

Como se faz um neoclássico na sociologia: Joas, uma releitura “não funcionalista” do conceito parsoniano de generalização dos valores

How to make a Neoclassical in Sociology: Joas, a “non-functional” Parsonian concept of generalization of the values

Carlos Freitas¹²⁸

Resumo

Na teoria sociológica contemporânea, com frequência, a oposição entre universalismo e particularismo reaparece como uma questão de difícil resolução científica. Além da preocupação em se entender as condições de gênese dos valores, também se coloca a questão das condições objetivas de universalização de determinados valores particulares. Em que medida os agentes sociais se guiam por critérios valorativos particularistas ou universalistas e sob quais condições, posições morais particulares podem se universalizar? Como se sabe, essa preocupação com a generalização dos valores recebeu na sociologia de Talcott Parsons o estatuto de problemática sociológica e foi explorada pelo sociólogo estadunidense ao longo de sua obra. Convém assinalar sua aplicação ao estudo dos quatro imperativos funcionais dos sistemas sociais. No entanto, recentemente, a problemática da generalização de valores vem recebendo diferentes atualizações teóricas em obras de nomes contemporâneos da sociologia. Em Habermas, a generalização dos valores é situada dentro de sua discussão sobre o processo de “linguistificação do sagrado”. Por conseguinte, em Hans Joas, reaparece vinculada ao tema da “comunicação referente a valores”. Não obstante, os dois sociólogos alemães convergem nos esforços de extrair o conceito de generalização de valores da moldura funcionalista

¹²⁸ Sociólogo e professor de teoria sociológica no Departamento de Ciências Sociais e no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9395-430X>. E-mail: calfreitas@hotmail.com.

onipresente na sociologia parsoniana. Mas a partir de estratégias diferenciadas. Neste ensaio, interessa-me examinar em particular o modo como Joas atualiza o conceito parsoniano de generalização de valores. E, na sequência, argumentar em defesa da atualidade de Parsons como um neoclássico das ciênciassociais.

Palavras-chave: Teoria Sociológica Contemporânea. Neoclássico. Talcott Parsons. Generalização de valores.

Abstract

In contemporary sociological theory, frequently, the opposition between universalism and particularism reappears as a matter of hard scientific resolution. In addition to the concern in understanding the conditions of genesis of values, also a question of objective conditions of universalization of certain particular values. The extent to which the social agents guide by particularistic value criteria ou universalists and und what conditions, private moral positions can universalize? As we all know, this concern with the generalization for the values received in the sociology of Talcott Parsons problematic sociological status and was exploited by the American sociologist throughout your work. It should be noted your application to the study of the four functional imperatives of social systems. However, recently the issue of generalization of values has received different theoretical updates in the works of contemporary sociology names. In Habermas, the generalization of the values is located in your discussion on the process of “linguistification of the sacred”. Consequently, in Hans Joas, it reappears linked to the theme of “communication about values”. Nevertheless, the two german sociologists converge in their efforts to extract the concept of generalization of values from omnipresent functionalist framework in parsonian sociology. But from differentiated strategies. In this essay, I examine in particular how Joas updates the Parsonian concept of generalization of values. And, in the sequence, argue in defense of Parsons’ actuality as neoclassical of the socialsciences.

Keywords: Contemporary Sociological Theory. Neoclassical. Talcott Parsons. Generalization of values.

Introdução

Em toda a minha trajetória pessoal no universo da sociologia, ainda hoje sou levado a reconhecer a força que o famoso ensaio teórico de Jeffrey Alexander, “A importância dos Clássicos” (1999), teve em minha formação acadêmica. Sua leitura foi decisiva para despertar em mim e em muitos outros/as uma paixão pela teoria sociológica, ou melhor, pela prática da teorização. Originalmente publicado em 1987, o texto de Alexander é um manifesto em defesa da prática de revisitação dos clássicos como parte constitutiva do “ofício de sociólogo”. E, depois dele, revisitar os clássicos tornou-se e ainda é uma constante nas teorias sociológicas contemporâneas.

Quase sempre tal prática se impõe como um “prelúdio” para a formulação de novas teorias sociológicas, o tipo de metateorização mais comum atualmente (RITZER, 2010, A-3; ZAHO, 1991, p.378). Na década de 1980, era a busca pelas grandes “sínteses teóricas” que animava os cientistas sociais (ALEXANDER, 1987). Hoje, contudo, o objetivo não é mais revisitar o clássico, tendo em mira a construção de uma teoria geral da ação ou da sociedade, mas, resgatar e atualizar um programa de pesquisa que se encontraria supostamente em estado “hibernado” ou “inacabado” no clássico.

É o que podemos encontrar também no modo de metateorização praticado por um conjunto de sociólogos que revisitam nomes, mais próximos de nós, da teoria social e da teoria sociológica. Como experimentou a obra de Émile Durkheim desde os anos de 1980 (ALEXANDER, 1980), também Talcott Parsons - sociólogo estadunidense que ficou conhecido (e acusado) por atribuir o status de “clássico” a um elenco reduzido (e seletivamente escolhido) de nomes das ciências sociais do final do século XIX e início do século XX (Weber, Durkheim, Pareto e Marshall) - tem experimentado uma espécie de “renascimento” e elevação do seu status à condição de “neoclássico” das ciências sociais.

Feitas essas considerações iniciais, procuro, neste ensaio, apresentar um exemplo de programa de pesquisa em teoria sociológica contemporânea que ilustra o *potencial generativo* da prática de teorização e releitura dos clássicos das

ciências sociais à luz de problemas sociais e teóricos de época. Pretendo examinar particularmente a releitura do conceito de generalização de valores operada por Hans Joas. Ao revisitar os escritos de Parsons, Joas defendeu que o conceito parsoniano de generalização de valores é de importância fundamental para o desenvolvimento das teorias sociológicas da mudança social e, no que diz respeito ao seu programa particular de sociologia dos valores, é um conceito relevante para se entender o que ele vai chamar de “lógica de uma comunicação referente a valores”.

Naturalmente, há outros numerosos exemplos de generatividade e criatividade nas releituras dos clássicos feitas por sociólogos contemporâneos e, sempre que possível, farei referência e contextualizações. Porém, o meu foco analítico aqui se concentra apenas na releitura que Joas faz de Parsons, de modo a demonstrar o potencial de imaginação sociológica que pode ser liberado pela prática de *incorporação dos clássicos nas teorias sociológicas contemporâneas*.

Mas, para desenvolver um exame mais cuidadoso sobre a recepção de Talcott Parsons na sociologia de Hans Joas, considero importante, de início, esclarecer minhas estratégias analíticas empregadas no trabalho interpretativo. Num primeiro momento, fiz um curto inventário daqueles escritos teóricos de Joas onde é possível constatar a presença de Parsons. Claro, conforme procuro demonstrar adiante, não se trataram apenas de “citações” ou referências pontuais do sociólogo estadunidense, mas de esforços hermenêuticos empregados por Joas no sentido de extrair um conjunto de ideias de Parsons consideradas “férteis” cientificamente; e, na sequência, submetê-las ao trabalho de revisão e atualização sistemática. Desculpem-me por dizer o óbvio, mas insisto em afirmar que Joas não retornou a Parsons para fins “revisionistas”, mas para o desenvolvimento de novas “sínteses teóricas” (ALEXANDER, 1987). Também saliento que as ideias do sociólogo estadunidense não emitem a mesma luz na escrivinha de Joas. Os interesses e usos teóricos são diferentes, conforme são diferentes também os tipos de programas de pesquisa que animam a imaginação sociológica do sociólogo alemão.

Na verdade, fui me colocando a questão da crescente presença de Parsons nos escritos de Joas e logo entendi que qualquer esforço analítico para entender

como o sociólogo alemão procurou atualizar Parsons passaria necessariamente por uma identificação das motivações teóricas que antecedem sua chegada ao pensamento parsoniano. Ora, Parsons não colonizou subitamente a mente de Joas. Não se tratava, afinal, de um discípulo tentando reabilitar seu mestre ao panteão da teoria sociológica. Ao contrário, as coordenadas teóricas de Joas - a saber, o pragmatismo, a hermenêutica e o historicismo alemão - mais o afastavam do que o aproximavam do representante máximo da tradição funcionalista estadunidense. Estava fora de questão uma “virada funcionalista” na sociologia neopragmática de Hans Joas. Mais provável então seria constatar um trabalho de revisão e correção posto em ação.

E como efetivamente Joas operou o que estou chamando, descuidadamente, de atualização sistemática de alguns cômodos de ideias da habitação teórica parsoniana? Seu ponto de partida foi efetivamente uma velha conhecida oposição metateórica, a saber, a oposição entre particularismo e universalismo. Não se tratou apenas de revisitar um já desgastado debate entre “antinomias clássicas” das ciências sociais, mas, a exemplo do que encontramos em outras teorias sociológicas contemporâneas (ALEXANDER, 1987; CORCUFF, 2001), de recuar para depois avançar e tentar superar a antinomia particularismo/universalismo a partir do conceito parsoniano de generalização de valores.

Creio que não devo dar prosseguimento ainda a minha análise da atualidade de Talcott Parsons sem antes esclarecer às leitoras e leitores por que considero importante escrutinar o modo como Joas se apropria do conceito de generalização dos valores. Vivemos atualmente em um período institucional e cultural de pluralismo de valores e, associado a isso, de tensões e mesmo confrontos entre diferentes tradições axiológicas. Num ambiente assim, a questão sobre como construir convergências e consensos coletivos tornou-se uma das preocupações de ordem do dia na esfera pública nacional e internacional. Consciente desse desafio civilizatório de época e comprometido com ideais democráticos universalistas, Hans Joas tem investido atualmente no desenvolvimento de uma teoria da adesão a valores universalistas. Descrente na suficiência da “ética discursiva” em impulsionar processos de aprendizado moral coletivo, Joas aposta numa outra via

possível, a saber, numa “comunicação referente a valores” potencialmente capaz de produzir processos de mudanças recíprocas entre tradições axiológicas distintas e, em consequência, o surgimento de novos valores compartilhados.

Nesse sentido, a questão geral que movia Hans Joas na direção de Parsons era compreender em que medida valores particulares poderiam ser transformados em valores universalistas, mediante processos de comunicação. Sobre a resposta a essa questão, Joas não teve dúvidas quanto ao potencial do conceito de generalização de valores e, conforme tentarei demonstrar nos próximos parágrafos, Parsons foi seu principal interlocutor no enfrentamento teórico da mesma questão.

Revisitar Parsons: imperativo da teoria sociológica pós-80

Considerado o “teórico mais abstrato da ciência social contemporânea”, num quadro institucional de hegemonia do empirismo na sociologia americana - Talcott Parsons encontrou, inicialmente, forte oposição e resistência consistente ao seu trabalho. Isso porque a sociologia estadunidense dos anos 20 e 30 do séc. XX ¹²⁹ tinha como destaque os trabalhos desenvolvidos pela Escola de Chicago. Nesse período, os estudos microssociológicos dessa instituição eram fortemente marcados por abordagens behavioristas e empiristas, seguido de uma influência considerável da filosofia pragmática de Charles Peirce, George Mead, William James e John Dewey (LEWIS; SMITH, 1980).

De modo geral, antes da Segunda Guerra do século XX, as principais referências teóricas da sociologia estadunidense eram o pragmatismo de Charles Cooley e George Mead, o institucionalismo de Veblen e a sociologia de Simmel. Essas correntes tinham presença marcante na Escola de Chicago e nas teorias institucionalistas que exerciam papel de destaque no cenário norte-americano da sociologia. Os estudos davam ênfase à interação individual, conflitos de grupos e à relação de meio ambiente/material. Conforme assinala Picó (2003, p.216):

¹²⁹ Período que coincide com o momento de formação acadêmica e amadurecimento teórico de Talcott Parsons (DOMINGUES: 2001; ROCHER: 1976).

Quando, después de su estância em Europa, Parsons volvió a Estados Unidos, la sociología americana estaba dominada por dos paradigmas del conocimiento social muy arraigados em su tradición: el conductismo (behaviorism) y el positivismo, capitaneados por la Escuela de Chicago, uma institución que durante estos decênios había liderado el panorama de las ciências sociales.¹³⁰

O contexto de pesquisas da sociologia estadunidense contrastava com o cenário sociológico europeu, responsável pela formação intelectual de Parsons, que dava maior atenção à história das ideias e do pensamento social (PICÓ, 2003). Além disso, destacavam-se, na Europa, estudos macrossociológicos que procuravam explicar fenômenos sociais de um ponto de vista das totalidades, evoluções de macroestruturas, assim como a existência de leis gerais (PICÓ, 2003, p.2016).

Nesse cenário de época, a sociologia de Parsons se tornou uma espécie de “signo contraditório”, visto que apesar de pertencer à sociologia estadunidense, sua agenda de pesquisa foi por muito tempo marginal à orientação hegemônica.

Ainda assim, mesmo num quadro de diferenças evidentes entre as orientações da sociologia americana e da europeia, a sociologia de Parsons esteve intimamente ligada à tradição estadunidense da sociologia (ROSHER, 1976, p.12). Isso porque os EUA teriam servido de objeto de reflexão e laboratório de pesquisa de seus estudos. Com efeito, seu objetivo perseguido em toda sua obra foi tentar “(...) elaborar um quadro conceitual e teórico destinado a conferir à sociologia o status de ciência autêntica, relacionando-a logicamente às outras ciências humanas” (ROCHER: 1976, p.11).

Para isso, Parsons, sob a influência do neokantismo - e diferentemente da escola de Chicago - deu grande importância à teoria como forma de conhecimento científico, assim como encarava a realidade como constituída, em grande parte, simbolicamente. Seu sistema teórico geral tinha, basicamente, como ponto de partida a teoria dos sistemas, e sua epistemologia era identificada como *realismo analítico* (DOMINGUES, 2001, p.15-19).¹³¹ E em consequência dessa ambição, a

¹³⁰ Dessa maneira, os estudos realizados por nomes consagrados da Escola de Chicago, tais como R. Park, G. H. Mead, L. Wirth e E. Burges, tinham em comum a presença de enfoques empíricos sobre fenômenos sociais específicos, bem como problemas relacionados particularmente à cidade de Chicago.

¹³¹ No caso da metodologia, destaque para o funcionalismo e estrutural-funcionalismo.

sociologia de Parsons tornou-se um modelo a ser seguido por muitas gerações posteriores de sociólogos americanos, entre os quais, Robert K. Merton, Robin Williams, Neil Smelser, Edward Shils, Robert Bellah (ROCHER, 1976; PICÓ, 2003).

Assim, quem conhece sua obra, sabe que Talcott Parsons foi a principal estrela da sociologia estadunidense nas décadas de 1950 e 1960, período em que essa importante tradição nacional do “Atlântico Norte” vivia uma hegemonia do funcional-estruturalismo. De fato, chegou-se a falar em “consenso parsoniano ortodoxo” na sociologia (JOAS; KNÖBL, 2017).

No entanto, no final da década de 50, com o advento de “novas escolas teóricas”, como a teoria do conflito, a teoria da troca, a etnometodologia e o interacionismo - críticas da teoria estrutural-funcionalista -, a hegemonia sociológica de Parsons foi cada vez mais se fragilizando e sua teoria sociológica acabou sendo deixada de lado em meados da década de 70 (ALEXANDER, 1999, p. 61). Com efeito, para os críticos, o sociólogo estadunidense tinha um projeto ambicioso de desenvolver um estudo sistemático da ação social, ao custo de negligenciar a tradição do pragmatismo estadunidense. Seus críticos também o acusavam de lançar pouca luz sobre os temas do poder, conflito e dominação.

Essas e outras lacunas na teoria sociológica parsoniana tornaram-se mais evidentes na passagem para a década de 1960, sobretudo, com a multiplicação de abordagens diferentes e concorrentes do funcionalismo. Além das teorias de conflito, da teoria da troca, também surgiu um conjunto de abordagens microsociológicas reunidas numa mesma rubrica teórica: “abordagens interpretativas”. Se, num primeiro momento, essas “abordagens interpretativas” - interacionismo simbólico, fenomenologia e etnometodologia - compartilhavam com o funcionalismo parsoniano a preocupação em superar o paradigma neoutilitarista representado pela teoria da escola racional, seus modelos propostos de ação em muito divergiam da ênfase parsoniana na normatividade da ação (JOAS; KNÖBL, 2015, p.145).

Já na década de 1970, o que se observou foi uma aparente calma, acompanhada do triunfo dos opositores do funcionalismo parsoniano e da maior fragmentação disciplinar das ciências sociais. No mesmo período, uma tradição

mais “macro” da teoria marxista ganhava terreno na Inglaterra e EUA, especialmente, nos subcampos da sociologia política, histórica e comparada. De modo curioso, no momento em que as correntes opositoras do funcionalismo tornavam-se dominantes, observou-se o seu esgotamento enquanto fontes de criatividade teórica nas ciências sociais (ALEXANDER, 1987).

Com efeito, na virada da década de 1970 para a década de 1980, consciente do esgotamento das tradições micro e macro, uma nova geração de cientistas sociais começou a investir no trabalho de articulação entre teorias da ação e da estrutura e síntese teórica. Foi nesse momento que a sociologia parsoniana voltou a atrair a atenção dos cientistas sociais. A mesma geração de cientistas sociais não mais identificada com o debate micro-macro resolveu visitar os textos de Parsons de modo a renovar a agenda de pesquisa em teoria sociológica (ALEXANDER, 1987). Surgiu o movimento de consenso interno na teoria sociológica americana, no sentido de busca por integrar os polos micro e macro numa mesma teoria social ou teoria sociológica. Em consequência, depois de um longo período de ostracismo, a obra de Parsons nos dias de hoje voltou a ser alvo de interesse acadêmico intenso, e é um bom exemplo de um modelo de teoria sociológica que até pouco tempo atrás se considerava esgotado, saturado.

Mais, ainda na década de 1970, muitos sociólogos tentaram superar o déficit parsoniano sobre o poder e o conflito.¹³² No mesmo período, assistiram-se a tentativas de “renovação do parsonianismo” no interior da teoria da modernização (Edward A. Shils, Shmuel N. Eisenstadt, Robert Bellah e Neil Smelser). Da mesma maneira, em outra direção, Niklas Luhmann (2016) ficou conhecido por desenvolver uma teoria dos sistemas que procurava superar o dualismo entre estrutura e agência, a partir de uma releitura e apropriação seletiva das ideias de Parsons e seu cruzamento com as ideias de Humberto Maturana, Francisco Varela e Ludwig von Bertalanffy.¹³³ Na década de 1980, Jeffrey Alexander (1982) decretou a vitalidade

¹³² David Lockwood (1956) criticou Parsons por ignorar elementos não normativos da ação social e por ter pesado a mão apenas naqueles elementos normativos do processo e estrutura social. O sociólogo britânico considerava impossível a existência de uma ordem normativa separada de potenciais conflitos de interesses por recursos escassos.

¹³³ Luhmann (2016) acreditava que as ideias de Parsons ofereciam as condições de possibilidade de uma nova teoria sociológica. Porém, também considerava Parsons limitado por não ter abordado a questão da autorreferência e a questão da contingência.

de Parsons e chegou a defender um “neofuncionalismo”. Alexander tentou atualizar a “tese da convergência”, agora destacando um movimento de convergência entre abordagens divergentes no sentido de construção de “sínteses teóricas”. Um fato somente reconhecido quando devidamente compreendido o papel da metateoria nas ciências sociais (HOLMWOOD, 2009, p.48). Jürgen Habermas, por sua vez, mesmo com hesitação em atribuir a Parsons o status de clássico, admitiu que “(...) nenhum autor contemporâneo desenvolveu uma teoria da sociedade tão complexa” (HABERMAS, 2012, p.359), e, na sequência, sentenciou: “(...) nenhuma teoria da sociedade que passe por alto a obra de Parsons pode ser levada a sério” (HABERMAS, 2012, p.360).

Em geral, os debates sobre o discurso teórico em torno da tentativa de repensar a relação entre a ação e a estrutura e a busca de realizar *novas sínteses* impulsionaram uma renovação atual da tradição teórica parsoniana (MÜNCH in: GIDDENS & TURNER: 1999, p. 175-176). Nas abordagens contemporâneas, a procura por tirar proveito das críticas feitas a Parsons e o reconhecimento de seus acertos suscitaram o resgate e a revisão do trabalho teórico de sua obra.

E, finalmente, chegamos a Hans Joas, sociólogo contemporâneo que de maneira criativa tem tentado proporcionar um encontro teórico (no passado considerado improvável) entre premissas do pragmatismo estadunidense e da sociologia parsoniana. Se antes procurei realizar um sobrevoo mais horizontal na constelação de sociólogos contemporâneos que têm revisitado a obra de Parsons, agora meu movimento é na vertical, isto é, vou concentrar minha análise no modo como Joas se apropria do sociólogo funcionalista.

Desenhando uma crítica normativista ao modelo racionalista da ação: convergências entre Parsons e Joas¹³⁴

¹³⁴ Convém destacar que Joas tem se ocupado de Parsons ao longo de sua empresa teórica. Interessa observar que Parsons tem sido um interlocutor com presença constante nos trabalhos do sociólogo alemão, ainda que com diferenças entre as formas de interlocução. A exemplo disso, na fase da teoria da ação criativa, Joas (1996) discute, sobretudo, a respeito da contribuição de Parsons para a teoria da ação a partir de seu modelo de ação normativa. Já em seu programa de sociologia dos valores, Joas (2000) vai visitar Parsons mais uma vez, porém, com duas entradas, a saber, na sociologia parsoniana do cristianismo e na teoria parsoniana da mudança social.

Para tornar melhor compreensivo aos leitores e leitoras o porquê do investimento intelectual de Hans Joas no trabalho de atualização das ideias de Talcott Parsons, inicio esta seção com uma breve apresentação da empresa sociológica de Joas. Embora seja lembrado principalmente pela sua discussão teórica a respeito da problemática da “criatividade da ação social” (JOAS, 1996), o sociólogo alemão Hans Joas realizou importantes incursões de investigação sociológica sobre diferentes tópicos: fundamentos antropológicos da natureza humana, teoria da ação, a normatividade, a guerra, a religião e os direitos humanos. Em sua teoria sociológica, é possível identificar as mais variadas influências, das quais se destacam tanto o pragmatismo estadunidense (Mead, Pierce, James e Dewey), quanto a sociologia histórico-comparada alemã (Weber e Trotsch). Joas também é lembrado como um representante do “neopragmatismo” na teoria social contemporânea (JOAS; KNÖBL, 2017, p.544), sobretudo, depois que ganhou notoriedade acadêmica pelos seus estudos iniciais sobre a obra de Georg Mead e pelos seus esforços no sentido de atualizar algumas das premissas pragmatistas dentro de uma teoria da ação. Convicto da existência de “limites” teóricos - especialmente no tratamento analítico das conexões possíveis entre ação, intersubjetividade e democracia - em abordagens como as desenvolvidas pelo interacionismo simbólico e pelo marxismo, Joas procurou desenvolver uma teoria social a partir de suas leituras renovadas dos escritos de medalhões do pragmatismo estadunidense (John Dewey, William James e Georg Mead), o que culminou, na década de 1990, na publicação da obra “criatividade da ação”.

Passando em revista os escritos de clássicos das ciências sociais como Èmile Durkheim, Ferdidand Tönnies, Georg Simmel e Max Weber, Joas demonstrou o lugar marginal ocupado pelo problema da criatividade na teoria social, um “paradoxo”, segundo ele, posto que a criatividade se fazia quase que tema onipresente em obras de pensadores sociais de meados de século XIX e início do século XX (JOAS, 1997, p.71-72).

Com efeito, no mesmo estudo, Joas procurou desenvolver uma teoria da ação que incorporasse o problema da criatividade em seu interior. Tratando mais diretamente de sua teoria da “ação criativa”, de modo resumido, Joas defendeu

que a criatividade constitui um dado antropológico, isto é, como inerente a toda ação humana. Para Joas, mesmo os sociólogos contemporâneos que trabalharam com a ideia de pluralidade de tipos de ação social, a exemplo de Talcott Parsons e Jürgen Habermas, não dedicaram um tratamento sistemático para o conceito de ação criativa, em grande medida, porque tomaram o modelo de “ação racional” como ponto de partida de suas teorias da ação.

No que diz respeito particular a Parsons, Joas reconhecia o mérito do sociólogo estadunidense por ter introduzido o problema da normatividade na discussão teórica sobre os fundamentos da ação social. De fato, Parsons teria sido responsável por inaugurar um importante debate entre racionalistas e normativistas nas ciências sociais. Posteriormente, Joas retomou esse debate teórico, tomando partido em defesa dos normativistas, por acreditar que as teorias normativas se mostram mais competentes na explicação de possíveis orientações valorativas presentes nas ações racionais (BEYTÍA, 2012, p.364).

Como assinalado acima, por essa mesma razão, Joas teria se aproximado da obra de Talcott Parsons por encontrar neste sociólogo uma teoria normativista preocupada em superar os limites das abordagens racionalistas da ação social. No entanto, sua incorporação da obra de Parsons não foi acrítica. Joas se mostrou consciente das críticas que outros cientistas sociais dirigiram ao funcionalismo parsoniano. E também imputou a Parsons algumas limitações no tratamento analítico da ação social. Para Joas, ao sobredeterminar o peso dos valores tanto na definição das normas quanto na orientação concreta da ação, Parsons perderia do horizonte de análise o fato de que nem os valores, nem os interesses determinam a ação humana, visto que eles são “criativamente” traduzidos em orientações práticas, sempre parciais e passíveis de serem submetidas à revisão no próprio curso da ação (BEYTÍA, 2012, p.365).

Além disso, Joas identificava também um déficit sociogenético na teoria normativa da ação de Parsons. O sociólogo estadunidense, dizia Joas, não foi capaz de elaborar elementos suficientes para compreender a gênese dos valores e dos vínculos valorativos. Por fim, ele também não se sentia satisfeito com a solução oferecida por Parsons para o problema da ação, principalmente porque, como já foi

dito anteriormente, o sociólogo estadunidense não considerou seriamente aspectos criativos da ação, um problema que se explicaria pelo déficit de hermenêutica na sociologia parsoniana, acreditava Joas.

Malgrado os seus limites, o mérito de Parsons teria sido o desenvolvimento de uma teoria social que permitiria entender a normatividade suposta nas ações racionais e, também, a distinção analítica entre desejos, normas e valores (BEYTÍA, 2012, p.365). E mesmo reconhecendo os limites criados pelo funcionalismo, Joas acreditou ser possível contornar aqueles mesmos limites.

Revisitando a problemática parsoniana da generalização dos valores a partir de um ponto de vista teórico não funcionalista: de Habermas a Joas

O surgimento do conceito de generalização de valores tem uma história curiosa na empresa sociológica de Talcott Parsons que merece ser resgatada. Acusado por seus críticos de ter desenvolvido uma teoria social “cega” ao problema da mudança social, Parsons se impôs o desafio de demonstrar a vitalidade teórica de sua abordagem funcional-estruturalista também no estudo da “dinâmica social”. Com efeito, Parsons procurou escrutinar o problema da mudança social a partir de uma aplicação de teoria dos sistemas sociais.

Esse deslocamento de foco do problema da “ordem” para o problema da “mudança” corresponde à segunda fase da obra de Parsons. Diferente da primeira fase - quando publicou o livro “A estrutura da ação social” em 1937 e tinha como ambição o desenvolvimento de uma teoria geral da ação capaz de superar as limitações da tradição do individualismo utilitarista no que diz respeito ao tratamento da normatividade da ação - agora, em sua segunda fase, Parsons desejava desenvolver uma teoria que explicasse os processos de transformações nas sociedades modernas.

Assim, a fim de responder às críticas dirigidas ao seu modelo de sociedade, Parsons inseriu a questão da generalização de valores dentro de sua teoria geral da ação social. Particularmente, a questão da generalização de valores aparece

situada dentro da função de manutenção de modelos ou padrões que controlam o sistema geral de ação.

Compreendida como um dos princípios de reorganização dos sistemas e, logo, da mudança estrutural, a “diferenciação funcional” ocorria de duas formas, seja como “criação de subsistemas distintos dos existentes”, seja como atribuição de um novo ou especializado sentido no funcionamento do todo. Segundo acreditava Parsons, o processo de diferenciação de um sistema ou subsistema acabaria por impor a necessidade funcional de um novo padrão de valor como maior generalidade, de modo a garantir a legitimidade da nova configuração estrutural e funcional sistêmica.

Depois do seu uso mais conhecido na teoria parsoniana dos sistemas gerais de ação, a problemática sociológica da generalização de valores recebeu futuras atualizações enquanto categoria sociológica. Enquanto em Parsons esse conceito era compreendido dentro de uma moldura funcionalista, em seus usos posteriores, se observa uma preocupação de articulação e aplicação do conceito fora dos pressupostos funcionalistas. O primeiro dos usos contemporâneos da noção de generalização de valores foi realizado por Jürgen Habermas, sociólogo alemão e representante mais ilustre da “terceira geração” da teoria crítica.

Em Habermas, a problemática sociológica da generalização de valores aparece de modo mais direto no segundo tomo de sua obra seminal, *Theorie des kommunikativen Handelns, Vol 2* (1981) [*Teoria do agir comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista*]¹³⁵, particularmente situado dentro de sua discussão sobre as condições de integração social nas sociedades modernas diferenciadas. Informado teoricamente pelos estudos de Georg Mead, Wittgenstein e Austin a respeito das formas de interação mediada linguisticamente, Habermas procurou reconstruir a lógica de desenvolvimento sociocultural que tornaria possível, segundo ele, a constituição de contextos de interação dependentes de um entendimento motivado racionalmente.

Para resolver o déficit “filogenético” que acredita existir na teoria da comunicação de Georg Mead, Habermas se voltou para os escritos de Durkheim

¹³⁵ Traduzido para o português por Flávio Beno Siebeneichler e publicado pela editora Martins Fontes em 2012.

sobre sociologia do direito e sociologia da religião, pois acreditava que o sociólogo francês oferecia as fontes necessárias para uma reconstrução analítica da lógica de desenvolvimento que culminou no agir racional-comunicativo orientado para o entendimento mútuo. Procurando explicar o desenvolvimento sociocultural de “transferência” paulatina das “funções expressivas e socialmente integradas” (antes preenchidas pelas práticas rituais) para o “agir comunicativo”, Habermas recorreu ao que ele define como “processo de linguistificação do sagrado”, uma das leituras mais originais da secularização. Como observou o sociólogo alemão, o fenômeno de linguistificação do sagrado deve ser compreendido como inserido dentro de um processo mais amplo de racionalização do mundo da vida. Ou melhor, a racionalização do mundo da vida “pode ser interpretada como liberação sucessiva do potencial de racionalidade contido no agir comunicativo” (HABERMAS, 2012, p.280). Com efeito, a função de integração social é “desencaixada” do consenso ancorado na religião e “reencaixada” nos processos de formação do consenso no interior da linguagem.

Em outras palavras, Habermas deriva sua compreensão da ética discursiva do processo de “linguistificação do sagrado”. Habermas descreve a linguistificação do sagrado como a transferência da reprodução cultural, integração social e socialização das fontes do sagrado para a comunicação linguística e ação orientada para o entendimento mútuo.

Dessa forma, Habermas retira a generalização de valores da moldura funcionalista e a reinsere na moldura sociocultural da tese da racionalização. Se em Parsons, a generalização de valores é compreendida como efeito necessário da crescente diferenciação funcional e conseqüente necessidade de integração social, em Habermas o mesmo fenômeno é interpretado como um subproduto cultural do processo amplo de racionalização. Porém, ao interpretar a generalização de valores no quadro da tese weberiana da racionalização, Habermas acaba levando adiante considerações sobre a relação entre valores e instituições que vão ser alvos de contestação posterior¹³⁶. Uma delas é que Habermas interpreta a história da constituição das noções modernas de direito e moral dentro do mesmo processo de

¹³⁶ Na próxima seção eu abordo a crítica de Joas (2012) a respeito.

racionalização cultural, isto é, como “esferas de valor” que vivenciaram um percurso de crescente autonomização e diferenciação em relação às fontes originárias da tradição religiosa.

Diferentemente de Parsons, Habermas ampliou o fenômeno de generalização de valores para além daqueles casos de diferenciação social estudados pelo sociólogo estadunidense e destacou a existência de tensões entre diferenciação progressiva e formas específicas de generalização de valores. Com essa interpretação, Habermas operou duas revisões pontuais na ideia de generalização de valores. A primeira foi o abrandamento da relação de causalidade entre diferenciação social e generalização de valores. A segunda foi a introdução da dimensão do “conflito” na relação entre diferenciação e generalização de valores.

Hans Joas fez outro uso contemporâneo do conceito de generalização de valores. Tema recorrente nos escritos de Joas, a generalização de valores vai receber o tratamento analítico mais acabado nas duas seguintes publicações: *Value generalization: limitations and possibilities of a communication about values* (2008) e *Die Sakralität der Person: Eine neue Genealogie der Menschenrechte* (2011) [A sacralidade da pessoa: nova genealogia dos direitos humanos]¹³⁷.

Na primeira publicação, o artigo *Value generalization: limitations and possibilities of a communication about values* (2008), um texto mais teórico, Joas apresenta de modo esquemático o que vem a ser dois conceitos-chave na sua abordagem “processualista” do estudo dos valores: a noção de comunicação referente a valores e a noção de generalização de valores.

Na obra *Die Sakralität der Person: Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Joas retoma a discussão anteriormente desenvolvida no seu artigo de 2008 e procura responder à questão sobre as condições de possibilidade de um entendimento entre sistemas axiológicos concorrentes, no sentido de adesão a um novo ponto de vista ideal ampliado que incorpore elementos de ambas as tradições. Aqui, a preocupação de Joas é entender como valores podem ser transformados em sentido universalista mediante processos de comunicação (JOAS, 2012, p.255-256).

¹³⁷ Edição brasileira traduzida por Nélio Schneider e publicada pela editora Unesp em 2012.

Joas refuta, ao mesmo tempo, a tese culturalista que explica a crença na dignidade humana pela herança cultural judaico-cristã e a tese iluminista que atribui a gênese da crença da dignidade humana aos pensadores do século XIII. Mais uma vez, Joas articula o conceito de generalização de valores com o conceito de lógica da comunicação referente a valores de modo a aplicá-los conjuntamente na explicação de uma situação empírica concreta, qual seja, a gênese e a generalização dos direitos humanos no Ocidente (JOAS, 2012, p.248).

Certamente, existe um debate mais teórico de fundo na investigação que Joas desenvolve sobre a adesão aos direitos humanos. Trata-se do debate sobre as condições de possibilidades do universalismo moral, e Joas vai travá-lo numa tripla interlocução crítica com Hilary Putnam, Jürgen Habermas e Talcott Parsons.

De início, convém reconstruir como Joas vai se posicionar em relação ao debate entre Putnam e Habermas em torno da distinção entre normas e valores. Justificamos essa curta digressão, pois acreditamos que é a partir desse debate que Joas vai forjar o seu conceito de comunicação referente a valores. O debate em questão ocorreu na conferência intitulada *Werte und Normen* - proferida por Hilary Putnam na Johann Wolfgang Goethe Universitat, em Frankfurt, em julho de 1999 -, e posteriormente republicada na segunda parte da obra *The collapse of fact/value dichotomy and other essays* (2002)¹³⁸. Sobre esse debate, Joas destaca duas críticas de Putnam dirigidas ao projeto ético-político de Apel e Habermas. A primeira se refere ao modo como Habermas compreende a distinção entre normas e valores. Para Joas, uma característica importante da ética discursiva é a forte distinção entre normas e valores. Para Apel e Habermas, normas podem assumir a propriedade de “enunciados de obrigação universalmente válidos” (universally valid statements of obligation), algo improvável aos valores - estes, entendidos pelos teóricos da ética discursiva como “subjetivos e contingentes”. Logo, a objetividade moral (*moral objectivity*) só pode ser alcançada no nível das normas, mas não no nível dos valores. Como consequência dessa interpretação, ao enxergarem os valores como subjetivos e contingentes, Apel e Habermas não conceberiam a

¹³⁸ Consultamos a versão do artigo traduzida para o português com o título de *Valores e normas*, e que se encontra no mesmo livro traduzido por Pablo Rubén Mariconda e Sylvia Gemignari Garcia. O título do livro em português é “O colapso da verdade e outros ensaios” e foi publicado no Brasil pela editora Ideias&Letras em 2008.

possibilidade de uma comunicação referente a valores, hipótese defendida por Putnam.¹³⁹

Embora concorde com Putnam sobre a possibilidade de existir uma comunicação referente a valores, Joas rejeita Putnam quando este defende que a origem dos problemas da ética discursiva se encontra na distinção entre normas e valores.¹⁴⁰ Ao contrário, Joas considera válida a distinção habermasiana entre normas e valores, ainda que discorde do modo de tratamento analítico aplicado a distinção¹⁴¹.

Com efeito, Joas localiza a fonte das limitações da teoria da argumentação racional em outro lugar, a saber, na capacidade limitada de oferecer uma interpretação da generalização de valores em contextos de pluralidade cultural. Como já assinalado anteriormente, Habermas enxergaria os valores como particulares e, portanto, como incapazes de alcançar o mesmo nível de generalização que as pretensões de validade cognitiva e normativa. Na impossibilidade de universalização de valores, defende Joas, Habermas acabou por se voltar para a universalização nas esferas do direito e da moral normativa.¹⁴² Contra essa interpretação habermasiana, Joas rebate afirmando que

O fato de os detentores de direitos serem indivíduos e grupos particulares não significa que os destinatários de sua orientação axiológica possam igualmente ser apenas indivíduos e grupos particulares.¹⁴³

— Fica claro que Joas acredita que conflitos que envolvem sistemas axiológicos concorrentes não podem ser superados apenas pela ética discursiva.¹⁴⁴ Mais, embora a adesão a valores se apoie na plausibilidade de quem se compromete com eles, a persuasão e o consenso intersubjetivo não fazem parte do horizonte de compromisso com os valores. O crente não se sente comprometido com a persuasão

¹³⁹ “For Putnam, we can indeed have reasonable communication about values; a discussion of ethics restricted to norms deals with only one part of ethics” (JOAS, 2008, p.45).

¹⁴⁰ Idem.

¹⁴¹ O próprio Joas opta por outra distinção pragmatista entre normas e valores baseada teoricamente pelos escritos de William James.

¹⁴² Ibid., 251.

¹⁴³ Ibid., 252.

¹⁴⁴ Enquanto este último atribui um potencial de consenso na comunicação baseada na comunicação racional, Joas repete a trilha já feita por John Dewey e atribui um potencial de experiência de autotranscendência inscrito na comunicação intersubjetiva que cria vínculos afetivos entre interlocutores.

ou com a busca do consenso.¹⁴⁵ E o mais importante, a comunicação referente a valores envolve sempre a referência a sentimentos e experiências. Por isso, lançando a pergunta sobre em que medida seria possível um discurso racional sobre valores, Joas propõe uma “terceira via” que estaria na base do diálogo interreligioso.¹⁴⁶ Para elucidar a natureza desse diálogo entre tradições distintas, o conceito de *lógica de uma comunicação referente a valores* se impõe como o tipo alternativo de comunicação ao conceito apel-habermasiano de lógica do discurso argumentativo racional.¹⁴⁷

Sobre isso, de modo resumido, Joas destaca três especificidades na comunicação referente a valores como traços distintivos em relação à lógica do discurso argumentativo racional. A primeira especificidade se refere ao fato de que a “adesão a valores” deve ser entendida como um *compromisso afetivo* que dispensa a persuasão e o consenso. Embora a adesão a valores se apoie na plausibilidade de quem se compromete com eles, a persuasão e o consenso intersubjetivo não são exigências do horizonte de compromisso com os valores (Joas, 2008, p.90.). A segunda especificidade da comunicação referente a valores diz respeito ao fato de que os valores são irreduzíveis à constatação cognitiva de confirmação ou refutação, isto é, a crença ou adesão a valores não depende de pretensões de validade factual. Finalmente, sobre a terceira especificidade da comunicação referente a valores, considera-se que valores necessitam de uma dimensão temporal de narratividade. Isto é, a comunicação referente a valores envolve sempre a articulação necessária de um sentido de narrativa. Após apresentar o seu conceito de comunicação referente a valores, Joas o vincula ao conceito parsoniano de generalização de valores. Porém, não antes de submeter este último a uma revisão conceitual. Se fazia ainda necessário afastar o raciocínio funcionalista empregado no uso do conceito.

Talcott Parsons, defende Joas, ao observar o avanço dos processos de diferenciação nas sociedades, teria se dado conta dos efeitos sobre os valores institucionalizados. No entanto, informado empiricamente pelo processo de diferenciação entre Estado e Igreja, assim como a consequente “institucionalização

¹⁴⁵ Isso não quer dizer, no entanto, que o compromisso de valores dispense a mediação discursiva. Ao contrário, a comunicação referente a valores envolve sempre a articulação necessária de um sentido de narratividade.

¹⁴⁶ Ibid., p.251.

¹⁴⁷ Idem.

de uma compreensão moral de comunhão na sociedade”, Parsons entendia a generalização de valores como uma resposta funcional às mudanças institucionais. Como é próprio do raciocínio funcionalista, a generalização de valores foi interpretada como uma “exigência funcional”, isto é, “(...) se tornou necessária em função da revolução industrial, da revolução democrática e da revolução da formação” (JOAS, 2012, p.258).

Mas para que não façamos uma caricatura a priori do funcionalismo, convém nos questionarmos por que nos parece problemático esse tipo de raciocínio sociológico. Conforme Joas (1996) já havia destacado em escritos anteriores, porque é um modelo teleológico¹⁴⁸ que informa o curso da ação (no caso aqui discutido, o ato de “generalizar” valores). E nesse modelo teleológico, as “metas” racionais ou normativas da ação já estão dadas a priori. Claramente, essa compreensão funcionalista não permite considerar fenômenos como a “contingência”, a “fluidez” ou a “mutabilidade” que atuam no curso mesmo da realização da ação. Não por acaso, das teorias da ação que são críticas à interpretação teleológica da ação humana, as abordagens pragmatistas se destacam e Joas acompanha essa corrente teórica na crítica ao funcionalismo parsoniano.

Sendo assim, para Joas (1996, p.150), a relação entre o curso da ação e a motivação dos atores pode assumir formas diferentes. Seria um erro sociológico derivar o resultado da ação a partir das motivações primeiras dos atores. Além de se considerar a “contingência” na situação em que se processa a ação humana, também é preciso reconhecer que a “situação” é “constitutiva” da ação.

Enxergando um potencial heurístico na ideia de generalização de valores, Joas, porém, rejeita o funcionalismo explicativo do raciocínio sociológico parsoniano e propõe atualizá-la fora da “moldura funcionalista”.¹⁴⁹ Sobre isso, conforme assinalado anteriormente, Habermas também teria apresentado uma

¹⁴⁸ O modelo teleológico da ação se caracteriza pela ideia de que o ator realiza um “propósito” e que toma decisões. As noções de “escolha” e “decisão” são centrais no modelo teleológico da ação. Segundo Habermas (2012), o agir “estratégico” é uma versão ampliada do modelo teleológico de ação. Nas ciências sociais, abordagens das teorias da decisão, dos jogos e das trocas apresentam subjacente um modelo teleológico de ação.

¹⁴⁹ Idem.

interessante crítica ao funcionalismo parsoniano. Em sua crítica ao funcionalismo de Parsons, Habermas teria demonstrado, segundo as palavras de Joas, que

A generalização de valores não só não decorre simplesmente de processos de diferenciação, mas pode ocorrer inclusive que entre a diferenciação progressiva e formas específicas da generalização de valores decorram tensões muito fortes (JOAS, 2012, p.258).

Habermas, ao pensar a relação entre diferenciação e generalização de valores, não somente nega a rígida relação de causalidade entre eles, como também vai destacar possíveis tensões entre os dois fenômenos. Nesse sentido, Joas considera acertada a crítica habermasiana ao modo como Parsons interpretou o vínculo entre processos de diferenciação e generalização de valores. No entanto, sua concordância com Habermas para por aí, pois o primeiro rejeita a interpretação habermasiana acerca das consequências da generalização de valores. Para Habermas (2012), uma das consequências da generalização de valores é a liberação da ação comunicativa de todos os padrões concretos da ação. Conforme vimos, para Habermas, a progressiva generalização de valores faz com que o papel de integração social seja retirado do consenso ancorado na religião e reinserido nos processos de formação do consenso no interior da linguagem. Diferentemente das sociedades tradicionais, onde o consenso se encontraria ancorado na religião, nas sociedades modernas diferenciadas, a integração social passaria a ser produzida crescentemente pela via do discurso racional.

Ainda que estivesse de acordo com a intenção habermasiana de superar a explicação funcionalista, Joas se sentia bastante incomodado com a substituição por uma explicação de tipo racionalista, certamente, consciente e informado pelas controvérsias teóricas que envolvem a questão do universalismo moral no quadro de explicação da ética discursiva desenvolvida por Apel e Habermas. Em se tratando de valores, Habermas teria admitido que não seria possível diferenciar de modo claro “questões da gênese e da validade”¹⁵⁰, a exemplo do que ele acredita ser possível no caso das pretensões de validade cognitivas e normativas. Essa dificuldade de diferenciação explicaria, segundo Joas, o porquê de Habermas

¹⁵⁰ As palavras em aspas são de Joas (2012, p.251).

enxergar os valores como “particularistas”, atribuindo o potencial de universalização apenas às pretensões de validade cognitiva e normativa.

O que Parsons tinha em mente quando desenvolveu a ideia de generalização de valores foi, em contraposição, que **as tradições axiológicas podem desenvolver uma compreensão mais geral (grifo nosso)**, na maioria das vezes também mais abstrata, do seu conteúdo, sem perder, nesse processo, o seu enraizamento nas tradições e experiências específicas das quais brota a força afetiva de adesão a elas por parte dos agentes (JOAS, 2012, p.259).

Ainda sobre o potencial universalista inscrito nas tradições axiológicas,

Parsons is fully aware that value generalization can only be conceived of as a process, and he has interesting things to say about the stages and the character of this process. He follows Karl Mannheim and sees ‘utopias’ - such as the liberal-democratic and the socialist-communist utopias - as helpful for a process of value generalization.¹⁵¹

Além disso, a ideia de generalização de valores, tal como compreendida por Habermas, implicava a aceitação da suposta separação entre normatividade e ação racional, justamente o tipo de compreensão inversa àquela desenvolvida por Parsons e a qual Joas reconhecia como um mérito da teoria normativa da ação do sociólogo estadunidense. Por isso, não satisfeito com a solução habermasiana, visto que apoiada principalmente na tese da racionalização, Joas recupera o que considera o entendimento original de Parsons sobre a ideia de generalização de valores.

Nesse sentido, Joas (2012, p.258) concorda inicialmente com Habermas quando este descola a generalização de valores dos processos de diferenciação, mas diverge da explicação habermasiana sobre as consequências da generalização axiológica no que diz respeito ao elo entre agir comunicativo e padrões da ação. Como salientado, Habermas vai descrever a linguistificação do sagrado como uma mudança estrutural no modo de produção da integração social. Nas instituições

¹⁵¹ “Parsons está plenamente consciente de que a generalização de valores só pode ser concebida como um *processo*, e ele tem coisas interessantes a dizer sobre as fases e o caráter deste processo. Ele segue Karl Mannheim e vê ‘utopias’ - tais como as utopias dos partidos liberal-democrata e socialista-comunista - como úteis para um processo de generalização de valores” [tradução livre]. Ver Joas (2008, p.93).

fundadas no consenso mediado pela comunicação, “(...) a integração social não se realiza mais de modo direito, mediante valores institucionalizados, mas por meio do reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade levantadas pelos atos de fala” (HABERMAS, 2012, p.163). Joas argumenta que a interpretação habermasiana se contrapõe ao modo como o próprio Parsons desenvolveu a ideia de generalização de valores.

Na compreensão parsoniana da generalização de valores, argumenta Joas (2012, p.259), “(...) as tradições axiológicas podem desenvolver uma compreensão mais geral, na maioria das vezes, mais abstrata do seu conteúdo, sem perder, nesse processo, o seu enraizamento das quais brota a força afetiva de adesão a elas por parte dos agentes”. Assim, Joas refuta a ideia de intelectualização da tradição axiológica mediante a generalização de valores. Não há dissociação da tradição axiológica em relação aos seus aspectos afetivos, mas uma “nova articulação da tradição” original ou, outra possibilidade historicamente plausível, a ocorrência de uma nova articulação nos dois lados de um encontro entre tradições axiológicas, cuja consequência é um novo ponto de vista compartilhado.

Sendo assim, a generalização de valores é, segundo entende Joas (2012, p.259), uma “(...) modificação recíproca dinâmica e um impulso para a renovação da respectiva tradição própria de cada qual”. Ou, ainda nas palavras de Joas (2012, p.260): “(...) um processo dinâmico de modificação recíproca onde a comunicação (...) está aberta justamente para as camadas profundas de sistemas axiológicos e religiões”. No mesmo estudo, Joas cita o caso concreto da gênese da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 como um exemplo empírico que confirmaria a ideia de generalização de valores. Apoiando-se em pesquisas históricas atuais sobre o episódio, Joas vai defender que a Declaração de 1948 foi um fato contingente que envolveu a participação de uma pluralidade de atores sociais e a “renúncia consciente” em se insistir numa versão específica de seu conteúdo: “Sem as múltiplas possibilidades de conexão maturadas por essa pré-história, é difícil imaginar o seu êxito após 1948. Essa pré-história já mostra que deve ser difícil encarar uma única cultura, religião ou filosofia como fundamento exclusivo da Declaração” (JOAS, 2012, p.266).

Em suma, a gênese da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 foi o resultado do encontro e incorporação de elementos oriundos de uma pluralidade de tradições intelectuais e culturais acionados por uma multiplicidade de atores envolvidos na sua formulação: “o resultado de um processo bem-sucedido de generalização de valores” (JOAS, 2012, p.271).

Assim, se apoiando em Parsons, Joas vai defender que diferentes tradições axiológicas podem produzir um valor mais geral, mais abstrato, sem perder seu enraizamento nas tradições específicas e experiências. Na visão de Joas, Parsons acabou interpretando a generalização de valores como um processo dinâmico de modificação mútua de sistemas de valores e/ou de tradições culturais. E nessa chave de interpretação sociológica, não são somente as instituições que se transformam, mas também os sistemas axiológicos são ressignificados em contextos situacionais de encontro e confronto com outros sistemas axiológicos.

Em síntese, Joas opera um duplo movimento de aproximação e afastamento entre Habermas e Parsons. Contra a interpretação de Parsons que explica a generalização de valores como o resultado exclusivo de uma exigência funcional do sistema social, Joas se aproxima de Habermas para defender que a generalização de valores é o resultado do “encontro de diferentes sistemas axiológicos”. Por sua vez, contra a leitura de Habermas que entende a generalização de valores como um “consenso racional discursivo” generalizado, Joas retorna a Parsons e a seu entendimento da generalização como um “processo de modificação recíproca” de sistemas axiológicos concorrentes (JOAS, 2012, p.259-260). Apesar do seu funcionalismo, Parsons preserva a conexão estrutural entre valores e ação racional que, contrariamente, Habermas abandona ao incorporar a tese weberiana da racionalização. Enquanto em Habermas a ação racional é esvaziada de orientação valorativa, em Parsons todo tipo de ação social, o que inclui a ação racional, se apoia em um pano de fundo valorativo.

O potencial do conceito de generalização de valores tal como trabalhado por Parsons é que ele concebe um processo dinâmico de modificação mútua dos sistemas de valores e ou tradições. Na chave de leitura de Parsons, não são somente as instituições que se transformam, mas também os sistemas axiológicos

são ressignificados em contextos situacionais de encontro e confronto com outros sistemas axiológicos (JOAS, 2008, p.94). Se Habermas extrai a generalização de valores da moldura funcionalista para reinseri-lo numa moldura culturalista, Joas extrai o conceito de generalização de valores da moldura habermasiana culturalista e o reencaixa numa moldura pragmatista.

E como se faz um neoclássico na sociologia?

Neste ensaio, procurei abordar uma ideia geral que tem sobrevoado todo o edifício arquitetônico deste texto. Pode parecer ao leitor ou leitora familiarizados com a leitura do texto “A importância dos Clássicos” que o autor do presente ensaio, aqui apresentado, nada mais faz do que replicar as teses amplamente conhecidas de Jeffrey Alexander. Uma delas, sem dúvidas, é o “movimento pendular” em torno da reabilitação dos escritos de Talcott Parsons. Uma outra, também intencionalmente, é a tese de reafirmar que há um “movimento de resgatar a estatura clássica do próprio Parsons” (ALEXANDER, 1999, p.71).

Embora concorde com Donald Levine (2015) quando este defende que os argumentos a favor dos clássicos foram e são os mais diversos e que as diferentes justificações de interesses apontam para direções distintas, gostaria de destacar aqui outra ideia mais geral trabalhada por Alexander naquele seu ensaio metateórico que hoje também se tornou um texto clássico: a de que o que se tem por “significação verdadeira” de uma obra clássica repercute amplamente na teoria sociologicamente contemporânea (ALEXANDER, 1999, p.24).

Naquele mesmo ensaio, em debate com Robert Merton, Alexander reafirmava essa ideia ao advertir seu colega de profissão por não caracterizar a pesquisa erudita dos clássicos como “interpretação”, o que o impossibilitava de reconhecer um “elemento teórico criativo de caráter gerativo” no estudo dos clássicos.¹⁵² Em resumo, Alexander acusava Merton de não enxergar a “atitude formal, a reconstrução e a crítica contínua” como “real substância da sistemática”

¹⁵² Embora para um contemporâneo que tomou conhecimento da “virada hermenêutica” nas ciências sociais a potencialidade criativa da interpretação pareça um tanto óbvia, parece certo que não o era para a geração de sociólogos de Robert Merton.

(ALEXANDER, 1999, p.27). Dito de outro modo, no seu confronto com Merton, Alexander tentava demonstrar o potencial criativo latente na sistemática história, o que, ao entendimento de Merton, não passava de “desvio do papel científico” e consequência caída em “tendências intelectualmente degenerativas”.

Três décadas depois, Alan How (2016) vai complementar o argumento de Alexander a favor da atualidade do clássico e defender que os clássicos são capazes de falar para além de seu tempo, e que isso só é compreensível se entendermos que o “passado continua no presente”. Como Alexander, How recorre à tradição da hermenêutica, mais precisamente, aciona as ideias de Hans-Georg Gadamer para justificar a legitimidade do estudo dos clássicos em ciências sociais. How (2016, p.13) menciona Gadamer como um pensador que compreendia que a natureza dialógica da interpretação excedia as intenções dos interlocutores, sejam eles autores ou leitores. O clássico liga o passado e o presente, permite compreender o quão do passado encontra continuidade no presente. Compreendidos como geradores de excedente de significado, os clássicos podem transcender os limites originais de produção. Com efeito, fornecer informações que melhoram e renovam a compreensão do presente (HOW, 2016). E mais, o valor do clássico não é final e nem deve ser percebido como superior a um contemporâneo. Mas que ao fornecer a “gramática” e o vocabulário geral da sociologia, os clássicos são o que nos permitem pensar e falar “sociologicamente”.¹⁵³ Em defesa da vitalidade da “sociologia clássica”, Bryan Turner (1999) disse que os clássicos mostram suas forças e atualidade quando explorados para pensar os dilemas da existência humana numa civilização industrial e tecnológica. Estas parecem ser também boas razões para melhor entender o processo de “construção” de Talcott Parsons como um “neoclássico”.

Por fim, realizar um estudo sobre o pensamento sociológico é, sem dúvida, uma tarefa nada fácil. Embora possamos nos deparar com o reconhecimento da legitimidade que o objeto em foco pode apresentar dentro do próprio espaço científico - o que poderia servir de autoargumentação da qualidade atestada do

¹⁵³ How (2016) vai fazer uma distinção interessante entre “cânone” e “clássico” a partir de uma homologia entre “estrutura” e “agência”, onde o cânone corresponde à estrutura e o clássico se encontra situado na órbita da agência.

trabalho -, corremos o risco de acabar nos situando naquilo que o já mencionado Merton chamou de “tendências intelectuais degenerativas” (ALEXANDER, 1999: p.27). Ao privilegiar os clássicos, acaba-se mais por prestar “reverência”, fazer exercício de erudição e, até mesmo, adotar uma “atitude servil” para com os trabalhos antigos, do que desenvolver uma produção verdadeiramente original e científica.

Pierre Bourdieu, de maneira não muito diferente, chama atenção para os perigos da “importância social ou política do objeto”. Certamente, acrescentaria a “importância científica”, fruto de uma *Illusio sociológica* que atribui uma importância ou razões ilusórias às crenças constituídas no interior do *campo sociológico*¹⁵⁴. Apesar dos riscos existentes, negligenciar os “discursos oficiais” produzidos pelas ciências sociais clássicas é incorrer também num erro. Como destacou Jeffrey Alexander, a sociologia é também um *campo discursivo*. Mais precisamente, o discurso é “um dos traços destacados do campo da ciência social” (ALEXANDER, 1999, p.38).

Mais, diante da constatação da natureza “dialógica” e “interpretativa” do mundo social, ganha força a ideia de que a tradição persiste no presente porque é uma característica “inevitável” da condição humana e porque constitui elemento chave da integração da sociedade (HOW, 2016). Aqui encontramos outra razão da atualidade do clássico em ciências sociais.

Portanto, tomar por objeto sociológico os critérios de reconhecimento e legitimidade cultural do pensamento parsoniano na sociologia contemporânea pode nos ajudar a compreender de que maneira determinadas pesquisas sobre a realidade social podem dar ainda funcionalidade prática a teorias sociais clássicas, além de possibilitar uma mudança “radical” nas “crenças” científicas naturalizadas no espaço sociológico. Se é verdade que Marx, Durkheim e Weber, nas palavras de Bourdieu, “representam pontos de referência que estruturam nosso espaço teórico e nossa percepção desse espaço”, também é verdade que Parsons representaria um ponto de referência da possível “reestruturação” do mesmo espaço e da nossa percepção.

¹⁵⁴ Pensado por Pierre Bourdieu enquanto sistema de relações de produção, circulação e de consumo de bens simbólicos in: BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1982.

Referências

- ALEXANDER, Jeffrey. **Theoretical Logic in Sociology Vol 4**. Los Angeles, University of California Press, 1982.
- ALEXANDER, J. O Novo Movimento Teórico. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v.02, n.04, p.05-28, jun. 1987. Disponível em: http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_04/rbcs04_01.htm
- ALEXANDER, Jeffrey. **Durkheimian sociology: cultural studies**. New York, Cambridge University Press, 1988.
- ALEXANDER, Jeffrey. A importância dos clássicos in GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan. **Teoria Social Hoje**. São Paulo, UNESP, 1999. P.23-90.
- ARNASON, Johann P. Invention and emergence: reflections on Hans Joas' theory of creative action. *Thesis Eleven*, n° 47, Nov. 1996, p.101-113.
- BEYTIÁ, Pablo. Creatividad situada, contingencia y modernidad: entrevista a Hans Joas. **Andamios**, Vol 9, n° 19, mayo-agosto, 2012, p.361-389.
- DOMINGUES, José Maurício. **A sociologia de Talcott Parsons**. Niterói, EdUFF, 2001.
- HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo Vol 2**. São Paulo, MartinsFontes, 2012.
- HOLMWOOD, John. Contemporary Sociological Theory: Post-Parsonian Developments in TURNER, Bryan S. **The New Blackwell Companion to Social Theory**. USA, Wiley-Blackwell, 2009, p.38-59.
- HOW, Alan R. **Restoring the Classic in Sociology: Traditions, Texts and the Canon**. London (UK), Palgrave Macmillan, 2016.
- JOAS, Hans. **The Creativity of Action**. UK, Polity Press, 1996.
- _____. **The Genesis of Values**. Chicago, The University of Chicago Press, 2000.
- _____. Value generalization: limitations and possibilities of a communication about values. **Zeitschrift für Wirtschafts - und Unternehmensethik** 9 (2008), 1, pp. 88-96. Disponível em: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0168-ssoar-348801>.
- _____. **A sacralidade da pessoa: nova genealogia dos direitos humanos**. São Paulo, Editora Unesp, 2012.
- JOAS, Hans; KNÖBL. **Teoria Social: Vinte lições introdutórias**. Rio de Janeiro, Vozes, 2017.
- LEWIS, David J.; SMITH, Richard L. **American Sociology and Pragmatism**. Chicago, The University of Chicago press, 1980.
- LEVINE, Donald. The variable status of the classics in differing narratives of the sociological tradition. USA, **Jornal of Classical Sociology**. 2015, p.1-16.
- LOCKWOOD, David. Some Remarks on "The Social System". **British Journal of Sociology**. 7, 1956, 134-146.
- LUHMANN, Niklas. **Sistemas Sociais: esboço de uma teoria geral**. São Paulo, Vozes, 2016.
- PARSONS, Talcott. **A estrutura da ação social Vol 1**. Rio de Janeiro, Editora Vozes, 2010.
- _____. **EL Sistema Social**. Espanha, Alianza Editorial, 1999.
- PICÓ, J. Los años dorados de la sociología (1945-1975). Madri: Alianza Editorial, 2003.

PUTNAM, Hillary. **O colapso da verdade e outros ensaios**. São Paulo, Ideias & Letras, 2008.

QUINTANEIRO, Tania; OLIVEIRA, Márcia Gardênia Monteiro de. **Labirintos simétricos: introdução à teoria sociológica de Talcott Parsons**. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2002.

RITZER, George. **Sociological Theory**. USA, McGrawHill Companies, 2010.

ROCHER, Guy. **Talcott Parsons e a Sociologia Americana**. Rio de Janeiro, F. Alves, 1976.

TURNER, Bryan S. **Classical Sociology**. London, SAGE Publications, 1999.

ZAHO, Shanyang. **METATHEORY, METAMETHOD, META-DATA-ANALYSIS**. **Sociological Perspectives**, 1991.

Recebido: 05 jan. 2019
Aceito: 20 jan. 2019