

SOCIOLOGIA E TRABALHO: CLÁSSICAS CONCEPÇÕES

SOCIOLOGY AND WORKS: CLASSICAL CONCEPTIONS

* **Rhuann Fernandes**

Recebido em: 07/05/2020.

Aceito em: 25/08/2020

Resumo:

A necessidade de discutir as relações de trabalho numa perspectiva sociológica clássica e estender ao grande público vem aumentando de modo progressivo, sobretudo devido ao recente avanço das grandes transformações nas leis trabalhistas de várias nações. Nesse sentido, este artigo analisa e discute as principais concepções sobre o conceito de “trabalho” a partir das perspectivas dos autores clássicos da sociologia: Marx (1813-1873), Durkheim (1858-1917) e Weber (1864-1920). Em vista disso, o objetivo é dissertar sobre tal conceito, evidenciando as especificidades, embates e articulações teóricas entre os três autores. As considerações aqui desenvolvidas são frutos de uma pesquisa bibliográfica a partir das principais obras desses autores. A relevância deste estudo está em reafirmar a centralidade do trabalho no âmbito da contribuição desses pensadores à teoria crítica da sociedade.

Palavras-chave: Trabalho. Clássicos da Sociologia. Sociedades Modernas. Capitalismo.

Abstract:

The need to discuss labor relations in a classic sociological perspective and extend it to the general public has been progressively increasing, mainly due to the recent advance of major changes in labor laws in several nations. In this sense, this article analyzes and discusses the main conceptions about the concept of “Work” from the perspectives of the classic authors of sociology: Marx (1813-1873), Durkheim (1858-1917) and Weber (1864-1920). Furthermore, the objective is to talk about this concept, highlighting the specificities, clashes and theoretical articulations between the three authors. The considerations developed here are the result of a bibliographic search based on the main works of these authors. The relevance of this study is to reaffirm the centrality of the work in the scope of the contribution of these thinkers to the critical theory of society.

Key Words: Work; Sociology Classics; Modern Societies; Capitalism.

1. Introdução

Por que ler os clássicos? Italo Calvino (2007), um dos mais importantes escritores italianos do século XX, brindou-nos com este questionamento e indicou alguns fatores para nos apropriarmos de autores e obras consideradas clássicas, entendendo que a própria ideia de clássico requer, em alguma medida, certo relativismo[1]. O que me interessa, em suas considerações, é o entendimento de que a leitura dos clássicos não se trata de

um processo fechado, na verdade, implica em observarmos novos elementos que serão superados a cada leitura, a cada contato. Afinal, um clássico é um livro que tinha para dizer, sobretudo pelo fato de que, quando chega a nossas mãos, está carregado de interpretações anteriores. Segundo Calvino, decorrem disso duas implicações: toda releitura de um clássico é uma leitura de descoberta como a primeira e toda primeira leitura de um clássico é, na

realidade, uma releitura. Um de seus diagnósticos é que os clássicos conversam com a atualidade: “é clássico aquilo que persiste como rumor mesmo onde predomina a atualidade mais incompatível” (CALVINO, 2007, p. 15).

Em 2018, em minha experiência em Moçambique, especificamente na disciplina “Sociologia do Trabalho”, que realizei na Universidade Pedagógica (UP), pude sentir essas constatações. Havia, um ano antes, enquanto monitor da disciplina de Sociologia III (Émile Durkheim) do Departamento de Sociologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (ICS/UERJ), tido contato mais íntimo com as obras e com os temas centrais discutidos pelos autores clássicos da sociologia — Durkheim, Weber e Marx — tal como a noção de trabalho. Graças às oportunidades concedidas pelo professor da disciplina, pude me aprofundar nestes autores e aplicar algumas aulas[2]. Contudo, em Moçambique, minhas visões e interpretações foram inteiramente modificadas, em virtude das considerações do professor sobre esses autores para analisar o contexto moçambicano e, posteriormente, compará-lo com o brasileiro. Foi nesse confronto de ideias que percebi, assim como Weffort (2003), que dizer que uma obra é clássica é dizer que suas ideias permanecem, que suas ideias sobreviveram ao seu próprio tempo e, embora ressonâncias de um passado distante, são recebidas por nós como parte constitutiva de nossa atualidade.

Outro ponto interessante é trazido por Botelho (2013). Ele nos apresenta às interpretações do sociólogo inglês Anthony Giddens e do sociólogo norte-americano Jeffrey Alexander acerca de como enxergar os clássicos na teoria sociológica. De acordo com Botelho, esses autores desenvolvem, respectivamente, uma vertente

contextualista/historicista e uma analítica. A perspectiva de Giddens compreende que os clássicos, ao realizarem uma análise crítica e profunda da sociedade moderna, dentro de suas especificidades teórico-metodológicas, destacam-se e ficam reconhecidos como tais. São autores que podem ser relidos constantemente, oferecendo reflexões sobre aspectos contemporâneos de nossa sociedade. Entretanto, deve-se prezar por uma reestruturação do contexto que esses autores e seus textos foram produzidos para identificarmos a intenção deles, isto é, entender que esses pensadores tinham pretensões pessoais relacionadas às questões vividas por eles, num contexto culturalmente localizado. Já a perspectiva analítica, desenvolvida por Alexander, prioriza o ancoramento nos textos clássicos a partir de problemas que aparecem em nosso presente.

No fim, Botelho (2013) destaca que o mais interessante seria a mescla entre ambas, entendendo a teoria clássica como uma instância de reflexividade dinâmica. Sugerindo a fusão destas abordagens, haveria uma combinação de suas tensões, a partir da qual se poderia alcançar um sentido teórico maior em relação às formulações feitas pelos clássicos. Ou seja, “se o fim da pesquisa das obras clássicas é ‘analítico’, no sentido de uma reivindicação da comunicação entre interesses teóricos contemporâneos e pesquisa em textos mais antigos, os meios para atingi-lo passam, necessariamente, por alguma ‘contextualização’ ou avaliação dos textos em termos históricos.” (BOTELHO, 2013, p. 07). Portanto, conciliar essa fusão à valorização da contribuição que os clássicos realizaram para o campo sociológico no geral, é o caminho mais profícuo para recuperar a obra deles. Isto é, “retomar perspectivas ou questões clássicas não significa

apenas aperfeiçoá-las, mas muitas vezes implica também manter certos achados e descartar outros.” (BOTELHO, 2013, p. 08).

Nessa direção, apesar de acreditar que necessitamos de novas linhas de pensamento para problematização do tema trabalho, no sentido de compreender as sociedades cada vez mais complexas de nossos dias, entendo que não é possível fazê-lo sem revisitar os grandes clássicos. Isso porque esses autores dedicaram parte de suas teorias para reflexão do trabalho no capitalismo, elaborando análises que hoje nos ajudam a compreender melhor a sociedade em que vivemos. Eles se preocuparam, em princípio, com as consequências da modernidade e o seu modo de existência, abordando a maneira pela qual as relações sociais se modificaram e se complexificaram com esse advento histórico. Atentaram-se às relações fruto do industrialismo, as novas características presentes nesta sociedade e o que diferenciou a racionalidade da sociedade moderna e a racionalidade das sociedades anteriores. Ao tratarem dos fenômenos sociais, deram atenção à divisão social do trabalho, tema que perpassa, direta ou indiretamente, a obra desses sociólogos.

Entretanto, teóricos de quem falo exprimiram em seus trabalhos interpretações distintas a despeito do papel da sociologia, das abordagens dos fenômenos sociais, da economia e, sobretudo, do mundo do trabalho. As diferenças de interpretação da categoria trabalho estão associadas, como veremos, à forma com que esses cientistas procuraram estabelecer seus métodos sociológicos para compreensão da sociedade capitalista. A partir disso, compreendo que é de suma importância demonstrar o papel que a sociologia clássica ocupou —

e ainda ocupa — no entendimento da organização do trabalho e seu conceito. Assim, neste artigo, concentro-me na análise que os autores destacados realizaram sobre a categoria “trabalho”, a partir das exposições apresentadas em suas obras, em que interpretaram o mundo do trabalho como uma das dimensões de um amplo espectro de transformações radicais que afeta nossas vidas e que desafiam a imaginação sociológica. Em vista disso, meu objetivo principal é dissertar sobre tais elementos a partir da revisão bibliográfica de suas principais obras e contribuições.

2. Os clássicos e o trabalho

Ao pensar as bases das estruturas sociais e políticas da sociedade moderna, o Karl Marx (1985a, 1985b) nos oferece — discutindo as formas de relações de trabalho no capitalismo — uma análise desse modo de produção[3]. Marx (1985a) entendia que, para realizar uma análise social efetiva, é preciso superar as concepções abstratas dos estudos que isolam as partes do todo e negar o conhecimento dedutivo das investigações que prezam por leis gerais abstratas. Para conhecer a realidade social, o todo concreto, deve-se buscar relações recíprocas entre o todo e as partes. Nesse sentido, para compreensão dos problemas da economia política, procura-se abstrair as partes do todo e analisar suas articulações e leis internas; depois, reconstruir esse todo pelo pensamento, isto é, reproduzir conceitualmente o todo concreto. Para ele, a realidade social não é apenas um conglomerado de partes isoladas, mas forma uma totalidade histórico-social, contraditória e dialética. Apesar de não se preocupar com a criação de uma ciência da sociedade, esse autor trazia

em seus escritos uma crítica desapiedada ao reducionismo, à especialização, ao anti-historicismo e à neutralidade. Nessa sequência, Marx criou o materialismo histórico-dialético como método de análise da realidade, partindo de uma perspectiva da totalidade que compreende os indivíduos como seres conscientes e que são constituídos socialmente a partir das relações sociais nas quais estão envolvidos. Portanto, compreende-se a realidade nunca partindo do concreto e sim das múltiplas determinações, em que a abstração é o ponto zero.

Estas proposições de Marx (1985a) nos levam para uma perspectiva sociológica crítica, pois a sua preocupação com as relações materiais consiste no fato de elas estarem normalmente “escondidas”. Sendo assim, não podemos olhar apenas para as relações sociais que estão ao nosso redor à primeira vista. Devemos procurar as que estão ocultas, pois, quando as encontrarmos, entenderemos melhor as que estão à nossa volta. Para exemplificar, a pesquisa e o levantamento dos dados — etapas da investigação histórica — partem do concreto, enquanto a explicação parte do abstrato. Nesse sentido, são levantadas as características sensíveis da realidade concreta, deduzidas suas condições de existência como determinações mais simples e gerais (categorias mais abstratas) e essas são o ponto de partida da explicação. Quer dizer, parte-se do conceito (abstrato, como todo pensamento) para chegar à essência, que é o concreto, atravessado por múltiplas determinações e mais rico que o conceito. Em suma, para Marx (1985a), só entenderíamos as particularidades por meio da análise dos fenômenos sociais mais simples e mais recorrentes e, com isso, desvelaríamos a essência de algo. Depois, ao retornar ao abstrato (conceito), tem-se um conceito mais rico do

que antes[4].

Essas explicações iniciais resumem a metodologia marxiana e nos ajudam a compreender o modo pelo qual o autor interpretou o trabalho. Marx (2015) compreende que tudo que existe na sociedade humana é fruto do trabalho, não entendido, meramente, como trabalho na fábrica ou como relações empregatícias, mas como uma atividade e uma ação humana transformadora da natureza que, em sua perspectiva, é algo ontológico. Ou seja, o trabalho é a categoria mais fundamental do ser. Nessa direção, o autor distingue e opera duas categorias: trabalho concreto enquanto insuprimível fundamento ontológico do ser social e o trabalho abstrato, forma particular que assume no modo de produção capitalista. Alguns pesquisadores no Brasil já confirmaram essa premissa, como Lessa (2005a; 2005b; 2008; 2011; 2012) e Netto (2002; 2006; 2011).

Nessa perspectiva, para Marx (2015a), as relações sociais desenvolvidas numa sociedade estão sujeitas às diversas formas de organização do consumo, da produção e do comércio. Por este ângulo, tudo se fundaria na realidade material, ou seja, a história é feita na matéria, não em algo abstrato ou em pensamento, pois o indivíduo não pode ser formado fora de suas relações sociais (sendo estas, por sua vez, determinadas pelas formas de produção da vida material). “As premissas de que partimos não são bases arbitrárias, dogmas; são bases reais que só podem abstrair na imaginação. São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de existência, tanto as que eles já encontraram prontas, como aquelas engendradas de sua própria ação” (MARX, 2015a, p. 10).

É nessa relação que o autor entende que o trabalho gera a possibilidade da história humana, pois, ao construir

na consciência, antes de construir na realidade, o indivíduo precisa fazer uma série de previsões acerca de como o mundo funcionará. Quando se objetiva a alternativa melhor escolhida para torná-la real, aquilo que o indivíduo pensa acerca do mundo entra em contato com aquilo que o mundo é. Com tal movimento, ele conhece a essência do mundo e explora o fenômeno do mundo, em que ambos fazem parte da mesma síntese. À vista disso, Marx (1985a; 1985b; 1998) compreende que a subjetividade humana tem acesso à essência das coisas. Esse processo de objetivação que faz parte da subjetividade para entrar em contato com o mundo, no momento em que o indivíduo está transformando o mundo para realizar o projeto que ele elaborou, há também uma transformação de si. Por isso, para ele, o trabalho é categoria fundante do mundo dos homens e das mulheres, pois há uma transformação do mundo e do indivíduo que não se resume a algo inteiramente acabado. Segundo Marx, é este movimento que desvela as condições mais profundas de como nos tornamos seres humanos, em que o ser social é uma constante tensão entre sua generalidade humana e a sua singularidade, uma singularidade empírica e imediata insuprimível que só se resolve na generalidade humana. Ou seja, meu subjetivo é também determinado pelas minhas circunstâncias, pelas minhas referências sociais.

Assim, o trabalho, na visão de Marx, é a interação entre o indivíduo e a natureza que supõe uma relação dialética: a tese é a matéria/natureza, a antítese é o trabalho e a síntese é a sociedade (NETO, 2002; 2006). Desse modo, o trabalho funciona como uma negação da natureza, pois a transforma, a extrapola e a modifica de acordo com os interesses humanos. Com isso, sem trabalho

não existe sociedade. Verifica-se, então, que a sociedade não determina o indivíduo e nem o indivíduo determina a sociedade. Na verdade, para Marx, indivíduo e sociedade se relacionam e se constroem simultaneamente a partir de uma objetivação elementar, o trabalho, que, em vista disso, é a base da sociabilidade humana, o fundamento do ser social.

Para Netto (2002), Marx compreende que o indivíduo é um ser prático, social e objetivo, é aquele que só se mantém enquanto tal na medida em que se objetiva. Ou seja, a condição da existência humana é a condição da objetivação dos sujeitos singulares, em que só o acesso às objetivações é que permite a subjetivação. Se a objetivação elementar que constitui o ser social é o trabalho, significa dizer, portanto, que essa categoria é a objetivação privilegiada que garante a condição humana. Para Marx, o trabalho não é uma obrigação, não é uma penitência e, muito menos, algo fortuito. Na realidade, funda o conjunto das objetivações, é essa atividade que realiza a essência humana como um conjunto de atributos, qualidades e possibilidades que o ser desenvolve ao longo de sua trajetória. O trabalho, por fim, é a realização dos homens e das mulheres.

Nesta concepção, o trabalho é concreto pelo fato de produzir um intercâmbio entre ser social e natureza, que cria os valores de uso que são meios de produção e de subsistência. Aqui, valor faz referência à atividade humana transformadora e das coisas e também atribui utilidade a elas, em que a atuação sobre a natureza produz os meios necessários para subsistência e os meios de produção, bem como a reprodução social. Todavia, no capitalismo, o trabalho passa a ser orientado para produção de mais-valia

(excedente do valor obtido pela exploração do trabalho), atendendo aos princípios da acumulação e reprodução do capital, contrariando as necessidades humanas de reprodução social.

Com isso, verificamos a produção daquilo que Marx (1985a) denomina de trabalho abstrato, em que o predominante é o valor de troca determinado a contemplar à acumulação e reprodução do capital. Dessa maneira, observa-se uma tensão no conceito de trabalho que perpassa a ideia de trabalho concreto (para atender as necessidades humanas) e trabalho abstrato (associado ao modo de produção capitalista, em que ocorre a exploração do homem pelo homem).

E já não é mais o produto do trabalho do marceneiro ou do pedreiro ou do fiandeiro ou de qualquer outro trabalho produtivo determinado. Ao desaparecer o caráter útil dos produtos do trabalho, desaparece o caráter útil dos trabalhos neles representados, e desaparecem também, portanto, as diferentes formas concretas desses trabalhos, que deixam de diferenciar-se um do outro para reduzir-se em sua totalidade a igual trabalho humano, a trabalho humano abstrato (MARX, 1985a, p. 167-168).

Segundo Lessa (2005a; 2005b; 2012), como o trabalho abstrato é a forma que o trabalho assume no modo de produção capitalista, a burguesia — detentora dos meios de produção — compreende-o dentro de duas dimensões: produtivo e improdutivo. Ambos estão associados à preocupação com o lucro, é um conceito criado pela economia política clássica para que a burguesia pudesse perceber, mediante uma racionalização e uma ciência, o que ela não percebia antes: o que gera custos em torno do trabalho improdutivo e o que gera lucro no trabalho produtivo. Contudo, essa relação só

pode ser compreendida na sociedade capitalista, em que o indivíduo é reduzido à mera força de trabalho e visto como uma mercadoria, atendendo às demandas urgentes e inescrupulosas do modo de produção capitalista para proliferação contínua do capital, perdendo de vista o trabalho concreto que procurava atender às necessidades humanas. Por conseguinte, o que a burguesia acha que produz para riqueza da humanidade (o trabalho abstrato), na verdade, produz apenas para riqueza dela própria.

Nesse sentido, a relação entre trabalho concreto e trabalho abstrato é de alienação, não de identidade. Isto é, a relação da humanidade com o capital é de alienação, na qual os indivíduos não produzem para atender suas necessidades, enxergando o trabalho como uma obrigação eterna e universal. Ao contrário, temos o trabalho abstrato que produz mais-valia[6]. A partir dele e do modo de produção capitalista, podemos observar algumas consequências. Uma das mais centrais entre as que têm atenção especial de Marx é alienação. Para ele, quanto mais o trabalhador produz, mais miserável permanece. A alienação é percebida quando a pessoa se torna diferente, estranha a si mesma, quando se distancia de sua própria natureza, do trabalho concreto. Neste processo, Marx (2015b) se questiona:

O que constitui a alienação do trabalho? Primeiramente, ser o trabalho externo ao trabalhador, não fazer parte de sua natureza, e, por conseguinte, ele não se realizar em seu trabalho, mas negar a si mesmo, ter um sentimento de sofrimento em vez de bem-estar, não desenvolver livremente suas energias mentais e físicas, mas ficar fisicamente exausto e mentalmente deprimido. O trabalhador, portanto, só se sente à vontade em seu tempo de folga, enquanto no trabalho se

sente contrafeito. Seu trabalho não é voluntário, porém imposto, é trabalho forçado. Ele não é a satisfação de uma necessidade, mas apenas um meio para satisfazer outras necessidades (MARX, 2015b, p. 82).

Essa concepção associa-se à exploração do trabalho humano, que garante a produção de mais-valia sem precedentes na história, já que, para Marx, somente o capital industrial atua no processo de criação da mais-valia, em que a propriedade privada acaba sendo o produto e o resultado inevitável do trabalho alienado, da relação externa do trabalhador com a natureza e consigo mesmo (MARX, 2015b).

Observando a consolidação do capitalismo industrial e o surgimento de cidades operárias em torno das fábricas, Marx (1985a; 1985b; 1998) explica a dinâmica extraordinária dessa sociedade que se transforma constantemente, por forças, sobretudo, de caráter econômico que tem como propulsor a classe burguesa. Ao examinar o conjunto do capitalismo, Marx afirma que as principais fontes de mudança social estão nos fatores econômicos e tudo que forma a base da sociedade é o conflito entre as classes, já que toda história do Ocidente é perpassada pela luta de classes. Os sistemas econômicos se transformariam, influenciados por suas contradições econômicas e a mudança pode ser exercida por intermédio da revolução. Por outro lado, Marx (1998) argumenta sobre o advento do capitalismo como estágio ao mesmo tempo progressivo e regressivo do desenvolvimento histórico, pela transformação constante das forças produtivas e das relações sociais. Além disso, é importante destacar que, para ele, não são apenas as condições objetivas e econômicas que determinam os processos de transformação

social, mas também os fatores subjetivos, haja vista sua discussão sobre a burguesia e o proletariado como sujeitos históricos. Portanto, não podemos concordar com a ideia imprecisa de que Marx define a passagem de um modo de produção ao outro como gradual.

Ao contrário do que Almeida (2015) indica, Marx (1985a; 1985b; 1998) não prezava por uma perspectiva evolucionista ou etapista da história. Na verdade, o materialismo histórico-dialético combate essas abordagens por meio de um olhar que parte da totalidade e da contradição existente no processo de constituição das relações sociais e dos modos de produção que antecederam o modo de produção capitalista. Com isso, o autor não enxergava o desenvolvimento dos modos de produção, sua sociedade e suas relações sociais de maneira unilinear, mas sim como um processo histórico composto por determinadas relações sociais e determinados processos de lutas de classes que ocorriam de maneiras e contextos diferentes, de acordo com o desenvolvimento das forças produtivas de cada sociedade.

Outro equívoco no trabalho de Almeida (2015) é sugerir que o capitalismo seja uma criação histórica da burguesia. Na verdade, o capitalismo não é uma criação histórica de uma determinada classe social, é fruto das lutas de classes e do desenvolvimento das forças produtivas. Quer dizer, a burguesia se relaciona com quem efetivamente produz, sendo obrigada a trazer para perto e organizar o conjunto que antes, por processos históricos específicos, estava disperso: o novo conjunto de proletários que seriam o potencial de trabalho. Como resultado, o capitalismo produz além dos produtos materiais, uma nova configuração social, gerando duas novas classes[7].

Em suma, o trabalho funda o ser social por que não tem nenhum ser vivo que possa sobreviver sem transformar o seu ambiente e seus meios de sobrevivência. No caso do ser social, os meios de sobrevivência são os meios de produção e os próprios meios de subsistência. O trabalho é uma forma de intercâmbio orgânico com a natureza o qual se constrói primeiro na consciência e depois no mundo objetivo. Por isso, Marx (1985a; 2015a) afirma que o ser social funda-se a si próprio e sua própria essência, não havendo, a priori, nenhuma essência que funde o ser social.

Desse modo, o conjunto das relações sociais é a essência da humanidade, o que significa dizer que não tem nenhuma essência humana que impeça a humanidade de transitar do capitalismo para o comunismo. Ou seja, se a categoria de trabalho funda a essência humana, temos a possibilidade histórica de revolução. Todavia, Marx não fala do trabalho que dá lucro à burguesia (abstrato) e sim do trabalho orgânico em diálogo com a natureza que funda o ser social. O trabalho abstrato só teria fim com a superação do capitalismo, isto é, quando o trabalho não estiver mais concentrado nas mãos do capital. Segundo Marx, a superação do capitalismo e de suas inerentes desigualdades, só pode acontecer a partir da organização do projeto revolucionário do proletariado que procuraria o fim desse trabalho abstrato.

Émile Durkheim (2019), sociólogo francês, preocupado com a legitimação do campo sociológico enquanto ciência, buscava a apropriação de um método para o fazer científico[8]. Ele entendia que a sociologia deveria buscar a compreensão da sociedade em seu aspecto exterior, em todo comportamento instituído pela

coletividade. Nesse sentido, ao pensar os fatos sociais — maneiras de agir, fixas ou não, com potencial para exercer sobre o indivíduo uma coerção exterior que apresenta uma existência própria —, deveríamos compreendê-los como coisa. Isto é, afastar nossas pré-noções de modo sistemático; verificar as características exteriores que são comuns aos fatos sociais e considerá-los de modo independente de suas manifestações individuais. Com isso, o sociólogo conseguiria conceder a objetividade científica aos fatos sociais investigados, retirando o véu imposto entre as coisas e o sociólogo. Em suma, tratar os fatos sociais como coisas é conferir a eles realidade externa e não subjetiva, uma vez que a coisa se opõe à ideia (a ideia é algo comum que todos os indivíduos desenvolvem como membro de uma sociedade, por isso, o sociólogo deve ir além, partindo do princípio de que desconhece o seu objeto de estudo).

Para Durkheim (2019), temos a capacidade de deslocar nossa mentalidade e abandonar nossos valores para realização de uma observação e experimentação sociológica. Ou seja, uma espécie de afastamento de minhas pré-noções e influências sobre os fatos que nos proporcionam neutralidade e a explicação da realidade, sem julgá-la. Aqui, temos o primeiro ponto de discordância entre Durkheim e Marx. Apesar deste último pensar um método de análise rigoroso, ele não acreditava em uma ciência neutra. Na realidade, ao observar os economistas políticos de seu tempo, entendia que eles produziam ideologia, pois distorciam o conhecimento em razão de um olhar da parte, tendo a abstração apenas de um elemento, tendo uma análise parcial dos fatos. Com isso, a distorção é provocada por aqueles que fazem a ciência oficial da

burguesia, os dominantes. Assim, a economia política seria mais ideologia burguesa transvestida de ciência do que propriamente ciência.

Outro ponto de discordância também está na análise da sociedade. Durkheim (2019) entende que os problemas sociais não estão relacionados à economia, mas ao bom ou mau funcionamento das regras de conduta moral presentes em uma sociedade. Todavia, Durkheim também pensa a ação e a subjetividade, só que a partir de conceitos como “sociedade”, “Estado” e “consciência coletiva”, o que não significa se concentrar apenas em instituições. Na verdade, trata-se de uma perspectiva analítica diferente da de Marx (1985a; 1985b), pois esse propõe investigar a estrutura considerando que os indivíduos também a fazem, apesar das limitações. Durkheim introduz a ideia de que o capitalismo moderno já estaria gerando a perda de antigas identidades coletivas, o que poderia causar a individualização das relações sociais e a “degradação moral”. Portanto, não existe uma estrutura axiomática de determinação da sociedade sobre o indivíduo, mas sim um desejo do indivíduo de ceder à “consciência coletiva” pra viver em sociedade[9]. De outro modo, Marx acredita na vontade individual, contudo, o indivíduo também é limitado pela sociedade. Por isso, sua célebre reflexão de que o ser social faz história obedecendo a certas condições, entendendo que essas condições e os valores estão ligados à classe e a condição econômica do ser.

Ademais, Durkheim (2008) desenvolveu uma espécie de olhar solidário que se contrapõe às premissas de Marx (1998; 2015b) na análise do capitalismo. O autor era esperançoso em relação à sociedade capitalista, uma sociedade que poderia sofrer apenas eventuais ajustes.

Isso pelo fato de esse modo de produção criar diversas ramificações/especializações em que cada trabalhador dependeria, direta e indiretamente, do trabalho do outro. É nesta direção que surgirá o que ele denomina como solidariedade orgânica, de acordo com que o avanço do capitalismo aumentaria, cada vez mais, a divisão social do trabalho e sua generalização. O seu otimismo em relação a esse modelo está no entendimento de que a sociedade chegaria a um estágio tão avançado de desenvolvimento que perderia de vista os conflitos.

De fato, Durkheim (2008) pouco observa a mudança, mas não significa que ela não exista. Na realidade, para que isso ocorra, os indivíduos devem combinar suas ações para fazerem um produto social inovador, que seja capaz de criar, consolidar e convencer outro fato social. Contudo, a depender do fato social que esses agentes pretendem transformar/mudar, a tarefa pode ser dificultada, dado que, quanto mais importante um fato social para coletividade, mais difícil será transformá-lo ou mudá-lo. Não à toa, muitos pesquisadores o encaram como reformista. Aqui, sua posição contrasta mais uma vez com a de Marx, para quem a divisão do trabalho aliena os indivíduos da intelectualidade produtiva, tornando-os substituíveis. Além disso, a mudança na sociedade capitalista não estaria apta apenas uma simples “reforma”, já que os interesses dos burgueses são antagônicos aos do proletariado e que esse impasse só se superaria a partir de uma revolução no modo de produção.

A divisão entre trabalhadores e empregadores refletida por Durkheim (2008) seria uma divisão funcional: os que cumprem a atividade de organização da produção e mando (empregadores) e os que devem desenvolver uma

atividade produtiva (os trabalhadores). Isso promoveria a coerção social e por isso deve ser preservada socialmente. Não que Durkheim deixe de verificar problemas nesse tipo organização, ao contrário, ele entende que algumas doenças sociais vão aparecer, mas que precisam ser corrigidas para que todo social se desenvolva adequadamente. Por exemplo, em suas palavras, não pode haver excesso por parte do empregador.

Na verdade, as atividades precisam ser regulamentadas para alcançar o equilíbrio e efetivar a integração social das partes envolvidas. Isso significa dizer que os indivíduos devem se submeter de modo a garantir a existência do todo. Em resumo: de um lado, o capitalista não deve se deixar levar pelo lucro exacerbado; do outro, o trabalhador não deve questionar sua funcionalidade dentro da divisão do trabalho. Importa dizer que “trabalhador”, para Durkheim (2008) significa, no contexto do capitalismo moderno, uma identidade coletiva. Por isso, a possibilidade de coesão social a partir da divisão social do trabalho. Durkheim chega a afirmar que a categoria “trabalho” iria substituir “nação” na objetivação da consciência coletiva, adquirindo um caráter transnacional de pertencimento.

A partir dessas considerações, podemos afirmar que o trabalho, para Durkheim (2008), é um fato social. Ele admitia que o trabalho só poderia ser entendido a partir da transformação da sociedade simples para sociedade complexa e, conseqüentemente, da solidariedade mecânica para orgânica. Para Durkheim, o modelo de cooperação nas sociedades simples, era baseado numa espécie de ajuda mútua que visava à harmonia, sendo a moral, a religião e as crenças mais incisivas, fazendo com que os indivíduos se integrassem um ao outro numa cadeia de dependência

mais rígida.

O direito consuetudinário asseguraria a coesão social, pois reforçaria a consciência coletiva, fortalecendo os valores, crenças e sentimentos para aquele membro da sociedade que se desvirtuasse. É nesse plano que o autor desenvolve o conceito de solidariedade mecânica, que estaria incutida nas sociedades simples em função da semelhança entre os indivíduos. Nestas sociedades, a divisão social do trabalho é quase inexistente, não havendo especialização de mão de obra, de forma que o trabalho exercido pelos indivíduos tinha uma especificidade: manter estável a comunidade, seu padrão e sua ordem.

Com o desenvolvimento do modo de produção capitalista e suas relações sociais de produção, bem como o volume da densidade da população progredindo em seu decurso, em que as sociedades tornaram-se mais populosas, Durkheim (2008) observa que as relações entre os indivíduos entraram num constante fluxo, com a introdução de novos e diferentes valores, necessitando de uma maior divisão do trabalho, haja vista que o incremento da racionalidade nas operações das indústrias criou a necessidade de novos profissionais e novos quadros e, como consequência, a especialização de determinadas funções.

Todavia, a divisão do trabalho, em sua análise, só poderia ser efetivada entre os membros de uma sociedade formada em que os valores estivessem concretizados e reconhecidos pelos próprios indivíduos, tendo em vista que a divisão social do trabalho une ao mesmo tempo em que opõe, pois afluem atividades que se diferenciam e aproxima o que separam. Para o autor, a concorrência é a origem da divisão do trabalho e ela não pode ser responsável por

aproximar os indivíduos, é preciso que estes, entre os quais a luta pela sobrevivência já se manifesta, compartilhem de uma solidariedade no meio social a priori. De fato, a divisão do trabalho consiste em uma partilha de funções que antes eram comuns, por isso não pode se produzir senão no seio de uma sociedade preexistente.

Em outros termos, essa divisão do trabalho também produz solidariedade, visto que os indivíduos agora dependem mutuamente uns dos outros com relação às funções a serem exercidas na sociedade. A diferença é que, na sociedade complexa, cria-se, entre os seres, uma dessemelhança de valores, crenças e funções. Em contrapartida, alimenta-se todo um sistema de direitos e deveres que ligam as pessoas umas às outras de maneira duradoura. Do mesmo modo que as similitudes sociais dão origem a um direito e a uma moral que as protegem, a divisão do trabalho dá origem a regras que asseguram o concurso pacífico e regular das funções divididas (DURKHEIM, 2008). Então, teríamos a relação entre, de um lado, a consciência coletiva forte com uma divisão do trabalho menor; de outro, a consciência coletiva fraca e a divisão do trabalho mais intensa e profunda.

O autor menciona que para ordenar a divisão social do trabalho na sociedade complexa, é necessária a adaptação das corporações à nova forma de indústria e organização do Estado, atreladas a um sistema de órgãos e funcionários competentes. Vale mencionar a importância atribuída por Durkheim (2008) ao Estado secular republicano, instituição crucial no reconhecimento dos direitos do indivíduo e das liberdades individuais[10]. Desse modo, a corporação pode desempenhar um importante papel na organização e na condução da vida econômica moderna, desde que se

torne uma instituição reconhecida no contexto da vida pública. O objetivo destas corporações seria transmitir valores da sociedade no sentido de integrar os indivíduos e evitar o Estado de anomia.

Por mais que esse avanço rumo à especialização de funções ocorra, é por intermédio dessas novas diferenças que o meio social é fortalecido. Criando-se necessidades a serem cumpridas na sociedade e espontaneamente, a diferença entre os indivíduos presentes no meio social iria integrá-los, concebendo uma dependência maior entre eles, mediante as atividades profissionais que efetuam. Em síntese, para refletirmos sobre as noções de trabalho através das perspectivas de Durkheim (2008), devemos olhar para a divisão social do trabalho a partir das necessidades e valores gerados no cerne do processo de industrialização.

Nesse processo, abandonam-se os vínculos sociais atrelados à semelhança e valoriza-se a diferença, pois é isto que, segundo ele, integrará a sociedade. Nota-se que o autor buscou entender que, apesar de um processo de mudanças bruscas, em uma sociedade organizada em termos corporativos, a divisão social do trabalho funcionaria como uma fonte de solidariedade orgânica e conseqüentemente, de integração social. Logo, a nova sociedade capitalista que emergiria seria organizada nas corporações, não estaria disposta apenas ao lucro, mas também a um agente comum que transmitiria a importância da integração da sociedade.

Para o sociólogo alemão Max Weber (1994; 2006), a sociologia deveria se concentrar na ação social dos indivíduos e não primordialmente nas estruturas; ele compreendia que as ideias, crenças e valores, bem como as motivações humanas são forças impulsionadoras

da sociedade. Isto é, as ações sociais e suas motivações formam rede de ações e relações sociais na estrutura das sociedades e é com isso que a sociologia deve se preocupar. Weber entende que o sentido da ação social pode favorecer a criação de uma complexa rede de ações e relações sociais, desenvolvendo uma espécie de individualidade sociocultural. Ao tomar esta individualidade como objeto de investigação, pode-se compreender os elementos historicamente agrupados que a formaram e seus impactos no presente. Essas considerações procuravam contrariar as tendências dominantes sobre a interpretação do conceito de cultura de sua época, onde se entendia que a cultura era um conjunto de valores que impõem normas e condutas, como se esses valores fossem entidades ideais. Assim, os valores seriam objetivos e independentes das intenções e ações singulares dos indivíduos, recheados de significados normativos, em que as pessoas simplesmente se adaptam e reproduzem a cultura.

Ao contrário, para Weber, a cultura não é um campo de consensos normativos, com diretrizes a que todos os indivíduos simplesmente aderem. Na realidade, trata-se de um campo de tensão, de disputas e lutas acirradas. Essas lutas entre os indivíduos procuram definir a qualidade das coisas que servem como orientação para agir no mundo. Portanto, o mundo da cultura, para Weber, é uma arena em que os indivíduos atribuem sentido ao que fazem. Assim, a explicação dos fenômenos sociais só pode ser realizada a partir da ação social dos indivíduos, em que a sociedade seria o resultado dessas ações, que constituem o coletivo. Nessa perspectiva, os indivíduos sempre têm escolhas, que são tomadas de acordo com seus valores, paixões e interesses. Esse seria o principal contraponto a Durkheim,

já que ele procura explicar os fenômenos sociais a partir de uma causa eficiente, uma espécie de constrangimento social gerado pela estrutura na vida dos indivíduos[11].

Outro ponto que os afasta é a perspectiva sobre neutralidade científica na produção da sociologia. Na verdade, Weber (2006) não postula o imperativo de neutralidade na escolha do objeto de estudo pelo fato de reconhecer o peso da crença e da vontade individual. O autor aponta uma distinção importante entre fatos (dados da realidade) e valores (as qualidades em nome das quais se avalia a realidade). No fazer científico, essas dimensões não são separadas definitivamente, por isso, deve-se reconhecer que são os valores que irão influenciar o cientista na escolha de seu objeto ou na escolha de qual dimensão privilegiar na hora de pesquisar seu objeto. Entretanto, são as normas de validade científica, compartilhadas por uma comunidade, que irão orientar a pesquisa, afastando os valores que estavam presentes no início. Assim, para alcançar a “objetividade”, deve-se assumir os valores de modo consciente e agregá-los à pesquisa, controlando-os por meio de técnicas e procedimentos rigorosos de análise. Por isso, a distinção importante entre: juízo de fato (sentenças sobre o que é) e juízo de valor (sentenças sobre o que deve ser). O primeiro estaria associado ao saber científico e seus procedimentos metodológicos que não estabelecem receitas para ação e pauta-se pelo que é; o segundo está relacionado a situações práticas que se colocam ao cientista, em que este responde a partir do dever ser, ou seja, um julgamento.

Com essa diferenciação, Weber evita também uma concepção de objetividade baseada na distinção objetividade x subjetividade, como se o cientista se

afastasse completamente de seus traços do objeto, como se pudesse ser alheio a ele, assim como Durkheim imaginava. Além disso, Weber (2006) acredita que a ciência não pode propor orientações normativas aos indivíduos e, muito menos, fornecer fórmulas universais que expliquem toda realidade social. Assim, ele se afasta por inteiro de Comte e Durkheim, que procuravam entender os fenômenos sociais pelas características comuns e observáveis em diferentes sociedades, comparando-as e, ao mesmo tempo, exerce uma crítica sobre Marx, que se propôs a criação de uma teoria geral capaz de compreender todos os fenômenos sociais.

No entendimento de Weber (2004), o capitalismo oferece uma matriz cultural que só pode ser encontrada em fatores externos às relações econômicas. É a partir deste critério que ele procura compreender o funcionamento da sociedade capitalista, em especial a dinâmica social decorrente dos vínculos entre costumes e hábitos mentais trazidos pela reforma protestante na Europa. Assim, ao abordar a “ética protestante”, Weber demonstra que os fenômenos não podem ser observados apenas como derivação das estruturas econômicas. O autor reconhece que as estruturas econômicas criam padrões de interpretação cultural, mas o que foi criado também influencia na configuração da própria vida econômica. Em suma, observa-se que os fatores culturais são centrais para compreensão do capitalismo e suas configurações concretas. É por isso que Weber procura entender o ethos desse novo capitalismo e sua centralidade é o processo de internalização de uma coação ao trabalho, desenvolvido a partir da ética protestante que criou o indivíduo como um ser de profissão.

Apesar de Weber (1994) não rejeitar o enfoque marxiano em suas análises do moderno capitalismo, como a compreensão de que essa nova sociedade consolida uma nova estrutura nas relações sociais, ele tece duras críticas, em especial ao fato de Marx ter atribuído pouca visão ao aspecto cultural e subjetivo das relações sociais. Weber faz o caminho inverso de Marx ao pensar que as práticas e estruturas sociais partem da abstração para o concreto, na medida em que elas só se objetificam na sua atribuição de sentido.

Com isso, Weber se direciona aos estudos das instituições sociais, respondendo teoricamente a Marx, pois compreendia que ele realizava certo reducionismo econômico na abordagem dos fenômenos sociais, dado que as orientações e mudanças culturais não são apenas efeitos de mudanças do modo de produção. Weber (2004; 2006) realiza uma crítica teórico-metodológica aos princípios do materialismo histórico marxiano, principalmente no que se refere à compreensão da história de modo teleológico e o determinismo econômico. Weber rejeita também a ideia de leis ocultas no processo histórico, pois, para ele, a história só pode ser compreendida a partir dos acasos, paradoxos e consequências não intencionais da ação dos indivíduos orientada por seus interesses.

Nessa sequência, a ideia de multicausalidade que desenvolve é uma negação e certo distanciamento metodológico em relação à filosofia da história, proposta num primeiro momento por Hegel e, posteriormente, reformulada por Marx. Uma vez que, para Weber (1994; 2004; 2006), um mesmo fenômeno social deve ser observado sob diversos pontos de vista, de diferentes áreas do saber pelo fato de a vida social ser infinita. Isto é,

não existe inevitavelmente uma causa última, apenas um encadeamento infinito de fatores. Portanto, os fenômenos seriam descritos com base nas versões: econômica, histórica, política religiosa etc., não havendo uma única motivação por trás das explicações. Assim, ao adotar um modelo de pluralismo causal, ele atribui às diferentes esferas sociais uma relativa autonomia e a ideia de leis históricas e gerais se esfarela[12].

É a partir dessas críticas que Weber (2004) entende que não há algo geral ou comum entre as sociedades, cada sociedade obedece a situações históricas exclusivas. A título de exemplo, no capitalismo europeu, por condições históricas específicas, o trabalho teria se tornado uma atividade hipervalorizada. Não bastou o desenvolvimento do mercado, da moeda e do dinheiro, das relações de troca em geral para que o capitalismo efetivasse suas singularidades e particularidades. Na verdade, essas condições estavam presentes em sociedades passadas. Logo, as características típicas de uma estrutura mercantil não são suficientes para explicar a formação do capitalismo. Pelo contrário, sua especificidade está no encontro entre o espírito capitalista de obter sempre mais lucro e uma ética religiosa protestante fundamentada em uma vida regrada, de autocontrole, que tem na poupança uma de suas características centrais.

Como o protestantismo prega uma extrema valorização do trabalho, o caminho para salvação individual reside exatamente no vínculo estreito entre indivíduo e sua profissão. Dessa forma, os trabalhadores bem-sucedidos e geradores de riquezas seriam predestinados, escolhidos por Deus. Entretanto, a fórmula para o sucesso é o trabalho árduo e disciplinado, de uma vida regrada

e sem excessos. A formação do capitalismo teve como característica fundamental essa ação social orientada por um objetivo racional. Isto é, uma ação ascética que quando resulta em êxito na vida material garante ao indivíduo a segurança de ter sido escolhido por Deus. Por isso, Weber (2004) afirma que o encontro entre uma ética religiosa e o espírito empreendedor facilitou a formação histórica do capitalismo no ocidente moderno. Em vista disso, sua principal conjectura é a de que o protestantismo organizou uma espécie de existência religiosa intrinsecamente alusiva à ação econômica necessária ao lucro sistemático e racional[13].

O estímulo psicológico, concebeu o trabalho como vocação profissional, muitas vezes, como único meio de certificar a graça. O trabalhador moderno é impulsionado a vocação profissional, enquanto o empresário moderno é impulsionado ao lucro. A ascese dominando a moralidade intramundana determina com pressão avassaladora a vida de todos os indivíduos. A conduta de vida racional, fundada na ideia de profissão como vocação, nasceu do espírito da ascese cristã (WEBER, 2004, p. 164).

capitalismo no ocidente moderno. Em vista disso, sua principal conjectura é a de que o protestantismo organizou uma espécie de existência religiosa intrinsecamente alusiva à ação econômica necessária ao lucro sistemático e racional[13].

Essa relação ocorre não mais por um efeito mágico sacramental e pela negação do mundo, mas sim pela comprovação manifestada na conduta ética do ser, que induz ao estímulo individual e ao autocontrole metódico. Nessa lógica, considera-se a ação psicológica da religião sobre o indivíduo, resultando em influência

ora cultural, quando promove o desencantamento do mundo, racionalização e individualismo, ora material/econômico, quando a cultura religiosa favorece o acúmulo e desenvolvimento do capital.

3. Considerações finais

Nota-se que os três autores discutidos aqui buscaram manipular a razão ocidental para construção da legitimidade da ciência social no universo acadêmico. Ou seja, todos eles defendiam um critério objetivo para formação das ciências sociais, sendo Weber o mais propenso ao relativismo dessa razão. Ao trazerem ideias referentes ao tema trabalho, os clássicos prezaram por caracterizar, de maneiras singulares, o modo de produção que estava se formando e consolidando na Europa: o capitalismo industrial.

Por um lado, Durkheim foi o único a observar com otimismo o avanço da sociedade moderna com o desenvolvimento de seu sistema econômico, apesar de não dar muita atenção aos termos e conceitos aclamados na economia e esquivando-se, sobretudo, da psicologia de seu tempo. O trabalho, entendido sobretudo a partir da divisão social, é, para o autor, um fato social. Em sua interpretação, a ascensão de uma sociedade burguesa seria conduzida a partir do desenvolvimento da solidariedade orgânica, sendo organizada, fortalecida e estruturada mediante as corporações, às quais gerenciariam a integração social. Justamente, a divisão do trabalho funcionaria em proveito de uma nova solidariedade que ocorreria pela diferença entre os indivíduos, em que estes seriam preparados e instruídos a conviver harmoniosamente, evitando o estado de anomia e conflito. Como mencionado acima, isso só

faz sentido se encararmos que, para Durkheim (2008), a categoria “trabalhador” é mais central que a de “trabalho”. Trabalhador é um vetor de pertencimento, consciência coletiva, integração. O trabalho entra como categoria funcional, que define um trabalhador.

Por outro lado, para Marx, o trabalho é uma categoria que, no capitalismo, só pode ser pensada a partir dos conflitos e das tensões sociais entre as classes. Isso pelo fato de o trabalho assumir para ele um sentido ontológico, que funda o ser social, mas que foi usurpado com o modo de produção capitalista, que transformou o trabalho em abstração, legitimando a exploração de uma classe para o lucro desmesurado de outra. Em suas alegações, ficam visíveis suas insatisfações diante das desigualdades calculadas por ele nas sociedades europeias, por intermédio da compulsão à acumulação de riquezas, estimulada pelo próprio capitalismo. Marx se posiciona contrariamente a tal modelo, avaliando que o processo moderno de divisão de trabalho representa os antagonismos de classe, uma vez que se produz alienação da intelectualidade produtiva dos trabalhadores, tornando-os cada vez mais baratos e substituíveis.

Weber, focalizando as orientações individuais e a formação cultural do capitalismo, leva em consideração que o ganho mediado pelo mercado foi contemplado por intermédio de um status ético ligado ao protestantismo, em que o trabalho aparece como uma vocação. Nesse sentido, desenvolve-se a ideia de trabalho relacionada a uma premissa de salvação espiritual, em que o trabalho é visto como atividade voltada para glorificação de Deus e o sucesso profissional é a indicação de salvação. Além disso, começa a ser condição de honestidade, por isso a ideia de

trabalho árduo e diário como libertação humana e como virtude. Portanto, os indivíduos incorporam a ideia de que a dignidade humana é medida por isto: quanto mais trabalho, mais dignidade; quanto mais esforço, mais perto de Deus se está. Aqui estaria o “pulo do gato” na interpretação weberiana. O trabalho, portanto, só é valorizado porque há uma atribuição de sentido. A sua apreensão total não se resumiria em uma função dentro de uma estrutura ou uma relação produtiva, seja ela concreta ou abstrata.

Em suma, as considerações que deixo sobre estes autores clássicos da sociologia, Marx, Durkheim e Weber não são as finais. Apesar de terem vivido no século XIX e observado aspectos muito diferentes do que vivenciamos na contemporaneidade, acredito que nossa sociedade, quase dois séculos depois, ainda pode ser pensada com auxílio dos seus conceitos, sobretudo a partir das noções de “trabalho”. Não obstante, os clássicos, suas teorias e os erros que elas comportam nos ensinam alguma coisa e, hoje, procuramos novas explicações para somar às apresentadas por uma autoridade tradicional. Acredito que as teorias clássicas e os métodos sugeridos pelos seus pensadores nos capacitem para pensar o trabalho e suas modificações/significações no tempo e espaço, germinando a possibilidade de verificá-lo em sua totalidade, suas causas e condições. Com isso, observamos que a leitura/releitura dos clássicos não pode se encerrar na ideia de que eles são importantes somente porque “ainda fazem sentido”. Na verdade, existem também modos de lê-los e de usá-los que qualificam sua importância no mundo contemporâneo.

Para que a leitura dos clássicos não se torne algo engessado ou uma mera necessidade permanente que teríamos de fazer por obrigação, a mando de uma tradição

sociológica que os privilegiam, é importante reconhecer, antes de tudo, que esse retorno é o reconhecimento da ciência social como uma ciência que compartilharia em seu cerne uma imaturidade perpétua. Ou melhor, nas palavras de André Botelho (2013, p. 07): “o entendimento que o fluxo da vida social suscita sempre novos problemas e a produção de novos conceitos, faz com que não deixemos de acentuar o caráter transitório daqueles já formulados”.

INFORMAÇÕES SOBRE O AUTOR

*Graduando em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ.
E-mail: rhuannfernandes.uerj@gmail.com

NOTAS

[1] André Botelho (2013) endossa este debate ao afirmar que a definição de obras como clássicas é delicada, uma vez que envolve inúmeros critérios associados a “tradições ideológicas, nacionais e de pesquisa propriamente dita, para não falar dos critérios extracognitivos também aí envolvidos, como geracionais, históricos, políticos e mesmo geopolíticos” (BOTELHO, 2013, p. 05). De todo modo, o autor reconhece que a sociologia clássica, pelas riquezas das diferentes visões desenvolvidas, possibilita que as perspectivas sejam preservadas de modo profícuo no presente.

[2] Realizei um intercâmbio de graduação de sete meses em Maputo, capital de Moçambique. A disciplina a que faço referência foi ministrada pelo professor doutor Carlos Manjate. No Brasil, o professor que me orientou, na época em que fui monitor, foi o Professor Doutor Luiz Fernando Almeida Pereira.

[3] Aqui, baseio-me, principalmente, nas discussões

dos dois tomos do primeiro volume de O Capital para pensar o conceito de trabalho e a produção de valores de uso e produção de mais-valia, bem como para refletir sobre a centralidade ontológica da categoria trabalho na obra de Marx, tendo como referência, especialmente, as observações preliminares e os capítulos I, IV, V e XIV.

[4] Para fins de ilustração, no início de sua obra, Marx (1985a) conceitua historicamente a mercadoria. De um lado, a mercadoria seria o abstrato, uma vez que ela é analisada de forma “isolada”, abstraindo várias determinações. Por outro lado, a mercadoria é o concreto, no sentido de ser o que aparece, o imediato e, portanto, um produto de várias determinações. A forma mercadoria é a mais simples e geral do capitalismo, é a mais abstrata, embora pareça a coisa mais concreta, por isso que Marx inicia sua análise por ela.

[5] Diferente do que supõe Almeida (2015), valor em Marx não pode ser traduzido como tempo de trabalho. Na realidade, o valor só pode ser entendido em relação ao trabalho abstrato, que é historicamente localizado e socialmente produzido. Além das muitas imprecisões conceituais e artificialidade presentes no trabalho desse autor, ele comete este equívoco, confundindo aquilo que Marx (1985a) procurava desmistificar em relação aos economistas que vieram antes dele, que entendiam que valor era tempo de trabalho. Nesse sentido, a teoria marxiana sobre valor procura explicar como e por quais processos mercadorias tão distintas entre si sejam medidas pelo tempo de trabalho, uma vez que, na percepção desses “economistas dogmáticos”, o valor das mercadorias não poderia ser determinado previamente e conscientemente por ninguém. O trabalho abstrato como valor é uma

categoria para Marx que, qualitativamente, explica por que os valores são medidos pelo tempo de trabalho. Ou seja, o valor é apenas uma relação social. Então, o questionamento correto a se fazer é: o que produz valor se não o tempo de trabalho? Bem, o grande avanço de Marx foi explicar como ocorre o valor na sociedade capitalista e por que ele é medido pelo tempo de trabalho. A teoria do valor explica o processo social por meio do qual o produto do trabalho humano é produzido e distribuído e como o valor é uma relação social que desenvolve outros tipos de vínculos que o modo de produção capitalista precisa reproduzir e repetir incessantemente para que continue existindo. Dessa maneira, o trabalhador não vende seu trabalho, mas sim sua capacidade para trabalhar e transformar algo. Isto é, o trabalhador não visualiza sua exploração no modo de produção capitalista justamente pelo fato de ele vender a capacidade de trabalho que só produz valor quando é operada. Então, produz-se valor não pela capacidade de trabalho, mas sim quando essa capacidade é colocada em prática e em interação, produzindo valor ao próprio trabalho.

[6] Marx (1985a; 1985b) reconhece dois tipos de mais-valia: absoluta e relativa. Em resumo, a primeira representa o aumento de horas trabalhadas, do ritmo de trabalho e da intensa vigilância e autocontrole por parte do trabalhador, que permite ao capitalista se apropriar do aumento da riqueza gerada, dado que a produção aumenta com o tempo de trabalho. A segunda diz respeito à incorporação de tecnologias que aumentam a produtividade do trabalhador. Nessa situação, não há a jornada de trabalho aumentada, mas produz-se mais riqueza no mesmo período de tempo. É nessas circunstâncias que percebemos que o capitalismo

retira o prazer, a criatividade e a identificação com o trabalho. Assim, há uma exploração do trabalho, em que o indivíduo não é mais dono da sua atividade, ele apenas troca sua força de trabalho pelo salário.

[7] No modo de produção capitalista, como verificamos ao longo da história, existiram outras classes sociais além da burguesia e do proletariado.

[8] Durkheim (2019), fortemente influenciado pela “ciência positiva”, procurava construir uma sociologia dotada de sólidas bases empíricas a partir de três princípios: distanciamento, objetividade e neutralidade. A metodologia proporcionaria o afastamento do senso comum na interpretação de um fato. Para ele, o estudo da sociedade deve ser tão rigoroso com o estudo empreendido pelas ciências naturais, pois isso daria à sociologia o caráter de uma ciência universalmente válida, baseada na experimentação, a fim de explicar os fenômenos sociais. Assim, a fase positiva seria alcançada sendo marcada pela observação como forma de entendimento da realidade, o que ocorre por meio da explicação própria do método científico.

[9] Há muitos equívocos em torno da análise Durkheimiana, como verificamos no texto de Almeida (2015), sobretudo ao indicar que Durkheim entendia que a vontade individual seria superada pela consciência coletiva, em que os indivíduos, apesar de acreditarem orientar suas ações, são na verdade levados por forças coletivas.

[10] Outro ponto de distanciamento entre os dois pensadores é a interpretação sobre o papel do Estado. Para Marx, o Estado não é o de um Ser mediador, fora dos conflitos, como imaginava Durkheim. Na perspectiva marxiana, o Estado serve aos interesses de uma classe e

assume dupla chave de entendimento. Em O Manifesto do Partido Comunista, de 1848, o Estado se transforma em instrumento de gerenciamento da burguesia sobre a sociedade capitalista. Contudo, em O 18 de Brumário de Luís Bonaparte, de 1852, interpreta que o Estado aparece com relativa autonomia do político a partir da análise do cenário francês pós-revolução burguesa. Com efeito, a ascensão do sobrinho de Napoleão Bonaparte ao poder, representando os interesses dos camponeses e seus valores “retrógrados”, ao mesmo tempo em que se constrói enquanto líder a partir da falência da capacidade de exercer domínio político da burguesia capitalista, à época representada principalmente pelas famílias Bourbon e Orléans, demonstram isso. Entretanto, na análise sobre as revoluções burguesas, de um modo geral, Marx entende que essas revoluções mais aperfeiçoaram a máquina estatal em vez de a destruí-la. Para ele, no caso francês, em vez de a própria sociedade ter conquistado um novo conteúdo, parece simplesmente que o Estado voltou à sua forma antiga de dominação. O caráter dessa revolução foi simplesmente normativo e dissimulador, ao contrário do que se imaginava (MARX, 2015).

[11] Weber e Durkheim criam uma dicotomia inerente ao campo sociológico, no clássico embate entre ação e estrutura, respectivamente. Apesar de nossa imaginação sociológica realizar um diálogo entre eles, é importante ressaltar que tais autores não dialogaram em vida. Entende-se que, para Durkheim, na nova sociedade, o indivíduo aparece mais devido à alta divisão social do trabalho e à natureza singular de suas atividades. A noção de individualismo moral tem relação direta com os processos de solidariedade, como também na passagem da

solidariedade mecânica para a orgânica. Porém, o indivíduo depende de forças externas para sobreviver e não pode agir sozinho, devendo se submeter às regras sociais que estão ligadas à solidariedade orgânica. Já na interpretação weberiana, o foco está na ação social, no desenvolvimento dos comportamentos individuais, e a partir disso, o que leva os indivíduos a condutas tão distintas numa sociedade tão complexa, quais seriam os sentidos de suas ações e suas orientações.

[12] Segundo Löwy (2014), Weber se distancia de Marx, sobretudo em seu diagnóstico acerca do capitalismo, pois Weber entende que o capitalismo é um sistema total, que domina a vida dos indivíduos e impõe de forma coercitiva suas leis impessoais, em que os indivíduos se encerrariam nessa jaula de aço. O capitalismo, com o tempo, tornar-se-ia tão impessoal que viveríamos numa escravidão sem mestre. Nesse sentido, estaríamos condenados a viver nele. Por outro lado, Marx entende que existe a luta de classes com a qual se pode quebrar as barras de aço dessa jaula.

[13] É válido ressaltar que, para Weber (2004), apesar de haver diferentes seitas protestantes — Calvinismo; Pietismo; Metodismo e as Seitas Anabatistas —, não seria possível fazer total distinção ou isolamento entre seus princípios. O que Weber busca tratar é das representações da fé religiosa que são exercidas entre as seitas na valorização de uma conduta específica da vida moral e no rompimento com dogmas. É neste contexto que o autor compreende o desencantamento do mundo, exercido pela rejeição da magia sacramental como via de salvação. Assim, a salvação dependeria do próprio indivíduo, que, reformado, assumiria os desígnios de Deus na vida terrena, demonstrando sua glória com o seu comportamento frente

ao trabalho, não mais se baseando pela confissão, pelo batismo etc. Surge a valorização do trabalho profissional em si, instalando elementos essenciais, em particular, um favorável efeito psicológico para o desenvolvimento do capitalismo (WEBER, 2004).

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Felipe Mateus de. O Conceito de Trabalho nos Clássicos da Sociologia. Espaço Livre, v. 9, n. 18, pp. 20-33, 2015. ALMEIDA, Felipe Mateus de. O Conceito de Trabalho nos Clássicos da Sociologia. Espaço Livre, v. 9, n. 18, pp. 20-33, 2015.
- BOTELHO, André (org.). Essencial sociologia. Rio de Janeiro: Penguin Companhia, 2013.
- CALVINO, Italo. Por que ler os clássicos. Rio de Janeiro: Editora Companhia das Letras, 2007.
- DURKHEIM, Émile. Da divisão do trabalho social. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- DURKHEIM, Émile. A educação moral. Petrópolis: Vozes, 2017.
- DURKHEIM, Émile. As regras do método sociológico. Petrópolis: Vozes, 2019.
- GIDDENS, Anthony. Sociologia. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 6ª Edição, 2006.
- LESSA, Sérgio. História e ontologia: a questão do trabalho. Crítica Marxista, v. 20, p. 70-89, 2005a.
- LESSA, Sergio. “Centralidade ontológica” do trabalho e “centralidade política” proletária. Lutas Sociais, n. 13/14, p. 106-121, 2005b.
- LESSA, Sérgio; TONET, Ivo. Introdução à filosofia de Marx. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

LESSA, Sérgio. Trabalho e Proletariado no capitalismo contemporâneo. São Paulo: Cortez, 2011.

LESSA, Sérgio. Mundo dos homens: trabalho e ser social. São Paulo: Instituto Lukács, 2012.

LÖWY, Michael. A jaula de aço: Max Weber e o marxismo weberiano. São Paulo: Boitempo, 2014.

MARX, Karl. O Capital. Vol. I. Tomo I. Coleção Os Economistas. Tradução Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1985a.

MARX, Karl. O Capital. Vol. I. Tomo II. Coleção Os Economistas. Tradução Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1985b.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Manifesto do partido comunista. Prólogo de José Paulo Netto. São Paulo: Cortez Editora, 1998.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. A ideologia alemã. São Paulo: Boitempo editorial, 2015a.

MARX, Karl. Manuscritos econômico-filosóficos. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015b.

MARX, Karl. O 18 de Brumário de Luís Bonaparte. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015c.

NETTO, José Paulo; BRAZ, Marcelo. Economia política: uma introdução crítica. São Paulo, 2006.

NETTO, José Paulo. Introdução ao estudo do método de Marx. São Paulo: expressão popular, 2011.

O MÉTODO EM MARX COM JOSÉ PAULO NETTO (CURSO). José Paulo Netto. Recife (PE), Programa de Pós-graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Pernambuco (PPGSS), 2002. Aulas 1, 2, 3, 4, 5. Publicado pelo canal: João Vicente Nascimento Lins, retirado do site:

http://www.cristinapaniago.com/jos%C3%A9_p_netto_-_curso_o_m%C3%A9todo_em_marx_-. Acesso em: 12 dezembro 2018.

WEBER, Max. Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. Vol. 1. Brasília: Editora UnB, 1994.

WEBER, Max. A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEBER, Max. A “objetividade” do conhecimento nas Ciências Sociais. São Paulo: Ática, 2006.

WEFFORT, Francisco. Os clássicos da política. São Paulo: Ática, 2000.