



ARTIGOS LIVRES

10 *Quando o Trabalho Vira Passatempo:
aprendizado moral, trabalho social e pessoas em
situação de rua*

*Hernany Gomes de Castro*¹

1. Mestrando em Sociologia na Universidade de Brasília e Pedagogo na Carreira Pública em Assistência Social do Governo do Distrito Federal. ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-1660-2679>



Resumo – O artigo discute o ato de fala em que uma pessoa em situação de rua reconhece seu trabalho. O objetivo é compreender por que a atividade de vigilância de carros em estacionamentos é reconhecida como trabalho e a catação de materiais em sacos de lixo como passatempo. O exercício de análise de teoria, sobre a relação da pessoa em situação de rua com o trabalho, coloca em discussão os problemas da divisão do trabalho social e do reconhecimento do trabalho, dialogando com as contribuições de Georg Simmel, Émile Durkheim, Karl Marx, Jürgen Habermas, Boltanski e Thévenot, Serge Paugam e Bicudo Vêras. Desse modo, são recuperadas as noções como trabalho social, moral, aprendizagem de saberes, sistemas e mundo da vida, linguagem e justificação, desqualificação social, subcidadania, entre outras.

Palavras Chave: Pobreza, Exclusão social, Situação de rua, Trabalho, Justificação

Abstract – The article discusses the speech act in which a homeless person recognizes his work. The objective is to understand why the activity of surveillance of cars in parking lots is recognized as work and the collection of materials in garbage bags as a hobby. The exercise of theory analysis, on the relationship between homeless people and work, discusses the problems of the division of social work and the recognition of work, dialoguing with the contributions of Georg Simmel, Émile Durkheim, Karl Marx, Jürgen Habermas, Boltanski and Thévenot, Serge Paugam and Bicudo Vêras. In this way, notions such as social work, morality, learning knowledge, systems and world of life, language and justification, social disqualification, subcitizenship, among others, are recovered.

Keywords: Poverty, Social Exclusion, Homeless, Work, Justification



2 CASTRO, H. Vínculos de (Sub)Cidadania: um estudo de caso sobre os laços sociais de pessoas em situação de rua com as políticas públicas de Saúde e de Assistência Social em São Sebastião-DF. 2023. Dissertação de Mestrado – PPGSOL - Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2023. (em andamento)

3 O enunciado foi emitido durante entrevista realizada à noite na Rua 48 da região administrativa São Sebastião, Brasília, Distrito Federal.

Introdução

Durante uma entrevista para o estudo de caso “*Vínculos de (Sub)Cidadania: um estudo de caso sobre os laços sociais de pessoas em situação de rua com as políticas públicas de Saúde e de Assistência Social em São Sebastião-DF*” (CASTRO, 2023)², uma pessoa em situação de rua reconheceu a vigilância diurna de carros no estacionamento como trabalho e a catação noturna de materiais em sacos de lixo como “passatempo”³. Os materiais catados se destinariam ao seu consumo e, eventualmente, para troca, visando acesso rápido ao dinheiro para atender contingências. O enunciado é instigante, mas não é um caso isolado.

A satisfação das mais variadas necessidades requer o desenvolvimento de estratégias de subsistência pelas pessoas em situação de rua. Vigiar e lavar carros em estacionamentos, catar material reciclável, pedir esmola ou “manguear”, são alguns dos exemplos mais visíveis dessas estratégias. Mas nem todas essas atividades são reconhecidas como trabalho por quem as pratica. Em outras palavras, a pessoa pode dedicar-se a manguear regularmente todos os dias, para garantir sua subsistência, e não reconhecer essa atividade como trabalho. A rela-

ção com o trabalho na situação de rua guarda particularidades em relação ao seu sentido moral.

A pesquisa de Castro (2023) apresenta resultados preliminares sobre a relação com o trabalho na situação de rua. A maioria dos entrevistados informou que ao trabalhar e gerar renda preferem alugar um cômodo, embora quando estão sem trabalho e renda buscam um abrigo ou permanecem sem endereço. E mesmo entre aqueles que informaram outras motivações para a transição entre situações de endereço, o trabalho é visto como importante meio para realizar uma nova transição. Portanto, a relação com o trabalho gera efeitos sobre a situação de endereço das pessoas em situação de rua. Uma oportunidade de trabalho pode levar a pessoa em situação de rua a transitar da permanência contínua em espaços públicos para um cômodo alugado.

A pesquisa sugere indícios preliminares sobre eventuais características da relação das pessoas em situação de rua com o trabalho. A relação com o trabalho consiste na forma de interação entre a pessoa em situação de rua com a atividade produtiva e as oportunidades disponíveis no mundo do trabalho. O caráter relacional da discussão afasta uma perspectiva atitudinal, de caráter comporta-



mentalista. Portanto, discute-se formas de relação e não atitudes individualistas e individualizadas.

Na primeira característica, a relação é de atividade, as pessoas trabalham ou estão buscando oportunidades de trabalho. Na segunda característica, a relação é de disponibilidade para trabalhar, sem envolver a busca ativa por trabalho, dedicando-se tempo prioritária ou exclusivamente a outras atividades, como o cuidado e a educação dos filhos, por exemplo. Na terceira característica, a relação é de desalento, não envolvendo a busca ativa por trabalho e nem a dedicação de tempo a outras atividades concorrentes ao trabalho, como cuidado com familiares, filhos etc. Na quarta característica, a relação é de inatividade, que consiste na impossibilidade de trabalhar, considerando obstáculos de ordem psíquica ou física (biológica). Em outras palavras, a inatividade se diferencia do desalento por ser imposta por fatores que obstam a capacidade de exercer uma atividade laboral. Com isso, em síntese, têm-se quatro características distintas da relação com o trabalho na situação de rua: atividade, disponibilidade ou priorização, desalento, inatividade. A relação com o trabalho na situação de rua é heterogênea e comporta formas diferentes de interação com a atividade produtiva e com as oportunidades disponíveis no mundo do trabalho.

O caráter relacional da interação com o trabalho na situação de rua abre a possibilidade para compreensão do enunciado em análise. O trabalho na situação de rua consiste na realização de uma determinada atividade produtiva reconhecida socialmente entre pessoas em situação de rua e na sociedade em geral. Ou seja, a pessoa em situação de rua trabalha para atender a necessidades individuais que são definidas socialmente. Com isso, trabalho e necessidade ocupam na situação de rua uma dupla posição: individual e social. Assim, a margem de liberdade do indivíduo em relação ao trabalho depende da objetivação do trabalho pelo coletivo. Quanto mais esquadrihada e normatizada socialmente a atividade produtiva, menor a margem de liberdade do indivíduo em relação a ela. A resistência do indivíduo ao social implica o manejo de contingências de liberdade na relação com o trabalho, como na economia monetária, onde desempenho e personalidade estão separados (SOUZA E ÖELZE, 2014, p. 11). A multiplicidade de sentidos morais na relação com o trabalho pode ser uma expressão da resistência do indivíduo ao social.

Trabalho e passatempo estão em relação de contraposição no enunciado. O trabalho objetivado socialmente na vigilância de carros se contrapõe ao



passatempo ou ao não trabalho subjetivo e individualizado da catação. A liberdade subjetiva em relação ao não trabalho permite assumir qualquer coisa como passatempo, inclusive, o que se considera socialmente como trabalho, à exemplo da catação de materiais recicláveis. Com isso, problematiza-se o sentido moral contido no enunciado em relação ao trabalho e ao passatempo. Em outras palavras, por que vigilância diurna de carros é trabalho e catação noturna é passatempo para essa pessoa em situação de rua?

O artigo propõe a realização de um exercício exploratório de análise de teoria sobre a relação da pessoa em situação de rua com o trabalho, colocando em discussão os problemas da divisão do trabalho social e do reconhecimento do trabalho, dialogando com as contribuições de Georg Simmel, Émile Durkheim, Karl Marx, Jürgen Habermas, Luc Boltanski e Laurent Thévenot, Serge Paugam e Bicudo Vêras. Desse modo, são recuperadas noções como pobreza, exclusão social, trabalho social, moral, aprendizagem de saberes, sistemas e mundo da vida, linguagem e justificação, desqualificação social e subcidadania, entre outras.

Pobreza relacional e Exclusão Social: Trabalho e Cidadania

A relação com o trabalho é contextualizada a partir de uma perspectiva simmeliana da pobreza. O pauperismo do século XIX produziu uma relação de aviltamento do trabalho nas então recentes sociedades industriais europeias. O desenvolvimento dessas sociedades no século XX, por outro lado, suplantou o paradigma da pobreza pela exclusão social, como demonstra Paugam (1996, 2003; 1999). Com isso, o aviltamento do trabalho é gradativamente substituído por uma repressão das horas de produção das pessoas menos qualificadas. Portanto, a mudança de paradigma, da pobreza para a exclusão social, conduz à transformação da relação com o trabalho. A relação passa da exploração para o desestímulo.

A reação da sociedade à pobreza define o papel social a ser exercido pelo pobre. A significação social concorre para uma unidade de classe, embora o fato de ser pobre não gere pertencimento à uma categoria social específica. A classe dos pobres tanto possui uma grande homogeneidade, como carece de qualificação dos seus elementos. Para Simmel (1998, p. 101), embora a pobreza seja um destino comum a todas as classes, o mais difícil é que os pobres não são



nada além de pobres aos olhos das pessoas que estão em outras posições sociais. A privação de direitos a que são submetidos é uma expressão desse ponto de vista. Assim, os pobres não desenvolvem força por si para se transformarem em uma unidade sociológica. Por exemplo, um comerciante, um artista ou um empregado empobrecido, permanecerá definido socialmente por sua atividade e posição específica. Nessa categoria, possivelmente ocupará uma posição particular que se modificará gradualmente, embora não se agrupando em uma nova unidade social. Portanto, o profissional pobre se tornará membro de um grupo caracterizado pela pobreza quando for assistido ou quando a situação dele exigir assistência. A relatividade da pobreza implica a relação dos recursos do indivíduo com os fins pertinentes à sua classe e a priori social (SIMMEL, 1998, p. 91).

O grau de necessidade que cada grupo considera como ponto zero, a partir do qual a pobreza ou a riqueza começa, apresenta diferenças socio-históricas significativas. A modernidade confere margem considerável para determinar esse nível. Por exemplo, considerando certos fins comuns a todos, como alimentação, vestimenta e moradia, é possível determinar com segurança a medida dessas necessidades abaixo da qual se poderia falar de uma pobreza absolu-

ta. Por outro lado, cada ambiente e cada classe social tem suas necessidades típicas, cuja impossibilidade de satisfação significa pobreza. Simmel (1998) questiona a relação desse ponto zero com os meios reais, a necessidade de pertencer à uma minoria favorecida para não ser considerado pobre ou sem uma classe, se o estabelecimento de um ponto zero muito abaixo do qual começa a pobreza decorre de um instinto utilitário para impedir o crescimento do sentimento de pobreza, se um caso individual pode deslocar a fronteira, à exemplo da chegada de um rico em uma cidade pequena ou em um ambiente social fechado, ou, ainda, se a fronteira é nítida o suficiente para distinguir os ricos dos pobres. Com isso, a relatividade destacada por Simmel implica uma pobreza em sentido psicológico. Ou seja, uma pobreza de caráter subjetivo. Da mesma forma que uma pessoa em extrema pobreza pode não sofrer pela discrepância dos seus recursos em relação às necessidades de sua classe, uma pessoa rica pode sofrer quando seus meios são insuficientes para realizar objetivos que extrapolam os desejos da sua classe. A pobreza relativa possibilita a existência de uma pobreza social, ainda que a insuficiência de meios para atingir os fins não exista para alguém, como possibilita que uma pessoa socialmente próspera seja individualmente pobre.



A pobreza pode existir em todas as camadas sociais, com cada uma criando um nível típico de necessidade conforme cada indivíduo, embora essa indigência não seja necessariamente suscetível de assistência. Assim, o princípio da assistência é mais extensivo do que suas manifestações oficiais indicam. Para Simmel (1998, p. 93), a sociologia da dádiva coincide, em parte, com a sociologia da pobreza. As categorias sentido e finalidade são referências importantes para classificar os fenômenos relativos aos processos da dádiva no âmbito da pobreza. O Presente, por exemplo, possibilita descobrir uma gama extensiva de relações recíprocas e hierárquicas entre homens, além das diferenças em seu conteúdo, motivação e do modo de dar e de receber. A dádiva, o roubo e a troca, por outro lado, são formas externas de interação diretamente vinculadas à posse e das quais flui uma riqueza infinita de fenômenos psicológicos que determinam o processo sociológico (SIMMEL, 1998, p. 94). Em todo caso, se o ato de doar é o fim último do processo da dádiva, a riqueza ou a pobreza não desempenham papel algum. No entanto, ao se doar para o pobre, o foco é sobre o resultado e não no processo: o mais importante é que a pessoa receba alguma coisa. Por outro lado, quanto mais o foco do processo da dádiva for no resultado, mais difícil é

aliviar o pobre em sua necessidade. Portanto, quanto menor a diferença social e maior a distância entre as pessoas, mais difícil a doação. A aceitação da assistência exclui o assistido das premissas da sua classe, fornecendo as provas visíveis de que a pessoa assistida está formalmente desqualificada (SIMMEL, 1998, p. 96).

Os princípios das classes mais altas podem fazer com que todos sejam pobres individualmente. Indivíduos podem dispor de recursos insuficientes para atender às necessidades da própria classe, ainda que isso não leve a pessoa a buscar assistência. O preconceito de classe é forte o suficiente para invisibilizar a pobreza, o qual é um sofrimento individual mesmo sem consequências sociais. Simmel (1998) considera a reivindicação social do pobre a que mais impressiona entre aquelas fundadas sob uma qualidade geral da pessoa. Excepcionalizados os estímulos agudos, como aqueles provocados por acidentes ou situações de caráter sexual, a miséria envolve uma impessoalidade, indiferença e força imediata inigualável em relação às outras qualidades do seu objeto.

Simmel (1998) faz suas análises observando a pobreza europeia do final do século XIX e início do século XX. O pauperismo que marca esse período, característico da transição para as sociedades indus-



triais, foi suplantado ao longo do século XX pela exclusão social como paradigma societal. Para Paugam (1996, p. 8), essa mudança de paradigma coloca novas questões sociais. Além de atualizar a precariedade do emprego, a ausência de qualificação, o desemprego, a incerteza quanto ao futuro, experimenta-se uma nova condição feita de ambas as privações materiais: a degradação moral e a dessocialização. Enquanto o pauperismo aviltava o homem do trabalho, enfraquecia a sua vontade e o esgotava, a exclusão corresponde à um processo de repressão das horas da esfera produtiva da população menos qualificada. Portanto, Paugam considera a exclusão social uma desilusão quanto ao progresso. Por outro lado, os liberais conservadores explicam-na como resultado do comportamento dos pobres, assim como o fazem em relação à pobreza. A exclusão social colocou novas questões sociais em relação ao pauperismo, exigindo novas soluções.

A exclusão social enfatiza uma crise do laço social. A exclusão é um processo multicausado que põe em marcha uma engrenagem de perdas. Perder um trabalho e não conseguir outro acarreta novas perdas e mudanças que se verificam no tempo e aumentam progressivamente as dificuldades. Paugam (1996, p. 15) explica que a vulnerabilidade do salário, por

exemplo, não resulta exclusivamente de uma relação de dominação no trabalho, mas de um conjunto variado de situações incertas e traduzidas por uma ansiedade individual, face ao risco de miséria, uma frágil implicação na vida coletiva da empresa e, às vezes, de uma perda progressiva de identidade profissional, especialmente em relação aos sindicatos, que perderam uma parte da sua influência. Assim, a exclusão sublinha a existência de um processo que pode conduzir à certas situações extremas. Na década de 1960, por exemplo, a noção de exclusão significava uma sobrevivência visível e vergonhosa da população mantida à margem do progresso econômico e isolada dos seus benefícios. O fenômeno social renovado pela exclusão restava marginal, aparecendo como resíduo inevitável, embora não afetando o conjunto do corpo social. Com isso, não surpreende que as instituições assistenciais falassem em inadaptação e que os liberais e conservadores atribuíssem aos pobres a responsabilidade pela sua condição. Assim, o pensamento econômico liberal incitava os pobres a trabalhar. Por outro lado, a precariedade chamou atenção para um fenômeno que foi denominado como nova pobreza na década de 1980 (PAUGAM, 1996, p. 12). A ênfase recaiu sobre as camadas da população adaptadas à sociedade moderna, embora ví-



timas da situação econômica e da crise do emprego. Portanto, as noções de precariedade e nova pobreza designavam o caráter permanente da pobreza na sociedade moderna. Nesse sentido, a exclusão revela como as desigualdades se renovaram de diversas formas, embora sem serem suficientes por si para explicar os fenômenos de ruptura e crise identitária que caracterizam os processos de exclusão. Ou seja, a exclusão social pode explicar o processo segundo o qual os vínculos sociais se desfazem ou se afrouxam, como no clássico caso da pessoa que perdeu o emprego, passou por um divórcio, perdeu moradia e passou à situação de rua.

A noção de exclusão social enfatiza as especificidades das desigualdades, fundando-se na fragilidade enquanto novo sentido moral, requerendo outros instrumentos de análise (PAUGAM, 1996, P. 15; PAUGAM ET AL., 1999, p. 50). Paugam (1999, p. 60) propõe o termo desqualificação social para complementar o conceito de exclusão social, considerando que as distintas realidades entre os países europeus não podem ser comparadas a partir de um único conceito. Portanto, a noção de exclusão constituiu uma alternativa aos impasses metodológicos e conceituais próprios das medidas tradicionais da pobreza. De uma definição da exclusão estática e fundada

sobre uma abordagem monetária, passa-se para uma definição dinâmica e multidimensional (PAUGAM, 1996, p. 14).

O conceito de desqualificação social enfatiza o caráter multidimensional, dinâmico e evolutivo da pobreza, como o status dos pobres assistidos. A desqualificação social é uma forma da relação entre os assistidos e sua dependência em relação aos serviços sociais e o conjunto da sociedade. Paugam (1999, p. 77) destaca que o assistido tem uma trajetória em relação à vida profissional, que degrada sua identidade e implica um estigma que marca seus relacionamentos pessoais. A integração do assistido à sociedade, ainda que de modo degradado, requer a diferenciação entre desqualificação social e exclusão. Os assistidos são ativos, investindo todas as suas energias para obter um status social mais valorizado e mobilizando meios de resistência e de reivindicação, inclusive negociando suas relações com os trabalhadores sociais. Portanto, a desqualificação social enfatiza os vínculos sociais das pessoas pobres com a sociedade, particularmente, com a assistência. A desqualificação é processual, revelando a dinâmica da situação ao longo do tempo.

A desqualificação é uma forma elementar da pobreza, que não pode ser generalizada para outras



sociedades no mundo. Paugam (1999, p. 112) levanta a hipótese de que, no Brasil, o conceito de desqualificação social é aplicável porque o processo de transição da vida estável à miséria tem menor impacto, devido à forte segregação espacial e social. O conceito de desqualificação social seria cabível ao caso brasileiro porque a pauperização atinge aos pobres que passarão à situação de rua, como à classe média que também empobrecerá. Contudo, as diferenças do Brasil em relação à Europa podem exigir a agregação do conceito de pobreza integrada para compreender o empobrecimento populacional, embora isso dependa da realização de pesquisas. Entretanto, argumento que o conceito de subcidadania (CARVALHO, 2001; SOUZA, 2012; TELLES, 2001) é uma alternativa à aplicação da noção de desqualificação social proposta por Paugam para o Brasil.

Em síntese, a noção de subcidadania (re)coloca a questão no âmbito da política e da cidadania, coerentemente com a proposição simmeliana (IVO, 2008, p. 172) e com a realidade e a história nacional. Contudo, o desenvolvimento dessa análise escapa ao objeto do presente artigo. Em continuidade, Paugam considera o Brasil como um caso de pobreza integrada. Embora os pobres sejam a maioria da população, não constituem uma subclasse (PAUGAM

ET AL., 1999, p. 111). A seu ver, a solidariedade familiar é insuficiente para fazer frente à miséria no país, particularmente, à situação de rua, gerando contingentes cada vez maiores de desabrigados. Paugam ainda chama atenção para a necessidade de que as pesquisas no Brasil enfoquem o relacionamento dos vínculos sociais com as condições de moradia, a fim de compreender como a solidariedade familiar impede a situação de rua e a desagregação das famílias.

Paugam se debruça sobre países europeus cujo desenvolvimento econômico é muito diferente do Brasil. Suas pesquisas permitem compreender as relações do estado de privação de indivíduos com os serviços de assistência pública no contexto europeu (VÉRAS, 2003, p. 15). Assim, o estudo da desqualificação social implica referências à uma hierarquia de status particular em cada sociedade (PAUGAM, 2003, p. 62). Portanto, a heterogeneidade das situações objetivas dos assistidos brasileiros requer sua distinção, como exige um novo arranjo que possibilite tornar evidentes eventuais regularidades. A situação brasileira requer estudos e cuidados específicos (VÉRAS, 2003, p. 18).

A história colonial marca a representação social da pobreza no caso brasileiro (PAUGAM *ET AL.*, 1999, p. 103). Os quinhentos anos de exclusão social



no Brasil pesam sobre a cidadania, que não se generalizou e nem se universalizou no país. São múltiplos os fatores nacionais que a mantêm tão forte por tanto tempo: êxodo rural, precarização do trabalho, aumento da mendicância de famílias, falência das políticas sociais e concentração de renda e de terra, por exemplo. A transição democrática brasileira também foi um período de aumento da pauperização da população. A nova república não cumpriu a promessa de progresso para todos. E, além disso, a internacionalização da economia é um agravante da exclusão social, na medida em que gera uma nova cultura planetária e altera substancialmente os padrões de desenvolvimento a partir de referências globais, como a abertura ao mercado mundial, a realocação da indústria, o papel das novas tecnologias de comunicação e transporte. Com isso, a competitividade internacional confere funções globais às formas territoriais locais, fragmentando, homogeneizando e as diferenciando. Como expressão das contradições do sistema capitalista, a exclusão no Brasil está intimamente relacionada à pobreza (PAUGAM, 2003, p. 28).

Se, por um lado, a exclusão é marcada pela privação de itens necessários à uma vida digna, como emprego, meios para participar do mercado de con-

sumo, bem-estar, direitos, liberdade, por outro, a pobreza recebe uma dimensão moral: ser pobre é um demérito, uma condenação irremediável. O Brasil é tanto um país de privilégios para poucos, como de necessidades absolutas para muitos. As políticas públicas não só mantêm essas diferenças, como são insuficientes para evitar o aumento dessa distância. Portanto, no Brasil, exclusão social, pobreza e desigualdade, são singularidades de um processo mais amplo. A cidadania no Brasil resulta de políticas de inclusão precárias e marginais, próprias de uma estrutura social marcada por uma hierarquia excludente. Para Vêras (2003), as políticas sociais podem estigmatizar e prejudicar a construção de identidades, embora cumprindo o papel de integrar os assistidos.

O deslocamento da centralidade do trabalho (e do sujeito)

O sentido moral do trabalho como centro da produção social da vida e da dignidade humana muda para uma desilusão. Se o progresso podia ser alcançado por meio do trabalho, agora não passa de uma ilusão. Emprego e desemprego trocam de lugar.



O desemprego se torna permanente, uma condição da pobreza, enquanto o emprego passa a ser temporário. Com isso, dignidade humana e trabalho se distanciam cada vez mais.

O trabalho é o processo em que o homem medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza (MARX, 2017, p. 255). Ele põe em movimento as forças naturais do próprio corpo para se apropriar da matéria natural, convertendo-a em matéria útil para sua vida. Ao modificar a natureza externa, de acordo ainda com a assertiva marxiana, ele modifica a própria natureza. O trabalho desenvolve, ainda de acordo com o autor, as potências dessa natureza externa e as domina. O resultado do processo de trabalho seria a realização da representação feita pelo trabalhador no início do processo. Um processo que seria compartilhado em três momentos, a saber, 1) atividade orientada a um fim; 2) seu objeto; 3) seus meios. A atividade laboral exige que a vontade seja orientada a um fim. O trabalho consome seus materiais, o objeto e o meio, se fazendo processo de consumo embora diferente do consumo individual. O trabalho é condição universal do metabolismo entre homem e natureza, uma condição comum a todas as formas sociais.

O trabalho social é uma conquista evolutiva da

organização social de trabalho e distribuição que, segundo Marx, sendo anterior ao desenvolvimento de uma comunicação linguística à qual, por sua vez, seria anterior ao desenvolvimento de sistemas de papéis sociais. À luz das concepções marxianas, mas agora articuladas ao modelo habermasiano (HABERMAS, 2012a), podemos concluir que a forma de vida humana relaciona, necessariamente, o conceito de trabalho social ao de princípio familiar de organização. As estruturas do agir comunicativo, segundo papéis sociais, designam um novo grau de desenvolvimento, não sendo possível reduzi-las às regras do agir estratégico ou instrumental. Produção e socialização, trabalho social e sustento dos filhos, são de igual importância para a reprodução da forma de vida humana. A estrutura familiar da sociedade, portanto, governa a integração da natureza externa como da natureza interna.

A sociedade histórica passa pela ação dos homens, embora seja superior (em termos da sua extensão, pela agregação de volumes, além da “densidade moral” proveniente dessa mesma extensidade amalgamando planos psíquicos, orgânicos e inorgânicos; técnicos, cognitivos e afetivos) a cada um deles. A relação econômica entre classes, no escopo de tal complexidade socio-histórica, é função de uma relação



social de poder. O capitalista é o “senhor” desse processo técnico e jurídico, aquele que organiza e controla o trabalho e, a partir da propriedade dos meios de produção, extrai a mais-valia dos trabalhadores. O capitalista consome a força de trabalho, fazendo com que o trabalhador consuma o objeto e os meios (MARX, 2017, p. 262). Segundo as coordenadas do processo descrito pelo autor, o produto gerado é propriedade dele e não do trabalhador. Esse último vende seu valor de uso ao ceder a força de trabalho ao capitalista, mas o uso da mercadoria pertence ao comprador. O trabalhador realiza seu valor de troca e aliena o valor de uso. Em outras palavras, o trabalhador produz a mercadoria para outro consumir gerando mais-valia para o capitalista. Por outro lado, os capitalistas são os proprietários dos meios de produção, compradores da força de trabalho. Portanto, são duas classes que se constituem a partir de duas fontes distintas de renda: o proletariado, que possui a força de trabalho; a burguesia capitalista, que se apropria de uma parte da mais-valia. A ação racional de cada um, voltada ao próprio interesse, contribui para a destruição do bem comum e do regime, em razão das próprias leis de funcionamento do capitalismo.

Habermas (1976, p. 115) argumenta que o con-

ceito marxiano de trabalho social não capta a reprodução especificamente humana da vida, embora delimite a forma de vida dos hominídeos em relação aos primatas. Somente os homens superam a estrutura social primitiva, uma ordem hierárquica unidimensional em que cada animal tem atribuído a si um *status*. Esse sistema de *status* governa as relações agressivas, as relações sexuais e as relações sociais. A família surge como resposta a um problema sistêmico decorrente do modo de produção da caça socialmente organizada.

A noção de trabalho social, isoladamente, não é suficiente para explicar a distinção reconhecida entre a vigilância e a catação pela pessoa em situação de rua. Embora delimite a forma de vida dessas pessoas, não capta o sistema de *status* operante na estrutura enunciada nesta fala. Portanto, é de se questionar se existiria uma hierarquia entre catação e vigilância. E, se existe, que hierarquia pode ser essa.

O trabalho social como forma de reprodução social da vida se relaciona criticamente com a moderna filosofia do sujeito. Os indivíduos são o que externam, coincidindo com a sua produção: com o que e como eles produzem. As ações instrumentais são coordenadas racionalmente com relação à finalidade da produção (HABERMAS, 1976, p. 113). As re-



gras do agir estratégico, que orientam a cooperação, constituem necessariamente o processo de trabalho. A essência do indivíduo, portanto, é o conjunto das relações sociais.

A distribuição dos produtos exige regras de interação linguisticamente compreensíveis, que podem estar destacadas intersubjetivamente de situações particulares. Essas regras podem ser colocadas, à longo prazo, como normas reconhecidas ou regras do agir comunicativo. A história tem uma lógica na constituição de formas estruturais fundamentais mais abrangentes. Seus contornos e processos de aprendizagem, portanto, seu comportamento, depende de condições contingentes que são empiricamente investigáveis. Assim, a história é a história da indústria e a história da troca.

A reprodução da vida humana se tornou possível quando, vimos, a economia de caça se complementou com a estrutura social familiar. A família substituiu o sistema animal de *status* por um sistema de normas sociais que pressupõe a linguagem. O intercâmbio socialmente regulado entre diferentes sistemas parciais foi possível quando diferentes indivíduos assumiram diferentes *status* dotados de especificidade funcional.

O sistema de parentesco, por exemplo, é uma

resposta para autonomizar o homem na caça, sem prejudicar o cuidado das crianças e a coleta de plantas. Homens caçam, mulheres coletam e cuidam das crianças. Assim, nasce uma necessidade de integração e intercâmbio entre os dois sistemas, visto que as relações sexuais não eram suficientes para responder à essa necessidade. Só o sistema familiar permitiria, 1) integrar as funções do trabalho social com as funções de provisão e alimentação dos filhos; 2) coordenar as funções masculinas de caça com as funções femininas da coleta.

O ordenamento animal de *status* se funda sobre o poder como característica da personalidade. Sistema sociais de papéis, à exemplo da família, ao contrário, fundam-se sobre o reconhecimento intersubjetivo de expectativas de comportamento sujeitas à estruturação em normas. Habermas (1976, p. 117) argumenta que isso significa uma moralização dos motivos de ação. Os papéis conjugam duas diferentes expectativas de comportamento que constituem um sistema de motivação recíproca (Alter e Ego, por exemplo). Os papéis são incontinentes, possibilitando uma recorrente constituição de motivos que se insere permanentemente no mundo simbólico da interação, desde que satisfeitas as seguintes condições: 1) os participantes troquem sua perspectiva pela de



observadores; 2) os participantes disponham de horizonte temporal que transcenda as consequências da ação de imediata atualidade (expectativa temporal de continuidade); 3) os participantes possam ser sancionados. Habermas (1976, p. 118) argumenta que essas condições só podem ser satisfeitas depois da constituição integral da linguagem. Ele propõe que somente as estruturas de trabalho e linguagem foram plenamente desenvolvidas como condição da forma de reprodução da vida humana, como ponto de partida da evolução social. “*Trabalho e linguagem são anteriores ao homem e à sociedade*” (HABERMAS, 1976, p. 118).

A economia é um duplo, simultaneamente material e social, cuja forma de reprodução da vida, segundo Marx, é caracterizante do grau de desenvolvimento humano. Um modo de produção (estágio industrial) liga-se à um modo de cooperação (estágio social, que é também força produtiva). A produção é, portanto, a cooperação social de diversos indivíduos. Os meios materiais de subsistência são produzidos para consumo, as regras da distribuição para conexão sistemática de expectativas e interesses recíprocos. Na sociedade moderna, por exemplo, a teoria da exploração oferece uma base sociológica às leis econômicas do funcionamento histórico capitalista (ARON, 1987, p. 149).

O homem, na teoria de Marx, é um ser total que se realiza autenticamente nas atividades que o definem como tal e não limitado pela ordem política (ARON, 1987, p. 161). O trabalho determina esse ser. As condições materiais para sua realização são essenciais em sua constituição. O homem é desumanizado se trabalha em condições desumanas, por exemplo. Como é explorado ao produzir mais-valia. Ele se torna alheio, estranho a si mesmo, não se reconhecendo em suas obras e atividades. A alienação é imputável à propriedade privada dos meios de produção sempre que o trabalho se transforma em mero meio de subsistência, degradando-se como instrumento e meio de vida.

A linguagem possibilita compreender que há uma hierarquia entre as atividades laborais contidas na fala, vigilância e catação, embora não se trate de desenvolvê-la no momento. Interessa que a fala enuncia um sistema de *status* operando entre a vigilância e a catação. O reconhecimento de uma dessas como trabalho e da outra como passatempo permite sustentar, ainda, que a ordem articuladora desse sistema se funda sobre um exercício de poder com base na personalidade, pelo menos para a catação, e ao mesmo tempo no sistema social de papéis em relação à vigilância. Os motivos morais da ação são



diferentes: a catação é para o uso próprio, enquanto a vigilância é venda de força de trabalho (troca). A fala pode indicar, portanto, a transição, o trânsito ou o intercâmbio entre sistemas ou mundos morais distintos.

Na antecedência da moralidade, a divisão do trabalho sob a chave da solidariedade social

A mudança moral da relação com o trabalho nos leva a Durkheim. A interdependência de direitos e deveres que marca a divisão do trabalho e explica a sociedade moderna desloca o trabalho da posição central na promoção da dignidade humana. O deslocamento do trabalho deslocaliza o sujeito. Com isso, a exclusão social gera uma crise dos laços sociais (PAUGAM *ET AL.*, 1999). Nessa crise, direitos e deveres se contrapõem (SIMMEL, 1998). O sentido moral do agir na relação com o trabalho sofre abalos.

Numa perspectiva durkheimiana, a moral é uma realidade independente da vontade individual que não pode existir fora das mentes individuais (LUKES, 1972, p. 91). Moral é tudo o que é fonte de solidariedade e força os homens a contarem uns com os outros, conduzindo seu devotamento

desinteressado. A moral é um estado de dependência (DURKHEIM, 2004, p. 420). Ela é mais sólida quanto mais fortes e numerosos são esses vínculos. Uma dependência que é coercitiva, uma disciplina inescapável. O Estado, por exemplo, é a máquina que reprime a multidão de seres insociáveis (LUKES, 1972, p. 89). A dependência é um mecanismo que possibilita a produção de consequências morais não previstas ou desejadas pelos costumes.

A moral é uma função social, que oferece um ideal atingível em cada sociedade em particular, permitindo que os homens estejam inclinados a serem satisfeitos. Os fenômenos mentais e sociais são como quaisquer outros, sujeitos a leis que submetem a vontade humana. A moral, portanto, varia de acordo às condições sociais. E são as regras morais que enunciam as condições fundamentais da solidariedade social, considerando que o caráter obrigatório das regras morais é diferente daquele das regras técnicas. A divisão do trabalho dá origem a regras que asseguram o concurso pacífico e regular das funções divididas. O direito e a moral são o conjunto de vínculos que nos prendem uns aos outros e à sociedade, que fazem da massa dos indivíduos um agregado e um todo coerente.

O dever do indivíduo é em relação à consci-



ência, sendo voltado para pessoas morais (LUKES, 1972, p. 414). A qualificação moral nunca foi um ato de interesse individual, ou a perfeição do individual de um ponto de vista puramente egoísta, como seu objeto. Se eu como indivíduo não constituo um fim em si mesmo do caráter moral, isto é necessariamente também verdadeiro para outros indivíduos. Logo, conclui-se que se a moral existe, isto pode apenas ter como objetivo o grupo formado pela pluralidade de associações individuais – isto quer dizer, sociedade, mas sobre condições que sociedade seja considerada como uma personalidade qualitativamente diferente das personalidades individuais que a compõem.

A consciência humana que o indivíduo deve realizar nada mais é, ainda de acordo com a chave analítica durkheimiana, do que a consciência coletiva do grupo de que faz parte. Ela é composta das ideias e sentimentos a que somos apegados. Essa consciência é o indivíduo e o seu entorno. Cada povo tem uma concepção particular dessa consciência coletiva, decorrente do seu temperamento pessoal. E cada um o representa à sua imagem.

Os fins morais devem ser desejados e desejáveis, o que constitui dois aspectos presentes simultaneamente e que não podem ser isolados empiricamente. Lukes (1972) argumenta que, na perspectiva

durkheimiana, algo dessa natureza do dever é encontrado na conveniência da moralidade. Esse devotamento desinteressado faz sentido quando temos que fazer algo em que subordinamos a nós mesmos a um valor moral maior do que o que temos como indivíduo. Quando atos dirigidos para outros ou para si mesmo tem valor moral, são orientados para além do egoísmo. Os relatos das consequências da sanção sobre a ação demonstrariam se decorrem ou não de regras pré-existentes, de caráter negativo (punição ou culpa) ou positivo (honra e elogio). A ordem moral é articulada pela experiência.

No entendimento de Durkheim, a moralidade tem uma dualidade sagrada, um certo senso de proibição que faz com que alguém não se atreva a violar, ao mesmo tempo algo que é tido como bom, amado e que conduz à uma busca posterior. Algo assim decorreria da concepção de que a coisa sagrada marca e é marcada por um valor moral, um valor incomensurável da opinião pública, e que envolve sentimentos coletivos *sui generis*, sentimentos que falam para nós de um lugar próprio, com uma força e ascendência peculiar em razão da sua origem. O coletivo seria, portanto, o único ser no mundo da experiência que possui uma rica e mais complexa realidade que a individual. O coletivo, portanto, é uma moral impesso-



al. Essa moralidade é a sociedade, um ser moral *sui generis*.

As regras morais do tipo coletivo não são contestadas, alcançando maior vigor nos denominados “povos primitivos”. A função dessa regra, ainda segundo Durkheim, é prevenir abalos na consciência comum e, por conseguinte, na solidariedade social. A função social, nesse caso, é de homogeneização. Por isso a regra precisa do caráter moral. Nesses povos o primeiro dever é se parecer com todo mundo, em termos de crenças e de práticas. Nessas sociedades os atos proibidos ou imorais atestam dessemelhanças menos profundas. Nas sociedades “mais avançadas”, por outro lado, as similitudes seriam menos numerosas. E, em algumas, propõe o autor, chegar-se-ia quase à falta de moral. A regra contrária, de especialização, de heterogeneização, também busca a mesma função, de unidade da sociedade. Embora antagônicas, essas regras seriam imprescindíveis para a sociedade moderna. Isto à medida que elas conduziriam ao mesmo fim, isto é, de integração social, sendo necessárias em razão da condição de existência da sociedade.

Se, em Durkheim, a sociedade antecede o indivíduo, tendo prioridade na explicação dos fenômenos sociais (ARON, 1987, p. 301), sua sentença é

categorica: a sociedade é boa e conveniente para o indivíduo. Sendo superior e exterior, a coletividade está internalizada, sendo o próprio indivíduo, no tocante ao seu plano psíquico que constitui parte da densidade moral de uma coletividade. A sociedade domina-o infinitamente, o supera. Não é possível existir fora dela sem denegação, sem violação da própria natureza como indivíduo. Ao lhe transferir certas regras de caráter imperativo (distintas de obrigação moral), argumenta Durkheim, o indivíduo ama e deseja a norma. A existência da sociedade, por sua vez, conclui o autor, depende da solidariedade das suas partes.

No desenrolar do seu raciocínio, Durkheim postula ser o homem um ser moral, porque vive em sociedade. Embora a concepção de natureza do homem se modifica com as sociedades, ainda assim, a moral integraria o indivíduo à especificidade de uma totalidade socio-histórica, restringindo-lhe a liberdade de movimento. O indivíduo é parte integrante da sociedade desde o nascimento. A totalidade coletiva não é mera justaposição de indivíduos, mas sociedade que o permeia por todos os lados. Nesses termos, o homem é uma abstração, considerando que a personalidade, em sua maioria, é composta de empréstimos retirados do meio físico e do social que o cerca



(LUKES, 1972, p. 88). A moralidade consiste em ser solidário de um grupo e varia de acordo à essa solidariedade. Em “povos primitivos”, o homem buscaria assemelhar-se a seus companheiros, realizar em si o tipo coletivo que se confunde com o tipo humano. Nas sociedades modernas, o homem consistiria num órgão da sociedade e buscaria representar seu papel de órgão. Enfim, para o autor, moral se impõe como condição necessária da sociedade, porque os deveres do indivíduo consigo mesmo são deveres com a sociedade, que correspondem a ideais e a sentimentos coletivos sagrados. Isolar-se e abstrair-se disso requer a diminuição de si mesmo. *“Façam desaparecer toda vida social, e a vida moral desaparecerá ao mesmo tempo, não tendo mais objeto a que se prender”* (DURKHEIM, 2004, p. 421).

Segundo Raymond Aron (1987, p. 363), para Durkheim, o homem civilizado é o tipo ideal, objeto de amor e respeito, desde que se integre na sociedade e pela sociedade. Sem essa integração o homem estaria condenado a permanecer indiferenciado do animal, submetido a forças físicas e desprovido de todas as funções mentais superiores pela ausência da linguagem. A liberdade, por exemplo, compreende uma realidade possível em sociedade, como a personalidade. A moral requer, no entanto, além da inte-

gração, uma sociedade carregada de um valor superior aos indivíduos, tal como Kant postulou que sem Deus a moral é inteligível. Nesse sentido, o mesmo Aron (1987, p. 364) argumenta que, no pensamento durkheimiano, essa realidade superior ao indivíduo conduziria à uma adoração da divindade transfigurada na sociedade.

Para Lukes (1972), Durkheim valoriza a realidade social, com sua consciência social, em que o todo é maior que as partes, embora considerando que o todo pode ser explicado pelo modo como as partes são articuladas. A reunião de interesses determina apenas uma forma superficial de associação. Ele recusa a possibilidade de separar radicalmente a moral dos fenômenos econômicos, reconhecendo uma mútua influência entre moral e causas econômicas. O relativismo moral é um outro aspecto relevante, segundo o qual diferentes sociedades possuem códigos morais diferentes.

Uma questão recorrente na obra de Durkheim é o consenso. Aron (1987, p. 359) observa que Durkheim insiste em salientar a necessidade do consenso, ao mesmo tempo em que negligencia o conflito. A sociedade seria o consenso, como a diferenciação uma interpretação possível. Durkheim considera a sociedade o lar do ideal e objeto da fé moral e re-



ligiosa. Mas a sociedade observável não se confunde com essas características. Aron (1987, p. 360) considera que a crítica a Durkheim deve insistir nessa dualidade da noção de sociedade, que ora é meio ou conjunto social observado do exterior, ora é fonte do ideal, objeto de respeito e amor. A sociedade definida como meio social seria aquilo que determina os outros fenômenos (ARON, 1987, p. 360).

Durkheim condiciona as várias instituições à organização da sociedade. Ela seria uma realidade *sui generis*, objetiva e materialmente determinada, embora seja tão somente uma representação intelectual (ARON, 1987, p. 360). Mesmo que cada sociedade tenha sua moral, não é possível afirmar que moral convém a cada tipo social. O indivíduo, nesse sentido, também pode julgar preferir uma outra moral que pode até ser incompatível com a sociedade em que vive. As concepções morais estão em litígio e uma ou outra acaba se impondo.

A visão de Durkheim sobre a moralidade como fenômeno social evoluiu ao longo do tempo (LUKES, 1972, p. 411). Foi de uma concentração exclusiva em regras morais e seu caráter compulsório e obrigatório, para uma configuração de ideias mais complexas. Em relação à primeira, se considerava todo fenômeno moral a partir de regras de conduta san-

cionada, embora diferentemente das leis em que sanções são difundidas através de organizações. No que diz respeito à segunda, analisa-se a moralidade como combinação de imperativo e desejo (ideais, crenças e valores), o espírito da disciplina e o apego a grupos sociais, com a introdução progressiva da autonomia através da compreensão racional. A moral em Durkheim opera em diferentes níveis, como um sistema complexo de conceitos interdefinidos.

Habermas (HABERMAS, 2012a, p. 156) argumenta, entretanto, que Durkheim não escapou das arapucas da filosofia da história. Ele identifica a existência de uma tendência à racionalização nos processos de solidariedade, mas não explica como as formas de solidariedade mecânica se transformam em solidariedade orgânica e geram modificações na consciência coletiva. Essa lacuna fragiliza seu argumento que afirma a necessidade de perceber a mudança formal da integração social como um desenvolvimento em direção à racionalidade (HABERMAS, 2012a, p. 166). Habermas argumenta que Durkheim não desenvolveu as condições dessa racionalidade para um consenso fundamentado obtido comunicativamente, “*Durkheim acena para a ideia da “linguistificação” do sagrado. Não obstante, tal ideia carece de elaboração mais detalhada.*” (HABERMAS, 2012a, p. 167).



No retorno à fala da pessoa sobre a catação de lixo, de início, somos levados a sentenciar ser moral a articulação da vigilância como trabalho e da catação como passatempo. A fala remete à racionalização de uma moralidade que combina imperativo e desejo (ideais, crenças e valores), o espírito de disciplina (trabalho é de dia, passatempo é à noite) e o apego a grupos sociais (vigilantes de carro e catadores). Pode-se considerar que há um conjunto de regras nessa moralidade que perfaz um dado regime de direito e um regime de justiça. Além disso, vigilância e catação envolvem uma solidariedade social ou um estado de dependência direta dos proprietários de carro e dos resíduos descartados por moradores e comerciantes. Essa moral, portanto, é o próprio grupo social a que pertence a pessoa que enunciou o ato de fala.

A situação de rua conforma um grupo social moral, embora heterogêneo, interdependente em relação a outros grupos sociais na sociedade. O reconhecimento social do direito é o atestado de afiliação ou pertencimento à sociedade (SIMMEL, 1998). Ao longo da história, o laço de pertencimento deriva de uma unidade metafísica, biológica ou social. Nas sociedades primitivas, por exemplo, o direito dos pobres se misturava aos costumes tribais e obrigações religiosas, constituindo uma unidade indiferenciada.

Com isso, o direito é enfatizado pela condição religiosa derivada de uma unidade metafísica, da afiliação/pertencimento social, das bases tribais ou de uma unidade biológica. Nessas sociedades, o corolário do direito tem sua razão de ser numa ligação orgânica entre os elementos. A esmola, por exemplo, é reivindicada porque é considerada um direito, apesar de causar exposição à constrangimentos, vergonhas ou humilhações, como independe do sentimento de compaixão, dever ou utilidade na concessão pelo doador (SIMMEL, 1998, p. 45). Portanto, em uma sociedade fundada sob as bases da interdependência de direitos, a reivindicação e a garantia dos direitos são compartilhadas entre todos os membros. A interdependência dos direitos é a base do dever ético da sociedade para garantir a assistência aos pobres como direito.

O dever ético decorrente da solidariedade social tem como condição essencial a divisão do trabalho na sociedade moderna (DURKHEIM, 2004). A divisão do trabalho põe em presença funções sociais e não indivíduos. A sociedade é envolvida no jogo dessas funções, conforme concorrem regularmente ou não. A racionalidade, portanto, é uma característica moral fundamental para essa concorrência. Ou seja, essas sociedades só podem se manter em equilíbrio



se dividirem o trabalho. A concorrência precisa ser justa, com condições externas iguais. Ela distende os vínculos que prendem o indivíduo à família, ao solo natal, às tradições e aos usos coletivos. O indivíduo se torna mais autônomo, se movendo mais facilmente do seu meio para formar suas ideias e sentimentos. Embora a consciência comum não desapareça, argumenta Durkheim (2004), ela cede lugar gradativamente à consciência individual sobre a dependência da sociedade. O homem já não sentiria tanto a pressão de contenção e retenção do coletivo como moderador do seu egoísmo. A personalidade individual se desenvolve com essa divisão do trabalho, em razão de que a pessoa seria uma fonte autônoma de ação e não simplesmente a encarnação do tipo genérico do grupo. A divisão do trabalho se torna a base da ordem moral dessas sociedades, nas quais o dever é concentrar as atividades e especializá-las na medida da necessidade.

Devemos limitar nosso horizonte, escolher uma tarefa definida e empenhar-nos nela de corpo e alma, em vez de fazermos de nosso ser uma espécie de obra de arte acabada, completa, que extrai todo seu valor de si mesma, e não dos serviços que presta (DURKHEIM, 2004, p. 423).

Vê-se que, para Durkheim, o domínio crescente da razão nas sociedades modernas gera uma expectativa de desejos e aptidões na medida em que a diferenciação pelo trabalho se intensifica (ARON, 1987, p. 307). A mobilidade do indivíduo se imporia uma condição para a realização da promessa de individualização nestas sociedades. No caso daquelas dominadas pela tradição, ao contrário, essa reivindicação pelo indivíduo de adaptações proporcionais ao seu gosto e mérito não poderia prosperar, pois cada um tem seu lugar fixado pelo nascimento ou por imperativos coletivos. Nas sociedades modernas, em que cada um pode e quer obter o que julga direito, a estabilidade dependeria de uma ordem moral em que a justiça seja princípio fundamental. A sociedade moderna, portanto, só poderia ser justa com respeito pela justiça.

As prerrogativas da teoria durkheimiana toma a divisão do trabalho como condição para desenvolvimento da solidariedade social, afinal é nela que os regimes de direito e de justiça são aprimorados. Os indivíduos se tornam, a seu ver, cada vez mais autônomos e, à contrapartida, deverão se tornar cada vez mais justos, capazes de criticar, ser criticado, fazer e cumprir acordos e compromissos. Em se tratando da empiricidade histórica referente à vigilância e à cata-



ção, na medida em que racionaliza a especialização enquanto saber técnico e a concorrência como forma social de relação e saber prático-moral, a divisão do trabalho cumpriria a mesma função a um só tempo de solda social e civilizatória?

APRENDIZAGEM DE SABERES E DESENVOLVIMENTO SOCIAL

As transformações morais na relação com o trabalho remetem à uma dinâmica mais ampla capaz de criar sistemas, como o capitalismo, e de posicionar e reposicionar o trabalho ou outra atividade humana como centro da produção social da vida e da dignidade humana. Habermas (BETTINE, 2021; HABERMAS, 1976, 2012b; a) sugere que esse princípio social é historicamente criado, desenvolvido e aprendido socialmente. Esse princípio dá origem a formas socio-históricas distintas e que convivem conflituosamente na contemporaneidade.

O desenvolvimento social se relaciona, entende Habermas (1976), ao estágio de desenvolvimento das forças produtivas e à maturidade das formas sociais de relação. O primeiro depende da utilização dos saberes tecnicamente valorizáveis. O segundo, da incorporação de saberes prático-morais pelas ins-

tuições-base de uma sociedade. O progresso dessas dimensões pode ser medido com base nas duas pretensões universais de validade: consciência empírica e consciência prático-moral, com base na verdade das proposições e na justeza das normas.

Gostaria, portanto, de defender a seguinte tese: os critérios do progresso histórico, atribuídos pelo materialismo histórico à explicitação das forças produtivas e à maturidade das formas sociais de relação, são suscetíveis de justificação sistemática (HABERMAS, 1976, p. 123)

Os estágios de desenvolvimento, para o autor, no diálogo com a psicologia do desenvolvimento em Piaget e Gruenberg (HABERMAS, 2012b; a), são níveis de aprendizagem que definem as aprendizagens possíveis. Essa capacidade de aprendizagem encontra acesso ao sistema interpretativo da sociedade através de processos de aprendizagem exemplares. As estruturas de consciência e as reservas de saber (técnico e prático-moral empíricos) representam um potencial cognoscitivo que pode ser socialmente utilizado por indivíduos ou grupos marginalizados. As sociedades podem aprender de modo evolutivo na medida em que utilizam os potenciais cognoscitivos contidos nas imagens do mundo, reorganizando os sistemas de ação, encarnando as estruturas de ra-



cionalidade institucionalmente, antes expressas em imagens do mundo. Os processos de aprendizagem têm funções de precursor (de abridor de caminhos) no âmbito da consciência prático-moral.

Habermas (1976, p. 144) argumenta que a dimensão do saber tecnicamente valorizável e da consciência prático-moral passam por processos de aprendizagem. Isso implica na existência de estágios de desenvolvimento para as forças produtivas e – a partir do diálogo com Durkheim e Mead – também para as formas de integração social. As forças produtivas incorporam um saber técnico e organizativo analisável em termos de estruturas cognoscitivas. Os quadros institucionais e os mecanismos de regulamentação dos conflitos incorporam um saber prático-moral analisável em termos de estruturas de interação e de formas de consciência moral (HABERMAS, 1976, p. 149). Habermas (1976, p. 144) explica que novos níveis de aprendizagem equivalem a problemas novos, “(...) com a aquisição da capacidade de resolver os problemas – adquire-se consciência de novas situações problemáticas” (HABERMAS, 1976, p. 145). Os níveis de desenvolvimento comportam graus diferentes de exploração e repressão, como de compensações por legitimações de poder.

O aumento da força produtiva decorre da apren-

dizagem de saberes diante de problemas sistêmicos geradores de crise (HABERMAS, 1976, p. 128). As formas sociais históricas disponibilizam um estoque de saber, um excedente cognoscitivo potencial de saber técnico-organizativo e de saber prático-moral não valorizado ou marginalmente valorizado. Diante de um novo quadro institucional se pode trabalhar nos problemas sistêmicos sem solução até então, resultando no aumento das forças produtivas. O processo evolutivo de aprendizagem começa imediatamente com o patrimônio genético e se realiza modificando um potencial saber (HABERMAS, 1976, p. 151–152). Habermas (1976, p. 127) argumenta que se esse saber for implementado até o fim, ele se torna fundamento da divisão social do trabalho que constitui a estrutura.

A contradição entre as forças de produção e as relações de produção não se resumem à um sentido tecnicista, segundo o qual as técnicas de produção induzem formas de organização e mobilização da força de trabalho e de relações de produção correspondentes. A dialética entre forças produtivas e relações de produção se realiza por meio das ideologias (HABERMAS, 1976, p. 150). O desenvolvimento das técnicas de produção requer a introdução de novas formas de integração social, como a substituição do



sistema de parentesco pelo Estado (HABERMAS, 1976, p. 127). Habermas (1976, p. 125) argumenta que o núcleo institucional (relações entre infra e superestrutura), a partir do qual se cristalizam as relações de produção, estabelece uma determinada forma de integração social, ou, a garantia da unidade de um mundo social de vida através de valores e normas. Essa integração social requer saber prático-moral para traduzir e implementar regras de agir instrumental e estratégico, e não somente saber tecnicamente valorizável. Requer um saber que se encarne em estruturas de interação, possibilitando a ampliação da autonomia social em face da própria natureza interna. Novos modos de produção designam novas formas de integração social.

O desenvolvimento das forças produtivas implica o progresso da capacidade de aprendizagem no conhecimento instrumental e na consciência prático-moral (HABERMAS, 1976, p. 158). Os processos de aprendizagem são socialmente organizados desde o início. No nível socio-histórico do desenvolvimento, os resultados da aprendizagem podem ser transmitidos (HABERMAS, 1976, p. 151). O saber constitui o sistema social, sendo partilhado e transmitido intersubjetivamente. A aprendizagem social provoca uma acelerada diversificação do comportamento. No nível

sociocultural, os processos de aprendizagem são organizados em termos linguísticos. A objetividade da experiência do indivíduo é, portanto, estreitamente articulada com a intersubjetividade da compreensão recíproca dos indivíduos (HABERMAS, 1976, p. 153).

Existe um processo evolutivo de aprendizagem, vimos, que explica a passagem e adaptação de uma sociedade a uma nova forma de integração social. A realidade social é articulada, segundo a formulação habermasiana, em graus de diferenciação do desenvolvimento comunicativo. Primeiro, as ações, os motivos (expectativas de comportamento) e os sujeitos e agentes são percebidos num primeiro plano. Em seguida, as ações e normas se separam, normas, agentes e motivos ficam em segundo plano comparado ao da realidade das ações. Por último, os princípios que produzem essas normas se distinguem e são deslocados com agentes e motivos para o segundo plano do sistema de ação existente. A aprendizagem pode ocorrer de modo independente em uma dessas três camadas ou em todas elas simultaneamente. Os mecanismos de aprendizagem podem explicar, para o autor, por que algumas sociedades encontraram soluções para problemas de direção da evolução e por que encontraram determinada forma de organização social como solução.



À esta altura da argumentação, no decurso desse diálogo com o pensamento habermasiano, é possível sugerir que as técnicas organizativas e a respectiva forma social da qual fazem parte a vigilância e a catação foram apreendidas moralmente. Os saberes morais aprendidos articulam e organizam o sistema de ações existente. Esse sistema social tem caráter intersubjetivo. Os saberes representam a forma de integração social dominante, cuja comunicação expressa um segundo plano pouco diferenciado da realidade social: catação de um lado, vigilância de outro, cada um com suas próprias ações, normas, agentes e motivos, embora a mesma pessoa transite entre esses mundos. É preciso dominar técnicas específicas, como é imprescindível apresentar um conjunto comum de comportamentos (ideias, valores e crenças) para identificação na realidade.

Para concluir essa interpelação analítica e interpretativa, volta-se à distinção dos níveis de integração social, ainda em Habermas, porque sua moção teórica leva em conta o problema em torno das estruturas de ação, mais também das estruturas de imagens do mundo determinadas pela moral e pelo direito, além das estruturas do direito institucionalizado e das representações morais vinculantes. Habermas classifica a integração social de uma sociedade, ou de um

momento de dada sociedade, considerando a distinção dos níveis (estruturas) e os graus de diferenciação do desenvolvimento comunicativo (planos).

Habermas (1976, p. 136) propõe dois conceitos para uma teoria genética da ação. Eles são entendidos como conceitos referidos à infraestrutura dos sistemas de ação para caracterizar formas diversas de integração social. Ele argumenta que há instituições que regulam os casos normais e outras que atuam em casos de conflitos para reconstituir a intersubjetividade da compreensão (direito e moral) ameaçada.

Algumas estruturas definem, para o autor, o âmbito central da ação do indivíduo em conflitos regulados em base consensual, enquanto os conflitos da ação não são regulamentados pela violência ou por meios estratégicos. São estruturas que emprestam sua marca à consciência moral desse indivíduo, como ao sistema moral e jurídico da sociedade. Elas cristalizam as representações de justiça em torno da relação de reciprocidade que serve de fundamento a todas as interações. No nível pré-convencional, quando as ações são percebidas no mesmo plano, avaliam-se as consequências da ação. No nível convencional, os motivos são avaliados independentemente das consequências da ação, a conformidade



com o papel social ou com o sistema de normas é decisiva. No nível pós-convencional, esses sistemas de normas perdem sua validade e necessitam de justificação universal.

A fala discutida neste texto retrata um caso normal de sistema de ação regulado em base consensual por estruturas não institucionais, sem violência ou meios estratégicos. Mas há um conflito implícito no contraste entre catação e vigilância, trabalho e passatempo, em nível pós-convencional. Não é a ação ou os motivos isoladamente que estão em avaliação, mas o princípio de ordem que gera a conformidade com o sistema de normas. Esse sistema que diferencia trabalho e passatempo nas atividades de vigilância e catação é de validade questionável e carece de justificação.

AS JUSTIFICAÇÕES ENTRE “MUNDOS DA VIDA” E SISTEMAS

Habermas (1976, p. 133) considera que o conceito de modo de produção não foi suficientemente burilado para utilização como chave para desvelar os estágios de desenvolvimento universal. A regulamentação do acesso aos meios de produção é decisiva para a reconstrução histórica do desenvolvimento

social da forma de vida humana. Não é possível precisar um único modo de produção em cada momento histórico. As imbricações entre culturas diversas e as superposições no tempo deram origem a estruturas complexas que combinam mais de um modo de produção. O autor propõe a pesquisa de princípios sociais de organização, de inovações possíveis por meio da aprendizagem reconstruíveis segundo uma lógica de desenvolvimento, e que institucionalizam um nível de aprendizado da sociedade que se apresenta como novo em cada oportunidade.

O princípio de organização social de uma sociedade delimita margens de possibilidade; estabelece, em particular, dentro de que estruturas são possíveis transformações do sistema institucional, e em que proporção podem ser socialmente utilizadas as capacidades disponíveis de forças produtivas, ou em que proporção pode ser estimulado o desenvolvimento de novas forças produtivas. Por isso, ele estabelece também, até que ponto, podem ser ampliadas a complexidade sistêmica e a capacidade de direção e de controle. (HABERMAS, 1976, p. 134)

A introdução de um novo princípio de organização equivale à consolidação de um novo nível de integração social. Um princípio de organização social



é altamente abstrato, de maneira tal que comporta diferentes modos de produção na formação social que define. Assim, concebe Habermas, a estrutura econômica de uma sociedade deve ser investigada nos termos do modo de produção que nela estabeleceram um vínculo concreto, como nos termos da formação social a que pertence o modo de produção dominante de cada oportunidade. A análise que busca classificar as formas de integração social é mais promissora, segundo Habermas.

De acordo com o modelo de desenvolvimento proposto no pensamento habermasiano, a passagem da forma de vida orgânica para a forma sociocultural traz o problema da delimitação da sociedade com relação à natureza exterior. Novas formas evolutivas dos problemas trazem novos modos de produção, implicando novas formas de integração social e de escassez, criando inúmeras situações na vida social, como as de disputa. No curso da história, primeiro o poder sobre a natureza chega à consciência de modo escasso (sociedades neolíticas). Depois, é a certeza do direito sobre a natureza que chega à consciência de modo escasso (grandes civilizações desenvolvidas). Em seguida, o valor da natureza chega à consciência como recurso escasso (na modernidade). Nas sociedades pós-modernas, a motivação e o sentido

da natureza interna seriam escassos. Portanto, os critérios do progresso histórico requerem justificação sistemática, mediante proposições permanentes de sentidos de justiça que permitam ordenar e estabelecer equivalência do que é comum, como das responsabilidades pelos desvios e sobre os novos acordos que podem ser alcançados.

A teoria de Marx sobre o capitalismo exemplifica um princípio de organização social na sociedade moderna. O capital é um princípio organizador da sociedade. É a ordem que articula e hierarquiza saberes e práticas na realidade social. A teoria do valor encadeia o saber técnico-organizativo da produção de mercadorias. A teoria da exploração revela saberes prático-morais para extração de mais-valor. O capital cria e hierarquiza as classes sociais, produz regimes ideológicos de direito, de justiça, de educação, como formas de dominação racionalizada, instrumental e moralmente.

Mesmo não descartando a tônica no saber técnico-organizativo, Habermas (1976, p. 158) propõe uma construção com base nos efeitos desintegradores inerentes aos atos de fala, manifestos quando a reprodução simbólica do mundo da vida é conectada ao agir comunicativo. Na medida em que as funções de reprodução cultural, integração social



e da socialização, se instalam na prática cotidiana, desacoplando-se da dimensão sagrada, a interação modifica a sua estrutura regida por normas. As estruturas da linguagem desempenham funções de entendimento, integração social e na formação da personalidade (HABERMAS, 1976, p. 160). Nesse momento, o sagrado se torna linguagem e determina a lógica da mudança da forma de integração social (HABERMAS, 1976, p. 161). A integração social se realiza mediante o reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade contidas nos atos de fala (HABERMAS, 1976, p. 163). À medida que o consenso depende de argumentos, essa validade normativa referencia-se em saberes culturais para esclarecer e justificar o sistema de instituições (HABERMAS, 1976, p. 163).

Habermas (2012a, p. 158) argumenta que a linguagem pode preencher funções de entendimento, de coordenação da ação e da socialização de indivíduos, como meio de reprodução cultural, integração social e socialização, da mesma maneira que o agir orientado pelo entendimento pode ser utilizado na racionalização dos mundos da vida e de grupos sociais. A racionalidade contida na linguagem é empírica na medida em que os atos de fala comandam a interação social e preenchem as funções de reprodução

social e a manutenção dos mundos da vida social. O consenso em relação a valores depende de uma atualização linguística e de sua canalização para a ação (HABERMAS, 2012a, p. 159). A linguagem, portanto, pode explicar ou interpretar a mudança estrutural das cosmovisões, a universalização do direito e da moral, e a individuação progressiva de sujeitos socializados. A linguagem canaliza a reprodução social e a sujeita às suas limitações estruturais.

Habermas (2012a, p. 117) argumenta que a racionalização instrumental da realidade se liga à comunicação linguística para estruturá-la de modo simbólico. A linguagem se torna o mecanismo controlador e afinador de comportamentos da interação de vários participantes. Nesse sentido, Habermas (2012a, p. 115) distingue três componentes estruturais dos atos de fala: o proposicional, o ilocucionário e o expressivo. Por meio desses atos se constata um nexos interno entre intenção e significado, entre o que é dito e o que é pensado. O conteúdo proposicional é relacionado a um componente dependente, embora possa ser transformada em proposição assertiva de conteúdo descritivo. Atos assertivos são semânticos e podem ser falsos ou verdadeiros. O ilocucionário é um ato performativo de caráter predicativo, embora possua sujeito, verbo e pronome pessoal (como



objeto). Atos ilocucionários enunciam algo ou realizam uma ação, não podendo ser falsos ou verdadeiros, mas podem ser entendidos como obediência a mandamentos. O componente expressivo é mais implícito, embora possa assumir uma forma propositiva quando expandido, sendo auxiliado pelo uso da primeira pessoa para expressar o sujeito e de verbos intencionais com função predicativa, seu objeto é lógico. Os fatos dos atos expressivos não podem ter seu conteúdo contestado, nem sua relação com o objeto. Esses componentes são autônomos e se ligam à uma característica constituinte do entendimento geral, gramaticalmente diferenciado. Eles podem ser subordinados a cognições, obrigações e expressões.

A fala aqui em análise é um ato ilocucionário. É uma performance que qualifica o sujeito como objeto (trabalhador) da atividade (vigilância). O sujeito não desempenha uma ação no enunciado. A catação como passatempo expressa a ordem voltada ao trabalho, que deve acontecer durante o dia, enquanto o passatempo é à noite. Não se deve trabalhar à noite, como não se deve passar tempo durante o dia. O que se faz à noite não é trabalho na situação de rua, como o que se faz de dia não pode ser passatempo.

Habermas (2012a, p. 220) propõe que a sociedade seja concebida como *sistema e mundo da vida*

simultaneamente. O mundo da vida é definidor do sistema da sociedade, implicando institucionalização (HABERMAS, 2012a, p. 278). A disjunção entre o mundo da vida e sistema revela, portanto, os contornos da sociedade (BETTINE, 2021, p. 80). Essa diferenciação se dá na medida em que a racionalidade de um e a complexidade do outro crescem, como também na medida em que um se diferencia do outro (HABERMAS, 2012a, p. 277). A racionalização do mundo da vida intensifica a complexidade do sistema.

A caracterização de níveis evolutivos possibilita utilizar mecanismos sistêmicos e níveis de complexidade correspondentes para desengatar sistema e mundo da vida (HABERMAS, 2012a, p. 277). Esse desengate rebaixa o mundo da vida a um nível de subsistema no âmbito de um sistema social pouco diferenciado, ao lado de outros subsistemas. Os mecanismos sistêmicos se desprendem cada vez mais das estruturas sociais a partir das quais realizam a integração social. Habermas (2012a, p. 278) argumenta que as organizações autônomas das sociedades modernas, que atingiram um alto nível de diferenciação sistêmica, passam a se relacionar entre si por meios de comunicação que não dependem da linguagem. Esses mecanismos controlam subsistemas de rela-



ções sociais desatrelados de normas e valores, libertando-se dos próprios fundamentos prático-morais.

Nas sociedades modernas, os complexos sistêmicos, que num grau mínimo de diferenciação ainda se encontram ligados estreitamente com os mecanismos da integração social, se condensam e se concretizam em estruturas isentas de normas. Em relação aos sistemas de ação, organizados formalmente e controlados por processos de poder e de troca, os membros se comportam como se fossem partes da realidade natural, pois nos subsistemas da atividade teleológica a sociedade se coagula numa segunda natureza. (HABERMAS, 2012a, p. 278)

O mundo da vida é constituído de estruturas invariantes aos desdobramentos históricos das formas de vida e dos mundos da vida particulares (HABERMAS, 2012a, p. 219). Habermas argumenta que o mundo da vida se relaciona com os três mundos que os sujeitos socializados – que agem orientados pelo entendimento, tomam como base para suas definições comuns da situação. Com isso, a objetivação do mundo da vida converte o sujeito em objeto na relação com os outros, na medida em que o valor de troca orienta a ação pelo êxito (HABERMAS, 2012b,

p. 617). É um contexto elaborado com base nas análises fenomenológicas e referido ao conceito durkheimiano de “consciência coletiva” e da dualidade simmeliana.

A situação de rua pode ser compreendida como um subsistema de pouca diferenciação no âmbito de um sistema social mais complexo. O trabalho neste subsistema é fortemente atrelado a valores e normas, como fundamentado em saberes prático-morais. Essas características implicam um regime de direito e de justiça mais punitivo e menos restituidor. E, ainda, uma comunicação dependente da linguagem. A palavra é lei e a diferenciação uma afronta grave ao coletivo nesse subsistema.

Boltanski e Thévenot (2020, p. 31) argumentam que os membros da sociedade colocam em prática um senso de justiça para lidar com tensões e disputas da vida cotidiana, que permita a convergência nas interpretações. As incertezas e ameaças decorrentes de seres com peculiaridades desconhecidas e estranhas na sociedade exigem uma ordem política capaz de pacificar as relações de intercâmbio e de rivalidade. É, assim, num plano subjetivo que essa ordem se articula livremente na interação entre indivíduos. O julgamento, portanto, precisa garantir a validade do sentido de justiça para aqueles que se encontrem em desvantagem.



A análise dos requisitos de justificação se dá a partir das responsabilidades pelos desvios e por novos acordos que podem ser alcançados nas várias situações da vida social, particularmente nas de disputa. Os desacordos sobre a violação, ou o cumprimento da regra de justificação aceita, possibilita compreender a gramática das reivindicações de justiça e as denúncias de injustiça nos arranjos coletivos (BOLTANSKI E THÉVENOT, 1999). Diante de operações críticas, as pessoas recorrem às ordens de grandeza para sustentação da legitimidade.

Interessa à análise, portanto, a reflexividade que pessoas realizam sobre atividades críticas em momentos críticos. Os impasses, os erros, as falhas, as discordâncias e as indefinições, por exemplo, revelam algo errado na coordenação das ações por um dado grupo de pessoas, comprometendo a sua convivência. Boltanski e Thévenot (1999, p. 04) argumentam que essa reflexividade é particular e se desdobra em performance. Ela interrompe o curso da ação enquanto reelabora a situação em busca de sentido, ao mesmo tempo em que o descontentamento é manifestado ao grupo. A reflexividade, portanto, pode culminar em um escândalo e até mesmo em violência.

Entre os escândalos de caráter doméstico e as controvérsias em forma de litígio judicial há uma

profusão de casos intermediários. Enquanto o primeiro é informal, o segundo está sob domínio do sistema judicial. Mas os desentendimentos na rua e em outros locais públicos estão fora desses domínios. Boltanski e Thévenot (1999) propõem o estudo dos traços comuns desses casos intermediários, contornando uma estrutura geral para a análise desses processos de disputa na sociedade.

As pessoas envolvidas estão sujeitas a um imperativo de justificação (BOLTANSKI E THÉVENOT, 1999, p. 5). Boltanski e Thévenot argumentam que as disputas estão além da linguagem. As pessoas são articuladas nessas situações em torno de objetos diversificados do mundo real. E tanto quem critica como quem é criticado produz justificações como forma de sustentação. Tais justificações são proposições que dependem de validação. Sua aceitabilidade obedece a regras. E a crise gerada encontra saída no acordo. O quadro de análise ocupa-se, portanto, das críticas, das justificações, dos acordos, e de como as pessoas e as coisas são associadas nas disputas.

Há conexões entre os diferentes grupos de pessoas e objetos envolvidos na disputa. Boltanski e Thévenot (1999, p. 6) argumentam que existe um princípio de equivalência nessas relações. Diferentes itens e fatos se equivalem, têm algo em comum.



O acordo também segue essa lógica. A convergência à uma generalidade transcende as pessoas e as situações em que se relacionam (BOLTANSKI E THÉVENOT, 1999, p. 5). Nas disputas, a classificação de que tipo de relação é possível e do que é pertinente requer o compartilhamento do que é comum. A disputa e o acordo envolvem uma convenção externa de equivalências. Os autores (1999, p. 6) argumentam que essas equivalências podem estar encapsuladas nos objetos ou em regras objetivadas, não disponíveis à reflexão deliberada.

A necessidade das pessoas de realçarem essas equivalências nas disputas requer a habilidade de calcular, caracterizando um determinado regime de justiça (BOLTANSKI E THÉVENOT, 1999, p. 6). No regime de familiaridade, a pessoa está intimamente ajustada ao ambiente familiar. As dinâmicas desse ajustamento dependem de traços pessoais e locais íntimos constituídos ao longo do tempo e, mutuamente, com o entorno, de difícil observação. Boltanski e Thévenot (1999, p. 7–8) ressaltam que no regime de familiaridade a troca de pessoas provoca a necessidade de reordenamento do regime. Quem chega se ajustará com base em ações regulares e metódicas com propósitos e funcionalidades. O conteúdo familiar anterior de um habitat poderá ser completamen-

te destruído, quanto mais personalizado for. Todos os objetos saturados pelo uso são restaurados para satisfazer a propósitos particulares.

A linguagem comum, no entanto, é suficiente para dominar o regime de familiaridade (BOLTANSKI E THÉVENOT, 1999, p. 8). Sua concisão em relação à denominação de ações e objetos é suficiente para denunciar o funcionamento incorreto das coisas quando uma disputa ganha forma. Nesse caso, apela-se aos princípios de eficiência ou de segurança para justificar a reclamação, ao contrário dos regimes de comodidade pessoal e de convenções coletivas em que a linguagem é altamente gestual, corporal ou estritamente convencionalizada (BOLTANSKI E THÉVENOT, 1999, p. 8). Os argumentos são ancorados em requisitos convencionais amplos e contra entes qualificados.

Uma das formas de encerrar uma disputa é assinalar um compromisso entre dois mundos (BOLTANSKI E THÉVENOT, 1999, p. 22). É possível cooperar entre mundos para o bem comum sem esclarecer o princípio que sustenta o acordo. Nesse caso, as pessoas agem como se existisse tal princípio que possibilita a equivalência entre objetos de mundos diferentes. As grandezas ou patamares de importância atribuídos às pessoas ou objetos sobressaem



quando a situação acaba em disputa (BOLTANSKI E THÉVENOT, 1999, p. 11). A discordância gera incerteza sobre as grandezas dos seres envolvidos, gerando inquietude (BOLTANSKI E THÉVENOT, 1999, p. 13). O momento crítico é esse em que a discordância sobre o estado de grandeza se manifesta (BOLTANSKI E THÉVENOT, 1999, p. 13). A suposição do princípio de equivalência fragiliza o compromisso, comprometendo sua sustentabilidade diante de questionamentos de consistência.

A valorização da vigilância como trabalho, ao mesmo tempo em que desvalorizando a catação, distingue grandezas entre as pessoas que exercem essas ocupações ou entre os objetos envolvidos (carros e lixo, por exemplo). De um lado, na vigilância, identifica-se uma grandeza de glória, de outro, na catação, uma grandeza de honra. A dádiva da vigilância como trabalho contrasta com o desprestígio público da catação do lixo. Firma-se um compromisso entre a graça do sagrado e a desonra do profano. O princípio de equivalência que permite a convergência das grandezas rumo à generalidade está oculto no enunciado.

CONCLUSÃO

O artigo discutiu o enunciado em que uma pessoa em situação de rua diferencia trabalho e passatempo. O objetivo foi compreender por que a vigilância de carros em estacionamentos é reconhecida como trabalho e a catação de materiais em sacos de lixo como passatempo. Argumentou-se, inicialmente, que o reconhecimento do trabalho é um aprendizado moral que distingue grandezas diferentes entre a catação e a vigilância no sistema social, cria performances e atos de fala ilocucionários, e gera compromissos tácitos e frágeis nos processos de justificação ao sombrear o princípio de equivalência entre essas atividades.

O enunciado revela um sistema com *status* e hierarquia, constituído a partir de dois mundos morais. A situação de rua pode ser compreendida como um subsistema de pouca diferenciação no âmbito de um sistema social mais complexo. O sujeito é qualificado como objeto da atividade laboral, não desempenhando uma ação no enunciado. Ao contrário, está sob comando. Por outro lado, há um sistema de *status* que hierarquiza vigilância de carros e catação. A ordem que articula esse sistema opera o poder com base na personalidade em relação à catação, ao mes-



mo tempo mediante papéis sociais na vigilância. Essa mesma ordem constituiria dois sistemas ou mundos morais distintos, que mantêm trânsito entre si.

Vigilância e catação são mundos morais com imperativos e desejos, espírito de disciplina e apego a grupos sociais distintos. O trabalho é fortemente atrelado a valores e normas, como fundamentado em saberes prático-morais. A moralidade define o que é trabalho e o que é passatempo ou não trabalho, quando se deve realizar, se de dia ou de noite, que identidade isso gera, trabalhador ou não, e que solidariedade social é necessária. É preciso dominar técnicas específicas, como é imprescindível apresentar um conjunto comum de comportamentos (ideias, valores e crenças) para identificação na realidade.

Essa ordem requer um estado de dependência com um regime de direito e um regime de justiça próprios. As características desse subsistema pouco diferenciado implicam um regime de direito e de justiça mais punitivo e menos restituidor. E, ainda, uma comunicação dependente da linguagem. A palavra é lei e a diferenciação uma afronta grave ao coletivo. Os indivíduos se tornam cada vez mais autônomos, devendo ser cada vez mais justos, capazes de criticar, ser criticado, fazer e cumprir acordos e compromissos.

Há um conflito implícito no contraste desses mundos expresso nas contraposições entre vigilância e catação, trabalho e passatempo. Não é a ação ou os motivos isoladamente que estão em avaliação, mas o princípio de ordem que gera a conformidade com o sistema de normas. A valorização da vigilância como trabalho, ao mesmo tempo em que desvalorizando a catação, distingue grandezas entre as pessoas que exercem essas ocupações ou entre os objetos envolvidos (carros e lixo). De um lado, na vigilância, identifica-se uma grandeza de glória, de outro, na catação, uma grandeza de honra. A dádiva da vigilância como trabalho contrasta com o desprestígio público da catação do lixo. Firma-se um compromisso entre a graça conferida pelo sagrado e a desonra do profano. O princípio de equivalência que permite a convergência das grandezas rumo à generalidade está oculto no enunciado. Esse sistema que diferencia trabalho e passatempo nas atividades de vigilância e catação é de validade questionável e carece de justificação.

A relação com o trabalho é marcada por uma coexistência de sentidos morais distintos no enunciado em análise. De um lado, identifica-se a existência de um sentido relativo ao paradigma do pauperismo. Nessa perspectiva, o trabalho assume o sentido de



centro da produção social da vida e da dignidade humana. Portanto, a exploração do trabalho gera uma expectativa de progresso. Trabalhar ou buscar ativamente oportunidades de trabalho, como estar disponível para trabalhar, são situações que expressam o paradigma da pauperização. Por outro lado, o trabalho assume um sentido deslocado dessa centralidade. Embora relevante, o trabalho deixa de estar no centro da produção social da vida e da dignidade humana. Portanto, o desestímulo ao trabalho gera uma expectativa mais coerente com o progresso. O desalento e a inatividade são expressões do paradigma da exclusão social. O enunciado em análise comporta tanto um sentido de centralidade do trabalho, como outro de deslocalização, simultaneamente, refletindo a realidade brasileira de uma subcidadania expressa na relação com o trabalho na situação de rua.



BIBLIOGRAFIA

ARON, R. **As etapas do pensamento sociológico**. 20 ed. São Paulo: Martins Fontes / Editora Universidade de Brasília, 1987.

BETTINE, M. **A Teoria do Agir Comunicativo de Jürgen Habermas: bases conceituais**. [s.l.] Universidade de São Paulo. Escola de Artes, Ciências e Humanidades, 2021.

BOLTANSKI, L.; THÉVENOT, L. **Sociologia da Capacidade Crítica**. Sociologia da Capacidade Crítica, p. 359–377, 1999.

_____. **A Justificação: sobre as economias da grandeza**. Tradução Alexandre Werneck. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2020.

CARVALHO, J. M. DE. **Cidadania no Brasil: o longo caminho**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

CASTRO, H. **Vínculos de (Sub)Cidadania: um estudo de caso sobre os laços sociais de pessoas em situação de rua com as políticas públicas de Saúde e de Assistência Social em São Sebastião-DF**. Brasília, DF: PPGSOL - Universidade de Brasília, 2023.

DURKHEIM, É. **Da divisão social do trabalho**. São Paulo, SP, Brasil: Martins Fontes, 2004.

HABERMAS, J. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. São Paulo: Brasiliense, 1976.

_____. **Teoria do agir comunicativo. 2: Sobre a crítica da razão funcionalista / Jürgen Habermas**.



Tradução: Flávio Beno Siebeneichler. Tradução Flávio Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012a.

____. **Teoria do agir comunicativo. 1: Racionalidade da ação e racionalização social / Jürgen Habermas. Tradução: Paulo Astor Soethe. Revisão técnica: Flávio Beno Siebeneichler. Tradução Paulo Soethe; Flávio Siebeneichler.** 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012b. v. I

IVO, A. B. L. Georg Simmel e a “sociologia da pobreza”. **Caderno CRH**, v. 21, p. 171–180, abr. 2008.

LUKES, S. **Émile Durkheim: His life and work, a historical and critical study.** Stanford: Stanford University Press, 1972.

MARX, K. **O Capital: crítica da economia política - Livro 1, o processo de produção do capital.** 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

PAUGAM, S. (ED.). **L'exclusion, l'état des savoirs.** Paris: Editions de La Découverte, 1996.

____. (EDS.). **Por uma sociologia da exclusão social: o debate com Serge Paugam.** São Paulo: Educ, 1999.

____. **A desqualificação social: ensaio sobre a nova pobreza.** São Paulo: EDUC Cortez, 2003.

SIMMEL, G. **Les Pauvres.** Paris: Presses Universitaires de France-PUF, 1998.

SOUZA, J. **A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica.** 2a edição ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.



SOUZA, J.; ÖELZE, B. **Simmel e a modernidade**. Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 2014.

TELLES, V. DA S. **Pobreza e cidadania**. 1a ed ed. São Paulo, SP, Brasil: Curso de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade de São Paulo: Editora 34, 2001.

VÉRAS, M. P. B. **Prefácio à edição brasileira**. In: **A desqualificação social: ensaio sobre a nova pobreza**. São Paulo: EDUC Cortez, 2003.

Recebido:

10 de abril de 2023

Aprovado:

25 de julho de 2023

