

**APROXIMAÇÃO, INTERDEPENDÊNCIA E INTER-RELAÇÃO:
ELEMENTOS DA SOCIOLOGIA DA MORALIDADE EM BAUMAN,
ELIAS E ARENDT**

[APPROACH, INTERDEPENDENCE AND INTERRELATION: ELEMENTS OF THE
SOCIOLOGY OF MORALITY IN BAUMAN, ELIAS AND ARENDT]

Bruno Celso Sabino Leite

bcslite@gmail.com

Doutor em Sociologia (PPGS-UFPB), Graduado (2006) e Mestre (2010) em História pela Universidade Federal da Paraíba. Tem experiência na área de História, com ênfase em História do Brasil, atuando principalmente nos seguintes temas: Formação do Estado, Instrução Pública e Pensamento Político Liberal

DOI: [10.25244/tf.v14i1.2788](https://doi.org/10.25244/tf.v14i1.2788)

Recebido em: 04 de janeiro de 2021. Aprovado em: 04 de março de 2021

Caicó, ano 14, n. 1, 2021, p. 207-222

ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v14i1.2788](https://doi.org/10.25244/tf.v14i1.2788)

Dossiê Sagrado e poesia no pensamento de Heidegger - Fluxo Contínuo



Resumo: Neste trabalho, propus-me a explicitar sob a forma de esboço algumas possibilidades de se definir a moralidade sobre um ponto de vista sociológico. Para tanto, utilizei conceitos de três autores que suponho poderem ser associados a uma possível conceituação de moralidade. Os conceitos são: *aproximação*, *interdependência* e *inter-relação*. Seus respectivos autores são Bauman (1998), Norbert Elias e Hannah Arendt (1999; 2010 (A); 2010 (B)). Um dos supostos do trabalho não é apenas que uma definição mínima de moralidade pode ser traçada a partir desses conceitos, mas também que a moralidade pode ser pensada em termos de delimitações e diferenciações entre atos morais e imorais sem que, com isso, tenha-se que recorrer a definições filosóficas ou particularistas (relativistas). Pressupus ainda, que algumas relações de *afinidades* possam ser traçadas entre os conceitos de *aproximação*, *interdependência* e *inter-relação* no intuito da possível definição sociológica da moralidade. Logicamente que se trata de uma problemática apontada, mas infelizmente algo a ser desenvolvido em outro momento.

Palavras-chave: Moralidade. Distanciamento. Interdependência. Inter-relação.

Abstract: In this paper, I set out to explain in the form of a sketch some possibilities of defining morality from a sociological point of view. To this end, I used concepts from three authors that I suppose can be associated with a possible conceptualization of morality. The concepts are: approximation, interdependence and interrelation. Their respective authors are Bauman (1998), Norbert Elias and Hannah Arendt (1999; 2010 (A); 2010 (B)). One of the supposed of the work is not only that a minimum definition of morality can be traced from these concepts, but also that morality can be thought of in terms of delimitations and differentiations between moral and immoral acts without having to resort to philosophical or particularist definitions (relativists). I also assumed that some relationships of affinities can be traced between the concepts of approximation, interdependence and interrelationship in order to make a possible sociological definition of morality. Of course this is a pointed problem, but unfortunately something to be developed at another time.

Keywords: Morality. Distancing. Interdependence. Interrelation.

INTRODUÇÃO

Onde quer que as pessoas se reúnam, o mundo se introduz entre elas e é nesse espaço intersticial que todos os assuntos humanos são conduzidos. (ARENDRT, 2010 (A), p. 159)

A responsabilidade, esse tijolo constitutivo de todo comportamento moral, surge da proximidade do outro. Proximidade significa responsabilidade e responsabilidade é proximidade. [...]. O isolamento da responsabilidade e, assim, a neutralização do impulso moral que a acompanha deve necessariamente envolver (é, de fato, sinônimo de) um reposicionamento da proximidade com separação física ou espiritual. (BAUMAN, 1998, p. 212-213)

[...] planos e ações, impulsos emocionais e racionais de pessoas isoladas constantemente se entrelaçam de modo amistoso ou hostil. *Esse tecido básico, resultante de muitos planos e ações isolados, pode dar origem a mudanças e modelos que nenhuma pessoa isolada planejou ou criou. Dessa interdependência de pessoas surge uma ordem sui generis, uma ordem mais irresistível e mais forte do que a vontade e a razão das pessoas isoladas que a compõem.* E essa ordem de impulsos e anelos humanos entrelaçados, essa ordem social; que determina o curso da mudança histórica, e que subjaz ao processo civilizador. (ELIAS, 1994, p. 194, grifos do autor)

Tarefa das mais difíceis, afirmam muitos estudiosos sobre o assunto, certamente é a demarcação da “moralidade” como um problema sociológico. As dificuldades são iniciadas desde a definição daquilo que se poderia tomar por “moral” e “moralidade” em termos sociológicos, expandindo-se, contudo, a problemas das mais variadas ordens: políticos e de convívio social. Isso porque, se a moralidade for entendida como um “objeto normal” da sociologia, como por exemplo, se a moral for tida como aquilo que é socialmente aceito ou não, então, praticamente todos os atos, inclusive aqueles que põem em risco a própria sociabilidade, devem ser entendidos como morais.

Logicamente que a própria apresentação dos problemas sob os termos acima já remontam a uma dificuldade implícita (e explícita): a de tomar moralidade sob um aspecto “positivo” em oposição a outro “negativo”; como “bom” em oposição a um ato “ruim”; “moral” em oposição à “imoralidade” etc. Trata-se, portanto, de um limite de formação, mas também de algo internalizado pelas mais variadas interações sociais e que, por esse motivo, como tentarei deixar claro adiante, está ligado aos argumentos que apresentarei neste texto.

Importa, contudo, ficar claro que tomarei moralidade como aquilo que é constituído socialmente. Porém, proponho-me a entender essa proposição sob um aspecto específico, fundamentado sob dois pilares essenciais: o primeiro diz respeito à indagação das “formas das relações sociais” que levam um valor (moral) a ser socialmente aceito ou não. Aponto-o desde já, na trilha de Norbert Elias (1994 e 1997), como conjunto de “interações sociais”. Nesse patamar, somo-o ao segundo pilar dos argumentos: o “socialmente aceito” pode ser pensado sob o patamar das interações não apenas de “comunidade” ou “grupos”, mas de “sociedades”, e, portanto, em escala global. Nessa perspectiva, tentarei adicionar a lógica dessa interação como interdependentes

às ideias de “acordos mínimos necessários a sobrevivência” de Hannah Arendt (2010 (A) e 2010 (B))¹. Logicamente que fazer dialogar autores tão diversos quanto os que estou apresentando, exige deslocamentos (de cada um deles) em demasia, entretanto, penso que, como exercício e esforço inicial, seja interessante o que segue.

Tento, portanto, escapar das abordagens da “moralidade” e da “moral” realizadas, segundo Steven Lukes [s.d.], pela filosofia, pela antropologia e pela psicologia. À primeira dessas abordagens, em resumo, a moral adquiriria, mesmo sob diferenças “pontuais”, as características da *universalidade* e da *boa disposição* (como mecanismo de neutralidade a disposição prejudicial). Trata-se de valores a-históricos, aplicáveis a qualquer contexto humano, e mais: sob a forma do Utilitarismo a moralidade toma também a característica de projeto aplicável a todos, como fórmula para promover o prazer em oposição ao sofrimento. Nessa lógica, Lukes [s.d.] citou como exemplos Hume, Kant e o Utilitarismo, Nietzsche apareceria como voz dissonante, aquele que não apenas contesta a postura segundo a qual a moralidade deve promover o igual prazer a todos (ligada a certo Utilitarismo), mas também como aquele que lembra que os filósofos sempre construíram suas “teorias morais” desconhecendo quase que totalmente outros povos, idades e épocas. De maneira que elaboraram “arbitrariamente” “a moral universal” a partir dos seus ambientes particulares (sua igreja, seu clima, sua classe etc.).

Por outro lado, e completamente diverso das abordagens da filosofia acerca da “moral”, Lukes [s.d.] afirma que a antropologia a entenderá como costume. No lugar da perspectiva universalista dos filósofos, os antropólogos se utilizaram da contextualização: moral (ou imoral) seria aquilo socialmente aceito no seio de cada grupo. Aqui predominaria o relativismo completo, uma abordagem inapropriada para a sociologia, segundo o autor, tendo em vista que essa deve se preocupar com os mecanismos pelos quais algo é socialmente aceito como moral ou não. Em poucas palavras, a contextualização que leva ao relativismo quase nada diz e quase nada soma à disciplina e aos debates.

No intuito de pensar a moral como campo sociológico, depois de pensar algumas das premissas da filosofia e da antropologia, coube ainda a Lukes [s.d.] explicitar algumas das propostas da psicologia. Basicamente, essa teria desenvolvido uma série de pesquisas acerca da moral, indagando-se sobre quais valores seriam inatos (e universais) aos homens e quais seriam sujeitos a variações culturais. As conclusões de algumas dessas pesquisas (Lukes cita as de Turiel) realizadas com crianças, foi a de que, independentemente da idade, cultura e classe social, aqueles que foram submetidos às experiências distinguiram e reagiram de maneira diferente entre normas morais e convencionais. Transgressões em relação à primeira seriam consideradas mais graves, envolvendo vítimas e “freadas” por apelos a categorias como maldade, justiça, lei, direito etc. Por outro lado, transgredir normas convencionais seria menos grave e ligadas à má educação, comportamento inadequado etc.

O problema em encarar a moral em termos psicológicos, tal como esboçados acima, afirma ainda Lukes [s.d.], é que ela apenas pode ser realizada desconSIDERANDO uma série de elementos presentes na experiência, tal como o fato de que em algumas sociedades a norma moral pode ter maior importância do que a convencional; ou tais normas podem estar tão interligadas que uma distinção não seria possível (tal como entre os judeus e muçumanos). Por tais questões e por outras muitas, a maneira de abordagem da moral por parte da psicologia, não poderia ser o da sociologia, na qual as relações sociais devem ser base e fundamento para as análises.

¹ Certamente *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* de Arendt (1999) seria mais do que apropriada para os debates aqui traçados, contudo optei por *O que é política?*, por ser uma das obras da autora na qual o conceito de inter-relação é explicitamente relacionado à definição política e implicitamente a de moral. Como tentarei explicitar ao longo do texto.

Assim, Lukes [s.d.] expõe o problema em torno da definição da moral como tema da sociologia em termos disciplinares, demonstrando que as abordagens sob os pontos de vista da filosofia, da antropologia e da psicologia são inapropriadas sob uma perspectiva sociológica pelos motivos esboçados acima. Em complemento aos seus argumentos, gostaria agora de explicitar algumas das discussões apresentadas por Bauman (1998), assim fazendo, penso estar dando o último passo precedente em direção à exposição de certa definição mínima daquilo que poderia ser tomado como o “socialmente aceito como moral” em termos sociológicos.

ZYGMUNT BAUMAN: MORALIDADE & APROXIMAÇÃO

Pois bem, como é sabido no livro *Modernidade e Holocausto*, Zygmunt Bauman (1998) se propõe a “tratar o Holocausto como um teste raro, mas importante e confiável das possibilidades ocultas da sociedade moderna” (p. 31). Ao fazê-lo, o autor não apenas apresenta uma importante análise acerca do acontecimento em questão, como propõe uma série de questões em torno da própria prática sociológica, não apenas em torno de um objeto com as dimensões do Holocausto, mas de todos os outros objetos da sociologia, incluindo, portanto, a moralidade.

O cerne do que tento explicitar a partir de Bauman talvez esteja em uma das suas afirmações escrita nos seguintes termos:

[...] os estudos sociológicos concluídos até agora mostram, para além da dúvida razoável, que o *Holocausto tem mais a dizer sobre a situação da sociologia do que a sociologia é capaz de acrescentar, no seu estado atual, ao conhecimento que temos do Holocausto*. Este fato alarmante ainda não foi enfrentado (e muito menos respondido) pelos sociólogos (BAUMAN, 1998, p. 21, grifo do autor).

O Holocausto, portanto, não apenas seria pouco explicável pela sociologia, como também a própria disciplina deveria ser reelaborada diante dele. Não apenas diante do Holocausto, mas de todos os outros objetos sociológicos relacionados de alguma forma com a moralidade (isso Bauman não diz de maneira explícita). Os contornos do problema podem ser inferidos a partir da contestação, por parte de Bauman das duas principais matrizes explicativas acerca do Holocausto e também dos problemas por ele apresentados como sendo de uma “teoria sociológica da moralidade”.

As matrizes explicativas do Holocausto contestadas por Bauman são basicamente de dois tipos: (1) no primeiro, o Holocausto é tido como “um episódio único” da história judaica, “ponto culminante” de um antissemitismo presente em toda a Europa, mas acima de tudo um “fenômeno patológico” de uma sociedade específica não relacionada ao estado *normal* dessa mesma sociedade. Então, o Holocausto é entendido como “desvio”, “patologia”, “fenômeno” e mesmo “anormalidade” (não repetível) de uma sociedade também específica. (2) A outra maneira sob a qual o Holocausto foi analisado foi sob a perspectiva da “normalidade social”: mais uma de inúmeras outras categorias de fenômenos sociais, “seguramente abominável e repulsiva, mas com a qual podemos (e devemos) conviver” (BAUMAN, 1998, p. 20). Sob essa última matriz, o

Holocausto é encarado como “natural”, “normalidade”, “repetível”; fruto de uma “predisposição inextinguível da espécie humana” (BAUMAN, 1998, p. 20).

Diante das explicações correntes acerca do Holocausto, Bauman (1998) propõe outra explicação, aquela que o entende não como um fenômeno único e não repetível, ou ainda como um acontecimento comum e natural às sociedades nas quais deve ser aceito. A primeira diferenciação de Bauman acerca daquelas duas propostas foi o entendimento do Holocausto como um fenômeno que em nada se diferencia dos outros fenômenos da modernidade, sua lógica, seus supostos e sua *eficiência* são acima de tudo fruto e parte integrante da modernidade. Trata-se, portanto, não de um desvio, de um fenômeno promovido por uma sociedade específica (antisemita européia), mas de algo que pode ser analisado sociologicamente, acima de tudo por estabelecer relações concretas com categorias operadas pela sociologia, a exemplo de civilização e de modernidade.

Mediante essas conclusões, Bauman (1998) desfere mais uma das suas peculiaridades, e certamente não ortodoxas, propostas sobre o entendimento do Holocausto e dos ensinamentos que tal acontecimento promoveria não apenas para toda a gama de organização sócio-valorativa da modernidade, mas também da sociologia enquanto disciplina: a necessidade de propostas e ações com o intuito de evitar acontecimentos semelhantes aos do Holocausto.

Dessa maneira, o Holocausto não é desvio ao passo que também não é normalidade (no sentido que se repetirá constantemente sem que nada possa ser feito), mas é algo que, sem análises e ações apropriadas, pode sim se repetir. Segundo Bauman (1998), até o momento que escrevia “nenhuma das condições que tornaram Auschwitz possível realmente desapareceu e nenhuma medida efetiva foi tomada para evitar que tais possibilidades e princípios gerem catástrofes semelhantes a Auschwitz” (p. 30).

A partir das análises do Holocausto, Bauman (1998) pode propor e se debruçar acerca de todo um conjunto de problemáticas, a exemplo: da “natureza social do mal”; da desumanização; dos mecanismos de distanciamento etc. Ao que parece, tratam-se em partes dos “princípios geradores” de outros Auschwitz, mas também exemplos de temas a serem estudados mediante uma Sociologia da Moralidade. Ao apresentar algumas das reflexões em torno daquelas problemáticas, Bauman (1998) pretende esboçar uma “teoria sociológica da moralidade”.

As questões girariam agora em torno da definição do que seriam, sob uma perspectiva sociológica, atos *morais* e *imorais*, assim como a investigação e decifração dos “impulsos” que levariam indivíduos e mesmo populações inteiras a agirem moralmente ou de forma imoral. Para tal empreitada, dois “mitos” devem ser logo exorcizados da fórmula interpretativa: o primeiro seria aquela ideia segundo a qual uma ação imoral seria proveniente do mau funcionamento da sociedade, ao passo que o correto funcionamento dela seria o caminho reto dos indivíduos moralmente constituídos. Ao contrário, e o Holocausto bem o demonstrou, que o funcionamento correto, sem falhas e *eficiente* da sociedade (moderna) é que constantemente promoveu atos imorais. O segundo “mito” seria o de que atos socialmente imorais (como os genocídios e as torturas) são ações de “psicopatas, sádicos, fanáticos e outros viciados em violência gratuita” (BAUMAN, 1998, p. 217). O que as mais variadas pesquisas vêm demonstrando é que aqueles atos são, na realidade, praticados por homens comuns, de vidas “normais” e mentalmente saudáveis. Em suma, qualquer um, por mais que não admita, é capaz, ao ser estimulado, de atos imorais (o consolo de tal “comprovação” é que, de igual forma, em vários momentos, muitos também são capazes de agir moralmente, mesmo que quase soçobrando no mais denso dos estímulos para a imoralidade).

Antes de expor os mecanismos ou impulsos sociais para as ações imorais (interessante notar que o oposto deles seria exatamente os impulsos sociais à moralidade), caberia definir, mesmo que

minimante, o que se tornou moral por um lado e imoral por outro. Penso que Bauman (1998) aponta para uma definição que, sob muitos aspectos, pode ser posto em afinidade com autores como Hannah Arendt e Norbert Elias, sem falar também de certa definição do conceito de *interesse* da economia política. Entendo, contudo, que tais aproximações, principalmente essa última, em boa parte entrariam em contradição com a definição do autor em questão.

Pois bem, armado com um arsenal de pensadores e pesquisadores (filósofos, sociólogos, historiadores etc.), Bauman (1998) associará as categorias de “ato moral” e de “ato imoral” ao conceito de *responsabilidade*, de maneira que afirma ele:

[...] sendo a responsabilidade o modo de existência do sujeito humano, a moralidade é a estrutura primária da relação intersubjetiva na sua forma mais cristalina, não afetada por quaisquer fatores não morais (como interesse, cálculo de benefícios, busca racional das melhores soluções ou capitulação à coerção). Sendo a substância da moralidade um dever em relação ao outro (enquanto distinto de uma obrigação) e um dever que precede todo interesse, as raízes da moralidade penetram bem mais fundo que os arranjos societários, como cultura ou estruturas de dominação. Os processos societários começam quando a estrutura da moralidade (equivalente da intersubjetividade) já está lá. A moralidade não é um produto da sociedade. A moralidade é algo que a sociedade manipula — explora, redireciona, espreme (p. 212).

Estando, portanto, a moralidade definida em termos de *responsabilidade* para com os outros que reconhecemos como iguais:

[...] em contrapartida, o comportamento imoral, conduta que desiste ou abdica da responsabilidade pelo outro, não é um efeito do mau funcionamento societário. É portanto [sic] a ocorrência de comportamento imoral, mais do que de comportamento moral, que requer investigação da administração social da intersubjetividade (BAUMAN, 1998, p. 212).

Vistos por esses ângulos (o moral e o imoral), restaria definir os mecanismos que levariam indivíduos comuns e mentalmente saudáveis a cometerem atos imorais. De vários, ao menos um aparece como principal na construção argumentativa de Bauman (1998), aquilo que ele chama de “produção social do *distanciamento*”. Trata-se de algo que quando ocorre faz com que os indivíduos passem a não reconhecerem mais no outro sua imagem, compreendem o outro como não-humano e, portanto, sujeito as mais variadas ações não realizáveis a outros homens.

Tal operação ainda poderia ser mais sutil, pois em muitos casos sentimos *compaixão* (não me refiro à piedade) pelo vizinho, amigo e colega, mas dificilmente possuímos *proximidade* com homens e mulheres que vivem do outro lado do mundo, e dos quais pouco sabemos, e acerca dos quais só nos chegam informações que para os nossos padrões societários são extremamente negativos. A política na Alemanha nazista assim o fez, distanciou fisicamente vizinhos, amigos e colegas, para, em seguida, operar (por meio dos jornais, das escolas etc.) um distanciamento

psicológico ao colocar no lugar dos judeus de carne e osso que antes viviam ao lado de outros alemães, um estereótipo judeu extremamente negativo. Esse exemplo, ligado diretamente ao Holocausto, pode, sem dúvida alguma, ser transposto para inúmeros lugares dos dias atuais.

Seja como for o *distanciamento* que promove atos imorais, não precisa chegar ao grau da desumanização do outro. Os aparatos técnicos de guerra, por exemplo, podem fazer com que um homem com o simples ato de apertar um botão, libere gases tóxicos capazes de matar centenas sem ao menos indagar-se moralmente. Por essa lógica o ato de matar, mesmo que sejam centenas, tornou-se asséptico, *distante*, e seu agente alienou-se de maneira tal do seu produto, que não se sente de forma alguma seu produtor.

Diante de tudo que foi dito, gostaria então de recuperar e desenvolver a ideia segundo a qual a moralidade tal como apresentada por Bauman (1998) pode ser também pensada por afinidades com autores como Hannah Arendt e Norbert Elias. Penso, sobretudo, em possíveis correlações da concepção de *responsabilidade* de Bauman, da definição de política de Arendt como *inter-relação* e do conceito de *interdependência* (e também de interação social) de Elias. Entendo que para cada um deles, como tentarei demonstrar, a lógica é o do “não-distanciamento”, assim sendo, penso que ambos põem-se questões em torno da moralidade.

NORBERT ELIAS: MORALIDADE & INTERDEPENDÊNCIA SOCIAL

Deve-se entender que se foi há muito tempo o tempo onde as *interações sociais* podiam apenas ser medidas em escalas minúsculas, foi-se há muito o tempo onde grupos humanos podiam viver tão isoladamente que suas relações com outros grupos, quando haviam, eram quase imperceptíveis e sem praticamente peso algum sobre suas vidas, valores e práticas². Chegou, enfim, aquele tempo em que “a teoria da civilização” e o “fenômeno da modernidade” (se é que ambos podem ser pensados separadamente) tendem a tocar “todo” o globo e os povos. Nessa nova (não tão nova) configuração das relações sociais, vivenciamos o tempo em que as interações *podem* ser analisadas em escala mundial. Isso porque, segundo Norbert Elias (1993), o Ocidente moderno possuiria uma “rede social” extremamente singular em relação à de outros tempos e experiências humanas. Trata-se daquilo que Elias (1993) chamou de “processo civilizador”, algo que nem seria racional nem irracional, constituindo-se como fruto da *interdependência* de pessoas que constituem uma ordem social mais forte e complexa do que se ela fosse fruto de pessoas isoladas.

O que tento sustentar é que a *interdependência* além de ser, como bem disse Elias (1994), germe do processo civilizador, também pode ser encarada como remédio para o *distanciamento* constantemente explorado por Bauman (1998) como motivação para atos imorais. O argumento será dotado de certa validade se for considerada a relação estabelecida por Elias (1993) entre a *interdependência* e o *autocontrole* do indivíduo. Por esse último, subscreve-se também a tentativa de soluções não violentas para discordâncias e conflitos.

²De maneira alguma estou afirmando que as *interações sociais* apenas possam ser pensadas na Modernidade sob escalas mundiais, sob a égide do *sistema mundo* (para usar o conceito de WALLERSTEIN [s.d.]. fazê-lo seria um disparate completo, inclusive em relação ao autor (Elias) que estou tomando como norteador para as discussões nesse item, pois ele mesmo elaborou um trabalho no qual as *figurações sociais* foram analisadas em escala reduzida a de um bairro da Inglaterra. O que estou falando é que outro grau de análise também é possível: as da interdependência e das figurações pensadas em termos de *sistema mundo*.

Segundo Norbert Elias (1993), o Ocidente caminharia para a diminuição dos contrastes entre os grupos humanos: indivíduos disputariam e compartilhariam valores de classes diversas às suas, adquiririam saberes anteriormente restritos a grupos determinados. Tal fenômeno, por sua extensão (inclusive espacial) produziria redes de *interdependência* maiores e mais complexas do que foi em qualquer momento da história, de modo a existir, segundo o autor, um caminhar ininterrupto do *autocontrole* dos indivíduos.

Como exemplo das partes integrantes do processo civilizador, Norbert Elias (1993) apresentou a transformação do guerreiro em cortesão. O primeiro estaria entregue às paixões, fazendo da violência sua conduta primeira. Por tais princípios, e por muitos outros, encontra-se muito distante daquilo que o autor chama de “civilização” (Occidental). Em contrapartida, o cortesão, diferente do guerreiro, deve viver de acordo com determinadas condutas (“disfarçar as paixões”, “rejeitar o que quer o coração”, “agir contra os sentimentos”) ligadas ao “entendimento” de que o monopólio da violência (parte essencial do processo civilizador) pertence ao rei.

Para Elias (1993), o processo civilizador, dentre inúmeros outros aspectos, caracteriza-se pelo fim gradual do conflito como forma de convívio social. Tal processo se faz tanto por fatores “externos” ao indivíduo, quanto por transformações “internas” (na realidade, ao que parece no autor, ambas as instâncias (externa e interna) não podem ser separadas).

Seja como for, dois fatores são expostos como partes do processo civilizatório, como elementos que abrandam as pulsões voluntárias (a ação impensável, efetivação das paixões): a *psicologização* e a *racionalização*.

A primeira (*psicologização*) consiste em uma “visualização mais apurada de si e dos outros” no âmbito do *autocontrole*. Segundo Elias (1993), tal fenômeno pode ser facilmente observado nas cortes, onde o indivíduo constantemente deve estar atento a sua conduta e a dos outros com vistas a ganhar, dentre outras coisas, o *estima* tanto dos outros membros da corte quanto, e principalmente, do rei. Aqui a solidão, o isolamento, o *distanciamento* etc. seriam contrassenso, já que a conduta individual necessariamente estaria ligada ao reconhecimento do outro como “reflexo” e como “igual”.

Da *psicologização* decorre não a razão, mas a racionalização da conduta. Diante daquele fenômeno (reconhecimento mais apurado de si e dos outros) uma postura “racional” deve ser colocada no lugar da conduta guerreira, pois agora diante de uma nova figuração da rede social (“civilizada”) passa a ser o aceito e não reprimido.

Nesse patamar, uma importante observação é feita: a “sociedade de corte” não é a “sociedade burguesa”. Nessa, as regras de conduta não violentas espalham-se, ou tendem a se espalhar para *toda a sociedade*. Já no caso da “sociedade de corte” a conduta é restringida ao seu interior.

Ao que parece, na “sociedade burguesa” não se trata mais de pensar apenas o abrandamento das pulsões aos moldes da racionalização, mas de refletir sobre instâncias “introjetadas” como “verdadeiras” condutas de *autocontrole*, dentre essas, Elias (1993) apresentará ao menos duas, muito significativas para as questões até agora construídas neste texto, tratam-se da *vergonha* e da *repugnância*.

Para Norbert Elias (1993), a vergonha:

[...] é profundamente velada à vista dos outros. Por forte que seja, nunca é expressada em gestos violentos. A vergonha tira sua coloração específica do fato

de que a pessoa que a sente fez ou está prestes a fazer alguma coisa que a faz entrar em choque com pessoas a quem está ligada de uma forma ou de outra, e consigo mesma, com o setor de sua consciência mediante o qual controla a si mesma. O conflito expressado no par vergonha-medo não é apenas um choque do indivíduo com a opinião social prevalecente: seu próprio comportamento colocou-o em conflito com a parte de si mesmo que representa essa opinião. É um conflito dentro de sua própria personalidade. Ele mesmo se reconhece como inferior. *Teme perder o amor e respeito dos demais, a quem atribui ou atribuiu valor.* (ELIAS, 1993, p. 242, grifo nosso)

Já no tocante à repugnância (ou embaraço), Elias (1993) afirma que ela:

[...] ocorre quando alguma coisa fora do indivíduo invade sua zona de perigo, constituída de formas de comportamento, objetos, inclinações, que foram previamente investidos de medo pelo ambiente, até que esse medo - sob a forma de reflexo condicionado - se reproduz automaticamente em certas ocasiões. O embaraço é o desagrado ou a ansiedade que surgem quando outra pessoa ameaça ignorar, ou ignora, proibições da sociedade representadas pelo próprio superego da pessoa. E esses sentimentos, também, tomam-se cada vez mais diversificados e abrangentes quanto mais extensa e sutilmente diferenciada for a zona de perigo pela qual a conduta do indivíduo é regulada e moldada, e mais avançar a civilização da conduta. (p. 245)

Importa notar que mesmo não sendo a mesma coisa, *vergonha* e *repugnância* parecem, cada uma a seu modo, não apenas promover o *autocontrole*, mas acima de tudo elas mesmas apenas podem ser constituídas (e possuir “funções sociais”) no âmbito das interações sociais e consequentemente das redes de dependência entre indivíduos e Estados. Existissem, portanto, homens tão narcisistas a ponto apenas de enxergarem-se como os centros de todas as relações sociais, ou ainda que esses mesmos indivíduos apenas enxergassem no outro a imagem da inferioridade ou da perversidade então não haveria para eles nem *vergonha* nem *repugnância* aos moldes apresentados por Elias. Essa afirmação é elucidada em partes por meio da citação seguinte:

[...] mostramos já, através de uma série de exemplos, que, a partir do século XVI, a fronteira da vergonha e do embaraço começou a estender-se mais rapidamente. Neste caso, também, as cadeias de pensamento começaram lentamente a confluir. O avanço coincidiu com a acelerada transformação da classe alta em classe de cortêsão. Foi a época em que as cadeias de dependência que se cruzavam no indivíduo se tornaram mais densas e longas, em que as pessoas foram se ligando cada vez mais umas às outras e aumentou a compulsão para o autocontrole (ELIAS, 1993, p. 245).

Pelo que foi dito acima e em mais uma infinidade de lugares, Norbert Elias (1993) deixa claro que sua ideia de “civilização” está intimamente ligada ao “fim da violência” entre indivíduos e Estados. Evidencia a crença de que seremos verdadeiramente civilizados quando chegar o dia que por *autocontrole* não mais existam conflitos (violência), inclusive do homem consigo mesmo. Sob tal “crença”, exposta pelo autor ainda na década de 1930, uma indagação significativa seria constituída, aquela proveniente de uma guerra, que muitos tomaram, por ser sem precedentes em extensão, perdas humanas, materiais e morais. Acerca de tudo isso, Elias (1997) elaborou um conjunto de análises apresentadas em uma obra intitulada de *Os Alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. A rigor, esse livro consistiu “numa tentativa de destrinçar desenvolvimentos no *habitus* nacional alemão que possibilitaram o *violento surto descivilizador* da época de Hitler, e apurar as conexões entre eles e o processo em longo prazo de formação do Estado na Alemanha.” (ELIAS, 1997, p. 15, grifo nosso).

“Violento surto descivilizador”, eis, portanto, que Elias (1997) permanece fiel à tese por ele apresentada ainda na década de 1930. A primeira vista (e certamente o autor torna a interpretação mais do que possível), pode-se interpretar de forma direta que a Alemanha de Hitler teria percorrido o caminho civilizatório e em algum momento teria decaído ou regredido (descivilizado). Ao que me parece, essa não é a tese de Elias n’*Os Alemães*, diferentemente, o que ele faz é afirmar que certas singularidades sócio-históricas estão presentes no território que mais tarde seria a Nação e o Estado alemão. Seu intuito foi o de analisar tais singularidades, ao fazê-lo, tanto traçou uma definição do que poderia ser encarada sociologicamente como moralidade, como também explicitou certo método de pesquisa para sua apreensão. Acerca desse último me restringirei apenas a indicá-lo: trata-se de uma perspectiva que exige certa “abordagem histórica”, sem a qual correremos o risco de tomar por moralidade (de um lugar ou tempo) apenas pequenos fragmentos de algo que demorou anos para ser “segmentado”. Segundo Elias (1997), “sem uma clara ideia sociológica do passado, chega-se inevitavelmente a uma noção distorcida das relações sociais no presente” (p. 48).

Pois bem, quanto às singularidades na formação do Estado-nação alemão, que os relaciona com os ocorridos da Segunda Guerra Mundial apontadas por Elias (1997), diziam respeito tanto “*as peculiaridades* do desenvolvimento a [sic] longo prazo da Alemanha” quanto “*as características específicas* da etapa que o país tinha então alcançado” (p. 354, grifo nosso) nos anos que durou e precederam a guerra. Nesse último caso, a característica específica da Alemanha foi principalmente a de um país derrotado, humilhado e destruído economicamente, porém com uma autoimagem, por parte de poderosos grupos alemães, de que a Alemanha e seu povo estavam destinados à grandeza e que, para tanto, podia-se, inclusive jogar fora “todas as normas de decência, honestidade e identificação com outros povos” (p. 355). Sob tal lógica a *interdependência* geradora do *autocontrole* ou estava ausente ou intensamente adormecida; sob a autoimagem de povo destinado à grandeza havia desde o início a construção da imagem dos outros povos como inferiores, dessa para a categorização de desumano pouco faltou. A *distância* já estava presente nessa lógica, o processo civilizatório não estava constituído e a imoralidade (como *desconsideração* dos outros), de igual forma, já aparecia como realidade.

Caberia ainda explicitar, segundo Elias (1997), as *peculiaridades* do desenvolvimento em longo prazo da Alemanha. Algo que infelizmente apenas poderei fazer aqui *en passant*: (1) primeiramente, o processo de formação do Estado alemão está ligado às disputas constantes (por mais de mil anos) entre três tribos, nas quais as de fala germânica sempre ocupou um papel intermediário, algo que deixaria marcas profundas entre os alemães; (2) a segunda peculiaridade na formação da nação alemã é que as lutas de eliminação sempre foram corriqueiras na região; (3) em terceiro lugar, Elias expõe as rupturas e descontinuidades constantes no processo de formação do Estado-nação alemão, algo completamente diferente de outros países europeus; (4) por fim, a

Alemanha fora marcada desde muito por uma acentuada distinção entre classes sociais, principalmente entre a classe média e a aristocracia, diferenciadas e separadas por uma infinidade de ritos e instituições (ELIAS, 1997, p. 25). Sob tal diferenciação, parte importante do processo civilizatório não pode ser operado: o que diz respeito a expansão da *interdependência* não apenas ligada a um grupo, mas a “todos” os indivíduos.

Todos aqueles elementos estariam ligados ao “*habitus* nacional alemão”, não apenas àquela autoimagem de grandeza — mesmo diante da humilhação e desestruturação —, mas também as opções utilizadas (violentas e “imorais”) pelos alemães para “contornar” sua condição durante os anos da guerra.

Penso que os argumentos de Elias n’*Os Alemães* (1997) reforçam o argumento que venho tentando desenvolver neste texto: que a moralidade, de acordo com o autor, pode se relacionar com o conceito de *interdependência*, ao passo que essa está relacionada ao *autocontrole* e, portanto, à escolha de ações não violentas na resolução de conflitos. Ao que se pode entender, o “*habitus* nacional alemão” desde as suas raízes (*sociogênese*) foi configurado na negação e criação de grupos e indivíduos como *os outros*, para os quais nenhuma responsabilidade, respeito ou moralidade deveriam ser “ativados”.

Pois bem, a partir de agora passarei a tentar explorar as questões realizadas até o presente momento por meio de algumas das problemáticas levantadas por Hannah Arendt (2010) em torno da definição *da* política.

HANNAH ARENDT: MORALIDADE & INTRA-ESPAÇO

Na década de 1950, quando Auschwitz e os outros horrores provocados pelas bombas nucleares lançadas sobre Hiroshima (6 de agosto de 1945) e Nagasaki (8 de agosto de 1945) ainda não apareciam como *distantes* das indagações, inclusive cotidianas do grande número de pessoas, Hannah Arendt (2010(A)), foi incumbida de escrever uma “pequena” obra, orientada por uma “simples” pergunta: “o que é política?”. O que deveria ter sido escrito como espécie de “manual introdutório”, tornou-se, pelas mãos da autora das *Origens do Totalitarismo*, um texto clássico do pensamento político.

A obra em questão é aberta por frase enfática e em tom quase imperativo: “a política se baseia no fato da pluralidade humana” (ARENDDT, 2010(A), p. 144). Em seguida a autora afirma os motivos pelos quais nem a filosofia nem a teologia elaboraram respostas válidas para a pergunta “o que é política?": porque ambos tomaram *os* homens por *o* homem, reduziram uma pluralidade de possibilidades a uma única definição abstrata. A filosofia lançou (via Aristóteles) a ideia de homem como “animal político”, a teologia por sua vez atribuiu ao homem a característica de ser imagem e semelhança de Deus. No primeiro (filosofia) criou-se também a ideia de que a política está *no* homem ao passo que a segunda, que todos seriam idênticos.

Fosse aceito aqueles princípios, a política não apenas seria impraticável como também não haveria condições, e mesmo necessidade, à sua existência. Isso porque para Hannah Arendt, e talvez seja o que mais interessa no intuito de especulações em relação a elementos de moralidade, a política não está *no* homem, mas sim *entre* os homens. Para a autora, sendo o homem apolítico, “a política surge *entre* os homens; portanto, absolutamente *fora* do homem” (ARENDDT, 2010(A), p. 146, grifo nosso), no *intra-espaço* e sempre estabelecida como *relação*. O “cálculo das ações” dos

homens, portanto, parece-me que deve considerar aquelas *relações* como “determinantes” do produto, em linguagem mais direta, deve-se considerar o *Mundo (intra-espaço)* como elemento para se definir a moralidade.

Ao considerar o *Mundo* sob a perspectiva de Arendt, antes se deve ter em mente de forma mais explícita o seu “ideal” da política: algo que “organiza os absolutamente diferentes, tendo em vista a sua relativa igualdade e em contraposição as suas relativas diferenças” (2010 (A), p. 147). Em Arendt as bases sobre as quais se constituem a moralidade, se é que assim pode-se afirmar, seria exatamente o *Mundo*, o espaço da política, a *inter-relação* estabelecida entre plurais que optariam por ações de *poder* e não de *força* para a resolução das discordâncias e dos conflitos.

Aquela postura não pode ser confundida com uma prévia constituição da moral aos moldes filosóficos ou mesmo ao “relativismo” antropológico tão bem exposto por Lukes [s.d], a moralidade em Arendt está ligada a uma leitura específica d’o *Mundo*, que segundo a autora (na década de 1950) “estava fora dos eixos”: a todo o instante passou-se a confundir *força* (soluções violentas) e *poder* (ações políticas); há fortemente um crescente aumento de preconceitos em torno da política, dentre os quais aquele que diz que se pode abrir mão da participação política; a lógica da guerra no Ocidente tomou cada vez mais os contornos da política de extermínio; e provavelmente o pior de tudo: com as experiências dos governos totalitários o “sentido da política” que sempre foi pensado como a garantia da liberdade, foi completamente desfeito; além de um desenvolvimento maciço de armas de destruição em massa (a bomba atômica), que deveriam fazer repensar todos os fundamentos dos conflitos até então operados, pois sob as possibilidades desses novos inventos humanos, as ações dos indivíduos não apenas colocariam em risco a existência dos homens sobre a Terra, mas ameaçaria a continuidade de toda a vida no Planeta.

Caso a leitura de Arendt estivesse condicionada pelos autores que apresentei anteriormente (Bauman e Elias), entendo que poderia dizer que a moralidade em Arendt é definida por uma rede de *interdependências* individuais de escala mundial condicionada pela possibilidade real de *extinção* de todos os viventes. Tal “condicionamento” inclusive seria acionado na definição do que seria de lado uma ação moral (reconhecimento de todos como próximos e, portanto, dignos de cuidados), ou por outro, uma ação imoral (opção por atos violentos (de força) como formas de resolver conflitos, onde o indivíduo que se distancia do outro acaba por abrir mão inclusive do cuidado de si).

Penso que aquela interpretação sobre Arendt é bem possível e que seria ainda melhor evidenciada por meio da explicitação um pouco mais apurada de duas das problemáticas por ela abordada, a saber: “a questão da guerra” e “a metáfora do deserto”.

A primeira problemática (a questão da guerra) diz respeito ao significado, agora desnudo, da guerra após os lançamentos das bombas nucleares sobre o Japão:

[...] aqui, talvez pela primeira vez na era moderna, mas de maneira alguma na história registrada e lembrada, os limites inerentes à ação violenta foram ultrapassados – limites que declaravam que a destruição causada pela força bruta deve ser sempre parcial, afetando apenas certas partes do mundo e tirando somente um certo número, como quer que se determine esse número, de vidas humanas, mas nunca aniquilando um país ou um povo inteiro (ARENDR, 2010 (A), p. 220-221).

A guerra que durante muito tempo foi parte extrema, mas ainda assim parte da política, aparece agora sob a forma da “guerra total” (ou “guerra de aniquilação”), onde os acordos, os tratados e as *relações* são completamente esvaziados, a partir de então, inclusive a política é desfeita pela violência. Os problemas centrais de uma “guerra de aniquilação”, para os termos até aqui desenvolvidos, são principalmente dois, que a rigor são conexos: primeiramente a certeza que a aniquilação de um povo inteiro ou de um país durante uma guerra, segundo Arendt (2010 (A)) não se trataria:

[...] meramente do perecimento de um povo, de uma nação ou mesmo de um dado número de indivíduos, mas da destruição de uma parte do nosso mundo comum, de um aspecto do mundo que se nos revelou até agora e nunca mais voltará a se revelar. Conseqüentemente, a aniquilação não apenas representa o fim de um mundo, mas também leva com ela aquele que aniquila. (p. 237)

Sob a “guerra de aniquilação”, nenhum homem está a salvo, pois todas as nações do mundo, orientados sob a mesma lógica, estariam “autorizadas” a exterminarem-se mutuamente, o passo para a extinção completa não estaria longe. Uma ligação em prol da sobrevivência, portanto, seria um dos primeiros laços — relações — entre indivíduos múltiplos.

O segundo problema ligado a “guerra de aniquilação” seria o fato de que é no “mundo das relações” que as leis, as ações, e mesmo a moralidade podem ser medidos. Com a destruição daquele “mundo” (pela ideologia da “guerra total”) o mundo inteiro está em risco, pois a partir de então, sob a ausência das leis, da política e sob o império do imoral (da “ausência” de relações não políticas), nem o mundo nem mesmo um único homem pode existir. Dessa maneira, “moralidade”, “inter-relação” e sobrevivência passam então a ser determinantes mútuas. O inverso da fórmula também poderia ser apresentado da seguinte maneira: “imoralidade”, “distanciamento” (ou isolamento) e “aniquilação total”.

Como indicado anteriormente, a outra questão, além da guerra, abordada por Arendt foi a do “isolamento”, problema por ela abordado por meio de uma metáfora: a do *deserto*. Para a autora “o moderno crescimento da ausência-de-mundo, a destruição de tudo que há *entre* nós pode ser descrito como a expansão do deserto” (ARENDRT, 2010 (B), p. 266, grifo da autora).

O *deserto*, segundo Arendt (2010 (B)), associa-se por um lado ao totalitarismo e por outro ao *escapismo*. Ambos “adormecem” os sentidos, potencializam a *força* e suspendem o *poder*. “Nas mãos dos movimentos totalitários [...] sofremos menos, perdemos a faculdade de sofrer e com ela a *virtude da resistência*.” (p. 267, grifo nosso); o *escapismo*, por sua vez, apresenta-se como a ilusão de que os indivíduos, também no intuito de evitar o sofrimento, podem se refugiar indeterminadamente das condições políticas “em esferas da vida que existem independentemente, ao menos em larga medida, das condições políticas” (ARENDRT, 2010 (B), p. 267).

Assim, o *escapismo* e o *totalitarismo* ao ameaçarem a inter-relação, podem produzir horrores que se estendem “além de toda consideração política e moral” (ARENDRT, 2010 (A), p. 220), uma vez mais, a moralidade (em termos de ato moral ou imoral) seria definida em termos de intensidade das inter-relações entre os plurais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Logicamente que as lacunas presentes nos debates aqui apresentados são imensas possibilidades de se definir a moralidade por um viés sociológico a partir de cada um dos autores, o que exigiria não apenas leituras mais aprofundadas de um número maior de suas respectivas obras, mas também a elaboração consistente das possíveis afinidades interpretativas entre os conceitos de *aproximação*, *interdependência* e *inter-relação*. Porém, mesmo agora, acredito que certas discussões podem ser apontadas.

Uma infinidade de elementos distancia Arendt, Bauman e Elias, contudo, entendo também que algumas *afinidades* que concernem ao pensar sociologicamente uma definição mínima do que viria a ser *moralidade*, podem ser traçadas a partir deles. Dessas, compreendo que a postura constantemente contrária ao solipsismo, à solidão dos indivíduos, seja a mais visível. Hannah Arendt (2010 (B)) fala do quanto é “inatural” viver e acreditar que a condição do *deserto* seja a forma como os homens devam existir, sendo, na realidade, na inter-relação e por meio dela que as leis e ações adquirem real significado.

Por tal raciocínio, a diferenciação entre ato moral e imoral também apenas pode ser compreendido em termos de relações estabelecidas entre plurais, que no Ocidente moderno, deparam-se, principalmente depois da Segunda Guerra Mundial, com um potente determinante: a necessidade de se encontrar alternativas não violentas para conflitos diversos, sob o risco do extermínio completo. Bauman (1998), por sua vez, associa abertamente atos imorais (descuido para com outros) ao *distanciamento*. Aqui, igual a alhures, a moralidade seria pensada em termos de relações entre indivíduos. Norbert Elias (1997), por seu lado, afirma ser o processo civilizatório fruto de uma *interdependência* que promove o *autocontrole* no Ocidente. Entre os conceitos apresentados talvez não seja um devaneio total associá-los a uma possível definição da moralidade em termos sociológicos.

Arrisco, portanto, afirmar que existem padrões morais que optamos seguir, aqueles que devem ser percebidos no Ocidente moderno por meio dos “acordos” estabelecidos por indivíduos e nações que se configuraram sob um valor (indivíduo) e uma série de posturas diante do outro, fundamentadas por reconhecimento ou não deles como “iguais”. Certamente, trata-se de uma perspectiva em certa medida localista (contextualizada), porém, trata-se de um tipo específico de localismo, aquele que diz respeito à civilização ocidental e à modernidade como ainda existentes. Dessa maneira, trata-se, pois, de perspectivas por demais sociológicas.

REFERÊNCIAS

ARENDDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**: um relato sobre a banalidade do mal. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Cia da Letras, 1999.

ARENDDT, Hannah. Introdução na política. In: **A promessa da política**. Tradução de Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010 (A). p. 144-265.

ARENDDT, Hannah. Epílogo. *In: A promessa da política*. Tradução de Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010 (B). p. 266-269.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e Holocausto**. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

ELIAS, Norbet. **O processo civilizador**. Vol. 2: formação do estado e civilização. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

ELIAS, Norbet. **Os alemães**: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

LUKES, Steven. The Social Construction of Morality? *In: HITLIN, Steven; VAISEY, Stephen* (Editors). **Handbook of The Sociology of Morality**. Texas: Springer, [s.d] p. 549-560.

WALLERSTEIN, Immanuel. **O sistema mundial moderno**: A agricultura capitalista e as origens da economia-mundo européia no século XVI. Vol. 1. Tradução de Carlos Leite, Fátima Martins e Joel de Lisboa. Porto: Afrontamento, [s.d.].