

Da obediência ao consentimento: reflexões sobre o experimento de Milgram à luz das instituições modernas

Recebido: 05.06.13

Aprovado: 30.01.14

Sandra Leal de Melo Dahia*

* Doutora em sociologia pela Universidade Federal da Paraíba, professora adjunta do Departamento de Psicologia da Universidade Federal do Amazonas. <sandradahia@yahoo.com.br>.

Resumo: O objetivo do presente ensaio é fornecer uma leitura sobre os resultados do clássico experimento de Stanley Milgram em torno da obediência à autoridade a partir de algumas categorias extraídas dos estudos teóricos do sociólogo Anthony Giddens e da filósofa Hannah Arendt. O texto está estruturado em torno de dois aspectos centrais. O primeiro afirma o contexto das tendências culturais e as características das instituições modernas como fatores decisivos para a compreensão dos resultados experimentais. Enfatiza, para tanto, a modalidade de confiança que os sistemas sociais, como os sistemas peritos, instauram na vida hodierna, capaz de produzir uma peculiar subordinação ao conhecimento científico e técnico, concomitante a uma plena desinformação sobre seus princípios de funcionamento. O segundo aspecto do artigo visa realçar a importância da responsabilidade moral dos sujeitos experimentais, propondo, com base nas reflexões de Hannah Arendt, o deslocamento do eixo central da análise do experimento da categoria *obediência* para a categoria *consentimento*.

Palavras-chave: sistemas peritos, confiança, obediência, responsabilidade moral, consentimento.

Introdução

O presente ensaio traz à tona mais uma leitura, entre tantas outras, a respeito dos resultados do célebre experimento de Stanley Milgram (1963; 1974) sobre obediência à autoridade, realizado há mais de 50 anos. Desta vez, utilizamos como suportes principais à análise algumas categorias elaboradas pelo sociólogo Anthony Giddens (1991) para compreender a sociedade moderna com suas instituições sociais e as reflexões da filósofa Hannah Arendt (2004) sobre responsabilidade moral.

De acordo com Giddens, os modos de vida engendrados pela Modernidade – seja pelo ritmo de mudanças empreendidas, seja pelo seu alcance – produziram uma descontinuidade em todos os tipos tradicionais de ordem social. Tal fato se atribui, sobretudo, ao deslocamento das relações sociais de contextos locais de interação e à sua reorganização em extensões indefinidas de tempo e de espaço, o que o autor denomina de desencaixe. Nessa nova configuração social, Giddens enfatiza a importância da confiança para o funcionamento das relações sociais, principalmente, ante os mecanismos de desencaixe que ele define como fichas simbólicas e

sistemas peritos. Estes assumem particular importância para o nosso estudo. São sistemas abstratos dirigidos por um saber técnico e profissional especializado, os quais regulam extensas áreas da nossa vida hodierna. A relação com seus usuários ou consumidores implica uma modalidade de confiança que se caracteriza por um desconhecimento total de seus processos de funcionamento.

Os sistemas sociais modernos adotam uma dinâmica distinta de outros períodos históricos, particularmente pelo nível impessoal e abstrato de seus sistemas sociais e pela natureza da confiança que eles inspiram. Parte do pensamento de Giddens, portanto, servirá como referência para realçar a importância de aspectos históricos e culturais na interpretação dos resultados experimentais de Milgram, em detrimento de análises de caráter psicológico que valorizem inclinações ou características pessoais dos sujeitos do experimento. A partir de circunstâncias experimentais específicas, sob a égide das instituições modernas, sobretudo da ciência considerada instituição basilar na organização social da Modernidade, cidadãos comuns (denominados de sujeitos experimentais), afeitos a valores humanitários, foram potencialmente – uma vez que se tratava de mera simulação – capazes de provocar choques elétricos de fortíssima intensidade em supostos alunos. Estes resultados do experimento de Milgram, que atestam, para ele próprio, forte submissão a uma autoridade científica em prejuízo de pessoas inocentes, repetidamente alcançado em diferentes países, somente ratificam a tese da penetração das instituições em nosso estilo de vida, a reverência à ciência e ao conhecimento técnico considerados instituições centrais em nossa sociedade e aos seus sistemas peritos e reguladores.

Guardadas as devidas diferenças, diríamos, parafraseando o sociólogo Zygmunt Bauman, em seu discurso sobre o Holocausto, que os achados do experimento de Milgram não deveriam ser compreendidos fora do contexto das tendências culturais e das características das instituições modernas. Trata-se de uma questão dessa sociedade e dessa cultura (Bauman, 1998: 12). Com isso, não temos a intenção de oferecer justificativas às ações dos sujeitos experimentais, tendo em vista que recusamos qualquer concepção passiva de homem que implique a subtração de sua capacidade de submeter acontecimentos a juízo. É por essa razão que tentamos reabilitar, a partir de Hannah Arendt, a importância da responsabilidade moral de cada sujeito na decisão de aplicar os choques, propondo, para isso, o *consentimento* como nova categoria de análise para compreensão do experimento. Na verdade, tal leitura de Arendt, que compõe a segunda parte do artigo, representa a nossa contribuição particular para a presente discussão.

A categoria obediência tem sido o viés interpretativo historicamente dominante nas análises do experimento o que, na nossa compreensão, obscurece a responsabilidade moral dos sujeitos experimentais. Com a proposição do consentimento

como nova categoria de análise, buscamos evidenciar a questão moral implicada no contexto experimental, reafirmando, com Arendt (2004), que não existe obediência em questões morais, uma vez que estas exigem decisão e escolha.

O percurso do artigo consistirá, portanto, em buscar, inicialmente, recursos no pensamento de Giddens para compreender a Modernidade e suas instituições, conferindo especial atenção ao tipo de relação de confiança suscitada pelos sistemas peritos. Nesse contexto, a teoria do psicólogo social Serge Moscovici servirá para reforçar a concepção de que discursos científicos são apropriados extensamente pelo senso comum, assumindo um caráter quase prescritivo. Em seguida, com base na ideia de construção social e histórica de emoções sociais, articularemos contribuições teóricas de autores como Richard Sennett e Norbert Elias no sentido de demonstrar como o processo de refinamento dos sentimentos no Ocidente elaborou a vergonha como mecanismo sutil de imposição de autoridade, dispensando o histórico recurso à violência para o estabelecimento da dominação. Particularmente para Sennett, o sentimento de vergonha é um meio frequente de imposição de autoridade exercida por especialistas ante os leigos na sociedade moderna. Finalmente, iremos sugerir, com base no pensamento de Hannah Arendt, uma reconsideração na análise do experimento a partir da categoria consentimento em substituição a categoria obediência.

Confiança moderna e subjugação aos sistemas peritos

O experimento de Stanley Milgram realizado originalmente em 1961, na Universidade de Yale, consistiu em levar sujeitos experimentais a aplicar (falsos) choques elétricos gradativos até o limite de 450 volts em supostos aprendizes inocentes, sob a falsa alegação de se verificar o efeito da punição sobre a aprendizagem. Cerca de vinte experimentos foram realizados envolvendo centenas de indivíduos, pessoas comuns, presumivelmente afeitas aos valores ocidentais e sensíveis à causa científica. Tais indivíduos, de forma consistente, demonstraram um alto índice de submissão à autoridade do pesquisador ao obedecerem à ordem de provocar choques elétricos, com a voltagem máxima, em indivíduos inocentes. Sobretudo em razão de suas consequências, o experimento tornou-se um dos mais impactantes e controversos das ciências humanas e sociais. Muitos artigos foram escritos contendo análises minuciosas de seus surpreendentes resultados e suas implicações éticas (Patten, 1977; Morelli, 1983; Blass, 2000; entre outros).

Não obstante, a grande indagação que permaneceu e ainda permanece ecoando e revulsando nossas consciências – no caso de se considerar o estudo experimentalmente válido – é esta: como seria possível trair tão facilmente o senso moral, os

caros valores humanitários, em favor de uma submissão cega a uma suposta auto-ridade científica? Em outros termos, por que seres humanos sensíveis e comuns tornaram-se agentes de dor e sofrimento em pessoas inocentes? A mais importante e mais contundente lição da pesquisa é a suposição de que a produção da crueldade humana se relaciona a determinados padrões de interação social de maneira muito mais significativa do que as características de personalidade dos indivíduos (Bauman, 1998). O arranjo social, mais que o impulso para agressividade, seria apontado como o grande responsável por seus resultados experimentais (Milgram, 1963). Não apenas reafirmando tal interpretação, mas também intencionando especificá-la, consideramos que o referido estudo abre espaço para perspectivas que podem relacionar, de forma mais estreita, as peculiaridades de nossas instituições modernas com os resultados apresentados por Milgram. Particularmente, destacamos as modalidades de confiança que, de acordo com Giddens, são engendradas pelo estilo de vida moderno. Buscar na cultura, nas representações sociais circulantes e nas instituições modernas as razões para tal achado, em vez de atribuí-lo a uma suposta natureza humana, marca uma posição distanciada de um enfoque eminentemente psicológico na compreensão do fenômeno, sem, contudo, convergir para uma visão fechada que elimine em definitivo a atividade humana e sua capacidade de pensar e julgar.

Para Giddens, sob determinados pontos de vista, as instituições modernas são singulares, considerando-se que a Modernidade¹ coloca em curso um ritmo acelerado e extenso de profundas mudanças em sua ordem social, impensável em qualquer outra ordem social tradicional. A rapidez da mudança, facilmente identificada no âmbito da tecnologia, atua intensamente em outras esferas da realidade social. Também o alcance das transformações assume proporções inimagináveis, envolvendo toda a extensão do globo. Sempre de acordo com Giddens, tal dinamismo da Modernidade está diretamente relacionado com alguns fatores fundamentais: a separação do tempo e do espaço, o desencaixe dos sistemas sociais e a ordenação e reordenação reflexiva das relações sociais à luz dos novos conhecimentos (1991: 25).

Destacamos, para a presente discussão, a importância do desencaixe dos sistemas sociais, sobretudo dos sistemas peritos. Por desencaixe, Giddens entende

[...] o deslocamento das relações sociais de contextos locais de interação e sua reestruturação através de extensões indefinidas de tempo-espaço (Giddens, 1991: 29).

Enquanto, nas sociedades pré-modernas, as relações sociais eram estabelecidas sobre uma ideia fixa de tempo e espaço determinados, ou seja, eram relações encaixadas, nas sociedades modernas, as relações sociais são transformadas pelo dis-

1. Giddens (1991: 11) define Modernidade, *grosso modo*, como “[...] estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII e que, ulteriormente, se tornaram mais ou menos mundiais em sua influência”.

tanciamento cada vez maior do tempo e do espaço. Isso traz grandes implicações e consequências para os nossos modos de vida. Há uma padronização na organização social do tempo: ele se torna artificial, vazio. O lugar se torna “fantasmagórico” (Giddens, 1991: 27) no sentido de o local ser penetrado por influências sociais distantes. Local e global passam a associar-se de modo estreito e as relações sociais reorganizam-se através de grandes extensões de tempo e do espaço. Giddens distingue dois tipos de mecanismo de desencaixe: as fichas simbólicas e os *expert systems*, traduzidos como sistemas peritos ou sistemas especialistas. Estes últimos, que mobilizam nossa especial atenção, consistem em

[...] sistemas de excelência técnica ou competência profissional que organizam grandes áreas dos ambientes material e social em que vivemos hoje (Giddens, 1991: 35).

O nível de influência que o conhecimento perito integrado aos sistemas exerce na vida cotidiana é tão profundo e contínuo, que ninguém pode escolher estar completamente fora dele. Ele perpassa a maior parte das atividades humanas, das mais prosaicas às mais complexas, como, por exemplo, acender uma luz, abrir uma torneira, residir em prédios, telefonar, subir escadas, voar de avião, mesmo sem o menor domínio dos usuários sobre os conhecimentos técnicos implicados nessas atividades. Em consequência, a condição de desencaixe requer também modificações na percepção social sobre confiança e segurança. Na verdade, são exigidas novas modalidades de confiança, sem precedentes na história, para se lidar com a nova realidade das instituições modernas. A confiança é um tipo de fé que simboliza muito mais uma expectativa em resultados prováveis do que um entendimento ou domínio cognitivo da situação. Ela se associa à ausência no tempo e espaço, tendo em vista que seria dispensável no caso da transparência das ações de uma pessoa ou dos princípios de funcionamento de um sistema.

Antes da Modernidade, a confiança era creditada a indivíduos, era regulada por sua conduta, por sua presença. Tratava-se de um “compromisso com rosto” – para usarmos a terminologia de Giddens (1991: 91). Hoje, ela se converte em credulidade em um sistema impessoal e abstrato. A expressão de fé dessa modalidade de confiança está portanto baseada na correção de princípios. Em outros termos: a confiança é depositada muito mais na legitimidade e na eficácia de um saber e de uma técnica que não se detém do que nos indivíduos que os operam, mesmo se algumas vezes esta credibilidade é depositada em figuras humanas concretas – os representantes dos sistemas, situados nos chamados pontos de acesso. Estes remetem a noção de reencaixe, conceito complementar de desencaixe que, segundo Giddens, refere-se à tentativa de reapropriar as relações sociais desencaixadas de forma a submetê-las a condições encaixadas, isto é, a condições locais de tempo e lugar. Desse modo as

relações sociais desencaixadas, sem rosto, interagem com condições reencaixadas que solicitam a presença do rosto. Na verdade, para Giddens, os pontos de acesso dos sistemas abstratos constituem as zonas de intersecção entre os compromissos com rosto e os compromisso sem rosto. O fato de o processo vir acompanhado de elementos simbólicos, como a postura dos representantes dos sistemas – a seriedade do cientista portador de uma linguagem eminentemente técnica, o ar solene do juiz, a tranquilidade estudada da tripulação do avião, por exemplo –, somente reforça o quadro de confiança que pessoas, mais do que sistemas, parecem inspirar. A presença de representantes dos sistemas sociais suscita maior segurança e maior gratificação psicológica, mas pode revelar, também, a vulnerabilidade dos sistemas, tendo em vista o reconhecimento da falibilidade humana na aplicação do conhecimento. Em certa medida, os pontos de acesso são os grandes responsáveis pela fragilidade dos sistemas peritos específicos, à medida que são associados a experiências negativas com seus representantes. Outro aspecto ambivalente, que tanto pode fragilizar a confiança nos sistemas peritos como reforçá-la, são as atualizações de conhecimentos amplamente divulgadas tanto para leigos como para peritos.

Há, na Modernidade, uma apropriação reflexiva permanente dos conhecimentos produzidos. Não obstante, o que é específico da Modernidade é que essa reflexividade se desenvolve, indiscriminadamente, em todos os aspectos da vida humana, integrando, constitutivamente, as práticas sociais em que se dá a reflexão. Embora as exigências da razão pareçam fornecer uma sensação de maior segurança na tradição, o conhecimento na Modernidade não assume o sentido de solidez antigo baseado em certezas, pois nenhum conhecimento, agora, está isento de revisão nem é capaz de oferecer maior controle sobre a vida social. Mesmo assim, o conhecimento especializado é socialmente percebido como a fonte mais confiável de informações sobre o mundo. Essa confiança é, preferencialmente, depositada na perícia técnica, em princípios abstratos e não em seres humanos. Na perspectiva de Giddens, essa confiança caracteriza-se como “confiança cega” (Giddens, 1991: 41) porque celebra uma troca, na qual a fé é dada em substituição ao conhecimento dos princípios que regem o funcionamento de tais sistemas. Ela traduz uma espécie de capitulação dos leigos ante o conhecimento especializado, devido à impossibilidade de verificação necessária e constante dos seus conteúdos e, ainda, devido à falta de alternativas. Como assinala Giddens (1991: 92), “[...] só se exige confiança onde há ignorância”.

Não se pode, contudo, simplificar excessivamente essa asserção de Giddens, considerando-se que esta fé pressupõe um elemento pragmático que se baseia na experiência da correspondência das expectativas dos leigos sobre o funcionamento dos sistemas e sobre a eficiência de suas agências reguladoras. Na Modernidade, a confiança vincula-se à noção de contingência que é vista, primariamente, como con-

sequência da ação humana e não da intervenção de entidades divinas. Representa, por fim, uma aceitação implícita da situação na qual outras possibilidades estão afastadas e não, propriamente, uma atitude de compromisso consciente.

Na Era da Informação, a confiança em sistemas peritos perpassa as atividades cotidianas de modo permanente, quase prescritivo, sendo reforçada continuamente, de maneira, muitas vezes, imperceptível, pelas circunstâncias presentes ao dia a dia. Hoje, em um país ocidental, o conhecimento especializado e técnico permeia o discurso e a prática de qualquer um de seus habitantes. Desde o simples ato de abrir uma geladeira até à conduta adequada na educação dos filhos, tudo parece sofrer a influência dos saberes peritos que representam um verdadeiro divisor de águas sobre o certo e o errado. É a competência especializada que se torna agora “a medida de todas as coisas”, numa clara ressignificação da visão do sofista Protágoras de Abdera.

Sugerimos, retomando os estudos de Milgram, que seus resultados (um índice de mais de 60% de submissão à ordem de aplicar choques) poderiam indicar a apropriação de um novo modelo de relação de confiança, o qual afirma, prioritariamente, o saber técnico e especializado como regulador da vida social, ante a impotência e subordinação do leigo, desautorizando qualquer postura de desafio e ousadia. Conforme afirma Giddens,

[...] o que conta em qualquer situação em que o especialista e o leigo se confrontam é um desequilíbrio nas habilidades ou na informação que – para um determinado campo de ação – torna alguém uma “autoridade” em relação ao outro (Giddens, 2012: 131).

O respeito à ciência é estimulado pela educação desde muito cedo. Giddens (1991) assinala que, no ensino formal, não apenas conteúdos científicos são transmitidos, mas, sobretudo, atitudes de deferência à ciência propriamente dita. É o chamado “currículo oculto” (Giddens, 1991: 92) que, segundo ele, exerce uma influência decisiva nos sistemas de educação moderna. Os ritos de iniciação científica são marcados por posturas devocionistas ao conhecimento científico e técnico que os protege de qualquer vulnerabilidade. Somente com a familiaridade da prática científica, tal postura cede lugar a dúvidas e questionamentos sobre sua fragilidade, ainda que isso não ocorra de forma absoluta, já que o conhecimento do leigo sobre a ciência sempre teve uma boa dose de ambivalência, como é próprio de toda relação de confiança, que atrela respeito, desconhecimento e submissão a certa dose de dúvida e medo.

Giddens, entretanto considera que, em um mundo de alta reflexividade, “[...] a ciência perdeu boa parte da aura de autoridade que um dia possuiu” (Giddens,

2012: 137). Em outras palavras: a exigência de legitimidade universal da ciência torna-se cada vez mais discutível na sociedade atual (Giddens, 2012: 275). Em substituição, o conhecimento progressivamente especializado passa a ser um dos sustentáculos desse novo contexto, evidenciando um mundo de autoridades múltiplas, no qual a figura do superespecialista ou do especialista dos especialistas deixa de existir. No entanto, na realidade concreta, combinações do tradicional e do moderno coexistem e, muitas vezes, relacionam-se a ponto de a ciência ser vista ao mesmo tempo como fonte de autoridade monolítica – conforme a tradição – e saber mais descentralizado, atrelado a novas concepções que destacam suas incertezas e fragilidades. Esses novos ares sobre o conhecimento que sopram na Modernidade também não restringem a importância de centros de autoridades socialmente reconhecidos. Seja como for, consideramos que, apesar da mudança de *status*, a ciência – agora objeto de questionamento permanente acerca de suas bases de conhecimento – continua sendo emblemática da lógica que dirige a relação de confiança nos sistemas abstratos. É a representação idealizada do saber e da perícia e a compreensão disso se expande de maneira profunda e extensa sobre as relações cotidianas. Assim, sobre o lastro de saber perito, ganham legitimidade e circulam diferenciados conhecimentos especializados, que se espraiam por todos os recantos da vida social. Além disso, outras instituições como, por exemplo, a mídia, através da legitimidade que confere ao saber especializado (evidenciado cotidianamente em suas diversificadas fontes de expressão), acaba por contribuir fortemente para essa aura de confiança.

A importância da ciência – esta considerada ainda como instituição fundamental na organização social – é reafirmada pelo psicólogo social Serge Moscovici, que distingue duas classes de pensamento nas sociedades atuais: os universos reificados e os universos consensuais (Moscovici, 2003). O autor desenvolve tais ideias no contexto da elaboração de sua perspectiva psicossociológica de uma sociedade pensante. Segundo ele, os universos consensuais e reificados são categorias próprias de nossa cultura. Os universos reificados são espaços onde se produziria um conhecimento formal, técnico e científico regido por critérios rigorosos e objetivos de verificação. Trata-se de um espaço dotado de uma hierarquia de poder baseado no saber em que se estabelece quem está autorizado a falar e fazer. Como afirma Marilena Chauí, em suas reflexões sobre o discurso competente, “[...] não é qualquer um que pode dizer a qualquer outro qualquer coisa em qualquer lugar e em qualquer circunstância” (Chauí, 2000: 7). Nos universos consensuais, por sua vez, circulariam os saberes do senso comum ou representações sociais (de acordo com a concepção de Moscovici), pautados em critérios de verificação distintos, baseados no julgamento do que é plausível e não daquilo que é objetivo. Consiste em realidades de pensamento, ante as quais todos se sentem à vontade e, de fato, estão aptos a falar em condições de igualdade. Para Moscovici, os universos

reificados aumentam com o desenvolvimento e com a proliferação da ciência, uma vez que esta é a fonte, na sociedade atual, que fornece a matéria-prima em que o conhecimento comum se debruça.

A ciência era antes baseada no senso comum e fazia o senso comum menos comum; mas agora senso comum é a ciência tornada comum (Moscovici, 2003: 60).

Esta concepção confere pertinência à suposição de que nas sociedades modernas há uma forte subordinação dos universos consensuais aos universos reificados, porquanto estes últimos produzem o conhecimento que serve de referência e orientação à reflexão das pessoas comuns. A confiança no saber científico e técnico é realçada quase como imperativo social e pode ser considerada uma forte representação social no mundo atual. Para Moscovici, a representação social evidencia uma realidade quase tangível que acaba por regular muitos dos discursos e comportamentos cotidianos. Tal como a representação social da psicanálise nos induz a compreender lapsos linguísticos como “atos falhos” ou a interpretar ações bem sucedidas ou fracassadas como possíveis “resoluções do complexo edípico” infantil, a representação social do saber penetra a realidade social de tal maneira que poderíamos, de forma especulativa, considerar como reverberação dessa ideia, por exemplo, cenas procaicas do cotidiano brasileiro nas quais escutamos nas falas dos informais guardadores de carros nas ruas, uma mudança na forma de tratamento dirigida aos seus proprietários: “doutor (ou doutora)” em substituição ao tradicional e familiar “tio (tia)”. Pertinente seria uma pesquisa futura que explorasse adequadamente essa questão. No entanto, o fato é que, para Moscovici, a ordem de conhecimento que é construída no espaço consensual e que compõe as teorias do senso comum ou, simplesmente, representações sociais, assume uma dimensão prescritiva para o sujeito, tornando-se nele uma força tão penetrante que muitas vezes antecede o seu próprio pensamento. Neste caso, elas não são pensadas; elas são repensadas e reapresentadas (Moscovici, 2003: 36-37).

Mas a autoridade com que o saber se impõe e se mantém sobre o cidadão comum revela vários mecanismos sutis de submissão que apelam para sentimentos de natureza complexa e obscura, como é o caso da vergonha. Em sua obra *Autoridade*, o sociólogo Richard Sennett (2001) busca entender como as pessoas estabelecem vínculos afetivos na sociedade moderna, quais são as formas sociais que esses compromissos adotam e quais são suas consequências políticas. No referido livro, o vínculo afetivo em relevo é a autoridade, compreendida por Sennett como vínculo entre desiguais a partir de imagens de força e fraqueza, embora assegure que esta força possa manifestar-se simbolicamente e não apenas em termos materiais. Segundo ele, o padrão de subjugação e dominação sofreu modificações significativas no de-

curso da história ocidental. Com o declínio da violência, considerada como forma rotineira de disciplinamento nas sociedades ocidentais ao longo do século XIX, a vergonha passou gradativamente a assumir seu lugar. Sennett destaca o sociólogo Norbert Elias como o primeiro a assinalar a crescente importância da vergonha na sociedade moderna. Em seu magistral trabalho sobre o avanço da civilização no mundo ocidental, compreendido do século XIII até os dias atuais, Elias (1993) descreve uma história dos costumes, a partir da análise do limiar da vergonha e da repugnância. A partir das mudanças no modo de se comportar à mesa, percorrendo alterações nos hábitos de higiene, na sexualidade e na manifestação da agressividade, em tudo Elias observa um progressivo refinamento na expressão das emoções como resultado do que ele denomina de processo civilizador. Um de seus objetivos era o de demonstrar que não é possível identificar um comportamento natural no homem ou caracterizar um comportamento típico do homem ocidental. Ao contrário, o autor procura demonstrar que o grau de civilização das diferentes sociedades não é o mesmo ao longo da história.

Numa perspectiva interdisciplinar e dinâmica, Elias explica, de forma articulada, como ocorrem mudanças na estrutura da sociedade e mudanças na estrutura do comportamento e na constituição psíquica. De acordo com o autor, o avanço da vergonha coincide com a diminuição do medo físico direto a outras pessoas e com o controle das pulsões sobre os comportamentos, apontando um processo de disciplinamento social e autodisciplinamento individual. O sentimento de vergonha é uma espécie de degradação social, uma impotência diante da reconhecida superioridade dos outros. Para Sennett, embora se trate de um controle que é exercido implicitamente e implique um nível de punição tão restrito, em nenhuma medida a vergonha representa uma diminuição da coerção, mas, antes, um novo e igualmente eficaz modelo de subjugação. A vergonha é invocada como tipo de controle silencioso que coteja implicitamente a perícia do superior, realizada com indiferença a uma tácita desvalorização pessoal do subalterno. Em vez de declarar explicitamente, por exemplo, a condição de inferioridade do empregado, a postura impessoal e confiante do empregador atua como mecanismo de controle. Em muitas situações, bastam o silêncio, a indiferença e a impessoalidade para se manter uma relação de subjugação. Estas regras de conduta são semelhantes às que impelem, na sociedade moderna, as pessoas leigas a considerarem superiores os profissionais especializados e cientistas. Quanto mais indiferente, impessoal e frio for o profissional e o cientista diante do seu ofício, tanto maior será a confiança que inspirará.

Esta é uma imagem que se aproxima da situação experimental conduzida por Milgram. Nesta, o experimentador reagia, de modo frio e distante, aos apelos desesperados do aluno para interromper o experimento, devido à suposta dor que os choques lhe causavam e à hesitação dos sujeitos experimentais em aplicá-los. O

experimentador declarava que, apesar de dolorosos, os choques não lhe causariam lesão permanente nos tecidos e que, portanto, era preciso seguir com o experimento (Milgram, 1974). De acordo com o autor, o contexto experimental é estruturado de forma tal que, para os sujeitos do experimento, desobedecer às ordens do experimentador implicaria macular sua imagem de competência e adotar uma constrangedora postura de arrogância, inapropriada ao leigo. Numa visão mais articulada com o pensamento de Giddens, tal desobediência significaria, possivelmente, a ruptura com o tipo de confiança que os sistemas sociais exigem na Modernidade e com a opção por todo um estilo de vida fundado na escolha e reconhecimento do conhecimento técnico e especializado como regulador da vida social. Ainda que objetos de sutis mecanismos de controle social como o sentimento de vergonha, os sujeitos experimentais revelam mais do que simples submissão à autoridade. De um ponto de vista mais amplo, revelam o compromisso com um modelo de vida social e, de uma perspectiva mais específica e imediata, referente ao contexto experimental, revelam uma decisão sobre a quem “obedecer”.

Obediência, consentimento e responsabilidade pessoal

Hannah Arendt reúne, em seus escritos finais sobre responsabilidade e julgamento (Arendt, 2004), vários textos em que desenvolve reflexões que nos permitem identificar e compreender, com maior clareza, algumas questões morais implicadas no experimento de Stanley Milgram. Particularmente em seu texto, “Responsabilidade pessoal sob a ditadura”, escrito em 1964, Arendt tenta desfazer algumas falácias que são produzidas, de forma intencional ou não, para provocar graves confusões morais. A primeira delas nos serve ao propósito de realçar a responsabilidade pessoal dos sujeitos experimentais na aplicação dos choques e se refere à elaboração do conceito de culpa coletiva.

A emergência de tal conceito dá-se no contexto do final da Segunda Guerra Mundial com a derrota da Alemanha nazista, quando o fenômeno do holocausto passa ao conhecimento público e surge a necessidade de realização do julgamento de seus criminosos. O conceito passa a ser, então, aplicado ao povo alemão e ao seu passado coletivo. De acordo com Arendt, há um indubitável e conseqüente engano nessa posição, uma vez que, quando todos são apontados como culpados, ninguém de fato o é. Na verdade, a afirmação de que todos são culpados apenas serve para isentar de culpa os reais culpados. Arendt (2004: 83 e 90) emprega o termo “caiação” para descrever a manobra intelectual de ocultar, com o conceito de culpa coletiva, a responsabilidade moral dos verdadeiros criminosos. Segundo a autora, é tão inadequado sentir culpa por algo que não se fez quanto o contrário, ou seja, se eximir de responsabilidade por algo que se fez. Aqui é válida a distinção estabelecida entre

responsabilidade política e responsabilidade moral. De acordo com Arendt, a culpa é algo pessoal e se refere a um ato, não a intenções. Desse modo, somente em sentido metafórico é possível sentir culpa pelos erros dos outros. A responsabilidade política, por sua vez, pode ser requerida por atos que não se cometeram, atribuindo-se a razão dessa responsabilidade ao fato de se pertencer a um grupo que o ato voluntário não é capaz de abolir. Trata-se de uma responsabilidade política a que só se pode furtar abandonando-se a comunidade. Como a ninguém é possível viver sem comunidade, isso implicaria trocá-la por outra, o que significaria, em última instância, a substituição de um tipo de responsabilidade por outro. Obviamente, existem categorias de pessoas como os refugiados e sem pátria que, de fato, não poderiam ser consideradas como politicamente responsáveis por alguma coisa, mas o preço que pagam por essa condição seria visivelmente menor do que o custo de dividirem uma responsabilidade coletiva.

A prática de deslocar a atribuição de responsabilidade dos indivíduos humanos concretos para realidades intangíveis e abstratas como forma de isentá-los de suas próprias escolhas morais tem sido adotada de modo frequente em nossa história. Nos primórdios, essa responsabilidade era transferida a entidades divinas que afetavam os humanos, conforme a oscilação de seus instáveis humores. Com o desenvolvimento da ciência e com sua penetração social, outros fatores de natureza abstrata passaram a ocupar o papel de protagonistas dessa história, dividindo a cena entre fatores de recorte sociológico – como sistemas, cultura, tendências históricas – e fatores de natureza biológica ou psicológica, como instintos, pulsões etc. A despeito do peso das múltiplas e complexas forças atuantes sobre os eventos humanos, não podemos simplesmente abstrair o homem da capacidade de pensar e julgar seus próprios atos. Nesse sentido, torna-se cabível, no contexto experimental de Milgram, o reconhecimento da importância da responsabilidade moral implicada na decisão de aplicar choques.

Milgram parece minimizar a responsabilidade moral de seus sujeitos experimentais ao sugerir que, no experimento, a responsabilidade moral muda de foco. A percepção de responsabilidade volta-se para a execução adequada e eficiente das ações ordenadas pelo experimentador e não para o conteúdo de sua ordem. Assim, de acordo com ele, muitos dos sujeitos experimentais não percebem sua ação como resultado de sua própria motivação pessoal, mas apenas como elo intermediário numa sucessão de ações. Eles passam a considerar-se pequenos dentes na engrenagem, a quem não caberia a responsabilidade da decisão. Mesmo considerando a pertinência do argumento para mitigar a culpa dos sujeitos, este argumento é insuficiente para ser dado como justificção moral, considerando-se que a decisão de integrar ou permanecer na engrenagem é produto, em última instância, de uma escolha, tendo em vista que há um claro reconhecimento dos sujeitos em relação à

impropriedade de suas ações. Como enfatiza Arendt, ser tentado não é, em nenhuma medida, a mesma coisa que ser forçado.

A teoria do dente da engrenagem foi amplamente utilizada nos julgamentos que se seguiram ao Holocausto, certamente porque a ideia de fragmentação da ação humana total serve ao propósito de mascarar a distinção entre comportamento responsável e irresponsável. É indiscutível a existência de diferenças entre a situação artificial do experimento produzido por Milgram e a terrível realidade da ocorrência de fenômenos, como Holocausto e outros similares, ocorridos em situações extremas. Uma delas se refere, por exemplo, ao nível de poder envolvido. Assim, em relação ao poder presente a situações reais de comando, o poder do experimentador parecia bastante reduzido em virtude de sua limitada expressão de retaliação e punição. Milgram identifica a autoridade como a causa do comportamento dos sujeitos experimentais. Nesse sentido, talvez não nos convença de como tão frágil autoridade do experimentador tenha conseguido, em suas próprias palavras, obter um desalentador grau de obediência (1963).

Mesmo que se considere, na Modernidade, a eficácia de sutis mecanismos de controle – como a vergonha – para a manutenção da autoridade estabelecida pelo saber científico, a ação de aplicar choques parece não se enquadrar integralmente na definição de submissão à autoridade, mas expressar uma confiança e uma adesão a um estilo de vida que seleciona o conhecimento perito e especializado como indiscutível diretriz de conduta social, ainda que não se tenha qualquer domínio sobre seus mecanismos de funcionamento. Essas formulações remetem-nos à necessidade de reinscrever os resultados experimentais sob uma nova categoria de análise. É nesse sentido que propomos o *consentimento* como a categoria-chave para a compreensão do fenômeno em vez da ideia de mera *obediência à autoridade*.

Este ponto de vista se apoia na discussão de Arendt sobre outra relevante falácia destacada em seu texto, que diz respeito exatamente à confusão entre os conceitos de obediência e consentimento. Para Arendt, não existe obediência em questões morais. Ela só se torna possível em uma relação assimétrica como, por exemplo, a estabelecida entre adultos e crianças, ou outras similares, que tenha por base a ideia de submissão total. O consentimento, diferentemente, implicaria apoio, adesão a uma ideia – o que exige decisão. O simples ato de aceitar participar do experimento e nele permanecer, a despeito do que poderiam causar, requer um consentimento tácito em um modelo de vida que elege e celebra a confiança nos sistemas peritos como um eixo estruturante da vida moderna.

A nosso ver, aí reside uma clara escolha moral que traduz no ato humano a culpa ou inocência de um indivíduo. No direito penal – que obviamente não se aplica

ao caso –, o homicídio doloso é descrito como ato em que se assume o risco de matar. Os sujeitos experimentais, embora estivessem avisados e esclarecidos dos riscos implicados no experimento, parecem não estar suficientemente sensibilizados para reconhecer sua responsabilidade pessoal específica no processo. Para eles, apenas aos peritos caberia a decisão final e o julgamento sobre os métodos para atingirem seus fins, por isso o questionamento da perícia técnica na execução do experimento se afigurava como algo inadequado que, definitivamente, não lhes dizia mais respeito, uma vez que, antecipadamente, já haviam selado seu compromisso pessoal com todo o processo científico. A própria consciência, adquirida no curso do experimento, de que o sofrimento produzido seria um mal necessário para o desenvolvimento do conhecimento, numa avaliação inadequada da relação custo-benefício da pesquisa, parece ter-se constituído mais um elemento intrínseco à experiência que acabou por toldar a própria noção de moralidade dos sujeitos experimentais.

Essa dinâmica indica a apropriação de valores no processo reflexivo, porquanto, de acordo com Giddens (1991: 50), “[...] as mudanças na perspectiva derivadas de *inputs* de conhecimento têm uma relação móvel com as mudanças nas orientações de valores”. Em um contexto complexo, em que muitos outros fatores influenciam, a reflexividade sobre a prática científica com suas implicações éticas altera a própria prática científica e sua percepção social, uma vez que a compreensão do objeto sobre o qual a reflexão se volta é reestruturada. Isso significa que tal reflexividade acaba por afetar noções sobre o certo e o errado nesse âmbito, considerando que o conhecimento técnico passa a ser percebido como autojustificado, o que leva a minimização da importância ética de determinados procedimentos preliminares para a construção do conhecimento. Uma nova relação entre ética e ciência é autorizada a partir do próprio exercício científico, cristalizando uma orientação axiológica sobre a prática científica como a única capaz de efetuar uma dissociação entre meios e fins na conduta humana e reduzindo todo o processo a uma dimensão apenas cognitiva. Nesse sentido, a reflexão sobre a ética do exercício científico altera a compreensão sobre os valores que orientam esta própria prática para o cientista e para o leigo.

Sob o ponto de vista de um padrão de estilo de vida coletivo, a reação da maioria dos sujeitos experimentais que foram a termo no experimento pode ser enquadrada entre as possíveis respostas previstas por Giddens (1991: 136-137) como reações adaptativas, para enfrentar os riscos da Modernidade. Trata-se do “otimismo sustentado”, uma posição comprometida com a defesa do projeto iluminista, o qual confere à razão a possibilidade de resposta futura para todos os males. Neste tipo de postura, o sujeito não só é individualmente separado do controle do complexo universo do conhecimento especializado, mas também é liberado do compromisso

com suas imprevisíveis e perturbadoras consequências. A confiança é, assim, oferecida como moeda de troca para a responsabilidade pessoal. Mas, consentir não é o mesmo que obedecer. Mesmo que se tente deslocar mais uma vez a moralidade para razões abstratas ou diluí-la numa ordem coletiva, a ideia de passividade que uma posição fechada dessas perspectivas poderia pressupor não pode ser sustentada. Isso implicaria a supressão da capacidade de reflexão e julgamento humano, a qual, em outros termos, Arendt assinala como a capacidade de

[...] estar envolvida naquele diálogo silencioso entre mim e *mim* mesma que, desde Sócrates e Platão, chamamos de pensar (Arendt: 2004: 107).

O critério diferenciador entre os que pensam e os que não pensam não é prerrogativa de nenhum grupo social, cultural ou educacional particular, ou ainda, de uma inteligência especialmente desenvolvida, mas é a certeza de se estar condenado a viver consigo mesmo, independentemente do que ocorra (Arendt, 2004: 108). Não há, enfim, um padrão ou uma regra geral que direcione os nossos julgamentos de modo infalível. Esta parece ser a grande conclusão da autora em torno da problemática do pensamento com a ação, pois a história tem mostrado que aqueles que, em certos momentos, se recusaram a assumir e avaliar criticamente suas ações foram incapazes de compreender as possibilidades nefastas de suas consequências.

Conclusão

O nosso percurso consistiu em assumir as peculiaridades da sociedade moderna e suas instituições como elementos imprescindíveis para analisarmos, mais minuciosamente, os controversos e surpreendentes achados experimentais de Milgram. De fato, a modalidade de confiança em sistemas peritos que a Modernidade inaugura revela uma clara subjugação do homem comum e leigo, ante o saber progressivamente especializado em todas as áreas de sua vida cotidiana. Esta posição requer, no entanto, *consentimento*, pois integra uma escolha de um estilo de vida *a priori* – talvez resultante de falta de alternativas mais atraentes –, que coloca em evidência o saber perito como a única possibilidade legítima de lidar com as inseguranças da existência. A nova ordem instaura também um tipo de racionalidade que não mais se funda em certezas, mas na autoconfrontação constante do conhecimento. Mesmo assim, não há garantias em fornecer ao mundo o controle racional de suas próprias questões porque essa via acaba por gerar, ela mesma, novas incertezas e inseguranças. Apesar disso, ainda é aquela selecionada como capaz de oferecer as informações mais confiáveis sobre o mundo.

Trata-se de um paradoxo produzido pela Modernidade: um alto grau de confiança no conhecimento aliado a uma consciência extrema sobre seus riscos e suas in-

certezas. Assumir essa posição pode significar um alto custo para a humanidade. As consequências valorativas disso ainda não podem ser avaliadas. Não sabemos aonde isso vai nos levar, no entanto, é certo que vai nos levar a algum lugar. O experimento de Milgram, na sua limitada expressão, pode, infelizmente, ter vaticinado um deles.

Abstract: The aim of this essay is to provide a reading on the results of the classic experiment of Stanley Milgram's obedience to authority starting from categories extracted from theoretical studies of sociologist Anthony Giddens and philosopher Hannah Arendt. The text is structured around two central aspects. The first aspect focuses on reaffirming the context of cultural trends and characteristics of modern institutions as deciding factors for the understanding of experimental results. Therefore, it emphasizes the trust model that social systems, such as the expert system, establish in life today, which are capable of producing a peculiar subordination to scientific and technical knowledge, while simultaneously providing no information about their operating principles. The second aspect of the article aims to highlight the importance of the moral responsibility of the experimental subjects, proposing, on the basis of Hanna Arendt's reflections, a shift of the central axis of the experimental analysis from the obedience category to the consent category.

Keywords: expert system, trust, obedience, moral responsibility, consent.

Referências

- ARENDR, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Holocausto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Editora Unesp, 2012.
- BLASS, Thomas. The Milgram paradigm after 35 years: some things we now know about obedience to authority. In: BLASS, T. (Org.). *Obedience to authority*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum, 2000.
- CHAUÍ, Marilena. *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. 8. ed. São Paulo: Cortez, 2000.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. v. 1 e 2. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.
- GIDDENS, Anthony. *As consequências da Modernidade*. São Paulo: Editora Unesp, 1991.
- GIDDENS, Anthony. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: BECK, U.; GIDDENS, A.; LASH, S. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

MILGRAM, Stanley. Behavioral study of obedience. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 6, 245-254 9 (67, 371-378), 1963.

———. *Obedience to authority*. New York: Haper and Row, 1974.

MORELLI, Mario. Milgram's dilemma of obedience. *Metaphilosophy*, v. 14, p. 183-189, 1983.

MOSCOVICI, Serge. *Representações sociais: investigações em psicologia social*. Petrópolis: Vozes, 2003.

PATTEN, Steven. Milgram's shocking experiments. *Philosophy*, v. 52, p. 425-440, 1977.

SENNETT, Richard. *Autoridade*. Rio de Janeiro: Record, 2001.