sociologia faz sentido. In.: BOURDIEU, P. *A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer?* Tradução de Sérgio Miceli *et al.* 2° ed. 1° reimpr. São Paulo: EDUSP, 2008.

MÜLLER, H-P. Société, morale et individualisme. La théorie morale d'Emile Durkheim. *Trivium*, n. 13, p. 1-25, 2013.

PASSERON, J-C. La rationalité et les types de l'action sociale chez Max Weber. *Revue Européenne des sciences sociales*, v. 32, n. 98, p. 5-44, 1994.

RENAULT, E. Comment Marx se réfère-t-il au travail et à la domination? *Actuel Marx*, n. 49, p. 15-31, 2011.

ROUSSEAU, J-J. *O contrato social: princípios do direito político*. Tradução de Antonio P. Danesi. 3° ed. 3° tir. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SAHLINS, M. D. *Cultura e razão prática*. Tradução de Sérgio T. Niemayer. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

SELL, C. E. *Sociologia clássica: Marx, Durkheim e Weber*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. Max Weber e o átomo da sociologia: um individualismo metodológico moderado? *Civitas*, v. 16, n. 2, p. 323-347, abr./jun., 2016.

TARDE, Gabriel. (2005). *A opinião e as massas*. Tradução de Eduardo Brandão. 2° ed. São Paulo: Martins Fontes.

VARGAS, E. V. Gabriel Tarde e a diferença infinitesimal. In.: TARDE, G. *Monadologia e sociologia e outros ensaios*. Organização de Eduardo V. Vargas. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. Tradução de José M. M. Macedo. 6° reimpr. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Tradução de Regis Barbosa e Karen E. Barbosa. 3° ed. Brasília: Editora da UnB, 1994.

_____. *Ensaio sobre a teoria das ciências sociais*. Tradução de Rubens E. Frias. 3° ed. São Paulo: Centauro, 2008.