

Pesquisa realizada pela Biblioteca do Senado Federal

Mesa da Câmara dos Deputados
53ª Legislatura – 2ª Sessão Legislativa
2008

Presidente

Arlindo Chinaglia

Primeiro-Vice-Presidente

Narcio Rodrigues

Segundo-Vice-Presidente

Inocêncio Oliveira

Primeiro-Secretário

Osmar Serraglio

Segundo-Secretário

Ciro Nogueira

Terceiro-Secretário

Waldemir Moka

Quarto-Secretário

José Carlos Machado

Suplentes de Secretário

Primeiro-Suplente

Manato

Segundo-Suplente

Arnon Bezerra

Terceiro-Suplente

Alexandre Silveira

Quarto-Suplente

Diretor-Geral

Sérgio Sampaio Contreiras de Almeida

Secretário-Geral da Mesa

Mozart Vianna de Paiva

Mesa do Senado Federal
Biênio 2007/2008

Presidente

Garibaldi Alves Filho

Primeiro-Vice-Presidente

Tião Viana

Segundo-Vice-Presidente

Álvaro Dias

Primeiro-Secretário

Efraim Moraes

Segundo-Secretário

Gerson Camata

Terceiro-Secretário

César Borges

Quarto-Secretário

Magno Malta

Suplentes de Secretário

Papaléo Paes

Antônio Carlos Valadares

João Claudino

Flexa Ribeiro

Diretor-Geral

Agaciel da Silva Maia

Secretária-Geral da Mesa

Claudia Lyra Nascimento

SENADO FEDERAL
CÂMARA DOS DEPUTADOS
UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

ESTUDOS LEGISLATIVOS
Pensamento e Ação Política

Organizadores

Débora Messenberg, Flávia Lessa de Barros,
Júlio Roberto de Souza Pinto, Erika M^a Bastos de Assis,
Dalva M^a Souza Moura e Luciana Villela de A. Mendes

Centro de Documentação e Informação
Coordenação de Publicações
Brasília – 2008

341.252
E82
ELE
EX 2

PARA UM MODELO DAS RELAÇÕES ENTRE ÉTICIDADE UNIVERSALISTA E SOCIEDADE POLÍTICA DEMOCRÁTICA NO BRASIL

Eurico A. Gonzalez Cursino dos Santos

*“E todo aquele que não foi encontrado escrito
no livro da vida, foi lançado no tanque de fogo”.*

(Apocalipse, 20, 15.)

*“Na minha terra dá banana e dá aipim
Meu trabalho é achar quem descasque por mim.
Vivo triste mesmo assim...”*

Noel Rosa, *O orvalho vem caindo* (1933)

Resumo

O texto procura, a partir de idéias e perguntas oriundas da teoria sociológica clássica, fornecer elementos para o debate brasileiro sobre a cultura política, a democracia e, em particular, a participação e a representação políticas. Faz isso apoiando-se na história social das crenças éticas entre nós, rastreando-as a partir da história e da cultura religiosas – cujos fatores centrais são a implantação do catolicismo, por um lado, e a importância da magia nas crenças populares.

Palavras-chave: Ética particularista, ética universalista, representação política, religião, política

Introdução

Sociologia Clássica e Vida Contemporânea

A sociologia clássica não é mais, hoje em dia, uma teoria explicativa operacional. Suas pretensões de construção de um corpo teórico fechado não se concretizaram e, possivelmente, não virão a concretizar-se. Entretanto, se a olharmos não como um corpo teórico-metodológico confiável, mas, antes, como fontes sapienciais, então ela pode ter relações ricas com as atuais direções da prática sociológica. Isso porque ela pode funcionar como um acervo de indagações que foram

esquecidas pela prática da investigação contemporânea, mas que, nem por isso, são imprevistas.

Na obra durkheimiana encontramos uma sociologia da política que funciona muito bem no sentido aludido, ao ensinar-nos a perguntar pela vida subjetiva característica das democracias. Isto porque Durkheim dá-se ao direito de perguntar pela democracia para além do voto e das instituições eleitorais: pergunta-se pelo tipo de subjetividade capaz de conjugar as idéias de representação (que implica que a atividade política direta será exercida apenas por um punhado de cidadãos) e de participação (que implica que o cidadão tenha uma relação esclarecida com seus próprios interesses e com o cenário mais amplo no qual eles se encontram). Nesta medida, Durkheim está-se perguntando pelo tipo de constituição da subjetividade que torna os membros da sociedade política aptos para a cooperação na atividade de governo da sociedade em geral. Trata-se da pergunta: como estamos aparelhados para apercebermo-nos da existência do outro? Que significado estamos capacitados para lhe dar? O outro será percebido apenas como instrumento ou obstáculo para a satisfação de meus interesses, ou, em alguma medida, estarão nossas emoções habilitadas a considerar que ele é algo mais do que isso, algo em si? Colocando a questão em termos mais nitidamente durkheimianos: é a sociedade capaz de compelir nossas emoções em direção à consideração mínima do outro, como um limite absoluto que não pode ser ultrapassado? Quais são as pre-condições sociológicas para o alcance desse patamar "mínimo"? Este paper busca, por meio da reflexão histórica, apontar caminhos para o esclarecimento empírico da dimensão simbólica daquelas precondições.

Para tanto, vale-se da discussão weberiana sobre o conceito de ética, com sua distinção central entre particularismo e universalismo, e vê nesse conceito uma aproximação concreta do núcleo da questão durkheimiana: como é que as sociedades produzem em seus membros as disposições subjetivas que farão com que eles aceitem que a existência do outro significa a obrigação de partilhar razoavelmente os produtos do esforço social de geração de riqueza, segurança e bem-estar?

Tocqueville também pode ser chamado a nos ajudar: seu conceito de "egoísmo esclarecido" descreve bem aquilo a que nos referimos. A pergunta seria então: como é que as sociedades produzem em seus membros o sentimento esclarecido do egoísmo, ou seja, como é que a emoção egoísta já surge certa de que o interesse do outro, em alguma medida, é do interesse dela também?

Política e ética

Na acepção aristotélica, política pode ser definida como a busca coletiva, a partir de consensos estabelecidos entre os membros da sociedade, de objetivos comuns que gerem uma boa vida para todos e cada um. Ou seja: há uma dimensão da existência individual que só pode ser satisfeita por meio da associação dos indivíduos para a produção de condições que só podem ser geradas coletivamente.

Há diversos elementos presentes na definição acima. Vamos examiná-los. O primeiro, e mais estruturante, é o de que a política apóia-se sobre crenças consensuais. Conforme a extensão e a intensidade de tais crenças é que vai variar, portanto, o poder político de uma sociedade. No extremo, por exemplo, uma sociedade pode ser muito poderosa do ponto de vista militar, sem o ser do ponto de vista político, isto é, trata-se de uma sociedade incapaz de conceber e de gerar uma boa vida para todos, ou para a maioria, de seus membros, ainda que sua "produção coletiva" de conquistas militares seja grande. O que este exemplo nos permite ver é que a política, em sentido aristotélico, pressupõe crenças que levem os indivíduos a perceber a possibilidade da elaboração simbólica e coletiva de noções de bem comum. Em outras palavras, há que se pressupor certa qualidade das crenças socialmente vigentes para que estas comportem, em seus desdobramentos logicamente possíveis, a concepção de ideais propriamente políticos, ou seja, de metas de bem comum.

Provavelmente não deixa de espantar a nenhum brasileiro observador a medida em que nós não somos capazes de, por meio da política, alterar decisivamente áreas da vida coletiva das quais acreditamos provirem muitos males da existência individual. Assim, da economia emana uma existência miserável para dezenas de milhões de compatriotas nossos; as condições da educação e da saúde públicas estão muito aquém do necessário; a vida urbana é marcada por uma violência que há muito já passou das raias do tolerável, e mesmo a existência da família, no meio urbano, é muito atingida pela carência econômica, sanitária, educacional, de segurança etc. Quando olhamos para tais condições e as reprovamos, o fazemos em nome de ideais que nos alertam para a possibilidade de as coisas não serem como são. Mas, logo a seguir, damos de ombros, desanimados com a constatação de que há pouco mais a fazer além de reprovar e indignar-se. Algum saber parece dizer-nos: a sociedade brasileira move-se por si mesma, e não pelo governo político consciente da maioria de seus membros. O que significa exatamente isso?

Os ideais igualitaristas têm sido capazes de marcar as sociedades às quais nos referimos como modelares (Europa Central e América do Norte) no sentido de que estas lograram, de fato, produzir condições sociais dignas de existência material para a grande maioria, se não a totalidade, de seus membros. E fizeram isso não apesar da política, mas por meio dela. Nas instituições de governo (parlamentos, executivos, judiciários), foram sendo costurados, ao longo do século XIX, nos EEUU, e do século XX, na Europa, pactos sobre temas decisivos entre os diferentes grupos sociais. Tais acordos, que versavam, antes de tudo, sobre transferências de renda material e de “reconhecimento de direitos”, bem como de “reconhecimento moral”, provaram, com o tempo, tratar-se de verdadeiras mudanças na organização profunda daquelas sociedades, que passaram a ser capazes de existir sem a geração estrutural de miséria.

A nós, porém, chama a atenção o fato de que, a despeito da presença da crença igualitarista entre nós, a reprodução da sociedade parece não poder prescindir da geração estrutural de condições miseráveis e subumanas, conforme a bem conhecida descrição marxista do modo de ser do capitalismo. Mas nas sociedades do Atlântico Norte o capitalismo não deixa mais esse rastro. O argumento que ora desejo apresentar é o de que as “condições da ideação social” em nossas diferentes sociedades podem ajudar a explicar tal descompasso, ainda que não devam ser tomadas como as únicas variáveis relevantes para a explicação do processo.

Permitam-me trazer alguns pressupostos de antropologia filosófica para nossa discussão. A condição humana é definida pelas crenças e idéias que, uma vez adquiridas, nos conformam enquanto agentes sociais: nada, ou muito pouco, trazemos de inato a orientar nossas ações. As crenças às quais somos apresentados à medida que vamos sendo socializados é que nos produzem e nos sustentam enquanto humanos, porque tais crenças possuem a capacidade de condicionar e dar forma às nossas emoções e apetites, que são a matéria-prima de nossas motivações para a ação. Portanto, deve-se observar que os conteúdos das crenças, bem como a qualidade e a quantidade do modo como nos são apresentadas, são decisivos para a compreensão de qualquer trajetória individual, e sociedades nada são além do entrelaçamento incrivelmente complexo de tais trajetórias individuais.

Se considerarmos que qualquer animal, nós inclusive, tende a procurar a sobrevivência por meio de relações com os objetos do meio circundante, podemos perceber a extensão da tendência dos seres vivos a tomarem como instrumento de sua vida tudo o que os cerca. Assim, na natureza as espécies se predam entre si, bem como nós predamos outros animais para

nossas necessidades. A constituição de sociedades, animais ou humanas, coloca, portanto uma questão: o que faz com que a “volúpia instrumentalizadora” do meio ambiente, importantíssimo instrumento de sobrevivência individual, seja inibida em certas situações? O que exclui certos seres da condição de meros instrumentos para a satisfação de apetites?

Nas sociedades animais, a resposta parece ser a experiência concreta da presença e do convívio cooperativo com o ser “semelhante”. Isso normalmente é acompanhado pela consangüinidade, mas não necessariamente. Decisiva é a experiência do convívio cooperativo concreto. Parentes e companheiros não se predam entre si, e é só o que não predam. Tudo o mais é instrumentalizável.

A história das sociedades humanas, vista em retrospecto, afasta-se progressivamente de tais definições. A organização social humana, sem dúvida, começa sobre as mesmas bases das sociedades animais, a saber, a experiência concreta do convívio, sendo tudo o mais instrumentalizável, inclusive outros seres humanos não reconhecidos como parentes ou companheiros. O canibalismo com meros fins de nutrição, bem como sua ritualização posterior, são as demonstrações mais cabais desse fato. A escravização é, porém, sua expressão mais freqüente.

A maioria das sociedades humanas, entretanto, ampliou suas bases para além da experiência concreta do convívio cooperativo, tornando-se, em alguma medida, sociedades complexas. Isso significa que seus membros, durante o processo de socialização, são equipados com meios de deter a “volúpia instrumentalizadora” com relação a seres que não têm laços de convívio cooperativo concreto com eles. Ou seja: aprendemos que outros seres também merecem a mesma consideração que, instintivamente, damos a nossos parentes e companheiros. A extensão de tais contenções emocionais para além da experiência imediata parece ser um produto da cultura e da história. Portanto podemos, a partir daí, indagarmo-nos sobre as condições históricas e culturais para que, em uma dada sociedade, o fenômeno do desejo de reconhecer o outro “desconhecido” esteja presente e possa marcar a história das mesmas sociedades.

Vou postular a tese segundo a qual a formação da capacidade comportamental, culturalmente originada, de resistir à volúpia instrumentalizadora (e que, doravante, chamarei de consideração, ou competência, ético-universalista), que nos habilita, portanto, a viver na companhia de estranhos do ponto de vista biológico ou experiencial, tem sido, historicamente, obra da invenção simbólica religiosa. Foram os símbolos religiosos os primeiros a desenvolver a capacidade de atingir e moldar

os apetites humanos constantes, conformando-os de modo a fazer com que determinados tipos de seres (outros humanos não consanguíneos ou não presentes na experiência cooperativa concreta) fossem incluídos no campo da consideração ética. A história comparada das religiões permite observar com grande nitidez como algumas religiões (justamente aquelas ligadas à complexificação das sociedades) vão transferindo seu centro de gravidade da mera ritualística extracotidiana para a exigência do comportamento “benigno” no dia-a-dia – sendo tal qualidade das intenções para com o outro, em lugar da mera desobriga ritual, o que forma o núcleo do patrimônio de salvação do indivíduo. Também é muito claro que a simbologia religiosa foi desenvolvendo sua competência simbólica de nos fazer “considerar” os “estranhos” na medida em que os contatos entre as diferentes sociedades foram se tornando mais intensos e decisivos para a vida das mesmas.

Em uma palavra, falamos aqui das “competências éticas” e de sua relação com um sentido aristotélico de política. Para que possa surgir, em uma sociedade, o interesse pelo “bem comum” como realidade objetiva (e não como disfarce que melhor implementa o interesse particular), é necessário que a compleição média da subjetividade na sociedade em questão inclua elementos éticos. Na medida em que se trata de interessar-se por um bem comum que se refira a “estranhos”, no sentido concreto a que temos aludido, tanto mais é necessário que os elementos da cultura ética sejam de natureza universalista, isto é, é necessário um conjunto simbólico que ensine as emoções a relacionar-se socialmente com quem quer que seja que apresente os traços distintivos do humano, definidos então de modo tão genérico e abstrato quanto possível à ideação da época.

Portanto, é concebível que a realidade subjetiva do interesse pelo bem comum, que tanta diferença fará na constituição objetiva das sociedades, varie historicamente de modo importante. Em outros termos: há sociedades nas quais o “bem comum” é objeto de um interesse real, ao passo que, em outras, tal interesse tenderia a ser mais um disfarce irreal do verdadeiro interesse real presente na subjetividade: o interesse particularista pelo próprio bem-estar ou pelo bem-estar do grupo do qual se faz parte imediatamente. Ambas as constituições da realidade subjetiva são capazes de sustentar sociedades complexas; suas características peculiares, contudo, variam muito conforme a presença, ou não, do interesse pelo bem comum como um elemento real na vida social (em nossos termos, isso significa: na subjetividade média da população).

Política, ética e religião no Brasil

A análise das condições da presença de tal realidade subjetiva em nossa cultura deve começar pelo rastreamento de nossa história religiosa, que induz a muitos equívocos dada a forma como é usualmente contada. O fato de os marcos fundamentais da história da religião, entre nós, terem sido estabelecidos por religiosos, e não por cientistas, induz ao erro de acreditar-se que, em sentido sociológico, a nossa é uma sociedade marcada pelo catolicismo. Em sentido sociológico, isso significa que as crenças ético-universalistas teriam encontrado modos eficazes de difundirem-se pelo grosso da população de modo mais ou menos uniforme, compondo a realidade subjetiva média da população. Entretanto, a análise mais detalhada, e científica, de nossa história religiosa não autoriza tais inferências.

Resumindo muito o argumento, defendo aqui a idéia de que o catolicismo, entre nós, foi despojado de seus principais elementos éticos e teve sua dimensão ritualística e mágica acentuada, por razões que não interessa agora examinar, mas que, de modo geral, derivam da base escravista da economia. As conseqüências de tal processo histórico são difíceis de exagerar. Minha tese é a de que tal processo marcou profundamente a realidade subjetiva da vida brasileira, circunscrevendo o âmbito do significado do “bem comum” a dimensões necessariamente particularistas, na medida em que definidas menos pela cultura e mais pelos critérios “naturais” do laço genético e da experiência concreta da cooperação. Uma vez consolidada tal realidade subjetiva de distância psicológica ante tudo o que não seja parente ou “companheiro”, o que se dá ainda durante o período colonial, nossa sociedade passará, cronicamente, a ser descrita como incompatível com os processos de modernização. Observem-se as discussões que, no século XIX, terminaram por concluir pela necessidade da imigração européia para a geração de populações capazes de apoiar a modernização capitalista da sociedade: as populações autóctones, produzidas pela própria sociedade brasileira, seriam incapazes para o comportamento econômico capitalista racional e, como se descobriu posteriormente, muito menos hábeis para a conquista e o exercício dos direitos da cidadania do que aquelas populações oriundas da Europa cristã e do milênar Japão.

Podemos, a essa altura, compilar o argumento que ora apresentamos: a formação de um interesse real pelo bem comum é condicionada pela natureza das crenças éticas efetivamente presentes na socialização: o âmbito do que é concebível, e desejável, como “bem comum”, vai depender dos interesses éticos efetivamente constituídos, pela socialização, na subjetividade média da população.

As sociedades capitalistas complexas que consideramos como minimamente “justas”, e com as quais comparamo-nos, têm como marca a extensão das crenças éticas (por oposição às ritualísticas) cristãs a todos os grupos sociais, constituindo assim uma linguagem valorativa comum que os diferentes grupos sociais, mesmo os de interesses antagônicos, podem utilizar para “reconhecer-se” reciprocamente. Entre nós, a presença de um catolicismo ritualístico e mágico entre todas as camadas da sociedade dificulta muito o reconhecimento de um grupo social pelo outro, e dá forma e limites ao sentido da idéia de bem comum entre nós. Dizendo de outro modo, estamos sociologicamente impedidos de desejar, de verdade, o bem-estar “de todos” para além de um mero sentido retórico. Não por qualquer espécie de crueldade, mas pelo sentido que tomou a produção social do que seja o bem comum. Falta, em nosso instrumental socializatório, a presença de valores ético-universalistas em todos os grupos sociais, de modo a ensejar um diálogo de reconhecimento entre grupos sociais de interesses conflitantes. Na medida em que eles não estão em todos os grupos sociais, não exercem seus efeitos sociológicos benéficos em nenhum deles.¹ É esse o sentido verdadeiro do “individualismo” ao qual nos referimos pejorativamente como característico do cidadão brasileiro das grandes cidades. Significa uma compleição subjetiva não habilitada a “enxergar psicologicamente” aqueles indivíduos que se situam fora de sua experiência concreta biológica e cooperativa.

Representação e participação

Esta habilidade, por sua vez, pode ser alargada com a própria experiência. Tocqueville nos ensina que a democracia, ao contrário da aristocracia, não pode ser objeto de ensino doutrinário ou escolar, mas que só pode ser aprendida ao ser praticada. E tal prática pode também alargar, ela mesma, o âmbito de alcance de nossa capacidade de “consideração” do outro, na medida em que altera o sentido do que seja o companheiro de cooperação. Quando estuda a democracia na América, ele insiste muito na tese de que aquela se funda e se estrutura na participação política direta de todos os cidadãos, de modo quase compulsório, no governo dos assuntos locais. E é já nesse

1 Recentemente, perguntei à população de Brasília se considerava o ser humano como um “mero” animal. Para minha surpresa, um número impressionante de 30% da população concordou com a afirmativa. E não se deve entrever aí um avanço da nova consciência ecológica, dado que a maioria dos que concordavam tinha baixa escolaridade e baixa renda, não figurando portanto entre as populações alvo da recente mensagem ecológica. Não se tratou de elevar os animais à condição humana, mas, antes, de rebaixar os humanos à condição animal.

plano que o efeito típico da inteligência temperada com as emoções ético-universalistas cristãs (o “interesse bem-compreendido”) se faz sentir, exercendo seus efeitos estruturantes sobre as práticas políticas. Nestas, já no nível comunitário, as práticas de reconhecimento tendem a ser bem-sucedidas na geração de “bem comum”. Com essa constituição “densa”, as sociedades políticas locais já pre-condicionam as sociedades políticas superiores (estaduais e federal) a existirem a seu serviço, na medida em que estas nascem para o azeitamento dos interesses locais, especialmente os econômicos e os de segurança. Todos os três níveis da sociedade política nacional, o local, o estadual e o federal, bem como as duas dimensões da ação política, a participativa e a representativa, existem enlaçados pelo mesmo sentido socialmente produzido: o bem estar individual realizado através do bem comum. O hábito mental de reconhecimento do outro a partir de sua “condição humana universal”, atuando já na participação política local, abrirá caminho até incrustar-se nas instituições e no sentido da política representativa.

O que nos interessa nos modelos durkheimianos e tocquevillianos de sociedades políticas nacionais (sociedades de massa) é o seu uso dos interesses ético-universalistas para encurtar as enormes distâncias sociais que, nelas, caracterizam os fenômenos da representação política. De acordo com os argumentos que utilizei neste texto, apenas a combinação de dois fatores é capaz de impedir que a tendência humana inata à eticidade particularista não se reverta em um individualismo “socialmente cego”, que descaracteriza a representação política, tornando-a isolada dos interesses dos representados. Trata-se da coerção social para a participação de todos no governo da sociedade local (o que a torna poderosa e capaz de impedir a autonomização das instâncias superiores, que operam representativamente), qualificada pela inteligência temperada pela “emoção ético-universalista”, que faz com que os interesses éticos particularistas, localmente gerados, enxerguem nos interesses dos “desconhecidos”, representados nas instituições políticas, partes de si mesmos.

Considerações Finais

Como eu disse no início do texto, chamei a sociologia clássica para me auxiliar na tarefa de propor questões à sociologia empírica da política brasileira, em especial aos fenômenos de representação. O que ela sugeriu foi: perguntemo-nos pelas práticas participativas da política local, que trata de conflitos concretos de interesses, cuja composição é necessária para que haja um bem comum. E perguntemo-nos pela produção social das competências individuais necessárias para tais práticas. A comparação com as sociedades nas quais desejamos nos “espelhar”

indica: nossas metas socializatórias (que tipo de agente a sociedade forma) não estão marcadas pelas emoções “ético-universalistas” provenientes da religião cristã, tipicamente encontradas no funcionamento das sociedades políticas que são nossas referências.

Em resumo: creio que os clássicos ainda nos podem ser úteis na medida em que nos lembram de perguntar, no nível empírico mais elementar, (1) pelos processos de produção social dos agentes da política: se eles participam da democracia, no nível local, para aprendê-la, e também (2) *pelos elementos culturais (idéias e crenças, sob todas as formas simbólicas) que possam cumprir, nessa produção, a função de temperar a inteligência interessada com as emoções ético-universalistas*. São questões suscitadas pela teoria clássica que só a investigação empírica poderá responder. São questões cujas respostas podem auxiliar-nos a nos desviar de caminhos tradicionais e infrutíferos e a apostar nas saídas genuinamente compatíveis com nossas reais possibilidades de busca do “bem comum”. Estas devem ser encaradas não como grandes ou pequenas, mas sim como a matéria-prima de que dispomos para a busca do “bem comum”. Conhecê-la com profundidade e realismo é parte dessa busca.

Caso essas teses contenham um mínimo de verdade, isso poderia significar que estamos destinados a uma política marcada pelo particularismo, pobre em ambições de bem comum e em generosidade? De forma alguma. A comparação com as sociedades do Atlântico Norte parece indicar apenas que não pudemos contar, até hoje, com o aporte das religiões cristãs para que as emoções ético-universalistas se tornassem presentes na média dos agentes produzidos pela sociedade brasileira. E dada a grande importância das religiões éticas na caracterização da agência política nas sociedades modernas centrais, a questão torna-se relevante para nós. Mas a comparação histórica mais ampla ensina também que a elaboração religiosa não é a única fonte de geração social de significados universalistas, de modo que as possibilidades de desenvolvimento social seguem, naturalmente, abertas.

Referências Bibliográficas

CASSIRER, Ernst, *Um ensaio sobre o homem*. São Paulo, Martins Fontes, 1994.

DURKHEIM, Émile, *A Divisão do Trabalho Social*, vol I.. Lisboa/São Paulo, Presença/Martins Fontes, 1977.

_____, *As formas elementares da vida religiosa*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1990

_____, *As Regras do Método Sociológico*. São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1978.

_____, *Sociologia e Filosofia*. São Paulo, Ícone Editora (Col. Fundamentos do Direito), 1994.

_____, *O suicídio*. Lisboa, Presença, 1996.

_____, *Lições de sociologia*. São Paulo, TAQ-EDUSP, 1988.

Taylor, CHARLES, *As fontes do self*. São Paulo, Loyola, 1977.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América*. Belo Horizonte, Itatiaia, 1980.

WEBER, Max, *Economia e Sociedade*. Brasília, EDUnB, 1994.

_____, *Ensaio de sociologia*. Rio, Zahar, 1990.

_____, *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Brasília, EDUnB, 1981.

_____, *Ciência e Política – duas vocações*. São Paulo, Cultrix, 1993.