

PONTES, Nicole; BRITO, Simone. "Contra o efeito Lúcifer: esboço para uma teoria sociológica do mal". *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 13, n. 39, pp. 384-398, dezembro de 2014. ISSN 1676-8965

**DOSSIÊ**

<http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>

## Contra o efeito Lúcifer Esboço para uma teoria sociológica do mal

*Nicole Pontes  
Simone Brito*

**Resumo:** O objetivo deste trabalho é indicar caminhos para uma Teoria Sociológica do Mal, enfatizando aspectos relacionados à permanência histórica do mal e sua importância como fonte para uma teoria que explore as fronteiras entre sociologia, teoria crítica e psicanálise. Para tanto, construiremos uma crítica à teoria sociológica do Mal de Jeffrey Alexander (2001, 2009), que aponta para uma solução culturalista insatisfatória, assim como uma crítica à abordagem situacional da psicologia social, representada por Phillip Zimbardo (2007). Essa discussão será elaborada através de três momentos distintos: (1) apresentando uma crítica à teoria dos valores em Alexander, a partir das perspectivas críticas de Bauman e Adorno, (2) explorando os aspectos situacionais e estruturais do Efeito Lúcifer (ZIMBARDO, 2007), enfatizando que sua existência pode ser considerada como "mecanismo de fuga", como apresentado por Erich Fromm (1941, 1990, 1992); e, por fim (3) fazendo uma leitura da noção de habitus de Pierre Bourdieu e de processos civilizadores de Norbert Elias, focadas na dimensão da 'incorporação', desenvolvendo uma análise mais satisfatória sobre a experiência do mal e da maldade. **Palavras-Chave:** Sociologia do Mal, efeito Lúcifer, Elias, Bourdieu.

### Introdução

O objetivo deste trabalho é indicar caminhos para a elaboração de uma Teoria Sociológica do Mal, enfatizando aspectos relacionados à permanência histórica do mal e sua importância como fonte para uma teoria sócio-analítica crítica e interdisciplinar que explore as fronteiras entre sociologia, teoria crítica e psicanálise. Para tanto, construiremos uma crítica à teoria sociológica do Mal de Jeffrey Alexander (2001, 2009), que aponta para uma solução culturalista insatisfatória, assim como uma crítica à abordagem da psicologia social, representada por Phillip Zimbardo (2007), que cai num reducionismo

determinista ao transformar a ação para o mal, e problemas relacionados à responsabilidade e outros aspectos morais da ação, em um problema situacional. Essa discussão será elaborada através de três momentos distintos, porém interdependentes: (1) apresentando uma crítica à teoria dos valores em Alexander, a partir das perspectivas críticas de Bauman e Adorno, (2) explorando os aspectos situacionais e estruturais do Efeito Lúcifer (ZIMBARDO, 2007), enfatizando que sua existência histórica pode ser considerada como "mecanismo de fuga", como apresentado por Erich Fromm (1941, 1990, 1992) a partir do qual o peso da responsabi-

lidade, e todos os aspectos morais das ações para o mal, são removidos do indivíduo e localizados na sociedade, através da geração e reprodução de um sistema de relações humanas que se baseia historicamente na dissociação do caráter social; e, por fim (3) demonstrando como é possível, através de uma leitura da noção de habitus de Pierre Bourdieu e de processos civilizadores de Norbert Elias, principalmente através de uma leitura focada na dimensão da ‘incorporação’, encontrarmos uma perspectiva sociológica mais satisfatória para falar sobre a experiência do mal e da maldade.

Para compreender o tipo de problematização aqui tratada, é necessário perceber que a tematização do mal só pode ter lugar num contexto mais amplo de problemas morais. Dessa maneira, não pretendemos analisar o problema do mal como fato isolado, mas refletir como essa discussão está, de fato, no cerne de uma reflexão mais ampla sobre o problema da moralidade que vem ganhando importância na teoria sociológica recente. É possível afirmar que, nos últimos anos, estamos assistindo ao que Michéle Lamont chamou de “retorno da moralidade” na pesquisa sociológica. Assim, como exemplo dessa afirmação, podemos citar alguns debates centrais que ajudaram a moldar o campo da sociologia da moralidade: o problema do Holocausto e das lógicas de genocídio no contexto da discussão sobre modernidade e pós-modernidade (Bauman, 1996; Alexander, 2009), o problema do universalismo e da construção de universais (ALEXANDER, 2004), a discussão sobre a origem dos valores e os modos de justificar (Boltanski & Thévenot, 2006), a relação entre economia e valores (ZELIZER, 1994 e 2010), a questão das transformações dos padrões morais operada pela mídia (TETTER, 1997; Boltanski, 1999), dentre outros.

A idéia de um recente ‘renascimento’ da pesquisa sobre valores (HITLIN & VAISEY, 2010; JOAS, 2000) e normati-

vidade (TURNER, 2010) nas Ciências Sociais apresenta imediatamente algumas questões para a teoria sociológica: (1) Como explicar que um problema fundamental para os pais fundadores da disciplina, especialmente para Durkheim, perdeu a sua centralidade e só agora volta a ser retomado? (2) Como os desenvolvimentos recentes em áreas afins como a psicologia e a filosofia, bem como transformações sociais importantes, especialmente no campo da ciência, vêm ‘forçando’ o retorno deste tema? E, (3) como dar sentido a diversidade de trabalhos que estão em debate neste “novo” campo? Cada um desses problemas se constitui em uma linha de pesquisa per se e, dessa forma, este trabalho pretende, de forma mais modesta, oferecer uma contribuição apenas ao último.

Assim, entendemos que uma das questões mais fundamentais ordenando o debate no campo é: se atores sociais explicam aspectos da vida através da categoria específica do mal, essa valoração pode ser entendida como uma dimensão da cultura ou requer uma especificidade de compreensão? Zygmunt Bauman (1996), seguindo a tradição da Teoria Crítica e, em parte, a perspectiva Adorniana acerca da vida reta, afirma que a experiência da moralidade, seja bondade ou maldade, precisa, por razões tanto éticas quanto epistemológicas, ser separada das práticas culturais. As razões éticas dizem respeito aos efeitos do relativismo radical para a crítica social: caso os valores morais sejam tão somente parte da cultura, não é mais possível se contrapor a valores ‘desumanos’ (uma vez que estes são construções sociais e válidos para um certo grupo, em determinado período histórico). Os motivos epistemológicos, seguindo Weber, fazem referência à idéia de que na experiência social os atores estabelecem a distinção entre os valores morais e outros tipos de valores e isso, por si só, justificaria uma distinção sociológica.

Já em Fromm, encontramos uma necessidade de definição dos valores morais como forma de racionalidade ética, como saída para uma frustração humana histórica, que limita as possibilidades de liberdade, criatividade e amor. A ação para o mal se apresenta então como diagnóstico de um problema mais amplo, que ultrapassa uma explicação "situacional" do mal, trazendo à tona a necessidade da moralidade como mediação das relações humanas, independentes de seus contextos específicos.

Para Alexander, o problema do mal, segundo uma perspectiva sociológica, é mais um problema de significação cultural para a qual a disciplina possui o necessário arcabouço teórico de interpretação. Alexander (2001) discute como atos de transgressão são identificados com o mal e a maldade. Dessa forma, reflete como a utilização desta categoria de avaliação varia historicamente e está relacionada a processos de estigmatização. Ao desenvolver as categorias correlatas da maldade utilizadas na esfera política, esse autor fornece uma importante ferramenta para o estudo da moralidade. Contudo, podemos perceber nesta interpretação particular o tipo de problema que Bauman identifica com a fraqueza da sociologia: uma normalização do mal.

Outra abordagem para o problema do mal é apresentada por Phillip Zimbardo em o Efeito Lúcifer. Nesse texto o autor defende que o contexto e a situação são forças exteriores que, quando exercidas sobre o indivíduo, suspendem sua capacidade de distinção moral entre bem e mal. O mal, portanto, aparece como fruto de uma força situacional que impede escolhas e direciona ações, anulando qualquer capacidade crítica aos sujeitos e, de maneira muito mais perigosa, sua capacidade de ser responsável pelas mesmas.

Então, cabe a pergunta: Reconhecer que a moralidade (e, portanto, o mal) está relacionada a uma experiência pré-social

(ainda que este seja apenas um modelo normativo) não seria solapar as bases epistemológicas da sociologia? A idéia deste trabalho é tentar apresentar uma visão alternativa para a compreensão sociológica da experiência da maldade. Assim, traremos um diálogo alternativo que possa servir como modelo para pensar a moralidade de uma perspectiva sociológica, e particularmente, a sociologia do mal. Norbert Elias (1997) estabelece uma conexão entre um habitus social e a emergência de processos civilizadores. Ou seja, seria possível identificar nos modos de comportamento historicamente estabelecidos, mecanismos sociais que organizam os sentimentos e emoções de modo a possibilitar a violência, a lógica do bode expiatório e a desumanização, por exemplo. Contudo, em termos teóricos, a noção de habitus em Elias está ainda muito próxima da noção genérica de ethos e também da vida psíquica.

Nesse sentido, a partir do esforço teórico em conectar a noção de habitus em Elias e Bourdieu, estaremos diante de uma teoria do habitus capaz de explicar melhor os processos de 'incorporação' de emoções e valores. Em Bourdieu, essa faceta da incorporação está presente de forma fundante na idéia de habitus, em seu aspecto relacional, mutável, mas também constante e estruturado. A idéia é que esses autores nos permitem pensar de forma mais consistente a constituição e normalização de processos sociais civilizadores (muitas vezes identificados como exemplo do mal e de sua irracionalidade). Mais ainda, fornecem elementos teórico-metodológicos para a compreensão de como as metáforas da moralidade são experienciadas (enquanto sentimentos, expressão de emoções e práticas incorporadas), especialmente, como os indivíduos articulam as diferenças entre configurações de valores morais e outros tipos de valores. Portanto, na discussão aqui proposta, pretendemos, além de apresentar os

debates centrais da sociologia da moralidade, demonstrar como a discussão sobre uma análise sociológica do mal pode encontrar nas perspectivas de Pierre Bourdieu e de Norbert Elias (ainda que este não fosse o foco de ambos) uma teoria das práticas sociais e da experiência moral mais consistente que aquelas apresentadas por Jeffrey Alexander e Phillip Zimbardo.<sup>1</sup>

### **O Efeito Lúcifer e a abordagem situacional do Mal**

O experimento em psicologia social realizado em 1971 na universidade de Stanford, conhecido como The Stanford Prison Experiment (SPE), é decisivamente um dos trabalhos de pesquisa mais amplamente conhecidos sobre a centralidade do comportamento humano para a compreensão da natureza do mal e da maldade e aparece como opção segunda opção entre 234,000,000 de resultados quando a palavra-chave *experiment* é utilizada. Phillip Zimbardo, renomado professor de psicologia da universidade de Stanford na Califórnia, e responsável à época pela execução do experimento, tornou-se um expoente nos estudos sobre como pessoas aparentemente comuns, normais, podem perpetrar atos malignos. Esse estudo serviu de base para o que, anos mais tarde, quando finalmente pronto para discorrer sobre o controverso experimento, Phillip Zimbardo chamou de efeito Lúcifer. Vale salientar que a teoria do efeito Lúcifer serviu também como ponto de defesa controverso, nos anos de 2006 - 2008, para argumentar em favor dos soldados do Centro de Inteligência e Prisão Militar de Abu Ghraib que haviam sido acusados de torturar e humilhar de forma brutal prisioneiros de guerra no Iraque.

<sup>1</sup> Ver página oficial do experimento em: <http://www.lucifereffect.com>

O SPE envolveu um conjunto de 24 de universitários distribuídos em dois grupos como guardas e prisioneiros de uma cadeia criada no sótão do departamento de psicologia da universidade, onde os mesmos deveriam desempenhar os papéis que lhes foram designados por duas semanas. O processo de escolha dos candidatos envolveu uma pré-seleção entre 70 candidatos para garantir sua sanidade mental, garantir que não fossem usuários de drogas, ex-presidiários ou possuísem algum tipo de deficiência, estabelecendo assim os parâmetros de normalidade psicológica requeridos como controle que foram mais tarde utilizados para discutir como os papéis sociais desempenhados durante o funcionamento de uma instituição carcerária e a própria situação prisional tem o poder de transformar pessoas até então boas em pessoas capazes de perpetrar ações moralmente erradas. Para dar maior veracidade ao processo de encarceramento, os estudantes-prisioneiros e os carcereiros não foram previamente avisados do dia de início do estudo, sendo que alguns dos carcereiros, já exercendo seus papéis, participaram dos atos de prisão dos futuros prisioneiros; estes, por sua vez, foram também surpreendidos num domingo pela manhã por um carro de polícia verdadeiro que chegava para dar-lhes voz de prisão, sendo levados para a delegacia de polícia, fichados e fotografados. Só algumas horas mais tarde, quando já estavam sendo divididos em suas celas e recebendo ordens de como se comportar na prisão, perceberam então que o experimento começara. Projetado inicialmente para durar duas semanas, o SPE durou apenas seis dias devido ao desenrolar de eventos surpreendentes e inesperados que envolveram desde tortura psicológica e humilhação a castigos corporais, infligidos pelos então carcereiros aos prisioneiros. É importante lembrar também que durante o curso dos eventos na falsa prisão, os pais puderam visitar seus filhos encarcerados, um padre e um advogado esti-

veram presentes e um comitê de falsos oficiais de condicional entrevistou cada uma dos prisioneiros, sem que qualquer um deles tenha requerido que o experimento fosse terminado. À época o estudo chocou as comunidades acadêmicas trazendo à tona dilemas éticos sobre os limites da pesquisa com seres humanos, ainda que outros experimentos tão controversos quanto este, por exemplo, o estudo famoso sobre obediência à autoridade de Stanley Milgram também estivessem sendo realizados ao mesmo tempo com resultados também chocantes. Porém, a problematização mais importante trazida à tona pelo estudo é como fatores psicológicos e sociais interagem na definição das ações para o mal.

Segundo a teoria esboçada em *The Lucifer Effect*, a emergência de ações malignas perpetradas por indivíduos racionais, sadios e conscientes de desempenhar um papel que lhes foi prescrito deve ser compreendida a partir de um conjunto de fatores estruturais determinantes que definem através de sua força persuasiva as ações de cada indivíduo inserido nessa situação específica. As ações individuais são consideradas fruto de um contexto situacional extremo, onde tanto fatores ambientais imediatos quanto elementos psicológicos desembocam numa ação maligna inesperada. No caso do experimento acima descrito, e dos soldados em Abu Ghraib, pode-se então observar que as ações de humilhação e dor infligidas aos prisioneiros são causadas não por escolhas individuais, mas por determinantes externos que demandam deles certos comportamentos, o que pode levar a ações dissonantes daquelas consideradas normais em outras circunstâncias, estando seus perpetradores, portanto, protegidos sob o manto da conformidade e da obediência às regras necessárias a sua sobrevivência naquela situação.

No entanto, podemos enxergar dois problemas centrais nessa abordagem do mal como fruto de uma situação. Primeiro, ape-

sar de considerar o contexto situacional como importante fator para o engajamento na ação violenta, Zimbardo parece ainda tentar justificá-la como resposta a um sistema de pressão estabelecido por forças superiores, que funcionam como uma corrente causal perfeita onde a força exercida pela estrutura chega sem nenhuma dissipação ou perda de energia até o fim de determinada ação. Tudo ocorre como se num vácuo, sem nenhuma possibilidade de interferência entre a determinação estrutural da situação e a ação individual. Segundo, embora essa leitura seja bastante distinta daquelas que consideram a ação maligna como traço de uma personalidade mal ajustada, e mais acertada no que diz respeito à importância do contexto na realização de tais ações, ela ainda falha por não enxergar um contexto histórico mais abrangente que produz não uma força situacional determinante das ações de personalidades arrefecidas pela falta de controle da própria situação, mas um sistema historicamente informado, como apontado por Erich Fromm, que gera um tipo de mecanismo de fuga baseado numa lógica estrutural que define tipos ideais de caráter social, adequados a seu tempo. Ou seja, a situação da qual Zimbardo fala parece possuir um escopo muito reduzido, focado ainda num caso específico, enquanto que a idéia de contexto apresentada por Fromm nos dá uma dimensão histórica mais aprofundada, fazendo uso tanto de elementos culturais, quanto econômicos e sociais na construção do caráter social do mal em uma determinada época histórica.

A proposta de Fromm em *Escape from Freedom* oferece uma alternativa psicológica e sociológica para a compreensão de certos traços morais presentes no mundo contemporâneo que podem nos ajudar a sistematizar e compreender a permanência do mal como fruto do desenvolvimento de um caráter social dissociativo, com tendências ao autoritarismo e a rendição da liberdade

individual como mecanismo de fuga num mundo de sofrimento e solidão. Dessa maneira, podemos considerar o conceito de caráter social como alternativa que traz em si o aspecto histórico necessário para compreensão do mal como categoria permanente nas ações humanas no mundo contemporâneo. Esse caráter social, que funciona como categoria analítica com grande aproximação ao conceito de tipos ideais de Weber, é constituído com base naqueles aspectos da experiência coletiva que são compartilhados por determinados grupos e que são historicamente definidos pelo desenvolvimento de todos os aspectos da vida humana. Dessa maneira, podemos então falar de um caráter social global contemporâneo, ou de um grupo, nação etc., e traçar suas raízes formativas, seus processos transformativos e seus mecanismos de reprodução através da observação de características permanentes e comuns a todos os seus membros.

Vale salientar ainda que apesar de dar importância central ao papel da cultura na formação e manutenção de um caráter social, Fromm não lhe dá o posto central nesse processo, igualando-o aos demais processos sociais, econômicos e afetivos na definição do caráter social de um determinado período histórico. Lembrando que outras perspectivas também são importantes no sentido de localizar sociologicamente o problema da maldade, a proposta de Fromm pode servir antecipadamente como forma de criticar a abordagem mais tendenciosamente cultural e relativista oferecida por Alexander em seu *Towards a Sociology of Evil*.

### **A teoria dos Valores Culturais e o problema do Holocausto**

Embora seja impossível ignorar a importância do trabalho desenvolvido por Jeffrey Alexander para trazer o problema da permanência do mal e os estudos sobre moralidade novamente ao centro das discussões sociológicas contemporâneas, não se pode

negar também que sua abordagem culturalista, baseada numa lógica da legitimação do discurso nativo como definição última da condição de maldade de certas ações oferece um escopo de análise reduzido e limitador.

De acordo com Alexander, o problema da ação moral permaneceu presente sob formas distintas de compreender os aspectos sociais da crença religiosa, a definição do divino, tanto quanto na busca pela definição de atrocidades como o Holocausto. Porém, sua articulação sempre esteve necessariamente relacionada a definições do bem. A ação maligna, ou os desvios morais para o mal sempre figuraram simplesmente como negação do bem, como aquilo que é outro que não o bem. A sua tentativa de construir uma teoria culturalista do Mal, apesar de ser importante para situar o problema na teoria sociológica contemporânea, sofre de uma grave deficiência: que é a permanência numa forma de relativismo sociológico no qual a maldade, apesar de sua suposta tentativa de ir além de sua definição como oposto do bem, é o resultado de uma construção social peculiar.

O problema dessa perspectiva, ainda que não queiramos discutir os problemas filosóficos da moralidade, é que ela descaracteriza a experiência do mal. A partir de Alexander não é possível entender a recorrência histórica dessa forma social. A principal crítica a essa perspectiva sociológica e os seus problemas para a prática da disciplina são delineados em momentos diferentes por Adorno e Bauman. O argumento desenvolvido aqui é delineado a partir dos problemas apresentados por estes autores.

Para Adorno, o problema central da teoria da moralidade é a relação de tensão entre o comportamento particular (o indivíduo e seus interesses) e todo o universal que se lhe opõe (ADORNO, 2000, p. 18). Enquanto a discussão sobre a ética propõe um discurso ‘novo’ e revelador, daí a sua importância no sistema capitalista, a discussão em

termos da ‘moralidade’ e ação moral revelaria que o problema dos valores requer um pensamento sobre o sistema, ou sobre a ‘comunidade’ que organiza tais valores.

Nesse sentido, a Sociologia nasceu como uma tentativa de responder aos problemas da moralidade e, ainda de acordo com Adorno (*idem*), o trabalho de Durkheim representa um importante passo para todo o pensamento sobre a moral: ao expor as inconsistências do discurso moderno sobre a liberdade, mas principalmente por revelar os processos que se desenvolvem a partir da tensão entre particular *versus* universal, indivíduo *versus* sociedade. É corrente na teoria sociológica contemporânea a tentativa de criticar essa oposição, mas para o desenvolvimento do argumento aqui apresentado é fundamental enfatizá-la. A sociologia durkheimiana é comumente criticada por apresentar o mundo das regras sociais como externo ao indivíduo e, especialmente, por essa externalidade poder ser percebida na prática. Para Adorno, essa seria a descrição mais fiel da experiência moral e Durkheim teria dado um passo adiante dos filósofos morais ao demonstrar que as escolhas morais não são apenas processos mentais, mas que estão imbricadas no mundo ‘impuro’ da coerção. Nesse sentido, ao tentar distinguir a experiência moral para a pesquisa sociológica, podemos afirmar que aquela não se encaixa na naturalidade da vida social; a moralidade revela a oposição, recorrentemente encoberta pela normalidade da vida social, entre o indivíduo e o mundo e, nesse sentido, seu feitiço se aproxima muito mais de uma crise na experiência.

Ao manter como problema fundamental da experiência moral a tensão entre ação individual e um universal que se lhe opõe, o pensamento de Adorno ‘abre’ a discussão sobre a possibilidade de uma ação reta, terreno da filosofia moral, para uma dimensão sociológica. Cabe agora perguntar

quais são as consequências para a sociologia da perspectiva adorniana.

Ainda que, como demonstrou Nisbet, a sociologia só tenha se constituído como campo independente ao romper com os problemas e métodos da filosofia moral, as antigas tensões foram herdadas pela nova ciência. Se, como aponta Adorno, o uso do termo moralidade, apesar de seu caráter repressivo e conservador tão escarnecido por Nietzsche, coloca o problema dos valores de uma maneira que é diretamente ligada à perspectiva sociológica, por que então afirmar que existe um problema teórico e metodológico na forma como a Sociologia trata o tema da moral?

Para responder a essa questão passamos a expor o argumento de Zygmunt Bauman em sua obra “Modernidade e Holocausto” onde temos uma verdadeira luta no interior da teoria sociológica para a delimitação da experiência moral. A questão que Bauman nos apresenta é: por que algumas pessoas permanecem morais sob condições imorais? (BAUMAN, 1998, p. 23). Essa pergunta, eco da questão aristotélica, surge no momento em que Bauman tenta explicar sociologicamente a atitude heroica daqueles alemães que tentaram salvar judeus no auge do regime nazista. Como a sociologia pode explicar os mais radicais atos de moralidade (arriscar a própria vida para salvar um estranho) sem perder o seu significado e transformá-lo numa ação racional?

Essa crítica à tradição sociológica torna-se ainda mais importante por ser iminente; ao pesquisar as tentativas da disciplina de explicar o fenômeno da moralidade, o autor encontrou aporias fundamentais na forma como o pensamento sociológico trata a moralidade e os modos de justificação de valores. Essas aporias estão ligadas, primeiro, à aplicação da idéia de “determinantes sociais” da moralidade (*idem*) e, segundo, ao uso de um relativismo radical: a

idéia de que todos os valores são socialmente construídos.

Dessas aporias emergem dois problemas importantes. Do ponto de vista teórico, não existe um conceito sociológico de moralidade em que o ‘significado moral’ seja preservado. Ou seja, como explicar do ponto de vista sociológico que alguém arrisque sua própria vida para salvar outrem? Ou, no exemplo de Bauman, como explicar aqueles atos de heroísmo quando consideramos que não havia uma recompensa no horizonte da ação? Numa situação em que as regras correntes distinguem os seres entre humanos e não-humanos, como explicar a ocorrência de eventual solidariedade entre indivíduos desses dois mundos? A idéia de que os atos heroicos se justificam pela espera de algum tipo de recompensa é simplesmente falha. No caso do bombeiro que morre para salvar uma criança, não existiria muita racionalidade em trocar a vida por uma medalha ou foto no jornal. Do ponto de vista das histórias analisadas por Bauman de alemães que, em pleno regime nazista, salvaram judeus, as informações de uma possível recompensa eram inexistentes.

Para evitar a idéia de que o que está em jogo nessa problematização é apenas a busca de uma justificativa emotivista para o estabelecimento da natureza das ações morais, é possível recorrer ao significado que os atores dão a esses atos no contexto da ação e assim garantir que existe um significado distinto. Como demonstrou Bauman, quando os indivíduos que realizam atitudes morais heroicas são questionados “por que agiram como agiram?”, a resposta sempre se dá em torno de um “não sei” ou “não pensei”. Então, a questão que Bauman traz para a Sociologia é: por que os atores sociais não conseguem criar um discurso sobre tais atos?

Segundo, em termos epistemológicos, a radicalização da noção de “construção social de valores” elimina tanto a possibili-

dade de se explicitar os valores próprios da sociologia quanto a impede de reconhecer atos desumanos. Mas, aqui acredito que chegamos ao ponto até onde a sociologia de Bauman pode ajudar na construção de uma sociologia da moralidade. Afinal, não se trata de dar a sociologia poderes para arbitrar ou legislar sobre questões morais, mas tão somente reconhecer os seus limites (no sentido kantiano). Também, não se trata de defender uma versão positivista de sociologia da moralidade, mas tão somente reconhecer a existência de um “em si”<sup>2</sup> da experiência moral que é desnaturado quando se busca conhecer a sua causa. Em termos diretos, a “ação moral em si” (note-se: não me refiro à experiência, nem aos valores e modos de justificação moral) não possui determinantes sociais. Os defensores de Bauman argumentarão que é isto que está em jogo em sua “Ética Pós-Moderna” (1997), mas é forçoso reconhecer que não é esse o caminho seguido no desenvolvimento posterior, sua fase ‘líquida’.

Bauman (1993) tenta concretizar o projeto de uma sociologia da moralidade capaz de não desnaturar a própria natureza da moralidade. Porém, devido a sua percepção limitada do problema da normatividade, constrói um projeto político e não um ‘modelo’ de pensamento ou uma teoria. Seguindo Levinas, Bauman afirma que o cuidado com o ‘outro’ me é imposto junto com minha condição humana e que a vida social seria a história da manipulação dessa condição primeira. Ao afirmar que a moralidade é pré-social, o autor chega a confrontar o problema, mas não desenvolve quais seriam as consequências desta idéia para a disciplina.

<sup>2</sup> Reconheço que aqui estamos diante de um problema filosófico. Ao se usar a idéia kantiana de um ‘limite’, não seria possível falar de um ‘em si’ da experiência moral. Mas, essa ambivalência está presente no próprio pensamento de Adorno que faz uso também de categorias hegelianas, permitindo assim que se pense a uma experiência moral ‘em si’.



Os problemas se somam, especialmente quando esta idéia se une a uma recusa em pensar qualquer forma normativa: o que seria esse momento pré-social? Como explicá-lo?

Na verdade, essa teoria ou pensamento capaz de discutir os problemas da moralidade não é apresentado para além do ‘discurso edificante’. O problema do projeto baumaniano, que é o problema geral daquela um dia tão ambiciosa vertente pós-moderna, é confundir o autoritarismo das normas sociais e políticas com as necessárias normas e limites que estruturam e ordenam o pensamento e a crítica. Não que estruturas de pensamento não possam carregar elementos de autoritarismo, mas mesmo um pensamento negativo mais radical precisa se estruturar e revelar fundamentos. Nesse caso, Bauman repete a mesma fórmula do tipo de perspectiva que criticou em Weber: o simples reconhecimento da possibilidade de ação moral, uma forma vazia e incapaz de integrar o problema e as tensões da moralidade á prática da disciplina.

Apresentados estes problemas, a questão se torna como fornecer um modelo de sociologia que responde às críticas apresentadas por Bauman. É importante perceber que só a partir do reconhecimento da especificidade da experiência moral é que podemos pensar em constituir uma sociologia do mal.

### **Processo Civilizador e Moralidade**

Na tentativa de esclarecer nosso argumento e para uma melhor compreensão dos contornos de uma sociologia da maldade, apresentamos uma breve discussão sobre a teoria do processo civilizador de Norbert Elias. Pode parecer que esta discussão está deslocada, mas seu objetivo é identificar o tipo de problemas que estamos apontando na maneira como o olhar sociológico analisa a moralidade e, ao mesmo tempo, as suas contribuições para o enten-

dimento do problema. O fato de que Elias não aponta explicitamente para uma sociologia da moralidade reforça o nosso argumento de que a ‘matéria’ da moralidade é diluída no discurso sobre as práticas culturais e sociais.

O “processo civilizador” é caracterizado como um aumento nas formas de “identificação” entre seres humanos. Elias nos lembra o fato de que já não nos agrada mais a luta dos gladiadores, possuímos hoje uma maior sensibilidade que se sente agredida diante da violência e que tenta evitar a sua imagem. Ainda que esse processo não implique necessariamente um aumento no reconhecimento do sofrimento e dor, estamos aqui no terreno dos valores e da normatividade, e mais precisamente, diante de um padrão que organiza o encontro com o outro. Todavia, o mais importante aspecto da teoria eliasiana para uma análise da moralidade contemporânea não é demonstrar as etapas do desenvolvimento da sensibilidade e da identificação, mas, principalmente, apontar uma ambiguidade crucial presente no seio das modernas formas de sociabilidade: o aumento da inter-relação entre os indivíduos é seguido pelo aumento da sensação de isolamento (SMITH, 2000, p. 128). Elias demonstra como, historicamente, um maior reconhecimento do outro se desenvolveu lado a lado com uma valorização de padrões que estabelecem a distância social.

Extraindo dessa observação consequências não pretendidas por Elias, podemos dizer que o nível de internalização das normas na sociedade moderna é tão alto e tão violento que chegamos a uma situação em que o processo de identificação, enquanto moralidade, foi esvaziado. Num viés negativo, a teoria do processo civilizador pode ser lida como a comprovação de que o aumento na identificação (uma forma social) não possui necessariamente nenhum conteúdo moral. O fato de que o entretenimento contemporâneo se dá, por exemplo, através

do futebol, ao invés da luta sangrenta entre gladiadores, não implica nenhuma compaixão pelos gladiadores ou pelo sofrimento humano em geral, talvez essa repulsa seja apenas uma questão de “higiene”.

Contudo, a radicalidade do empirismo adotado por Elias como meta da pesquisa sociológica salvaguarda a disciplina do problema de fundamentar a normatividade. Elias encontra uma solução empirista para tratar o problema dos valores e transforma as discussões sobre a moralidade, e obviamente uma discussão sobre o mal, numa metafísica indesejada.

Estamos diante de um grande problema para a teoria sociológica: a experiência do mal não se deixa apreender entre os extremos da empiria e do transcendental. Por não trazer para análise do processo de identificação a variada gama de valoração moral usada pelos atores, a compreensão do fenômeno moral é diminuída na teoria sociológica de Norbert Elias. Contudo, é preciso reconhecer que a perspectiva Eliasiana apresenta um passo fundamental para a construção de uma sociologia da maldade. A percepção da relação entre reconhecimento e dissociação como uma oposição traz uma contribuição substantiva para a compreensão das bases sociais do mal: a ocorrência da maldade é inserida na prática social e, mais ainda, na experiência histórica. Aqui, estamos diante de uma leitura particular da obra de Norbert Elias que oferece uma dupla contribuição para a sociologia: (a) romper com a dimensão ideológica de nossa própria sociedade que associa processo de reconhecimento ao aumento da preocupação moral e, ainda, (b) romper também com resquícios de uma explicação puramente metafísica da maldade que a associam com uma espécie de ‘acidente’ ou ruptura da experiência.

Nossa leitura de Elias apresenta-a, contra suas próprias bases, como uma teoria capaz de contribuir para a compreensão da transcendentalidade do mal ao inscrevê-lo

como possibilidade do processo de reconhecimento. Caso quiséssemos sustentar que a experiência da maldade é correlata do processo de reconhecimento, teríamos importantes aliados na filosofia social para ajudar a construir esse argumento (Adorno, por exemplo). Todavia, aqui ficamos apenas com uma versão fraca desse argumento ao tomar as idéias de Elias de que (1) a sociabilidade se desenvolve numa tensão entre reconhecimento e dissociação e (2) a experiência de dissociação é parte da experiência do mal. Dessa maneira, a visão eliasiana não apresenta o mal como *situação recorrente* e sim como *processo histórico* e refuta a perspectiva de Zimbardo que, no final das contas, é uma interpretação da maldade apegada às suas bases transcendentais segundo uma perspectiva vulgar: a sua idéia de ‘situação’ pode ser trocada por destino ou vontade divina sem grandes transformações dos caminhos adotados para a sua pesquisa.

Ao tomarmos essa perspectiva processual podemos entender que, ao menos na história do ocidente (que é onde se estabelece a idéia de mal que estamos trabalhando), a experiência da maldade, como distanciamento do outro, está associada ao desenvolvimento da própria noção de indivíduo. Mas, aqui ainda estamos diante de uma certa noção difusa da maldade- uma possibilidade histórica, uma parte da sociabilidade. Um outro problema que temos agora é pensar nas maneiras como essa forma ‘difusa’ se torna um conjunto de práticas reconhecidas e estabelecidas apesar de sua natureza. Nesse sentido, temos que reconhecer um ‘momento de verdade’ na teoria de Zimbardo: o mal possui roteiro e regras definidos. Nossa discordância de Zimbardo, como foi esboçada acima está na sua percepção das bases que permitem encenar esse roteiro. Assim, passamos a apresentar nossa idéia de como a teoria de Bourdieu é importante na tentativa de resolver esse problema.

### **Incorporação e o habitus da maldade**

Assim como a teoria eliasiana apresentada acima, a teoria do habitus de Pierre Bourdieu não oferece uma leitura específica sobre a maldade. No entanto, ainda com o intuito de estabelecer aqui uma agenda para a discussão sociológica do mal que dê conta de aspectos da criação e manutenção de uma noção de maldade na qual estão fundamentados os aspectos morais do mundo ocidental, vale à pena tentar compreender como sua abordagem relacional da construção do conceito de habitus como espaço fluido de interação entre o sujeito e o mundo social leva a uma compreensão mais aprofundada do estabelecimento de características historicamente fundamentadas das ações voltadas para o mal, sua permanência e seu reconhecimento para além de abordagens que caem num determinismo cultural exacerbado, num personalismo individualista ou, finalmente numa abordagem situacional que não dá conta da permanência histórica do fenômeno.

O conceito de habitus surge, já desde muito cedo, no contexto da explicação bourdieusiana, como ferramenta de explicação não apenas do processo de reprodução de estruturas objetivas do mundo, mas também como forma de compreensão e explicação dos processos transformativos e de adequação do sujeito ao mundo social, ou seja, como processo de incorporação de elementos do espaço social, mas também como forma complexa de adaptação e reestruturação das suas condições de existência, responsável por sua ação no mundo.

O habitus se forma através de processos psicossociais, portanto objetivos (pela incorporação) e subjetivos (na forma de socialização e de experiências singulares) de acumulação, pela experiência individual e coletiva, de elementos do mundo exterior em camadas formadoras incorporadas ao longo da vida do sujeito, possuindo camadas mais profundas e mais sedimentadas, assim

como elementos mais contemporâneos e ainda não completamente incorporados à trajetória individual.

O habitus é caracterizado como entidade fluida, como processo constante, de incorporação permanente de novos elementos quem podem gerar tensão e modificação da trajetória do sujeito. O habitus como estrutura duradoura, não condiciona diretamente a ação do sujeito, mas funciona como um prisma, direcionando suas potencialidades através de certas categorias incorporadas pela experiência do passado e que necessitam ser atualizadas a todo instante no presente. Portanto, o sujeito está a todo instante investido seriamente no mundo, experimentando com certa regularidade situações de desconforto e de deslocamento tanto quanto situações em que seu habitus aparece bem ajustado ao mundo do qual faz parte.

No entanto, se levarmos em consideração que a trajetória e historicidade de um indivíduo não apenas configuram, mas também transformam seu habitus, como falar de regularidade de processos coletivos na vida social? Como extrapolar a partir dessa individualidade idiossincrática e chegar a um habitus ‘genérico’, onde grupos compartilhem certas disposições?

É aqui que os processos de codificação, objetificação e formalização do mundo surgem como “uma operação de ordem simbólica” (BOURDIEU, 1990a, p. 80) que formaliza e normatiza as ações, gerando um conjunto de ações possíveis que “asseguram um nível mínimo de comunicação” (idem) entre os sujeitos. Esta *codificação* (formal, normatizada e legítima) é o processo que pressupõe ações de violência simbólica através do qual podemos derivar a validade universal de condutas e ações específicas, transformando-as, desta maneira, em ações legítimas. A compreensão desse processo de codificação é de extrema importância, pois ela explicita a forma como o habitus, em sua forma dispositiva, aparece como elemento

duplamente estruturado por uma realidade objetiva, mas também por uma trajetória de experiências individuais, respondendo assim a capacidade de ajuste desse habitus a novas situações, mas também a capacidade de mudança decorrente de modificações nas trajetórias, tanto individuais quanto coletivas, no espaço social.

É a partir dessa possibilidade do habitus na sua forma historicamente prevalente e constante que podemos relacioná-lo ao problema da existência e permanência do mal no mundo ocidental. Se levarmos em consideração que os aspectos que definem uma ação para o mal na sociedade contemporânea estão presentes na gênese de um habitus ocidental, podemos então começar a entender como os indivíduos não apenas são capazes de reconhecer e julgar, mas também justificar ou rejeitar as ações malignas.

Essas ações derivadas de aspectos compartilhados de uma habitus coletivos podem definir então o que chamaremos agora de *habitus da maldade*. O *habitus da maldade* se constitui de maneira similar ao processo de formação do caráter social em Erich Fromm, a partir de elementos da experiência compartilhada historicamente por indivíduos de uma mesma época através da incorporação de elementos que definem o que será considerado como imoral. Podemos então reconhecer como, a partir de um processo de dupla historicidade, a das forças estruturais e a da formação do habitus da maldade, poderá então surgir uma agenda sociológica para a compreensão do mal.

Essa dupla historicização deve dar conta não apenas dos aspectos específicos da formação da idéia de maldade e suas formas históricas, mas de como essas formas são incorporadas, repassadas e transformadas dentro do espaço social, seja ele específico – dando conta, por exemplo, das diferenças culturais nos processos de racionalização do mal – ou mais abrangente – buscando explicar, por exemplo, como certas ações para o

mal podem cruzar fronteiras culturais e ser universalmente reconhecidas.

### Conclusão

O objetivo deste trabalho foi o de desenvolver uma agenda para a construção de uma Teoria Sociológica do Mal através da crítica das abordagens de Phillip Zimbardo e Jeffrey Alexander, tendo como pano de fundo a teoria crítica de Bauman e Adorno, apontando para novas possibilidades através da utilização da idéia de processos civilizadores de Norbert Elias e do conceito de habitus e incorporação de Pierre Bourdieu.

Nessa trajetória, a abordagem personalista, bem como a abordagem situacional da Psicologia Social, tanto quanto uma abordagem relativista da cultura foram consideradas limitadoras da possibilidade de explicação sociológica do problema do mal ou por não serem capazes de apreender aspectos coletivos e históricos da permanência do mal como categoria de análise ou por não darem conta dos processos de universalização a partir dos quais a maldade pode ser reconhecida.

Podemos concluir então que na busca da compreensão do mal, devemos desenhar um projeto de análise que dê conta não apenas dos aspectos apontados por Norbert Elias, que dizem respeito à importância histórica dos processos de distanciamento para a emergência e permanência das ações consideradas moralmente imorais, mas também buscar enfatizar, através da dupla historicização proposta por Bourdieu, como as categorias presentes no habitus da maldade da sociedade ocidental contemporânea se formam e se perpetuam, cruzando inclusive fronteiras culturais.

### Bibliografia

ADORNO, T.W. & HORKHEIMER, M. (1985). *A Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

- ADORNO, T. W. (2000). *Problems of Moral Philosophy*. Cambridge: Polity Press
- ADORNO, T. W. (2001). *Metaphysics: Concepts and problems*. Cambridge: Polity Press
- ADORNO, T. W. (2006). *History and Freedom*. Cambridge: Polity Press
- ADORNO, T. W. (2008). *Minima Moralia: Reflexões a partir da vida lesada*. Rio de Janeiro: Azougue.
- ADORNO, T. W. (2009). *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar
- ALEXANDER, J. (2001). 'Towards a Sociology of Evil'. In; Maria Pía Lara (Ed). *Rethinking Evil: contemporary perspectives*. pp: 153-72. Berkeley: University of California Press.
- BAUMAN, Z. (1997). *Ética Pós-Moderna*. São Paulo: Paulus.
- BAUMAN, Z. (1998). *Modernidade e Holocausto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BAUMAN, Z. (1999). *Modernidade e Ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BERNSTEIN, J. M. (2001). *Adorno. Disenchantment and Ethics*. New York: Cambridge University Press.
- BERNSTEIN, R. J. (2002). *Radical Evil: a philosophical interrogation*. Oxford: Polity Press.
- BOLTANSKI, L. & THÉVENOT, L. (2006) *On Justification: Economies of Worth*. Princeton University Press.
- BOLTANSKI, L. (1999) *Distant Suffering: Morality, Media and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BRITO, S. (2007). "Negative Morality: Adorno's sociology". Tese de Doutorado defendida no Departamento de Sociologia da Lancaster University (Reino Unido).
- BRITO, S. M.; MORAIS, J. V.; BARRETO, T.V. (2011a). *Regras do Jogo versus Regras Morais: Para uma Sociologia do 'Fair Play'*. Revista Brasileira de Ciências Sociais (Impresso), v. 77, p. 133-147.
- BOURDIEU, Pierre. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOURDIEU, Pierre. (1990a). *In Other Words: Essays towards and reflexive Sociology*. Stanford: Stanford University Press.
- BOURDIEU, Pierre. (1990b). *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press.
- BOURDIEU, Pierre. (1998c). *Razões Práticas*. Tradução de Mariza Corrêa. 9ª. Edição, Campinas, Papyrus.
- DE VRIES, H. (2005). *Minimal Theologies: Critiques of Secular Reason in Adorno and Levinas*. Baltimore, Maryland: Johns Hopkins University Press.
- ELIAS, N. & DUNNING, E. (1995). *Deporte y ocio en el proceso de civilización*. México: Fondo de Cultura Económico
- ELIAS, N. & SCOTSON, J. L. (2000). *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- ELIAS, N. (1994). *O processo civilizador*. Vol1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- ELIAS, N. (1997). *Os alemães. A luta pelo poder e a evolução do habitus no século XIX e XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- FREUD, S. (2010). *O mal-estar na Cultura*. São Paulo: L&PM Editores.
- FROMM, Erich. (1941). *Escape from Freedom*. New York, Rinehart & Co.
- FROMM, Erich. (1990). *The Sane Society*. New York, Henry Holt

- HITLIN, S & VAISEY, S. (eds.) (2010). *Handbook of the sociology of morality*. New York: Springer.
- HORKHEIMER, M. (1993). *Between philosophy and social science: selected early writings*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- KALLSCHEUER O. (1995). *And Who is My Neighbor?* In: *Social Research*, 62/1. New York, N.Y.: Graduate Faculty of Political and Social Sciences, New School for Social Research.
- KORSGAARD, C. M. (1996). *The sources of normativity*. New York: Cambridge University Press.
- LEMERT, E. M. (1997). *The trouble with Evil, social control at the edge of Morality*. New York: State University of New York Press.
- Milgram, S. (1974). *Obedience to Authority: An Experimental View*. New York: Harper and Row.
- MACINTYRE, A. (2001). *Depois da Virtude*. Bauru: Edusc.
- NISBET, R. (1980). Conservantismo. In: BOTTOMORE, T. & NISBET, R. *História da análise sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- ROSE, G. (1978). *The Melancholy Science. An introduction to the thought of Theodor W. Adorno*. London: Macmillan.
- ROSE, G. (1981). *Hegel contra sociology*. London: Athlone; N.J.: Humanities Press
- SILBER, J. R. (1991). *Kant at Auschwitz*. In: *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*. Eds. G. Funke and T. Seebohm, p. 177-211.
- SMITH, D. (2001). *Norbert Elias and modern social theory*. London: Sage Publications.
- SMITH, K. (2004). *Further towards a sociology of Evil*. In: *Thesis Eleven* 79: 65-74. London, Thousand Oaks, CA and New Delhi: Sage Publications.
- TESTER, K. (1997). *Moral culture*. London; Thousand Oaks: Sage
- TIEDEMANN, R. (Ed). (2003). *Can one live after Auschwitz? A philosophical reader*. California: Stanford University Press.
- ZELIZER, V. (1994). *The social meaning of money: pin money, paychecks, poor relief, and other currencies*. New York: Basic Books
- ZELIZER, V. (2010). *Economic lives: how culture shapes the economy*. Princeton: Princeton University Press.
- ZIMBARDO, Phillip. (2007). *The Lucifer Effect: understanding how good people turn evil*. New York: Random House.

**Abstract:** This paper aims at leading the path for the development of a Sociological Theory of Evil by shedding a new light onto aspects related to the historical permanence of evil and its role as an important theoretical issue that should be investigated by crossing the boundaries between sociology, critical theory and psychoanalysis. To do so, the authors will first engage in a critical reading of Jeffrey Alexander's approach (2001, 2009) which offers an unsatisfactory cultural solution to the problem of evil and second, will investigate the situational approach developed by Phillip Zimbardo (2007), while pointing out to some problematic issues that arise from it. The work proposed will take the form of three distinct moments: (1) a critical presentation of Alexander's theory of values that will be supported by Bauman and Adorno's work, (2) a careful reading of the situational and structural determinism underlying the Lucifer Effect (Zimbardo, 2007), emphasizing its existence as an "escape mechanism", as proposed by Erich Fromm (1941, 1990, 1992) and, last but not least, (3) offer a more

satisfactory answer to the problem of evil and evil doing that will focus on the dimension of “incorporation” found in Pierre Bourdieu's notion of “habitus” and Norbert Elias’ civilizing processes. **Keywords:** Sociology of Evil, Lucifer Effect, Elias, Bourdieu

