

FLORESTAN FERNANDES E A SOCIOLOGIA DA MORAL: uma presença ausente?

Vitor Tavares Bahia¹

RESUMO

O objetivo deste artigo é identificar de que maneira conceitos da obra de Florestan Fernandes podem se aproximar analiticamente de questões teóricas da Sociologia da Moral. “Presença ausente” é uma expressão que busca, aqui, chamar atenção para o caráter ao mesmo tempo central e periférico desses conceitos em sua obra. Sua presença se deve à importância explicativa e política que tais conceitos cumprem na obra de Florestan, sobretudo em *A integração do negro na sociedade de classes*, tanto em seu aspecto funcionalista quanto em sua dimensão psicossocial. Já seu caráter “ausente” é devido à pouca sistematização teórica desses conceitos, que guardam, por vezes, certa “invisibilidade teórica” em meio a outros elementos mais destacados pelo autor. O artigo tentará demonstrar, no entanto, que mesmo com certa invisibilidade, a moral também cumpre papel importante em conceitos de nível macrossociológico, como o de *capitalismo dependente*.

PALAVRAS-CHAVE

Florestan Fernandes. Sociologia da Moral. Teoria Sociológica. Moralidade. Pensamento social brasileiro.

¹ Doutorando em Sociologia (PPGS-UFPE). Mestre em Sociologia (PPGS-UFPE). Tem interesse em teoria sociológica, teoria do reconhecimento e sociologia da moral. Autor de *Desrespeito moral, afetividade e luta por reconhecimento: a vida de prostitutas da cidade do Recife* (Editora UFPE, 2019 – Série Sociologia). E-mail: vitorrtb@gmail.com

Introdução

No ensaio *Em busca de uma sociologia crítica e militante* (FERNANDES, 1976), uma espécie de auto-análise sociológica, Florestan acaba revelando que, por trás do rigor científico que caracterizou boa parte de sua trajetória, há uma indignação moral que, de certa forma, guiou seu olhar sociológico sobre a desigualdade social no Brasil. Nesse texto, nosso autor classifica momentos de sua vida como “humilhante e degradante”, ao relacionar sua condição à de *lumpen*-proletário, a qual “definia os limites ou as fronteiras do que não era gente” (FERNANDES, 1976 p. 143). E conclui, demonstrando explicitamente sua atenção auto-biográfica e sociológica para processos morais de classificação social: “Antes de estudar esse processo na pesquisa sobre o negro, vivi-o em todos os matizes e magnitudes” (FERNANDES, 1976 p. 143)

No entanto, ainda que, a partir disso, pareça explícito que o processo sofrido tanto por Florestan quanto pelo negro é resultado de uma classificação moral das relações sociais (quem vale mais e quem vale menos, quem é gente e quem não é, quem é apto para tal posição social e quem não é), isto não é sistematizado com o devido rigor em sua obra (como é, por exemplo, a questão das relações raciais). Ou seja, se a questão de raça é uma “presença presente”, a questão moral propriamente dita parece ser uma “presença ausente”. Quero dizer com isso que os conceitos relacionados à moralidade aparecem ora explicitamente, ora implicitamente. E, para além disso, em muitos momentos não são necessariamente conceitos, mas constatações de uma explicação anterior, conclusões de um pensamento, algum recurso retórico-argumentativo. Em resumo, “presença ausente” é uma expressão que busca, aqui, chamar atenção para o caráter ao mesmo tempo central e periférico dos conceitos de uma sociologia da moral utilizados por Florestan em sua obra. É presente pois cumpre uma função explicativa e

política, e é ausente devido à fragmentada sistematização teórica de tais conceitos, restando-lhes, por muitas vezes, certa “invisibilidade teórica” em meio a outros aspectos aos quais nosso autor dedicou maior atenção.

Nesse sentido, atento a essa especificidade da relação entre a teoria de Florestan e os conceitos de uma sociologia da moral, o objetivo deste trabalho é investigar qual papel a moralidade tem para a explicação sociológica do pensador brasileiro. Para isso, este artigo está dividido da seguinte forma: em primeiro lugar, apresentarei brevemente o que estou chamando de sociologia da moral. Devido às diferentes abordagens dessa temática na sociologia (HITLIN; VAISEY, 2010), cabe delimitar, para fins analíticos, a definição utilizada aqui. Em segundo lugar, tentarei identificar na obra de Florestan alguns conceitos que se aproximam de uma sociologia da moral e como eles operam em sua teoria. Metodologicamente, tais conceitos estão divididos em níveis analíticos diferentes (FERNANDES, 2008a, 2008b): um mais ligado a uma tradição sociológica funcionalista e outro com maior afinidade a uma espécie de teoria da ação, ou de descrição das condições de possibilidade para a ação. Em terceiro e último lugar, procura-se demonstrar como a construção da explicação mais ampla, isto é, do “diagnóstico de tempo” oferecido por Florestan, está articulada com as ideias de capitalismo dependente e heteronomia moral.

As diferentes tradições da sociologia da moral

O tema da moral pode ser considerado triplamente sociológico: 1) seja pela sua “realidade prática” (BERGER; LUCKMANN, 1985), que condiciona as ações e escolhas dos indivíduos na vida cotidiana, 2) pelo dever moral atribuído ao trabalho do sociólogo (o compromisso com a justiça social ou com a diminuição da desigualdade,

por exemplo), ou, ainda, 3) pela relação com a própria estruturação da sociologia como disciplina científica, pois teve em pelo menos dois dos seus principais fundadores uma importância central – o papel dos valores para a teoria e método weberianos e o projeto durkheimiano de construir uma sociologia da moral (WEISS, 2015). No entanto, esta relação “umbilical” entre moral e sociologia produziu, curiosamente, nas primeiras décadas pós-fundação dessa ciência, aquilo que estou chamando de presença ausente: se a moral esteve intrinsecamente relacionada com a maioria dos projetos sociológicos, ela também deixou de ser, durante grande parte do século XX, objeto de investigação da sociologia (idem). Parece que com Florestan não foi diferente.

Nos últimos anos, porém, houve uma espécie de “retorno à moral” (LAMONT, 2010), que tanto produziu novas teorias nesse campo quanto uma crítica a autores clássicos e contemporâneos a partir das ferramentas teóricas relacionadas a esta temática (HITLIN; VAISEY, 2010). Nessa nova agenda, as principais tradições sociológicas são as mais diversas: neodurkheimianos, como Jeffrey Alexander (1998), neopragmatistas, como Laurent Thevenot e Luc Boltanski (2006), pós-bourdieuianos, como Michèle Lamont (1992) e Andrew Sayer (2005), cognitivistas como Gabriel Ignatow (2010), entre outros. No Brasil, acontece o mesmo, como revela o dossiê do periódico *Sociologias* organizado por Raquel Weiss e Massimo Rosati (2015). Esta tamanha diversidade aponta, em suma, que moral é tanto um aspecto da vida prática dos indivíduos, condicionando suas ações e escolhas, quanto um elemento propriamente funcional e (des)integrador das coletividades; é tanto um fator presente nas avaliações cognitivas quanto na produção de sentimentos; é tanto um elemento de classificação e hierarquização das relações sociais quanto um valor relativamente abstrato que, pelo

menos em tese, aparece para a sociedade como universal (como o de dignidade, cidadania, justiça, trabalho).

Dito isso, portanto, cabe saber em que medida Florestan Fernandes se aproxima dessa temática.

Anomia e integração: uma perspectiva funcionalista²

A análise funcionalista sempre teve lugar de destaque na sociologia de Florestan, desde os estudos sobre os Tupinambá (FERNANDES, 2006). Para ele, o conhecimento fornecido por esse tipo de análise

permite resolver vários problemas que se inscrevem no objeto da sociologia empírica, em particular os que dizem respeito às relações da sociedade com o meio físico ou com o organismo humano, *aos processos de socialização através dos quais os indivíduos se transformam em personalidades e são localizados no sistema de posições sociais, à convergência de atitudes e de ideais nos diferentes níveis de comportamento e através das diferentes formas de controle social, à continuidade social (sob o duplo aspecto da estabilidade e da mudança), à caracterização e à classificação dos tipos sociais* (FERNANDES, 1959, p. 235-236, grifo nosso).

Em *A integração do negro na sociedade de classes* (FERNANDES, 2008a, 2008b), Florestan oferece uma sofisticada análise funcionalista que não se limita a uma abordagem que busca os aspectos de dentro e de fora da “normalidade”, mas que, consideradas as suas condições históricas, dá conta de identificar os elementos de uma “consolidação estrutural” e de uma “tensão dinâmica”, ou de uma “carga do passado” e uma “potência do presente” (COHN, 2002, p. 390) de determinada ordem social (nesse

² O termo “funcionalista” empregado aqui serve mais para ilustrar uma separação analítica entre um nível mais coletivo e outro mais individual da teoria de Florestan, pois seria tanto impreciso quanto injusto classificar o Florestan da *Integração do Negro* (FERNANDES, 2008a; 2008b) dessa maneira, devido ao risco de perder o aspecto dinâmico e histórico com o qual nosso autor constrói esta obra (MARTINS, 1996; COHN, 2002).

caso, a formação da sociedade de classes no Brasil). Claramente inspirado por Durkheim, Florestan demonstra que a anomia pela qual passa o negro nos primeiros anos pós-abolição é tanto uma disfunção (pois desintegradora) quanto a forma mesmo como operam os mecanismos psicossociais, econômicos e morais quando duas ordens sociais distintas “convivem” no mesmo tempo histórico. Para além de Durkheim (1999), no entanto, o conceito de anomia operado por Florestan consegue dar conta de uma complexidade típica de seu objeto de estudo. O negro não aparece como um excluído completo da ordem social competitiva, mas como um excluído-incluído ou um incluído-excluído, numa espécie de hiato sócio-histórico, no qual não se pode voltar atrás tampouco ir em frente. Como diz Gabriel Cohn (2002, p. 389), o negro é “nem inteiramente excluído nem equipado para incluir-se plenamente” na sociedade de classes. Nesse sentido, a anomia não aparece para tais grupos como uma disfunção, e sim como uma realidade prática que faz com que o negro aceite “a ordem social vigente, deixando as opções ideológicas ou utópicas mais amplas para outros círculos sociais” (FERNANDES, 2008a, p. 25).

No entanto, este cenário anômico de exclusão e inclusão incompletas pouco diz sobre a sua causa, sobretudo porque ele não resulta de uma “inação coletiva” dos libertos. É justamente a irônica e perversa combinação de uma “incontida ânsia de pertencer ao sistema” e das inadequações do liberto em relação às exigências da ordem social competitiva que põe o negro em um “drama” social complexo (FERNANDES, 2008a, p. 23). Para Florestan, o negro e o mulato emergiram do mundo servil sem formas sociais para ordenar socialmente a sua vida e para se integrar, normalmente, na ordem social vigente. Não só saíram da escravidão espoliados material e moralmente; vinham desprovidos, em sua imensa maioria, de meios para se afirmarem como

uma categoria social à parte ou para se integrarem, rapidamente, às categorias sociais abertas à sua participação (FERNANDES, 2008a, p. 74).

E conclui: “esse estado de anomia explica cabalmente por que as motivações que afetavam o negro e o mulato não produziam efeito prático” (FERNANDES, 2008a, p. 74). Ou seja, não necessariamente havia uma apatia por parte desse grupo social, mas, por estarem desprovidos dos laços de solidariedade necessários para a luta política e para o reconhecimento social de sua especificidade, não havia efeito prático de suas ações.

Mas voltemos à ideia de “drama”, trazida reiteradamente por Florestan nessa obra, que é, por si só, um sinal de que a moral cumpre um papel importante em sua explicação. Dentre outros motivos, o drama existe por conta de uma inadequação do negro ao tentar se adaptar ao valor moral mais importante da sociedade de classes: o trabalho livre e assalariado. Se para os donos do meio de produção, o trabalho era um aspecto puramente mercantil, para o negro e o mulato isto era secundário, pois

o que adquiria caráter essencial, no cerne de suas avaliações, era a condição moral da pessoa e sua liberdade de decidir como, quando e onde trabalhar. Enquanto o estrangeiro via no trabalho assalariado um simples meio para iniciar “vida nova na pátria nova”, calculando se libertar dessa condição o mais depressa possível, o negro e o mulato convertiam-no em um fim em si e para si mesmo, como se nele e por ele provassem a dignidade e a liberdade da pessoa humana. Introduziam, portanto, elementos morais no contrato de trabalho, altamente desfavoráveis em uma ordem social que timbrava por despojar a relação patrão-assalariado de obrigações e de direitos extra-econômicos (FERNANDES, 2008a, p. 45-46).

Nesse sentido, o trabalho livre e assalariado era tanto o obstáculo quanto a possibilidade de o negro conquistar sua dignidade. Enquanto isso, o negro ocupava as posições mais degradantes e humilhantes da sociedade de classes, numa clara concordância de Florestan com aquela sua interpretação funcionalista: a de que posição

social e classificação social são complementares e de que delas derivam as possibilidades e entraves da mudança social. O curioso de se observar, porém, é que para explicar e justificar parte importante da não integração do negro na sociedade de classes, Florestan, que para alguns peca por um exagero “economicista” (SOUZA, 2015), recorre a um fenômeno explicitamente moral das relações sociais, demonstrando que, ao mesmo tempo em que não sistematizou os conceitos de moral em sua obra, não estava desatento ao efeito desta para a hierarquização das classes sociais e para a manutenção ou mudança da ordem social. Para entender o papel da moral em sua explicação, no entanto, estes obstáculos estruturais são insuficientes, sobretudo porque, se pudéssemos definir o conceito de moral usado por Florestan, seria impreciso limitá-lo aos aspectos coletivos ou funcionais. Para o nosso autor, há uma dimensão psicossocial, incorporada, numa mistura de cognição, moral e “emoções”, que cumpre papel imprescindível em sua explicação sociológica.

Condições psicossociais: os horizontes intra e intersubjetivos da moralidade

Existe um nível da moralidade que, embora já notado por autores clássicos como Durkheim e Mauss (1990), foi relegado a análises mais individualistas, servindo para explicar os processos de avaliação cognitiva e racional nas tomadas de decisão individuais. A pergunta por trás dessas análises, como na Teoria da Ação Situacional de Per-Olof Wikstrom (2009), por exemplo, é: o que está em jogo no processo de escolha dos indivíduos? Eles avaliam a situação moralmente? Se sim, quais aspectos morais daquela situação estão influenciando suas escolhas? Ou seja, nesses tipos de abordagem, a moral aparece como um fator externo, compartilhado pelos indivíduos em questão,

mas ainda suscetível a uma avaliação mais reflexiva, como se os sujeitos operassem a moral sem que dela fizessem parte.

Para Florestan (2008a), no entanto, este nível da moralidade, que a olho nu pode parecer idiossincrático, derivado de uma escolha de um “vagabundo natural”, para falar da forma como o negro era visto, é tanto relacionado à subjetividade e às escolhas individuais quanto aos processos mais amplos de socialização. Para ele, que parece não ter caído nem na armadilha individualista nem na coletivista, a explicação estaria incompleta caso não fosse possível dar conta dos resultados intrasubjetivos e incorporados dos processos históricos mais amplos. Embora seja uma derivação de sua análise funcionalista, cabe entender que as condições psicossociais podem tanto cumprir o papel da “tensão dinâmica” potencializadora da mudança social quanto de uma “carga do passado” que limita a substituição das normas vigentes. Ou seja, atento ao sentido de complexidade que Florestan quis dar para a formação da sociedade de classes no Brasil, a divisão agência-estrutura ou individual-coletivo perde força, pois se, num primeiro momento, as condições psicossociais não formam a estrutura externa ao indivíduo, ela forma a estrutura interna de sua subjetividade, condicionando suas possibilidades de ação. Num segundo momento, ainda mais complexo, tais aspectos intrasubjetivos não só limitam ou potencializam as ações individuais, mas também as possibilidades e formas pelas quais os indivíduos são reconhecidos socialmente, afinal de contas são tais condições psicossociais que possibilitam um tipo ou outro de comportamento social, servindo de base material e intersubjetiva para os mecanismos de classificação moral das relações sociais. A ideia de negro preguiçoso, vagabundo, dissimulado ou irracional, segundo Florestan (2008a), surge da reelaboração dos estereótipos negativos do preconceito de cor e da discriminação racial na consciência dos agentes sociais. Sem

melhorar substancialmente, a situação do negro no pós-Abolição atuaria como uma "comprovação" empírica de sua suposta inferioridade e incapacidade de ajustamento à ordem social competitiva. Nesse sentido, como toda a análise de Florestan sugere, a moral coletiva e a moral individual se relacionam “estrutural e dinamicamente” (FERNANDES, 2008a, p. 85), importando esta divisão apenas analiticamente. E é o conceito de condição psicossocial que ora indireta, ora diretamente deixa mais claro essa habilidosa estratégia teórico-metodológica.

Mas o que são as condições psicossociais? Novamente, cabe separá-las conceitualmente em dois níveis complementares entre si. Um diz respeito a uma espécie de espírito do tempo, ou seja, às exigências emocionais e comportamentais de um determinado tempo histórico, que numa passagem Florestan nomeou de “expectativas de comportamento” (FERNANDES, 2008a, p. 87). E outro diz respeito aos aspectos intrasubjetivos, às condições, limites e possibilidades de o indivíduo avaliar e agir no mundo.

Sobre o primeiro nível, Florestan mostra que

São Paulo aparecia como o primeiro centro urbano especificamente *burguês*. Não só prevalecia entre os homens uma mentalidade marcadamente *mercantil*, com seus corolários característicos – o afã do lucro e a ambição do poder pela riqueza. Pensava-se que o “trabalho livre”, a “iniciativa individual” e o “liberalismo econômico” eram os ingredientes do “progresso”, a chave que iria permitir superar o “atraso do país” e propiciar a conquista dos foros de “nação civilizada” pelo Brasil (FERNANDES, 2008a, p. 34, grifos do autor).

Estes valores do capitalismo moderno brasileiro não vêm separados das exigências emocionais para fazê-lo acontecer enquanto tal: da mentalidade mercantil e da iniciativa individual são derivadas e exigidas personalidades auto-controladas, disciplinadas, com uma visão também mercantil que deixa de lado os meios pelos quais se alcançaria o desenvolvimento econômico. O tipo e a condição do trabalho, portanto,

se tornavam secundários e, como dito anteriormente, os aspectos extra-contratuais (sobretudo os morais) das relações de trabalho estavam em segundo plano. E, nesse cenário, São Paulo se constituía como uma das cidades “menos propícias à absorção imediata do elemento recém-egresso da escravidão” (FERNANDES, 2008a, p. 34). Isto porque, na ordem escravocrata, o liberto foi ajustado ao trabalho livre devido a pelo menos três “constelações psicossociais” compatíveis (FERNANDES, 2008a, p. 88), que, posteriormente na ordem competitiva, teriam o “teor de verdadeiras anomalias” (FERNANDES, 2008a, p.90):

a noção de que liberdade significava plena disposição da pessoa sobre si mesma, cujo corolário prático dava a cada indivíduo o arbítrio de decidir quanto, onde e como trabalhar; a representação segundo a qual a dignidade do homem livre é incompatível com serviços degradantes; e o princípio pré-capitalista de que a dedicação ao trabalho deve ser regulada pelas necessidades de consumo do indivíduo com seus dependentes (FERNANDES, 2008a, p. 88).

Pegos de “surpresa”, o negro e o mulato “herdaram a pior servidão, que é a do homem que se considera livre, entregue de mãos atadas à ignorância, à miséria, à degradação social” (FERNANDES, 2008a, p. 76). Mas a degradação social não foi resultado de uma ação deliberada do negro.

O segundo nível do conceito de condições psicossociais indica justamente isso: não fazer ou não aceitar algo não significa, necessariamente, que isto foi resultado de uma avaliação entre duas ou mais opções possíveis. Por ser um aspecto incorporado e estrutural da personalidade do indivíduo, este conceito se aproxima bastante do que Pierre Bourdieu (1977) chamou de “disposição”, uma espécie de inclinação para um tipo específico e provável de comportamento, um estado habitual do corpo e da mente. Dessa maneira, quando Florestan (2008a, p. 34) diz que faltava “coragem” ao negro para ocupar os mesmos trabalhos degradantes dos imigrantes europeus (como o de

engraxate, por exemplo), não se trata de uma normatização do autor sobre o que o negro deveria ou não fazer, mas, tomando esta metáfora moral-afetiva para descrever um processo estrutural da organização da sociedade de classes no Brasil, ele chama atenção para o fato de que até mesmo para ser humilhado é necessário certa disposição, é preciso uma auto-estima acumulada que daria ao sujeito a capacidade de ser humilhado uma vez mais, ou seja, a possibilidade de “sofrer as humilhações da vida sem degradar-se” (FERNANDES, 1976, p. 147). Assim, o que para aquele sistema sócio-econômico parecia como um comportamento irracional do negro, para este último era o que lhe restava fazer para resguardar sua humanidade, pois desejava “o esquecimento das supremas humilhações sofridas no passado remoto ou recente” (FERNANDES, 1976, p. 76). Ou seja, largado à própria sorte, fruto da desigualdade histórica da qual ele é resultado, a durabilidade da desigualdade (TILLY, 1998) esteve presente no corpo do negro, e não somente nos obstáculos estruturais externos.

Nesse sentido, a despeito da pouca sistematização dos conceitos de moralidade em Florestan, a não integração do negro na sociedade de classes não se limita a aspectos econômicos. Não fosse o trabalho valorizado moralmente, o ócio do negro não teria importância alguma para a hierarquização dos grupos sociais. Não fosse o individualismo um valor central para o capitalismo, a vontade para ser um empresário de si mesmo não seria uma exigência para o sucesso. Se a liberdade estivesse moralmente acima do lucro, não trabalhar em ocupações degradantes seria visto como um ato libertário – não como irracional. De certa forma, é este o pano de fundo que está presente na argumentação de Florestan, que, não à toa, caracteriza este cenário sociológico como o drama do negro, o que põe seu diagnóstico de tempo muito próximo de um diagnóstico moral da realidade social. Assim, a inadequação do negro à ordem

competitiva aparece também como uma inadequação moral. Foi isto que as descrições das normas vigentes daquele período puderam indicar: que a valorização moral do trabalho livre e competitivo convivia com a incapacidade psicossocial, portanto também moral, do negro e do mulato em se adaptarem à tal exigência estrutural, restando-lhes a degradação do emprego indigno ou a humilhação do desemprego ocioso³. Portanto, é possível dizer que a teoria de Florestan justifica parte importante de suas explicações descrevendo a realidade social a partir de conceitos relacionados à moral ao mesmo tempo que não os sistematiza teoricamente.

Capitalismo e dependência: a heteronomia econômica como heteronomia moral

Além dos aspectos propriamente funcionalistas, por um lado, e das condições psicossociais, de outro, a problemática sociológica de Florestan Fernandes foi construída também em volta dos temas do capitalismo, desenvolvimento/subdesenvolvimento e a posição do Brasil e América Latina no cenário global. Este, que pode ser considerado o nível macrossociológico da obra do nosso autor, não se apresenta, no entanto, como mais uma temática apenas, mas como um dos pontos de partida e de chegada dos escritos de Florestan, nos quais os conceitos de capitalismo dependente e, posteriormente, de heteronomia tiveram grande importância, com potencial de resumir tanto suas pretensões científicas quanto as consequências políticas de suas contribuições teóricas (CARDOSO, 1996).

Para Florestan, pensar o Brasil a partir de suas relações políticas, culturais e econômicas globais, sobretudo com o “centro” do capitalismo, não parece ser tão somente uma escolha metodológica, mas um caminho pelo qual a explicação da própria

³ Algo que, de certa forma, foi atualizado por Jessé Souza (2012), a partir da ideia de *habitus precário*.

realidade brasileira não pode prescindir em percorrer. Isto se deve, dentre outras razões, ao fato de Florestan compreender o capitalismo brasileiro como um tipo específico da expansão econômica global, que, nas sociedades periféricas, assume a forma de um capitalismo dependente (FERNANDES, 1973), ou seja, algo que está integrado pela sua condição de dependência e não pela sua autonomia. Assim, é possível dizer que o “foco da análise está no Brasil, mas também está fora dele” (CARDOSO, 1996, p. 104), de modo que a interpretação sociológica da sociedade brasileira só estará completa levando em conta a forma como o país está integrado externamente.

Sem que seja necessário detalhar a ideia de capitalismo dependente e seus construtos teóricos anteriores, destaco dois fundamentais aspectos deste conceito para a explicação de Florestan: 1) internamente à sociedade brasileira, indica que a ordem social competitiva não foi universalizada como em outras experiências do capitalismo; 2) externamente, demonstra que o Brasil, “um tipo extremo” de sociedade “adaptada” ao capitalismo dependente, teria uma burguesia que se configura como um “sócio menor” (BRASIL JR, 2013, p. 243) da burguesia mundial, que, a despeito de desenvolver o próprio país, garante sua parcela nos excedentes do capital à medida em que garante outra parte para a classe dominante do capitalismo central.

O que importa para os objetivos deste trabalho, no entanto, é notar que nem mesmo a ideia intuitivamente “economicista” de capitalismo dependente, que poderia ser definida por aspectos da inserção de um país na economia global, sua dependência industrial, tecnológica ou de sua posição geopolítica no mundo, não se resume à realidade econômica apenas, e sim a “uma complexa realidade sociocultural, em cuja formação e evolução histórica concorreram vários fatores extra-econômicos” (FERNANDES *apud* CARDOSO, 1996, p. 112). Para Florestan, a ideia de capitalismo

dependente aponta tanto para uma heteronomia econômica quanto para uma heteronomia moral, na medida em que

[...] a introjeção de valores e disposições subjetivas dos centros de dominância pelos satélites submetidos a essa dominância passa a ser considerada como alienante ou como produtora de alienação intelectual e moral. A compreensão de todo o processo de desenvolvimento dos povos subdesenvolvidos sofre aí uma transformação profunda, capaz de criar repercussões importantes não só no plano científico, mas também no plano político. Isso porque se traz para o centro da cena todo um mecanismo (que não é imediatamente perceptível) através do qual o próprio desenvolvimento, pretendido como identificação com os “desenvolvidos”, fortalece e perpetua a heteronomia. Segundo Florestan, “daí resulta um estado de dependência fundamental”. (CARDOSO, 1996, p. 107).

É interessante perceber que a ideia de capitalismo dependente só se caracteriza teoricamente como um estado de dependência *fundamental* quando Florestan acrescenta a este conceito aspectos relacionados à moral, quais sejam: a introjeção de *valores* e *disposições subjetivas* e suas consequências alienantes (intelectual e moral) e a identificação de um mecanismo que perpetua a heteronomia, isto é, a ideia de cultura “tematizada como ideologia” (CARDOSO, 1996, p. 108), de invisibilização da condição de dependência. Dentre outras coisas, isto serve para demonstrar que a heteronomia econômica se desdobra em heteronomia moral porque a primeira só é possível e eficaz por permitir a “construção das mentalidades e das aspirações, de tal modo a criar comportamentos, expectativas e laços que reforçam a condição heteronômica” (CARDOSO, 1996, p. 109). A ideia de heteronomia moral, porém, embora se aproxime daquele aspecto psicossocial exposto anteriormente, não se limita a este nível sociológico. Com esse conceito, e nesta explicação da integração do Brasil no mundo capitalista, Florestan também quer chamar atenção para uma possível relação entre consciência coletiva, classes sociais e política, de modo a oferecer uma espécie de

crítica política da moralidade de classe ao colocar, agora, “as questões relativas a padrões de comportamento, a modelos de organização institucional e a valores [...] ao lado, ou melhor, imediatamente a seguir da via econômica da integração que ele quer entender” (CARDOSO, 1996, p. 105).

Isto que vim a chamar de “crítica política da moralidade de classe” pode ser resumido em dois elementos da explicação sociológica de Florestan: 1) as classes sociais, enquanto grupo mais ou menos organizados, agem axiologicamente no mundo (FERNANDES, 1973); e 2) a identificação dos limites e possibilidades de transformação social profunda, a partir das relações de classe, em uma sociedade de integração híbrida (MARIOSIA, 2019).

O primeiro ponto se refere ao fato de que classes sociais agem de acordo com seus interesses. No entanto, estes interesses estão relacionados axiologicamente, isto é, condicionados aos valores compartilhados pelo grupo, que constituem o nível cultural/moral das relações sociais. Como este é um cenário heteronômico, por assim dizer, os valores são, sobretudo, o substrato ideológico das sociedades dependentes, isto é, “as formas de subterfúgio, disfarce ou ocultamento” da realidade (CARDOSO, 1996, p. 115). Assim, valores como “desenvolvimentismo” ou “nacionalismo”, por exemplo, operam para dar sentido às ações da burguesia local à medida em que encobrem seu caráter submisso e secundário em relação às burguesias do capitalismo central (CARDOSO, 1996). Dessa maneira, a heteronomia moral da burguesia brasileira se configura como uma incapacidade de enxergar seu sentido real de burguesia, qual seja, o de desenvolver o próprio país, demonstrando forte solidariedade moral intraclasses, pois desfruta das vantagens políticas e econômicas típicas de uma classe dominante, e fraca solidariedade moral em nível nacional (OLIVEIRA; VASQUEZ, 2010). Do ponto

de vista das outras classes sociais, vale destacar que a solidariedade moral das classes baixas urbanas é impossibilitada pelo alto nível de desintegração, impedindo-as que se tornem “a vanguarda consciente do proletariado” (OLIVEIRA; VASQUEZ, 2010, p. 152).

Em relação ao segundo ponto, coube a Florestan a compreensão de que, numa sociedade de tamanha desigualdade e com o tipo de integração híbrida, ou seja, uma sociedade que “comporta tanto uma ordem social estável, quanto a inclusão de certos setores da população de forma hierarquizada e marginal” (MARIOS, 2019, p. 189), era necessário uma transformação profunda de suas condições objetivas e, conseqüentemente, subjetivas, de modo a universalizar as oportunidades “modernas” a todas as classes sociais. Nesse sentido, para ele, a revolução social é condição para a autonomia moral, intelectual e econômica do país (CARDOSO, 1996). Esta centralidade da política, nesse momento, não é à toa, pois, para Florestan, o subdesenvolvimento brasileiro é “produto de uma escolha aceita socialmente e que para ser superado depende de escolhas da mesma natureza” (OLIVEIRA; VASQUEZ, 2010, p. 149). Aqui, duas questões surgem da expressão “escolha aceita socialmente”. Disto, depreende-se que, à medida em que houve uma escolha deliberada, houve também um substrato cultural de aceitação das condições objetivas do capitalismo dependente. Portanto, se há “racionalidade instrumental” na escolha da burguesia nacional, há, da mesma forma, uma naturalização do regime de classes no Brasil (SOUZA, 2009), como se a condição das diferentes classes fossem eternas porque justas (e, pela durabilidade, o contrário também é verdadeiro) ou, ao menos, razoavelmente aceitáveis.

Assim, a saída teórica encontrada por Florestan é, ao incluir as classes sociais em sua base analítica, atrelar à ideia de desenvolvimento a “consciência social dos

homens” (CARDOSO, 1996, p. 116). Ou seja, a superação do subdesenvolvimento e da heteronomia estaria condicionada à capacidade de percepção das classes sociais dos seus próprios interesses, a qual pode vir a ter “dinamismo próprio” (CARDOSO, 1996, p. 117) a partir das pequenas e quase imperceptíveis mudanças das condições objetivas das relações de classe. A esfera política, nesse sentido, tanto em sua dimensão mais ampla de formação de consciência quanto em seu aspecto propriamente institucional, passa a ser imprescindível para o processo de emancipação do país, mesmo sabendo que uma “mudança estrutural conta com limitada viabilidade” (CARDOSO, 1996, p. 121).

Considerações finais: uma provocação especulativa

Florestan dedicou grande parte de sua vida analisando a formação da sociedade brasileira, suas contradições e potencialidades. Dois dos mais importantes exemplos são *A integração do negro na sociedade de classes* (FERNANDES, 2008a; 2008b) e *A revolução burguesa no Brasil* (FERNANDES, 1987). No primeiro, o protagonista da análise foi o povo, representado ali pelo negro, onde se encontram as principais inferências de uma sociologia da moral em Florestan; no segundo, a classe dominante, onde pouco pode-se deduzir aspectos morais da revolução ou do “comportamento” da burguesia.

Antes de *A revolução burguesa no Brasil*, no entanto, Florestan já identificava uma característica moral da burguesia brasileira, implicitamente presente também nas obras supracitadas. Segundo ele, as classes dominantes no Brasil têm uma resistência sociopática às mudanças sociais necessárias para o aprimoramento da democracia (FERNANDES, 1962). Sem que seja necessário ou sociologicamente preciso tomar isso como uma verdade em si, cabe se perguntar se tal sociopatia - ora intencional, ora

prediposta – não seria também, assim como no caso do negro, uma inadequação psicossocial à ordem social competitiva. As elites estão mesmo dispostas, no sentido bourdieusiano, a competir “de igual para igual”? Como seria, para tais grupos sociais, começar a competir de um ponto de partida desfavorável? Estariam seus corpos e mentes adaptados à competição que exige o capitalismo moderno? Não seriam a concentração de renda, as relações íntimas com o Estado e a ânsia em não democratizar o país uma incapacidade psicossocial desses grupos? Se sim, as elites deixam de ser agentes desreguladores da história da modernização do Brasil e passam a ser produto dela. O problema é que, como ensinou Florestan, elas podem ser as duas coisas simultaneamente.

Por fim, vale ressaltar um possível desdobramento desta breve aproximação entre a obra de Florestan Fernandes e a Sociologia da Moral. Cabe perguntar em que medida pode-se construir o caminho inverso daquele feito aqui, ou seja, uma tarefa de, a partir de Florestan, identificar de que maneira tais aspectos de sua teoria podem contribuir para a Sociologia da Moral, revelando ou não certo potencial heurístico na obra de Florestan para lançar luz sobre questões próprias desta área da sociologia contemporânea.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALEXANDER, Jeffrey C.. 1998. *Neo-Functionalism and After*. Oxford, UK: Blackwell.

ARRUDA, Maria Arminda do Nascimento. 2010. A sociologia de Florestan Fernandes. *Tempo Social*, São Paulo, v. 22, n. 1, p. 9-27.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. 1985. *A construção social da realidade: tratado da sociologia do conhecimento*. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis, RJ: Vozes.

BOLTANSKI, Luc; THEVENOT, Laurent. 2006. *On justification: economies of worth*. Princeton University Press.

BOURDIEU, Pierre. 1977. *Outline a theory of practice*. Tradução de Richard Nice. London, UK: Cambridge University Press.

BRASIL JR., Antonio. 2013. A reinvenção da sociologia da modernização: Luiz Costa Pinto e Florestan Fernandes (1950-1970). *Trabalho, Educação e Saúde*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 229-249.

DURKHEIM, Émile; MAUSS, Marcel. 1990. Algumas formas primitivas de classificação. In: MAUSS, Marcel. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, p. 398-455.

CARDOSO, Miriam Limoeiro. 1996. Florestan Fernandes: a criação de uma problemática. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 10, n. 26, p. 89-128.

COHN, Gabriel. 2002. Florestan Fernandes: A integração do negro na sociedade de classes. In: MOTA, Lourenço Dantas (org.). *Introdução ao Brasil: Um banquete no trópico*, v. 2. São Paulo: Editora SENAC, p. 385-402.

FERNANDES, Florestan. 1959. O método de interpretação funcionalista na sociologia. In: FERNANDES, Florestan. *Fundamentos empíricos da explicação sociológica*. São Paulo: Companhia. Editora Nacional, p.189-345.

FERNANDES, Florestan. 1962. *A sociologia numa era de revolução social*. Rio de Janeiro: Zahar

FERNANDES, Florestan. 1973. *Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina*. Rio de Janeiro: Zahar.

FERNANDES, Florestan. 1976. Em busca de uma sociologia crítica e militante. In: FERNANDES, Florestan. *A sociologia no Brasil*. Petrópolis: Vozes, p. 140-212.

FERNANDES, Florestan. 1987. *A revolução burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica*. Rio de Janeiro: Guanabara.

FERNANDES, Florestan. 2006. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. 3ª ed. São Paulo: Globo.

FERNANDES, Florestan. 2008a. *A integração do negro na sociedade de classes: O legado da “raça branca”*. 5ª ed. São Paulo: Globo.

FERNANDES, Florestan. 2008b. *A integração do negro na sociedade de classes: No limiar de uma nova era*. 5ª ed. São Paulo: Globo.

HITLIN, Steven; VAISEY, Stephen (eds.). 2010. *Handbook of the Sociology of Morality*. Springer, New York.

IGNATOW, Gabriel. 2010. Morality and Mind-Body Connections. In: HITLIN, S; VAISEY, S. (eds.) *Handbook of the sociology of morality*. Springer, New York, p. 411-424.

LAMONT, Michelle. 1992. *Money, morals and manners: the culture of the french and american upper-middle class*. Chicago: University of Chicago Press.

_____. 2010. Introduction: the return of the moral. In: HITLIN, S; VAISEY, S (eds). *Handbook of the Sociology of Morality*. Springer, New York, p. V-VII.

MARIOSIA, Duarcides Ferreira. 2019. Florestan Fernandes e os aspectos socio-históricos de uma integração híbrida no Brasil. *Sociologias*, Porto Alegre, v. 21, n. 50, p. 182-209.

MARTINS, José de Souza. 1996. Ciência e política: uma só vocação. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.11, n.30, São Paulo.

OLIVEIRA, Giuliano C.; VASQUEZ, Daniel A. 2010. Florestan Fernandes e o capitalismo dependente: elementos para a interpretação do Brasil. *Oikos*, v.9, n. 1, Rio de Janeiro.

SAYER, A. *The Moral Significance of Class*. 2005. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

SOUZA, Jessé. 2009. *A ralé brasileira: quem é e como vive*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

SOUZA, Jessé. 2012. *A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

SOUZA, Jessé. 2015. *A tolice da inteligência brasileira: ou como o país se deixa manipular pela elite*. São Paulo: LeYa.

TILLY, Charles. 1998. *Durable inequality*. California: University of California Press.

WEISS, Raquel. 2015. Apresentação do dossiê Sociologia e Moral. *Sociologias*, ano 17, n. 39, p. 16-24.

WEISS, Raquel; ROSATI, Massimo. 2015. Dossiê “Sociologia e Moral”. *Sociologias*, ano 17, n. 39 .

WIKSTROM, Per-Olof. 2009. Violence as situational action. *International Journal of Conflitc and Violence*, n.3, v. 1, p. 75-96.

FLORESTAN FERNANDES AND THE SOCIOLOGY OF MORALITY:

An absent presence?

ABSTRACT

This paper aims to identify how some concepts from Florestan Fernandes' work can analytically approach theoretical issues in the Sociology of Morality. "Absent presence" seeks to draw attention to both central and peripheral aspects of these concepts in his work. Its presence is due to its heuristic and political value and its absence is due to its little theoretical systematization in Fernandes' theory. However, the paper will try to demonstrate that, even with such theoretical invisibility, moral plays a relevant role in macrosociological concepts, such as *dependent capitalism*.

KEYWORDS

Florestan Fernandes. Sociology of Morality. Sociological Theory. Morality. Brazilian Social Thought.