

A TEORIA SOCIAL CONTRA O UTILITARISMO: UMA INTRODUÇÃO AO DEBATE

VICTOR AUGUSTO CAMPOS **ALVES**¹

RESUMO: O presente trabalho busca introduzir o leitor à temática da moralidade no interior da teoria social, apresentando uma série de contrapontos possíveis a uma das mais importantes teorias morais; o utilitarismo. Para esse fim foram reunidos elementos introdutórios tanto de Émile Durkheim, de Karl Marx e de Sigmund Freud que permitem problematizar o verdadeiro alcance das ações (ditas) morais dentro das estruturas sociais complexas. Pretendeu-se mostrar que a teoria social, em seu conjunto, introduziu aspectos qualitativos novos à discussão da moralidade e tornou necessária a elevação das discussões a novos patamares, de modo que o debate continue a ter relevância na contemporaneidade.

PALAVRAS-CHAVE: Sociologia. Ética. Teoria social. Utilitarismo

ABSTRACT: The present work seeks to introduce the reader to the theme of morality within social theory, presenting a series of possible counterpoints to one of the most important moral theories; the utilitarianism. To this end, the introductory elements of Emile Durkheim, Karl Marx and Sigmund Freud have been brought together to allow us to problematize the true scope of the (so called) moral actions within complex social structures. The intention was to show that social theory, as a whole, introduced new qualitative aspects to the discussion of morality and made it necessary to elevate the discussions to new levels, so that the debate continues to have relevance in the contemporaneity.

KEYWORDS: Sociology. Ethics. Social theory. Utilitarianism

INTRODUÇÃO

De que serve a bondade
Se os bons são imediatamente liquidados,
ou são liquidados
Aqueles para os quais eles são bons?
De que serve a liberdade
Se os livres têm que viver entre os não-livres?
De que serve a razão
Se somente a desrazão consegue o alimento
de que todos necessitam?
Bertolt Brecht

O presente trabalho busca expor minimamente o arcabouço teórico de que lançam mão os teóricos utilitaristas, principalmente John Stuart Mill, e contextualizá-lo criticamente a algumas correntes importantes da teoria social moderna. O objetivo é dar indicações iniciais de que, em seu conjunto, a teoria social inaugurada pela tríade Marx, Durkheim e Freud² introduz uma problemática nova à moralidade utilitarista. Cada um

dos autores buscou, à sua maneira, dar prioridade ontológica a aspectos outros da realidade social, o que levou as concepções liberais de Stuart Mill, além de outras tantas, a um impasse.

Parte da inspiração para este estudo é a terceira resposta que James Rachels fornece em seu “Os elementos da filosofia moral” em defesa da abordagem utilitarista. Veremos à frente do que se trata, mas, por ora, é preciso destacar que essa resposta convida o leitor a pensar nas consequências de nossas ações para o somatório de bem-estar da sociedade, abandonando considerações apriorísticas a respeito da moral. Em suma, pode-se dizer que esse tipo de consideração tenciona rumo a uma alternativa que será mais cara à teoria social, a da primazia do todo, ou das estruturas, sobre a consciência individual. Embora pareça haver embutidas nas formulações utilitárias uma preocupação honesta quanto às mazelas sociais, veremos que, para os autores escolhidos, as boas intenções são insuficientes para a mudança da realidade.

O presente trabalho divide-se, então, em quatro seções além desta introdução. Na segunda seção faz-se uma exposição breve do que forma o núcleo fulcral das concepções utilitaristas, já nos baseando nos refinamentos millianos introduzidos ao longo de sua obra. Na sequência são apresentados, pela ordem, os desenvolvimentos de Durkheim, logo depois os de Marx, e, por fim, as concepções que são derivadas da obra de Freud, nos apoiando fortemente na interpretação de Safatle (2013). Dada a extensão do trabalho, são apresentados apenas os pontos centrais e, principalmente, aqueles pressupostos básicos das teorias desses autores que se relacionam com a questão moral, de modo que se possa formular a crítica possível em conjunto. A quarta seção sumariza, então, as consequências dos argumentos desses teóricos para a formulação utilitarista e traz as considerações finais.

O UTILITARISMO

É Jeremy Bentham (1748-1832) aquele que inicia a problemática do utilitarismo, em

especial quando publica sua obra de maior relevo, “Uma introdução aos princípios da moral e da legislação”, em 1789. A primeira frase desse texto seminal é bastante significativa e nos informa que “a natureza colocou o gênero humano sob o domínio de dois senhores soberanos: a *dor* e o *prazer*” (BENTHAM, 1984, p.17). Já nessa afirmação confirmamos o que foi dito na introdução deste trabalho, onde se dizia que o utilitarismo inicia um movimento de inversão da proposição racionalista em que a consciência possui a primazia na análise moral. Com efeito, há algo de externo a determinar o agir dos seres humanos e, para Bentham, a moralidade se define pelo chamado princípio de utilidade, que é aquele que coloca como alvo das ações humanas morais a construção do edifício da felicidade. Nesse sentido, “a moralidade tem de consistir em tentar trazer tanto prazer quanto possível, ao mesmo tempo lutando para minimizar a dor” (RACHELS, 2014, p.41). Esses prazeres, por sua vez, não precisam ser aqueles dos sentidos mais rasteiros ou animais. Como ressalta Mill (2014), os prazeres podem ser hierarquizados e aqueles indivíduos de faculdades mais altas demandarão tipos de prazer como os intelectuais (em contraposição aos corporais) os quais serão de mais difícil satisfação.

Em suma, pode-se resumir a proposta utilitarista clássica em três pontos, conforme Rachels (2013, p.132). A de que a moralidade de uma ação depende apenas das suas consequências; que as consequências dos atos importam na medida da maior ou menor felicidade que trazem aos indivíduos e a consideração de que a felicidade de cada indivíduo conta igualmente na soma geral de satisfação a ser obtida. Com efeito, esse último ponto demonstra avanços do ponto de vista da empiria da sociedade, ao contrário de uma moralidade fundada apenas nos mandamentos racionais como a kantiana. A consideração de igualdade que deriva daí também é importante como consequência política desse arcabouço teórico.

Nessa seara, Stuart Mill, por exemplo, se destaca pela formulação de um liberalismo de tipo

reformado, ou seja, um liberalismo que tem em conta as consequências práticas que resultam das ações humanas. Portanto, tendo como postulado racional a defesa da igualdade entre os seres humanos e a igual valoração de cada um, Mill enxerga a pobreza existente à sua época e propõe soluções, já que decorre da sua concepção moral a imperiosidade do aumento de felicidade para todos. Tendo em conta um certo tipo de felicidade ou prazer que se coloca acima dos prazeres mais básicos ou instintivos, é que Mill vislumbra a solução das mazelas pela elevação do espírito da classe trabalhadora para além dos instintos animalescos, pela via da educação e do controle sexual (ALBINATI, 2007, p.243-244).

Na defesa que faz da concepção utilitarista, Rachels (2013) deriva conclusões importantes, principalmente aquela de que se deve levar as proposições dessa corrente de autores às últimas consequências — ou de que deve-se adotar um utilitarismo “intransigente e sem remorso” (RACHELS, 2013, p.144). A proposta utilitarista é atacada, por vezes, por defender situações em que o bem-estar geral pode aumentar em detrimento do mal-estar de outros, contanto que, na soma geral, o aumento de felicidade supere a infelicidade de alguns. Nesse sentido, a crítica vem para dizer que seria possível, nesse prisma utilitário, defender atos vistos (atualmente) pela maioria das sociedades como imorais. Um roubo, por exemplo, desde que ele implique uma repartição maior da riqueza entre aqueles que têm menos do que o sujeito roubado, ou uma mentira que apazigue uma situação de convulsão social, podem ambos serem apontados como atos morais.

Em combate a esse aparente contrassenso, Rachels defende que talvez o que chamamos de um “senso comum” social possa estar mesmo errado. Em outras palavras, a estranha sensação que se tem ao defender o assassinato de uma pessoa desde que essa morte leve à salvação de outras dezenove, por exemplo, poderia ser uma sensação derivada de uma compreensão errada do mundo.

Esse tipo de resposta, na verdade, ressalta que a própria formação dos valores sociais deriva de

um acúmulo de experiências passadas, uma sabedoria formada das consequências de atos ruins do passado e que informam os sentimentos das pessoas no presente. No entanto, como ressaltado no fim do último parágrafo, alguns atos podem ser corretos, do ponto de vista utilitário, e ir contra esses sentimentos formados. Por outro lado, se a sociedade está dotada de um senso comum correto é porque ações como mentiras, roubos e violação de privacidade já provocaram consequências ruins no passado, o que forjou um sentimento de repulsa nos indivíduos e, assim, inverte-se as críticas em prol desse senso comum, como ajustado aos valores utilitaristas. Nos casos em que os sentimentos sociais parecem não bater com as análises feitas a partir do arcabouço utilitarista, Rachels afirma que é preciso analisar o quadro mais amplo das consequências e, em casos excepcionais, não confiar cegamente nesses instintos.

MORALIDADE E TEORIA SOCIAL

Émile Durkheim

A teoria social formulada por Émile Durkheim está diretamente ligada ao problema da moralidade. Num dos seus trabalhos mais importantes o sociólogo francês é levado a afirmar que o surgimento da divisão do trabalho, assim como qualquer fato social, responde a necessidades oriundas da sociedade (DURKHEIM, 1999). A sociedade, por sua vez, é formada (ou inaugurada) por um senso moral comum àqueles que dela participam. Nesse sentido, na modernidade, a divisão do trabalho surge para cumprir um papel que cumpria anteriormente, nas sociedades primitivas (termo durkheimniano), a família, a corporação de ofício e a religião, a saber, a solidariedade social fundada numa moral comum.

No seu clássico “Da divisão do trabalho social”, Durkheim tem em vista a transição cada vez mais intensa por que passa a Europa (em especial a França do final do século XIX) de uma sociedade que tem no núcleo familiar o seu maior pilar de sustentação moral e afetiva para uma sociedade industrial que desintegra, em grande medida, esse

sustentáculo do vínculo social. A vida social passa a se centrar em torno do trabalho (profissão), fato que despertou novos desejos e necessidades que deveriam se expressar cada vez mais nas associações de âmbito nacional, sob pena de um estado de anomia social. Fato é que a divisão do trabalho é um fenômeno que acompanha essas modificações no campo produtivo e responde à necessidade de solidariedade que vinha sendo perdida pela modernização da sociedade; produz-se com ela um efeito moral gerador de uma “cola” social imprescindível para a reprodução social (DURKHEIM, 1999, p.21).

É assim que, dissolvidos os laços primevos, a divisão do trabalho visa cumprir essa função dentro da sociedade cindida. Caso contrário, sem o surgimento de um amálgama que venha substituir esses laços, as relações que conformam a sociedade passariam a ser efêmeras e a sociedade deixaria de existir. Porém, pode parecer, à primeira vista que a teoria dos sentimentos morais subjacente em Durkheim poderia determinar uma adesão do autor a uma proposição do tipo apresentado por Rachels no final da última seção. Vejamo-la em detalhe. Foi dito que a sociedade forma um senso moral comum ao longo de um acúmulo que tem, por meio de seus efeitos nefastos, a capacidade de inculcar nos indivíduos uma aversão a determinadas ações que, individualmente para o utilitarismo, poderiam parecer mais vantajosas para o conjunto da sociedade.

Contudo, como nos alerta o próprio Durkheim, “um ato pode ser desastroso para uma sociedade sem incorrer na menor repressão” (DURKHEIM, 1999, p.42); ou seja, ter efeitos ruins e não ser reprimido ou abolido da sociedade. O crime, por sua vez, consiste em atos efetivamente reprovados pela sociedade, o que “significa que o crime melindra sentimentos que se encontram em todas as consciências sadias de um mesmo tipo social” (DURKHEIM, 1999, p.43). Nesse sentido, não parece haver espaço em Durkheim para que se justifique a moralidade ou não de um ato, baseado em outra consequência senão pelo fato de este ato ferir a chamada consciência coletiva ou comum³.

Essa consciência, por sua vez, não é ofendida porque determinado ato é criminoso ou imoral, mas pelo contrário, ele é criminoso porque ofendeu tal consciência — o mecanismo causal é inverso (DURKHEIM, 1999, p.52).

Sem dúvida, os efeitos que determinadas ações produzem podem influenciar nas modificações societárias *a posteriori*, mas esses efeitos não explicam a origem da aversão social às ações; já que, para Durkheim, fatos sociais têm causas sociais. Decorre, portanto, da noção do sociólogo que a sociedade antecede o indivíduo moral, porquanto ela mesma é moral e deve a sua existência a esse amálgama compartilhado. Vale dizer que a sociedade é, para Durkheim, um verdadeiro ente, uma coisa. Se ela é geral, superior e transcende aos indivíduos, significa dizer que ela preexiste a eles, bem como continua a existir depois da morte deles. Assim é que, por meio do social e da educação se forma uma espécie de segunda consciência nos indivíduos que possibilita que o afeto coletivo condicione aquele indivíduo sujeito a vicissitudes históricas.

Assim, a conclusão de Durkheim decorre da sua própria concepção de sociedade, a qual nos indica que uma sociedade se define por um agrupamento social em que vigoram vínculos de solidariedade entre seus membros. Tenham eles a proeminência de vínculos afetivos e de similitudes (solidariedade mecânica), ou sejam eles constituídos mais fortemente pela especialização e interdependência entre os participantes (solidariedade orgânica); ao fim e ao cabo, a coesão social depende da interação de ambos os tipos de solidariedade e se dá de fora para dentro.

Desse modo, é possível finalizar com a seguinte citação, em que Durkheim afasta-se definitivamente do utilitarismo. Não só isso, mas também torna inviável o argumento trazido por Rachels em prol da formação da consciência coletiva pelas consequências utilitaristas dos atos, uma vez que “o prazer é incapaz de criar integralmente uma propensão; ele apenas pode vincular as que existem a determinada finalidade particular, contanto que esta esteja relacionada à sua natureza

inicial” (DURKHEIM, 1999, p.53). Em outra obra, Durkheim, tratando do problema da educação, refuta a possibilidade de se tratar o problema da felicidade como algo universal, haja vista que o significado deste conceito varia bastante conforme as sociedades, chegando a posicionar-se explicitamente contra a noção utilitarista, pelo menos nesse diapasão conceitual (DURKHEIM, 2015, p.45).

Karl Marx

Se o tema da moralidade organiza-se de modo patente em Durkheim, em Marx o problema é mais intrincado. É sabido que o autor não se debruçou de forma alongada sobre o tema, mas, mesmo assim, é possível extrair passagens de seus escritos em que a centralidade da moralidade do modo como era concebida pela filosofia e pela economia política (com influência importante dos autores utilitaristas) é duramente criticada. Como autor que é anterior a Durkheim em aproximadamente meio século, é possível dizer que parte da crítica posterior do francês é antecipada já nos pressupostos teóricos de Marx. Nesse sentido, essa subseção, mais do que buscar os trechos em que o autor trabalha o tema, tenta extrair das suas derivações teóricas, a inviabilidade de se pensar a moral nos termos liberais.

Desta feita, a prioridade ontológica para Marx deriva da forma de produção que vigora em determinada sociabilidade⁴. Assim é que os indivíduos, ao invés de nascerem com determinados caracteres ou consciências com conteúdos inatos, são formados socialmente. É por isso que:

O simples fato de cada geração posterior deparar-se com forças produtivas adquiridas pelas gerações precedentes, que lhe servem de matéria-prima para a nova produção, cria na história dos homens uma conexão, cria uma história da humanidade, que é tanto mais a história da humanidade porquanto as forças produtivas dos homens e, por conseguinte, suas relações sociais, adquiriram maior desenvolvimento. Consequência obrigatória: a história social dos homens não é, jamais, senão a história

de seu desenvolvimento individual, tenham ou não eles próprios a consciência desse fato. Suas relações materiais formam a base de todas as suas relações (MARX *apud* ALBINATI, 2007, p.216-217).

A explicação trazida nessa carta de Marx resume o fato principal da sua teoria social, o de que a mediação teleológica própria do homem, o trabalho, é o que lhe dá a sua humanidade e lhe confere o horizonte de possibilidades. Daí que a produção da vida é um duplo: uma relação natural e social. Um modo de produzir (estágio industrial) se liga aos modos de cooperação (estágio social) de dada sociedade, os quais conformam uma força produtiva per si e o conjunto das forças produtivas de determinada sociedade é que irá determinar o estado social. Entretanto, ele precisa examinar os momentos históricos concretos para, só aí, chegar ao momento da consciência nos homens. Não como uma consciência pura, e sim como um produto igualmente social. Em primeiro lugar a consciência é “a consciência do meio sensível mais próximo e aquela do elo limitado com outras pessoas e outras coisas situadas fora do indivíduo que toma consciência” (MARX, 1980, p.55). No entanto, ela não se dá de modo individual apenas, mas é condicionada pela forma da sociedade e vice-versa. Desse modo, “o comportamento determinado dos homens, em face da natureza, condiciona o comportamento entre eles, e o comportamento determinado entre eles condiciona, por sua vez, as suas relações determinadas com a natureza...” (MARX, 1980, p.55).

Avançando um pouco mais e em diálogo com o proposto por Albinati (2007), vemos que uma das grandes afirmações de Marx, sobre o terreno da moralidade, que precisam ser desvendadas para a correta interpretação do alemão sobre o tema, é a seguinte: “a moral é a impotência posta em ação” (MARX *apud* ALBINATI, 2007, p.228). Em primeiro lugar o que faz Albinati (2007) é entender as limitações trazidas por Marx acerca de qualquer apelo moral em face das determinações que constroem os seres sociais. A autora destaca

que Marx distancia-se tanto do idealismo de Kant e Hegel, bem como de posições empiristas (como as que caracterizariam Durkheim posteriormente), de posições que naturalizam o aparecimento da moral (naturalistas) e também dos utilitaristas “que seriam, segundo o autor, expressões correspondentes à aparência superficial do modo de existência burguesa” (ALBINATI, 2007, p.229). Da análise dos autores que transitavam entre a economia política e a filosofia moral (principalmente Adam Smith e John Stuart Mill) é que Marx fará um juízo que nos será mais importante.

Os economistas políticos faziam, segundo Marx, uma naturalização dos processos que ocorriam na esfera da produção, ou seja, para eles, o fato da indústria, do capital e dos mercados, assim como a propensão humana para as trocas seria algo eterno e imutável. Assim é que Stuart Mill, nos seus *Princípios da economia política* pode afirmar que “é questionável que todas as invenções mecânicas já feitas tenham servido para aliviar a faina diária de algum ser humano” (MILL apud MARX, 2017, p.445). Pode dizê-lo porque não compreende as leis que regulam a lógica da produção, do valor e do imperativo do mais-valor; por isso apenas suspeita que a inovação tecnológica não ocorre em benefício do trabalhador, malgrado não consiga explicar o fato. As forças produtivas, segundo Marx, servem a um mecanismo que diminui o tempo de trabalho necessário, mas não o converte em tempo livre. Nesse sentido, reside fora do terreno próprio da moralidade ou do imperativo da ação individual a deliberação (ainda que utilitariamente vantajosa) de se converter mais máquinas em liberdade e em tempo de fruição para o trabalhador. Esta alternativa encontra-se fora do alcance daqueles que querem mudar as condições de vida da população sem conhecer o funcionamento das estruturas e, portanto, por meio apenas de um mandamento racional (*a priori* ou empírico). “Marx observa que isto [minorar o sofrimento da classe trabalhadora com o aumento do seu tempo livre] é uma impossibilidade na lógica capitalista, na medida em que este [sofrimento,

mais-trabalho] é exatamente a condição de sua sustentação” (ALBINATI, 2007, p.230).

O terreno da liberdade para Stuart Mill, na visão de Marx, limita-se ao âmbito da distribuição. Em outras palavras, toma-se como dada a forma moderna de produzir e, a partir daí, discute-se as possibilidades distributivas como manifestações da liberdade; desconhecendo que a distribuição está sujeita a regularidades advindas do terreno produtivo.⁵ Por isso é que, a minoração dos problemas sociais de sua época seria possível para Stuart Mill

‘se os negócios humanos continuarem a melhorar’, uma vez que ‘a pobreza, em qualquer sentido que implique sofrimento, pode ser completamente extinta pela sabedoria da sociedade combinada com o bom senso e a previdência dos Indivíduos’ (MILL apud ALBINATI, 2007, p.233).

Mill se esquece, então, que a produção cria objetos e também os sujeitos que consumirão estes objetos; cria uma vontade. Ou seja, a posição dos indivíduos na distribuição, longe de ser legada ao seu próprio arbítrio, condiciona por sua vez as possibilidades de sua inserção na própria cadeia produtiva. Albinati (2007) explora ainda como Marx critica as “soluções” millianas para os problemas da classe trabalhadora, a saber, a educação (ou a elevação racional dos prazeres corporais para os intelectuais) e o controle de natalidade (de inspiração malthusiana). Para Marx esse tipo de intervenção liberal no debate serve apenas para tornar tranquila a consciência do burguês que não concebe que a população excedente interessa ao rebaixamento de salários (portanto, ao capitalista) e decorre da necessidade de aumento de recursos financeiros (escassos) ao núcleo familiar proletário, por meio da exploração de mão-de-obra infantil vigente à época. Escapa à percepção liberal o fato de que “o caráter imediatista com o qual a classe trabalhadora lida com a sua vida sexual se explica como decorrência de sua condição efetivamente inumana no seio da sociabilidade capitalista” (ALBINATI, 2007, p.246)⁶.

Por fim, vale ressaltar como a exortação que faz Rachels (2013), no fim do seu capítulo sobre o debate utilitarista, para que se leve às últimas consequências o argumento utilitarista de avaliar sempre o bem-estar geral nas decisões morais, desconsidera que a produção dos indivíduos tem lugar numa sociedade clivada e que produz ela mesma as nossas aspirações e condiciona as nossas ações. Também passa por idealista, no sentido marxiano, a citação de Myrdal em que ele se pergunta:

Será que as gerações futuras não olharão para trás com repugnância para o modo como pessoas ricas no século XXI aproveitavam as suas vidas confortáveis enquanto crianças do terceiro mundo morriam de doenças facilmente evitáveis? (MYRDAL apud RACHELS, 2013, p.147)

A resposta marxista a esse tipo de ponderação é a de que, de fato, há repugnância nos acontecimentos que se vê cotidianamente na sociedade capitalista, mas a sua transformação não decorre de um apelo moral que desconsidera a questão estrutural que se passa pelas costas dos indivíduos. A transformação radical a que visa Marx, passa pela mediação racional e do entendimento acerca do que se passa na realidade, de modo a que se possa superar conscientemente os problemas sociais. O apelo moral utilitarista, nesse prisma, se faz inócuo porquanto atualiza as condições subjacentes que tornam inefetivas as suas ações.

Sigmund Freud

Também Freud, embora em sentido distinto do de Marx, busca empreender uma espécie de genealogia. O psicanalista tenta mapear o que viria a constituir os balizamentos dos nossos julgamentos morais, em outras palavras, o que forja o nosso “desejo de não desejar certas coisas”, a autoridade da Lei. Se para Kant e, em certa medida Durkheim, a gênese da lei não está em questão, ela é um fato derivado da racionalidade, grau zero da sociabilidade, essa é a preocupação de Marx e Freud; estes buscam na empiria algo que torne a coerção moral algo compreensível e histórico.

Assim é que, para Freud, o reconhecimento da autoridade dentro dos processos de socialização e de formação da individualidade é primordial para explicar a adesão social a certos tipos de imperativos morais. Vale dizer que, longe de se tratar de um processo puramente individual, trata-se de uma construção que é atravessada pelo processo formativo anterior de uma sociedade e de uma família. Esta formação se dá por meio de representações imaginárias.

Então, para Freud “a internalização de um princípio de autoridade nunca se faz sem apoiar-se em fantasias que desenvolvi quando procurei superar situações de insegurança existencial e desamparo afetivo” presentes na vida de qualquer sujeito (SAFATLE, 2013, p.78). Safatle nos informa que é pela existência desses momentos de insegurança existencial que se recorre à produção de fantasias em que se submete àqueles que nos parecem como figuras ideais em prol de uma busca ao que seria uma “forma de vida bem-sucedida” (SAFATLE, 2013, p.79).

No entanto, como já ressaltado, Freud constituiu-se em teórico da sociedade (e não só psicanalista) porque entende a formação dessas fantasias como fenômenos sociais, como mobilização de uma memória coletiva, a “memória daquilo que poderíamos chamar, aproveitando-se de uma bela ideia do filósofo Alexandre Kojève, de ‘história dos desejos desejados’” (SAFATLE, 2013, p.79). Assim, porque confio (afetivamente) naqueles desejos como histórias de vidas bem-sucedidas é que os rememoro em mim.

Aparentemente aqui se funda uma diferença marcadamente forte entre o que seria a ação que tem como móbil um desejo, uma irracionalidade, e aquela que deriva da vontade livre mediada pela razão. Assim é que, ou as ações morais são universais, uma vez que são ditames da razão, ou elas são contingentes a desejos que, malgrado sejam sociais, não podem ser mensurados pela régua dos universais. Todavia, o que Freud nos alerta é que “não há nenhuma aquiescência à norma sem a necessidade de um complemento fantasmático” (SAFATLE, 2013, p.81).

Ao fim e ao cabo, Safatle (2013) conclui que somos:

obrigados a assumir que é racional compreender que o fundamento de meus modelos de julgamento tem a fragilidade das fantasias e que, por isso, devem estar submetidos a uma análise de consequências que só se revela *a posteriori* (p.81).

É nesse sentido que Safatle (2013) conclui pela racionalidade de que se desconfie daquilo que parece ser um dever, uma vez que o seu fundamento deriva de uma fantasia formativa. Como consequências dessas reflexões, Safatle (2013) coloca que parece pouco interessante, e pouco condizente com o que sabemos sobre a gênese da moral, entender o julgamento moral como um rol de regras práticas de conduta. Nesse sentido é que “julgamentos morais são *julgamentos em situação*” (SAFATLE, 2013, p.91).

De certa maneira, então, poder-se-ia dizer que a objeção de Freud se aplica mais fortemente ao postulado kantiano da razão como o centro de onde emanam as regras a serem seguidas. No entanto, Mill (2005, p.42) ao querer fazer desaparecer das suas considerações morais a questão ontológica, ignora o fato de que há uma perspectiva metafísica a basear a sua análise de consequências. A premissa da felicidade, conforme já destacou Durkheim, não se presta a um exame objetivo na realidade e a situação se agrava no caso em que se adota o pressuposto racionalista normativo de que há alguns prazeres superiores a outros.

Ainda assim, pode-se admitir que essas refutações são insuficientes e que pode-se concordar com Mill quando este diz que existem algumas coisas boas em si mesmas e que são admitidas como tal por todos (ou que são meios para alcançar coisas boas em si), o que retira a necessidade de que se faça efetivamente uma metafísica da felicidade. Outrossim, consoante o utilitarismo, poder-se-ia interpretar a última frase de Safatle citada acima como algo que vai a favor de Mill, na medida em que este justamente procura se afastar daqueles pressupostos que fazem abstração da realidade na aplicação de regras gerais — em prol

de uma análise caso a caso. Porém, o que deriva da compreensão de Freud é que a própria produção dessas “coisas boas em si” e do que deveria ser a ação moral correta é social e inculcado pelos processos de socialização, tornando necessário que a análise factual se debruce sobre a circulação dos afetos que predominam em determinada cultura e reconheça a “unidade reflexiva entre o desejo que tenho e o desejo de ter tal desejo” (SAFATLE, 2013, p.88). O pressuposto de racionalidade precária, então, sofrer uma flexibilização formativa e também dever-se-ia levar em conta que os nossos desejos não são só nossos, ou seja, a tão falada felicidade também é formada histórica e socialmente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conclui-se, a partir do exposto, que a teoria social em seu conjunto, na medida em que se substancia em arcabouço teórico e metodológico que tem em conta a explicação dos fatos do mundo a partir da atuação de estruturas abstratas na modulação das ações humanas, refuta a possibilidade de que ações individuais, somente, tenham o poder de modificar esse estado de coisas.

Foi visto que Durkheim, ainda que explique a realidade social a partir de um conteúdo social moral, ou seja, que entenda o poder de coesão das sociedades como fruto de um conjunto mínimo de acepções morais partilhadas, não pode concordar que um mandamento moral que tem como fundamentação as consequências dos atos individuais possa ter o peso de uma alteração de relevo na empiria. Não só isso, mas elucida que a qualidade das consequências das ações numa dada sociedade (se com efeitos positivos ou negativos na coletividade) não tem o poder de explicar a origem das normas que nela vigoram.

Karl Marx, por sua vez, entende que a forma social tem como mediador central, em especial no capitalismo, a categoria do trabalho. O caráter coercitivo que é imposto pela generalização da forma-mercadoria, tornada geral pela captura do trabalho como mediador necessário nessa totalidade social, impõe uma série de legalidades que fazem com que ações individuais sejam incapazes

de afetar o funcionamento das sociedades. Além disso, o desconhecimento acerca do funcionamento dessas legalidades, mormente na esfera da produção, impede que ações, mesmo coletivas, alcancem efetiva mudança estrutural, haja vista que o mecanismo de regularidades que vigoram no capitalismo atualiza diuturnamente as condições de sua existência.

Por fim, Freud expõe de uma forma singular os mecanismos que impelem as ações humanas, prevendo a atuação de um fator de natureza pulsional como móbil primordial. Não só explicam-se ações individuais, mas a singularidade, para os nossos objetivos, do pensamento freudiano se dá na medida em que ele vislumbra que a própria formação dos sujeitos e da sua consciência é precedida de um núcleo afetivo e fantasmático.

Em reunião, o conjunto dos autores explorados, cada um ao seu modo, demonstra, por meio

do acesso aos seus pressupostos metodológicos e derivações analíticas, que o imperativo utilitarista é insuficiente para mobilizar os sujeitos a ações ditas boas. Isso se dá, pois em todos os autores existe a previsão teórica de uma estrutura, seja moral, econômica ou afetiva, que condiciona tanto as ações, quanto a sua formação enquanto indivíduo e o horizonte possível de racionalidade.

A nosso ver os esforços teóricos trazidos problematizam a questão ética e a elevam a outro nível de dificuldade, tornando necessário o avanço a partir, não só das noções do utilitarismo, mas de toda a tradição precedente. Trata-se, ademais, de um rol de autores que fizeram verdadeiras descobertas científicas e que, portanto, precisam ser levados em conta na identificação teórica e prática das questões contemporâneas.



NOTAS

1. Bacharel em Ciências Econômicas pela UFMG; Especialista em Filosofia Contemporânea pela PUC-MG, Mestrando em Ciências Sociais pela PUC-MG, Graduando em Filosofia pela UFMG.
2. A presença de Freud, embora possa estranhar alguns, é justificada na medida em que este autor possui diversos textos ditos “sociológicos” e que informam o debate, além de trazerem um ponto de vista singular, a partir da psicologia social. A ausência de Weber, por seu turno, justifica-se pelo fato de que este autor, na nossa visão, talvez não fosse tão inimigo das correntes utilitaristas, tendo sido, como economista, simpático às teorias marginalistas que adotam, na virada dos séculos XIX-XX, os seus pressupostos básicos.
3. “O conjunto de crenças e dos sentimentos comuns à média dos membros de uma mesma sociedade forma um sistema determinado que tem vida própria; podemos chamá-lo de consciência coletiva ou comum” (DURKHEIM, 1999, p.50).
4. Autores como Postone (2014) apostam que a centralidade do trabalho em Marx refere-se à forma de mediação especificamente capitalista, e não a uma categoria trans-histórica. Excede à extensão deste trabalho a exposição desta polêmica, no entanto, indico a filiação ao que expõe Duayer (2014), autor que busca fazer certa conciliação entre as visões concorrentes.
5. “As leis e as condições da produção da riqueza têm o caráter de verdades físicas. Não há nelas nada de opcional ou arbitrário. (...) Não acontece o mesmo com a distribuição da riqueza. Esta é exclusivamente uma questão de instituições humanas” (MILL apud ALBINATI, 2007, p.236).
6. Conforme Marx, “sua situação transforma (...) o instinto sexual em seu principal prazer e o desenvolve de forma unilateral” (MARX apud ALBINATI, 2007, p.246).

REFERÊNCIAS

- ALBINATI, Ana Selva Castelo Branco. “As determinações da moralidade na obra de Karl Marx”. 2007. 274p. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

- BENTHAM, Jeremy. Uma introdução aos princípios da moral e da legislação. Tradução de Luiz João Barbosa. In: “Bentham, Stuart Mill. Coleção Os pensadores”. Traduções de Luiz João Barbosa, João Marcos Coelho e Pablo Rubén Mariconda. 3ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- DUAYER, Mario. Marx e a crítica ontológica da sociedade capitalista: crítica do trabalho. In: VAISMAN, Ester; VEDDA, Miguel. “Lukács: estética e ontologia”. São Paulo: Alameda, 2014.
- DURKHEIM, Émile. “Da divisão do trabalho social”. Tradução de Eduardo Brandão. 2ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- DURKHEIM, Émile. “Educação e Sociologia”. Tradução de Nuno Garcia Lopes. Lisboa: Edições 70, 2015.
- MARX, Karl. A produção da sociedade. In: Ianni, Octavio (org.). “Karl Marx: sociologia”. 2ed. São Paulo: Ática, 1980.
- MARX, Karl. “O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital”. Tradução de Rubens Enderle. 2ed. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MILL, John Stuart. “Utilitarismo”. Introdução, tradução e notas de Pedro Galvão. Lisboa: Porto Editora, 2005.
- MILL, John Stuart. Utilitarismo. In: RACHELS, J. “A coisa certa a fazer”. Tradução de Delamar Volpato Dutra. Porto Alegre: Editora MCGrawHill-Artmed, 2014.
- POSTONE, Moishe. “Tempo, trabalho e dominação social: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx”. Trad. Amilton Reis e Paulo César Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2014.
- RACHELS, J. “A coisa certa a fazer”. Tradução de Delamar Volpato Dutra. Porto Alegre: Editora MCGrawHill-Artmed, 2014.
- RACHELS, J. “Os elementos da filosofia moral”. Tradução de Delamar Volpato Dutra. Porto Alegre: Editora MCGrawHill-Artmed, 2013.
- SAFATLE, Vladimir. “O dever e seus impasses”. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.