

FUNDAÇÃO EDITORA DA UNESP

Presidente do Conselho Curador

José Carlos Souza Trindade

Diretor-Presidente

José Castilho Marques Neto

Editor Executivo

Jézio Hernani Bomfim Gutierre

Conselho Editorial Acadêmico

Alberto Ikeda

Antonio Carlos Carrera de Souza

Antonio de Pádua Pithon Cyrino

Benedito Antunes

Isabel Maria F. R. Loureiro

Ligia M. Vettorato Trevisan

Lourdes A. M. dos Santos Pinto

Raul Borges Guimarães

Ruben Aldrovandi

Tânia Regina de Luca

ANTHONY GIDDENS

SBD-FFLCH-USP



240002

POLÍTICA, SOCIOLOGIA E TEORIA SOCIAL

ENCONTROS COM
O PENSAMENTO SOCIAL
CLÁSSICO E CONTEMPORÂNEO

Tradução de
Cibele Saliba Rizek

2ª Reimpressão

Editora
UNESP

CAPÍTULO 3

A SOCIOLOGIA POLÍTICA DE DURKHEIM

A teoria de Durkheim sobre a política e o Estado é indubitavelmente a mais negligenciada das suas contribuições para a teoria social. Talvez haja duas razões que expliquem por que a sociologia política de Durkheim não recebeu a atenção que requer. Uma delas é que algumas das exposições-padrão do seu trabalho (especialmente a obra de Parsons, *The Structure of Social Action*)¹ foram escritas antes da publicação da série de conferências em que ele enfrentou mais diretamente os problemas da análise política.² Um segundo fator dessa negligência, ainda que relacionado ao primeiro, deriva das fases pelas quais passaram as interpretações subseqüentes da obra de Durkheim.³ Durante sua própria vida, e durante algum tempo após sua morte, Durkheim foi comumente visto como o fundador de uma forma radical de "realismo sociológico", que subordinava o indivíduo a uma "consciência coletiva" hipostatizada, e seu pensamento político era amplamente considerado uma forma de nacionalismo místico.⁴ Relatos posteriores forneceram avaliações muito mais sofisticadas e precisas da sociologia geral de Durkheim, mas estas tenderam a afastar a atenção do conteúdo político dos escritos de Durkheim, enfatizando outros aspectos de suas obras.

A interpretação de Durkheim realizada por Parsons mesmo hoje ainda permanece entre as mais influentes.⁵ De acordo com esse pon-

to de vista, o pensamento de Durkheim teria sofrido uma série de profundas modificações no curso de sua carreira: começando com uma posição inicialmente “positivista”⁶ (tal como manifestou originalmente em *A divisão do trabalho social* e em *As regras do método sociológico*), ele acaba passando para uma outra de caráter idealista. O efeito dessa interpretação é definitivamente o de diminuir a importância de *A divisão do trabalho social* nos escritos de Durkheim. Na medida em que qualquer exame das idéias políticas de Durkheim precisa estar embasado na teoria estabelecida nessa obra, o que daí decorre é que isso tende a obscurecer o grau em que a sociologia geral de Durkheim se preocupa com problemas políticos e com a natureza do Estado moderno. Esta tendência se acentuou de modo ainda mais enérgico em Nisbet, para quem, nos escritos subsequentes, Durkheim abandonara todas as teses mais importantes que estabelecera em *A divisão do trabalho social*:

Durkheim, em estudos posteriores, nunca voltou a fazer nenhuma utilização da distinção entre os dois tipos de solidariedade (“mecânica” e “orgânica”) nem da divisão do trabalho como uma forma de coesão, e menos ainda de qualquer tipo de racionalização dos conflitos e anomias na sociedade como meras “formas patológicas da divisão do trabalho”. Os tipos de sociedade, de constrangimento e solidariedade com os quais lidou em todas as suas obras posteriores — em termos tanto teóricos quanto práticos — não têm absolutamente nada a ver com os atributos que ele estabeleceu para uma sociedade orgânica e (de modo presumível) irreversivelmente moderna em *A divisão do trabalho social*.⁷

Sem dúvida alguma, está correto afirmar que o pensamento de Durkheim foi se modificando e se elaborando ao longo de sua carreira intelectual. Mas a concepção que identifica uma profunda discrepância entre os primeiros e os últimos trabalhos de Durkheim é enganosa. O centro da minha discussão, de fato, se funda na premissa de que a verdade sobre esse tema opõe-se quase completamente à visão sugerida por Nisbet: no fato de que Durkheim, em seu pensamento posterior, continuava a basear suas obras na distinção entre a solidariedade “mecânica” e “orgânica”; no fato de que a existência da solidariedade derivada da divisão do trabalho foi sempre concebida por Durkheim como a característica mais distintiva das sociedades contemporâneas em oposição às tradicionais; no fato de que o

tratamento dado por Durkheim às idéias de “conflito e anomia” nos seus escritos posteriores não pode ser entendido isoladamente de sua análise das formas “patológicas” da divisão do trabalho; e em que “os tipos de sociedade, constrangimento e solidariedade com os quais lidou em todas as suas obras posteriores” têm tudo a ver com os atributos da sociedade contemporânea tal como formulados em *A divisão do trabalho social*. A continuidade entre as obras iniciais e finais de Durkheim só se torna inteiramente aparente, entretanto, caso se preste atenção considerável à sua teoria política. Longe de ser de importância secundária para sua sociologia, o pensamento político de Durkheim tem um importante papel em suas idéias; como procurarei demonstrar numa próxima seção do presente capítulo, uma apreciação desse fato permite a correção de uma interpretação corrente, mas errônea, do principal problema sociológico com o qual Durkheim se ocupou em todas as suas principais obras: a teoria da autoridade moral.

O contexto político e social do pensamento de Durkheim

Freqüentemente se observa que a sociologia de Durkheim tem que ser entendida como uma resposta aos perturbadores efeitos da vitória alemã de 1870-1871 sobre a sociedade francesa. Mas isso significa muito e muito pouco ao mesmo tempo. Significa muito, pois os escritos de Durkheim devem também ser considerados como tendo raízes na filosofia positivista francesa que remonta a Comte, Saint-Simon e mesmo para além deles; significa muito pouco porque — em função dessa característica mesma — o contexto político e social do pensamento de Durkheim incorpora importantes elementos legados pela Revolução do século XVIII, da qual os eventos de 1870-1871 foram em parte um resultado direto.⁸ Se a Revolução acabou com o *Ancien Régime*, ela também preparou o terreno para alguns problemas políticos e sociais de ordem geral que iriam assombrar a França durante mais de um século. Mais do que estabelecer a sociedade liberal, burguesa, que era proclamada em seus *slogans*, a Revolução abriu fendas sociais de natureza crônica. Se ela foi uma revolução “bem-sucedida”, não o foi suficientemente e produziu

aquele ciclo de revolução e restauração que vem dominando a história francesa até os dias de hoje. A Revolução de 1789 não criou uma "sociedade burguesa", se por isso entendermos uma sociedade que combine democracia política com a hegemonia de uma classe capitalista; ao longo de todo o século XIX, elementos profundamente conservadores, centrados particularmente na Igreja e nos arrendatários e camponeses, mantiveram uma sólida influência sobre o governo e a sociedade. Os escritos de Saint-Simon e de Comte, cada qual à sua maneira, incorporaram e deram expressão a esse precário equilíbrio entre as influências liberal e conservadora. Os dois autores encararam essa situação como transitória, e ambos ansiavam por uma ordem nova e mais "estável" para o futuro. Suas concepções divergentes a respeito desse futuro estão entre as mais problemáticas questões para as quais Durkheim procurou soluções em sua sociologia. A forma emergente de sociedade deveria conter apenas uma única classe de *industriels*; nela a igualdade de oportunidades prevaleceria, e nela o governo estaria reduzido à "administração de coisas", não de pessoas; ou deveria ser tal como o Estado hierocrático, corporativo, da *Política positiva* de Comte?

Tal como nos escritos de Max Weber, o problema, não da "ordem" num sentido genérico,⁹ mas da forma de *autoridade* apropriada para o Estado industrial moderno é tema dominante na obra de Durkheim. Mas, enquanto na Alemanha uma combinação diferente de circunstâncias políticas e econômicas ajudava a estabelecer uma tradição de *Nationalökonomie* que levou os estudiosos liberais da geração de Weber a uma ingente preocupação com o "capitalismo", na França o problema estava colocado dentro do contexto do confronto duradouro entre o "individualismo", incorporado nos ideais da Revolução, e as reivindicações morais da hierocracia católica. Desse modo, a Terceira República certamente surgiu em meio a uma atmosfera de crise — e de conflito de classes, tal como manifesto pela Comuna de Paris e sua repressão —; mas, assim parecia a Durkheim e aos seus contemporâneos liberais, o desastre de 1870-1871 também oferecia, ao mesmo tempo, a possibilidade e a necessidade de finalmente se completar o processo de mudança política e social que se havia iniciado com a Revolução quase um século antes. Nas suas obras sociológicas, Durkheim não estava, como freqüentemente se afirma, preocupado acima de tudo com a natureza da "anomia", mas

antes com a exploração da complexa inter-relação entre as três dimensões da "anomia", "egoísmo" e "individualismo". A *divisão do trabalho social* constituiu o pensamento de Durkheim a esse respeito, e ele não se desviou posteriormente da posição defendida naquela obra, embora não tenha elaborado completamente algumas de suas implicações senão bem mais tarde. A conclusão substancialmente mais importante a que chegou Durkheim em *A divisão do trabalho social* foi a de que a solidariedade orgânica pressupõe um individualismo *moral*: em outras palavras, que "é errado contrastar uma sociedade que vem de uma comunidade de crenças (solidariedade mecânica) com outra que tem uma base cooperativa (solidariedade orgânica), reconhecendo apenas na primeira um caráter moral e vendo na segunda simplesmente um agrupamento econômico".¹⁰ A fonte imediata desse individualismo moral, tal como explicitada por Durkheim em sua contribuição para a discussão pública a respeito do caso Dreyfus,¹¹ estava nos ideais gerados pela Revolução de 1789. O individualismo moral não pode de modo algum ser confundido com o egoísmo (ou seja, com a busca do interesse próprio), tal como postulado na teoria econômica clássica e na filosofia utilitarista. O crescimento do individualismo, derivado da expansão da solidariedade orgânica, não deveria ser necessariamente equiparado à anomia (a condição anômica da divisão do trabalho era um fenômeno *transitório*, que se originava precisamente do fato de que a celebração de contratos estava insuficientemente governada pela regulação moral). Sendo assim, a ordem social que estava surgindo exigia a realização ou a implementação concreta dos ideais da Revolução Francesa.

Essa teoria, portanto, oferecia a solução de questões que distinguem as concepções de Saint-Simon e de Comte, que sob outros aspectos eram comparáveis de forma muito próxima.¹² A ordem social emergente deveria necessariamente fundar-se na complexa divisão do trabalho imposta pela indústria moderna — tal como especificado por Saint-Simon. Comte enganava-se ao supor que a condição de unidade nas sociedades tradicionais, a existência de uma *conscience collective* fortemente estabelecida, era necessária para o tipo moderno de sociedade. Entretanto, nessa sociedade, a autoridade não deveria estar confinada a uma simples "administração de coisas", como supunha Saint-Simon: ao contrário, a divisão do trabalho na indústria deveria ter controles *morais*, sob a direção moral generalizada do Estado.

A avaliação de Durkheim dos fatores subjacentes ao caso Dreyfus, tanto quanto sua própria participação ativa nesse mesmo caso, enloucou tais questões com grande clareza. O estímulo imediato à discussão feita por Durkheim dos problemas levantados pela controvérsia a respeito de Dreyfus foi a publicação de um artigo de Brunetière, o apologista católico que acusava os *dreyfusards* de fomentar a anarquia moral ao rejeitar os valores tradicionais em favor de um racionalismo egoísta. Durkheim replicou afirmando a existência de uma distinção radical entre “egoísmo” e “individualismo racionalista”. Era verdade que nenhuma sociedade poderia ser construída sobre a busca dos interesses próprios de cada um; mas isso não podia de modo algum ser confundido com o “individualismo”. O individualismo não deveria ser identificado com “o egoísmo utilitarista de Spencer e dos economistas”.¹³ Na verdade, continuava Durkheim, não haveria necessidade de atacar o individualismo se este não possuísse nenhum outro representante, pois a teoria utilitarista estava em pleno processo de desaparecimento por morte natural. O individualismo era de fato coisa muito diferente: não meramente uma “construção filosófica”, mas uma parte viva da organização social da sociedade contemporânea. Ele era “aquilo para o qual a Declaração dos Direitos do Homem procurou, com maior ou menor sucesso, dar uma formulação expressa; aquilo que é ensinado de modo corrente em nossas escolas e que se tornou a base do nosso catecismo moral”.¹⁴ Isso era, sob um aspecto importante, exatamente o oposto do egoísmo. Envolveria a glorificação não dos próprios interesses, mas do bem-estar dos outros: era a moralidade da cooperação. O individualismo, ou o “culto do indivíduo”, estava fundado no sentimento de compaixão em relação ao sofrimento humano, um desejo de igualdade e de justiça. De maneira alguma derivava do egoísmo, tendo antes uma origem social. O crescimento do individualismo, portanto, não promovia intrinsecamente a anomia, a decadência da autoridade moral.

Não mais poderia haver refúgio no deísmo tradicional da Igreja ou nos padrões de controle hierocrático a ele associados. O individualismo, apesar disso, preservava um “caráter religioso”, tal como todas as regras morais. Esse “culto do indivíduo” era a única forma moral possível numa sociedade industrial que possuísse uma divisão do trabalho altamente diferenciada:

Na medida em que as sociedades se tornam maiores e abarcam áreas territoriais mais extensas, as tradições e os costumes devem necessariamente existir num estado de plasticidade e ambigüidade que não mais ofereça muita resistência às diferenças individuais; sendo assim, as tradições e os costumes podem se adaptar a uma diversidade de situações e a circunstâncias modificadas. As diferenças individuais, estando muito menos confinadas, se desenvolvem mais livremente e se multiplicam; isso equivale a dizer que cada um persegue, num grau maior, sua própria inclinação [*son propre sens*]. Ao mesmo tempo, por causa dos desenvolvimentos mais avançados da divisão do trabalho, cada pessoa se volta para um ponto diferente do horizonte, reflete um aspecto diferente do mundo e, conseqüentemente, o conteúdo das mentes individuais difere de um homem para outro. Desse modo nos movemos pouco a pouco em direção a uma situação, que hoje quase já foi alcançada, na qual os membros do mesmo grupo social não terão nada em comum para compartilhar, exceto sua qualidade de seres humanos [*leur qualité d'homme*], as características constitutivas da pessoa humana em geral. Essa idéia de pessoa humana, ligeiramente modificada de acordo com as diferenças de temperamento nacional, é assim a única que se mantém, inalterável e impessoal, acima do fluxo das opiniões particulares ... não resta nada que os homens possam amar e adorar em comum, exceto o próprio homem ... Vamos portanto usar nossa liberdade para descobrir o que deve ser feito, e para fazê-lo; para suavizar o funcionamento da máquina social, que ainda é tão dura sobre os homens; para tornar-lhes disponíveis todos os meios para o desenvolvimento de suas faculdades, sem obstáculo; para, finalmente, tornar realidade o famoso preceito: a cada um de acordo com suas obras!¹⁵

Como observou Richter,¹⁶ o liberalismo político de Durkheim e sua defesa sociológica do republicanismo desempenharam um papel de destaque na promoção de sua própria carreira acadêmica, facilitando também a ascensão da sociologia como disciplina reconhecida dentro do sistema acadêmico francês. O extremo desprezo votado à sociologia — especialmente por parte dos críticos tomistas¹⁷ — testemunha em que medida a nova disciplina (especialmente na sua forma durkheimiana) acabou por ser encarada como serva do republicanismo ascendente. A luta para a secularização da educação, é claro, foi um elemento de fundamental importância como pano de fundo para isso: Durkheim foi indicado para a Sorbonne pela primeira vez em 1902 como professor de educação, e em seus cursos de pedago-

gia apresentou uma exposição teórica sistemática dos fatores que tornavam necessária a transformação do sistema educacional.¹⁸ Entretanto, embora seja verdade que a complementaridade ideológica entre a sociologia de Durkheim e o republicanismo vitorioso expliquem muito da considerável influência que ele e a escola da *Année sociologique* exerceram sobre os círculos intelectuais franceses, seria bastante enganoso supor que sua avaliação de questões ou personalidades políticas concretas tenha desempenhado um papel significativo na modelagem de suas concepções sociológicas. Durkheim, nas palavras de Davy, sempre se manteve afastado da *cuisine politique*;¹⁹ ele tinha pouco gosto, ou interesse, pelos problemas práticos da política. Consequentemente, nunca se filiou diretamente a nenhum partido político, embora tenha mantido um contato próximo com seu companheiro *normalien* Jaurès, influenciando e sendo influenciado por algumas das tendências mais importantes do Socialismo Radical.

Traçar a dívida intelectual de Durkheim para com o socialismo é revelar algumas das mais profundas fontes do seu pensamento. Mauss afirmou que Durkheim concebeu originalmente o tema básico de *A divisão do trabalho social* nos termos de uma análise do relacionamento entre o individualismo e o socialismo.²⁰ "Socialismo" aqui, entretanto, não se refere às tradições do pensamento revolucionário representadas de maneira tão rica na vida política francesa das décadas finais do século XVIII em diante. Se as atitudes de Durkheim em relação a outros ramos do socialismo não eram totalmente desprovidas de ambigüidade, suas concepções a respeito do socialismo revolucionário eram precisas e imutáveis. As grandes mudanças sociais não aconteciam por meio de revoluções políticas. De acordo com Durkheim, a história da França nos dois primeiros terços do século XIX prestam testemunho disso. "É entre os povos mais revolucionários", escreveu ele, "que a rotina burocrática é freqüentemente mais poderosa"; em sociedades como essas, "mudanças superficiais disfarçam a mais monótona uniformidade".²¹ Assim, os conflitos de classe que se manifestaram em 1848 e 1870-1871, ao invés de serem os arautos de uma ordem social inteiramente nova,²² testemunharam o fato de que as mudanças sociais subjacentes (em relação às quais até mesmo a Revolução de 1789 tinha sido mais um sintoma do que uma causa) ainda não tinham sido acomodadas dentro do quadro geral da sociedade francesa moderna. *A divisão do trabalho social* constituiu

o embasamento teórico dessa posição, mostrando que a existência de conflitos de classe derivava do fato de que a fase de transição entre a solidariedade mecânica e a orgânica ainda não tinha se completado. Ao resenhar a obra de Labriola, *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, em 1879, Durkheim tornou essa posição inteiramente explícita. O "triste conflito de classes que hoje testemunhamos" não era a causa do *malaise* que as sociedades européias contemporâneas estavam experimentando; pelo contrário, era algo secundário e derivado. A transição entre o tipo de ordem social tradicional e o tipo recentemente emergente era um processo demorado, que não começara numa data definida e tinha um caráter evolutivo, não revolucionário. A eliminação dos conflitos de classe, portanto, não exigia uma "revolta e uma reorganização radical da ordem social", mas ao contrário clamava pela consolidação e absorção das transformações econômicas e sociais que já tinham acontecido.²³

Embora pareça que Durkheim estivesse familiarizado com os escritos de Marx já numa fase inicial de sua carreira intelectual, de acordo com o seu próprio testemunho²⁴ de modo algum fora diretamente influenciado por Marx, nem na formulação de sua concepção geral da sociologia e do método sociológico, nem na teoria do desenvolvimento social veiculada em *A divisão do trabalho social*. Na França, antes da virada do século XX, o marxismo obviamente não era a grande força política e intelectual em que se transformou nas duas últimas décadas do século XIX na Alemanha. O pensamento de Max e Alfred Weber, Sombart, Tönnies e outros membros mais jovens do Verein für Sozialpolitik tinha parcelas substanciais moldadas graças a um confronto com o marxismo. Apesar das ingenuidades e das simplificações excessivas das idéias de Marx, que se tornaram correntes na Alemanha, lá, tanto os autoproclamados seguidores de Marx quanto os principais críticos do marxismo possuíam um entendimento de Marx muito mais avançado do que aquele que se difundiu nos círculos intelectuais franceses da década de 1880 em diante. A variedade Guesdist do marxismo, dominante até a metade da década de 1890, quando as traduções de escritos marxistas mais sofisticados (tais como os de Labriola) se tornaram disponíveis, era distorcida e sem profundidade. Por isso, na época em que o marxismo penetrou substancialmente na consciência intelectual francesa, Durkheim já tinha elaborado os componentes essenciais de sua sociologia.

Suas conferências sobre o socialismo, proferidas em Bordéus em 1895-1896, foram, entretanto, parcialmente estimuladas pela expansão do marxismo nesse período.²⁵ Alguns de seus alunos, de fato, se converteram então ao marxismo. Mas Durkheim já estava, a essa altura, preparado para enfrentar o desafio do marxismo e assimilá-lo em seus próprios termos. O seu curso de conferências *Socialism* delimitava, em face da esquerda revolucionária, a mesma posição básica que, no ápice do caso Dreyfus, deveria se voltar contra os reacionários da direita, e, ao mesmo tempo, afirmava o papel-chave da sociologia na análise e na resolução da "crise contemporânea". Mais do que isso, nessas conferências, Durkheim explicitou a continuidade entre os problemas intelectuais que Saint-Simon tentou resolver e aqueles que a era moderna enfrentava. Os escritos de Saint-Simon e de seus seguidores compreendiam — de forma confusa — três grupos de idéias: primeiro, a concepção de uma sociologia científica; segundo, a noção de um novo despertar religioso; e terceiro, um corpo de doutrina socialista. Não fora por acaso, afirmou Durkheim, que os três grupos de idéias tinham novamente se tornado dominantes, já que "existem analogias impressionantes entre o período que estudamos e aquele em que vivemos agora".²⁶ Esses três grupos de idéias pareciam à primeira vista muito diferentes, até mesmo opostos uns aos outros, mas na verdade todos derivavam da mesma circunstância: a "condição de desordem moral" que prevalecia antes de 1848 e fora reativada após 1870.²⁷ Cada grupo expressava, de modo parcial, aspectos dessa "desordem". O movimento religioso surgiu da necessidade de controlar o egoísmo, e a partir daí de recriar uma autoridade moral forte; tal movimento se mostrou inadequado, pois buscava restabelecer formas de dominação eclesiástica apropriadas apenas a um tipo anterior de sociedade. O socialismo reconhecia que a ordem antiga havia sido substituída e que, conseqüentemente, as instituições tradicionais tinham de dar lugar a novas formas de organização social; mas ele procurava com transformações puramente econômicas remediar uma situação de crise cujo caráter era primordialmente moral. O ímpeto em direção à sociologia estava enraizado no desejo de explicar e entender as origens das mudanças que estavam acontecendo. Ela também era limitada porque, como estudo científico, necessariamente tinha de proceder lenta e cautelosamente, ao passo que as exigências do dia-a-dia estimulavam o anseio por soluções instantâneas que abarcassem tudo. Apesar de tudo, fica

claro que, no pensamento de Durkheim, a sociologia clamava por um primado definitivo sobre os outros dois elementos. Pois, enquanto cada um destes fornecia apenas uma figura distorcida da crise moderna,²⁸ a sociologia era capaz de revelar sua verdadeira natureza. A análise sociológica não poderia ser em si e por si um substituto para os outros dois grupos de idéias. Cada um deles tinha a oferecer algo que nenhuma ciência poderia proporcionar. Mas apenas a sociologia poderia demonstrar o que esses elementos necessários são:

Nossa conclusão, portanto, é a de que caso se permita que essas teorias práticas (que não avançaram muito desde o início do século) dêem um passo adiante, é absolutamente necessário considerar freqüentemente as suas diferentes tendências e descobrir sua unidade. Foi isso que Saint-Simon tentou. O seu empreendimento deve ser renovado e na mesma direção. Sua história pode servir para nos mostrar o caminho.²⁹

Mas o pensamento de Saint-Simon continha uma fraqueza essencial: ele queria que a "indústria" — ou seja, a mudança econômica — fornecesse o principal remédio para a crise moderna. Essa ênfase foi transferida, por sua vez, para os ramos subseqüentes do socialismo, inclusive o criado por Marx. O socialismo marxista, assim como todas as suas outras formas, foi um produto das mudanças sociais e econômicas postas em movimento no fim do século XVIII e início do século XIX, na Europa ocidental. Ele era, certamente, um tipo de socialismo mais "científico" do que outras linhagens mais idealistas do pensamento socialista — "talvez ele tenha prestado mais serviços à ciência social do que os que dela recebeu"³⁰ — mas, por mais válidas que sejam algumas das suas proposições e descobertas, o seu projeto ainda se baseava numa combinação de medidas puramente econômicas. A principal tese de *O capital* era que a "anarquia do mercado", característica do capitalismo, seria, no socialismo, substituída por um sistema em que a produção se regulasse de modo centralizado: "Em resumo, no socialismo marxista, o capital não desaparece: simplesmente é administrado pela sociedade e não por indivíduos".³¹ As obras de Marx, assim, estavam de acordo com o que Durkheim considerava um princípio básico do socialismo: isto é, que a capacidade produtiva da sociedade deveria ser regulada de modo centralizado. Mas, embora isso pudesse permitir a superação da divisão do trabalho "forçada" (*la division du travail contrainte*), nada faria para

reduzir o hiato moral que deriva da condição anômica da indústria moderna. Pelo contrário, iria aprofundá-lo, já que elevaria ainda mais a importância do "econômico" em detrimento do "moral".

Embora isso não tivesse sido colocado explicitamente na obra *Socialism*, não restam dúvidas de que a teoria da divisão do trabalho era fundamental para se fazer uma diferenciação entre "comunismo" e "socialismo", tal como formulada por Durkheim.³² As idéias comunistas, que surgiram em muitos períodos diferentes da história, divulgavam a noção de que a propriedade privada era a fonte essencial de todos os males sociais e de que, portanto, a acumulação de riqueza material deveria estar submetida a severas restrições. De acordo com a teoria comunista, a esfera política deveria estar rigorosamente separada da influência potencialmente corruptora da produção econômica. O socialismo, por outro lado, que somente tinha surgido com as transformações sociais e econômicas do final do século XVIII, se baseava na consideração de que o progresso do bem-estar humano dependia da expansão da indústria. O princípio fundamental envolvido no socialismo era exatamente o contrário do proposto pela teoria comunista: o socialismo defendia a fusão do político e do econômico. O socialismo proclamava, não apenas que a produção deveria ser controlada pelo Estado, mas que o papel do Estado deveria ser definido em termos econômicos: ou seja, a "administração das coisas" deveria substituir a "administração dos homens". Portanto, enquanto o objetivo do comunismo era a regulação do consumo, o do socialismo era a regulação da produção.³³ Portanto, o comunismo, tal como Durkheim o entendia, era uma forma de teoria e de protesto político que correspondia a sociedades com divisão do trabalho em pequena escala. Todos trabalhariam de maneira semelhante, como produtores isolados, e não haveria interdependência econômica em larga escala; conseqüentemente, a concepção de regulação da produção não poderia surgir. Na sociedade ideal preceituada pelo comunismo, "Não há nenhuma regra comum que determine o relacionamento entre os diferentes trabalhadores ou a maneira pela qual essas atividades diversas devam cooperar com vistas a metas coletivas. Como todos fazem as mesmas coisas — ou quase as mesmas —, não existe cooperação a ser regulada".³⁴ O aparecimento do socialismo, por outro lado, foi possível apenas a partir do desenvolvimento de uma divisão do trabalho diferenciada, já que pressupõe a idéia de uma economia (coordenada) de produtores interdependentes.

As propostas de Durkheim para uma retomada das associações profissionais (*corporations*), dentro do quadro geral do Estado, têm afinidades precisas com o solidarismo dos socialistas radicais, e de maneira geral com as tradições de corporativismo que se entrelaçavam com o socialismo na história da teoria política francesa. Mas seria errôneo supor que Durkheim desenvolveu essas idéias em relação próxima e direta com os interesses políticos dos solidaristas, embora suas considerações tenham exercido considerável grau de influência sobre um bom número de figuras contemporâneas ligadas àquele movimento. Os solidaristas defendiam um programa de intervenção estatal nos assuntos econômicos que era mais ou menos comparável ao proposto pelos *Kathedersozialisten* na Alemanha. Durkheim adquiriu familiaridade com os escritos da "velha geração" dos *Kathedersozialisten* numa fase inicial de sua carreira, quando estudava na Alemanha em 1885-1886. Ele ficou especialmente impressionado com o que considerou, nos escritos de Schmoller, Wagner e outros, como uma tentativa de romper com o utilitarismo na teoria política e social. Eles demonstravam que, na teoria utilitarista, "o interesse coletivo é apenas uma forma do interesse pessoal" e que "o altruísmo é apenas um egoísmo dissimulado".³⁵ Tanto a sociedade quanto o Estado só podem ser entendidos como agentes morais: nenhuma sociedade existiu onde as relações econômicas não estivessem controladas pela força reguladora do costume e da lei. Essas medidas, que envolvem a intervenção estatal na vida econômica, tinham de estar enquadradas numa estrutura moral e legal. A ênfase no papel moral do Estado moderno, que era a última garantia das relações contratuais justas, encontrou seu lugar em *A divisão do trabalho social*. "Existe, acima de tudo, um agente do qual tendemos a nos tornar cada vez mais dependentes: o Estado. Os pontos em que estamos em contato com ele se multiplicam, assim como as ocasiões em que ele é incumbido do dever de nos lembrar do sentimento de solidariedade comum."³⁶ A primeira edição de *A divisão do trabalho social* já continha uma análise fragmentária do papel das associações profissionais.³⁷ Mas uma exposição muito mais completa foi apresentada no prefácio da segunda edição do livro, em 1902. As conexões entre a exigência de Durkheim de uma expansão das funções das associações profissionais e a análise da divisão anômica do trabalho contida na obra ficaram claras. O sistema profissional encontrava-se numa condição anômica na medida em que a regulação

moral estava ausente dos pontos "nodais" da divisão do trabalho — os pontos de "interconexão" entre as diferentes camadas profissionais. A principal função das associações profissionais era proporcionar a coordenação moral apropriada nesses pontos e, assim, promover a solidariedade orgânica.

As idéias de Durkheim a respeito do papel das associações profissionais, que ele delineou com mais detalhes na segunda metade da década de 1890, foram formuladas em estreita relação com o desenvolvimento do seu pensamento sobre o Estado. Se *A divisão do trabalho* permitia que Durkheim elucidasse alguns dos maiores problemas, tal como os percebia, do legado de Saint-Simon e de Comte, ao mesmo tempo deixava de lado o problema do Estado como um sistema de poder político. A obra simplesmente tomou como pressuposto uma correlação inversa entre o avanço da divisão do trabalho e a diminuição do absolutismo estatal: "O lugar do indivíduo se torna maior e o poder governamental se torna *menos absoluto*".³⁸ Porém, mais tarde Durkheim passou a ver essa posição como uma simplificação excessiva, que não explicava algumas das questões principais que a filosofia social do fim do século XVIII e início do século XIX tinha deixado sem solução. A tradição do pensamento francês a esse respeito, que Durkheim via como derivada primordialmente de Rousseau,³⁹ deixou de examinar as instituições que faziam a mediação entre o Estado e o indivíduo. Se o Estado representava diretamente a "vontade do povo", então ele tendia a se tornar "uma mera cópia em carbono da vida que se encontrava por baixo dele. Nada fazia além de traduzir o que os indivíduos pensam e sentem, numa notação diferente". Era precisamente essa situação que caracterizara a história política francesa ao longo de todo o século XIX, e ela explicava as fases alternadas de revolução e de ditadura absolutista pelas quais a forma francesa de governo tinha passado. "O Estado não se move com suas próprias forças, ele tem de seguir o rastro dos obscuros sentimentos da multidão. Ao mesmo tempo, entretanto, os poderosos meios de ação de que dispõe o tornam capaz de exercer uma pesada repressão sobre os mesmos indivíduos de quem, por outro lado, permanece servo."⁴⁰ Nessas condições, parecia que tudo era mudança. Mas isso era apenas superficial: o desconcertante fluxo de eventos no âmbito político mascarava a profunda estagnação do resto da sociedade. A ordem democrática, portanto, que era capaz de implementar os ideais compreendidos no "culto do indi-

víduo", tinha que se afastar da forma contemporânea do sistema político francês. O "paradoxo", contra o qual "Rousseau brigou em vão", entre o fato de que o Estado tinha de se apoiar sobre os sentimentos morais comuns e ao mesmo tempo desempenhar um papel ativo para promover uma mudança social genuína poderia ser resolvido se às associações profissionais fosse atribuído um papel intermediário no sistema eleitoral. Durkheim propunha assim que o sistema eleitoral de base regional fosse abandonado, argumentando que as diferenças regionais de cultura e de interesses estavam sendo cada vez mais rapidamente erradicadas pelo avanço da industrialização. As principais diferenças contemporâneas tinham origem na diversificação da divisão do trabalho e não estavam presas a variações regionais:

Hoje em dia, os laços que prendem cada um de nós a um ponto em particular na área em que vivemos são extremamente fracos e podem ser quebrados de modo muito fácil ... A vida profissional, por outro lado, ganha cada vez mais importância, na medida em que o trabalho vai se repartindo em segmentos. Existe, portanto, uma razão para se pensar que é a vida profissional que está destinada a formar a base de nossa estrutura política. Já está ganhando terreno a idéia de que a associação profissional é a verdadeira unidade eleitoral; e, como os laços que nos ligam uns aos outros derivam antes de nossos ofícios do que de quaisquer vínculos regionais de lealdade, é natural que a estrutura política deva refletir a maneira pela qual nós mesmos formamos grupos por decisão própria.⁴¹

O retrato feito por Durkheim do caráter moral do Estado, bem como sua versão do republicanismo democrático, davam importância mínima às relações externas do Estado-Nação moderno. Embora Durkheim rejeitasse a afirmação de Spencer segundo a qual a sociedade industrial tendia a ter um caráter pacífico, não obstante, enfatizava que não havia nenhuma incompatibilidade intrínseca entre o Estado republicano e o progresso da harmonia internacional. Os ideais do individualismo moral, no seu nível mais abstrato, se referiam não aos cidadãos de um país em particular, mas à humanidade em geral. Consequentemente, era provável que o futuro assistisse a uma evolução em direção ao declínio das diferenças nacionais e que a expansão da divisão do trabalho no contexto internacional acabasse, por fim, levando à formação de uma comunidade supranacional. No momento em que escrevia *A divisão do trabalho social*, Durkheim julgou perceber um

movimento bem definido em direção à criação de uma comunidade europeia, mencionando Sorel a fim de embasar seu julgamento.⁴² Essa perspectiva otimista, claramente, contrastava de forma acentuada com a deterioração posterior das relações entre as grandes potências, que culminou na Primeira Guerra Mundial. Embora Durkheim, em conjunto com a maioria dos outros intelectuais de sua geração, tivesse experimentado a eclosão da guerra com um profundo senso de tragédia e de choque, ele não abandonou a idéia de que “a tendência do patriotismo é transformar-se em algo como um fragmento do patriotismo mundial”.⁴³ Isso ficou claro nos vários panfletos patrióticos que Durkheim escreveu durante a guerra,⁴⁴ freqüentemente deixados de lado como mero exercício de propaganda; mas, na verdade, eles se colocam numa relação muito próxima com a sua teoria do Estado. O principal argumento da mais importante publicação de Durkheim no tempo da guerra, *L'Allemagne au-dessus de tout* [A Alemanha acima de tudo], era que o militarismo alemão se baseava numa forma “patológica” de mentalidade que era uma espécie de “anomalia coletiva”. Tal fenômeno resultava de “uma certa maneira de conceber o Estado, sua natureza e seu papel”⁴⁵ que Durkheim encontrou expressa de forma clara no pensamento de Treitschke. Treitschke, de acordo com Durkheim, não era um pensador original, mas um escritor cujas obras representavam as idéias e os sentimentos da coletividade, e assim continha “todos os princípios que a diplomacia e o Estado alemães a cada dia colocavam em prática”.⁴⁶

Para Treitschke, o Estado era o valor mais alto, não podia aceitar nenhuma limitação ao seu poder e tinha em última instância de perseguir seus objetivos fazendo a guerra: a constante disputa entre os Estados-Nação era uma característica inevitável do mundo moderno. De acordo com a sua concepção, o poder do Estado era o critério com base no qual todos os outros valores deveriam ser julgados; mas o Estado em si mesmo não era uma entidade moral. Essa era uma forma “patológica” de patriotismo nacional, na análise de Durkheim, porque tratava o Estado unicamente como um sistema de poder e não reconhecia nenhum limite intrínseco à sua hegemonia. Entretanto, assim como acontecia com o indivíduo, o Estado não podia existir como um ser amoral que não reconhecia nenhuma restrição à expansão de suas ambições. A concepção de Estado de Treitschke baseava-se numa visão falaciosa das relações entre Estado e sociedade. De acordo com ele, “existe uma diferença de natureza ... entre o indivíduo e o Estado”.⁴⁷

Eis um ponto de vista que perpetuava a noção hegeliana do Estado existindo num plano completamente diferente do da vida na sociedade civil e que prontamente servia para legitimar uma tirania autocrática. Admitir a soberania do Estado, internamente e nas relações exteriores, concluía Durkheim, não tinha absolutamente como consequência a aceitação de tal consideração: a soberania do Estado era “relativa”, tanto para a estrutura moral interna da sociedade civil — “uma multidão de forças morais que, embora sem forma e organização jurídica rigorosas, são, não obstante, reais e eficazes” — quanto para os costumes das relações internacionais, “as atitudes dos povos estrangeiros”.⁴⁸ Embora o imperialismo alemão devesse ser derrotado militarmente, ele era por natureza um fenômeno instável, incompatível com a moralização das relações internacionais que caracterizava o mundo moderno: “Não há nenhum Estado que não esteja incorporado ao *milieu* mais amplo formado pela totalidade dos outros Estados, vale dizer, que não seja parte da grande comunidade humana”.⁴⁹

Um exame dos escritos de Durkheim a respeito do crescimento do individualismo moral, do socialismo e do Estado, no contexto das questões políticas e sociais que ele concebia em confronto com a Terceira República, demonstra como é errôneo considerá-lo primordialmente conservador no seu ponto de vista intelectual. Os defensores dessa visão⁵⁰ reconheceram o liberalismo de Durkheim na política, mas tentaram mostrar que os mais importantes temas intelectuais de sua sociologia derivavam daquelas tradições da filosofia social francesa (especialmente a assim chamada “contra-reação” à Revolução Francesa) que enfatizavam antes a coesão do que o conflito, antes a ordem do que a mudança, antes a autoridade do que a liberdade. “Conservadorismo” aqui significa, nas palavras de Coser, “uma tendência a manter a ordem existente das coisas ou a reforçar uma ordem que parece ameaçada”.⁵¹ Como descrição das preocupações de Durkheim, entretanto, isso é muito unilateral. Não a defesa da “ordem” contra a mudança, mas o objetivo de *conquistar* a mudança era o que Durkheim visava promover. A questão é que a França dos primeiros dois terços do século XIX, mesmo vivendo vários períodos de “mudança” política aparentemente rápida, na verdade permanecia basicamente instável: as transformações socioeconômicas necessárias para levar adiante a transição para uma ordem industrial moderna ainda não tinham sido realizadas.

A estrutura e a substância da sociologia política de Durkheim

A fórmula que identifica Durkheim com um ponto de vista conservador tem sido reforçada pela visão segundo a qual seu pensamento foi radicalmente modificado ao longo da carreira: pois a interpretação que minimiza a importância de *A divisão do trabalho social* nos seus escritos também serve para subestimar a significação que ele atribuía ao elemento histórico na sociologia.⁵² Durkheim sempre enfatizou que “a história não é apenas o quadro natural da vida humana; o homem é um produto da história”.⁵³ Essa ênfase dá uma clara continuidade ao trabalho de sua vida, dentro do esquema evolucionista exposto em *A divisão do trabalho social*. Mas o ponto de vista “ortodoxo” sobre o desenvolvimento do pensamento de Durkheim coloca um peso muito grande no funcionalismo de Durkheim, concebido em termos de um relacionamento abstrato e a-histórico entre o indivíduo e a sociedade. Nesses termos, o teorema fundamental da sociologia de Durkheim desponta como a necessidade de um *consensus omnium* na sociedade, para se contrapor à “guerra de todos contra todos” de Hobbes, que constantemente ameaça destruir a ordem social. Se, entretanto, o conjunto dos escritos de Durkheim for visto nos termos do quadro histórico do movimento da solidariedade mecânica em direção à orgânica, a figura resultante é bem diferente: um tema importante do trabalho de Durkheim é a profundidade do *contraste* entre as formas tradicionais de sociedade e a ordem social moderna. Esse contraste, de acordo com Durkheim, não havia sido compreendido adequadamente por aquelas formas da teoria social que, na primeira parte do século XIX, tinham se dado conta do alcance do fato de que a ordem tradicional não voltaria mais a existir. Tanto os utilitaristas quanto os socialistas haviam erroneamente procedido a uma separação entre o caráter “moral” da sociedade tradicional e a base “econômica” do tipo moderno. O problema crucial que a sociologia devia encarar era o de definir quais eram as formas sociais capazes de realizar os ideais de liberdade e igualdade gerados pela transição a partir da ordem tradicional. O dilema encarado por Durkheim, que foi esclarecido — embora não resolvido completamente — em *A divisão do trabalho social*, se originava, portanto, da sua convicção de que, embora “os defensores das antigas teorias

econômicas estejam errados ao pensar que a regulação não é necessária hoje”, “os apologistas da instituição da religião estão errados ao acreditar que o modo de regulação do passado possa ser útil hoje em dia”.⁵⁴ O trabalho de Durkheim sobre a religião primitiva, que culminou em *As formas elementares da vida religiosa*, permitiu a solução desse dilema em termos de uma teoria mais elaborada da autoridade. A teoria funcional da religião aventada em *As formas elementares* tem de ser entendida em relação à afirmação explícita de Durkheim de que

a importância que atribuímos à sociologia da religião não implica de modo algum que a religião deva desempenhar nas sociedades atuais o mesmo papel que desempenhou em outros tempos. Num certo sentido, a conclusão oposta seria mais acertada. Precisamente porque a religião é um fenômeno primordial, ela deve se submeter cada vez mais às novas formas sociais que engendrou.⁵⁵

O que *As formas elementares* demonstraram não foi que “a religião cria a sociedade”,⁵⁶ mas que as representações coletivas incorporadas à religião eram a expressão da *auto-criação* da sociedade humana. A força da religiosidade era assim uma consciência simbólica da capacidade da sociedade humana para dominar e mudar o mundo. Entendida como uma teoria *genética* e não apenas funcional, *As formas elementares* proporcionaram o fundamento para o entendimento dos processos que levaram à emergência do individualismo moral. Tal como Max Weber demonstrou num contexto diferente, o avanço do individualismo racionalista estava fundado no “irracionalismo” dos símbolos sagrados: todas as formas de pensamento, inclusive a ciência, tinham sua origem em representações religiosas. Num trabalho importante mas negligenciado,⁵⁷ Durkheim detalhou alguns dos elementos desse processo na história das sociedades européias. O cristianismo em geral e o protestantismo em particular eram as fontes imediatas dos ideais que mais tarde se transferiram para a esfera política com a Revolução Francesa. A ética cristã, como Durkheim tentou demonstrar, rompeu de forma radical com as religiões pagãs de Roma ao colocar sua ênfase mais no estado “interno” da alma do que no mundo “externo” da natureza. Para os cristãos, “a virtude e a piedade não consistiam em procedimentos materiais, mas

em estados interiores da alma"; dos "dois pólos possíveis de qualquer pensamento, a natureza de um lado, e o homem de outro", é "em torno do segundo que o pensamento das sociedades cristãs veio a gravitar".⁵⁸

O esclarecimento das origens e da natureza do individualismo moral possibilitou que Durkheim apontasse as diferenças entre "individualismo" e "egoísmo" — diferenças que, embora já fundamentais em *A divisão do trabalho social* e em *O suicídio*, permaneceram até certo ponto ambíguas mesmo depois de 1895. A teoria então exposta em *As formas elementares* estava organizada nos termos de uma dualidade entre o "sagrado" e o "profano" que cruzava a distinção mais convencional entre o "sagrado" e o "secular". Qualquer ideal que fosse um produto coletivo tinha, *ipso facto*, um caráter sagrado nesses mesmos termos e, assim, possuía o duplo aspecto de toda moralidade: estava "como que cercado por uma misteriosa barreira que mantinha os violadores à distância de um braço"⁵⁹ — ou seja, imbuía as pessoas de um sentimento de respeito e de compromisso — e encerrava um senso de dever ou de obrigação. Seguiu-se daí que o processo de "secularização" (ou seja, o declínio do deísmo tradicional), embora fosse uma tendência progressiva dentro das sociedades modernas, não significava o desaparecimento do "sagrado": ao contrário, a liberdade humana em relação aos controles morais repressivos dos tempos passados dependia da continuidade da qualidade "sagrada" dos ideais que compreendiam o individualismo moral. A liberdade não poderia, entretanto, ser identificada com a libertação de todos os controles morais (tal como afirmavam os utilitaristas e socialistas); a aceitação da regulação moral do "culto da personalidade" era a condição da liberdade:

Os direitos e as liberdades não são coisas inerentes ao homem como tal ... A sociedade consagrou o indivíduo e o tornou preeminente digno de respeito. A sua emancipação progressiva não implica um enfraquecimento, mas uma transformação dos vínculos sociais ... Pois a liberdade do homem consiste na libertação das forças físicas cegas e irracionais; ele a alcança ao contrapor-lhes a grande e inteligente força que é a sociedade, sob cuja proteção ele se abriga.⁶⁰

Não há nos escritos de Durkheim nenhuma nostalgia de uma época anterior, nenhuma busca melancólica de revitalização da estabi-

lidade do passado. Não pode haver nenhuma volta às formas sociais dos tipos anteriores de sociedade, nem isso seria, aos olhos de Durkheim, uma perspectiva desejável se fosse possível. Na sociedade tradicional as pessoas estão submetidas à tirania do grupo: a individualidade estava subordinada à pressão da *conscience collective*. A expansão da divisão do trabalho e o enfraquecimento da *conscience collective* foram os agentes da fuga à tirania; mas a dissolução da antiga ordem moral ameaçava o indivíduo com outra tirania, a dos seus próprios desejos inexauríveis. O indivíduo só poderia ser livre se fosse um agente autônomo, capaz de dominar e compreender seus impulsos.⁶¹ As distinções entre "anomia", de um lado, e "egoísmo" e "individualismo", de outro, eram portanto de importância fundamental. O tipo de ordem social moderna retratada pelos utilitaristas e socialistas era construído sobre uma suposta reciprocidade entre os egoísmos individuais. Mas nenhuma forma de sociedade, tradicional ou moderna, poderia existir nestes termos. O erro que esses autores cometiam em comum, portanto, era o de assimilar "egoísmo" e "individualismo", que derivavam de fontes essencialmente diferentes. O individualismo moral era um produto da sociedade humana, o resultado de um período muito longo de evolução social; o egoísmo, por outro lado, estava ancorado nas necessidades e desejos dos indivíduos pré-sociais. Essa oposição entre as inclinações egoístas do indivíduo e os produtos morais da sociedade, de acordo com Durkheim, se expressava no pensamento religioso pela distinção entre corpo e alma. O corpo era a fonte da sensação e dos apetites que eram "necessariamente egoístas";⁶² a alma, ao contrário, era uma representação primitiva dos conceitos e regras morais criados pela sociedade. A criança começava a vida como um ser egoísta, cujas necessidades se definiam unicamente em termos de carências sensoriais pessoais. Estas então se revestiam dos modos de pensamento e ideais morais hauridos da sociedade: o indivíduo desenvolvido sempre tinha um lado egoísta em sua personalidade, ao mesmo tempo que era um ser social.

Se o "individualismo" devia ser separado do "egoísmo", também devia ser cuidadosamente diferenciado da "anomia". Conquanto uma sociedade (hipotética) formada a partir da conjunção de egoísmos individuais se constituísse numa sociedade de anarquia moral ou anomia, isso não se aplicaria absolutamente ao caso de uma sociedade fundada no individualismo moral dentro de uma divisão do traba-

lho diferenciada. Pelo contrário, a condição de anomia que prevalecia em alguns setores das sociedades contemporâneas derivava da falta de institucionalização do individualismo — tal como Durkheim deixou claro em sua resposta a Brunetière por ocasião do caso Dreyfus. Essa institucionalização, de acordo com as premissas estabelecidas em *A divisão do trabalho social*, devia envolver a formação de laços de integração entre as ordens política e econômica: a progressão em direção a uma distribuição mais justa de funções (ou seja, a eliminação da divisão do trabalho forçada) sob a direção geral do Estado e a moralização das relações econômicas por intermédio das associações profissionais. Havia, portanto, a mais íntima ligação entre a teoria de Durkheim da autoridade moral e sua análise do sistema político moderno.

A concepção do “político”, afirmou Durkheim, foi algo que só surgiu com o desenvolvimento da forma moderna de sociedade, pois pressupunha uma distinção entre governo e governado que não existia em tipos mais primitivos de sociedade. Uma “sociedade política”, entretanto, não devia ser definida unicamente em função da existência de autoridade constituída dentro de um agrupamento: uma família, por exemplo, não era uma sociedade política, mesmo que pudesse possuir um indivíduo ou grupo com autoridade, tal como um patriarca ou um conselho de anciãos. Um critério adicional era necessário, mas não deveria ser encontrado na característica de uma área territorial fixa; ao contrário de Weber, Durkheim negava que isso tivesse importância crucial. Devia antes ser encontrado no grau de complexidade da organização social: uma sociedade política seria aquela que manifestasse uma divisão de autoridade bem definida, embora composta de uma pluralidade de grupos afins ou de grupos secundários maiores. Uma sociedade política não precisava necessariamente possuir um Estado: “Estado”, na terminologia de Durkheim, se referia ao pessoal administrativo ou ao funcionalismo formalmente encarregado da função de governo.⁶³

De acordo com a tese de *A divisão do trabalho social*, o desenvolvimento da sociedade rumo a uma diferenciação interna crescente produzia a progressiva emancipação em direção ao pensamento e à ação individual a partir da subordinação à *conscience collective*. *Prima facie* isso parecia levar a um paradoxo: pois se o crescimento da divisão do trabalho estava associado à expansão da autodeterminação do indivíduo, caminhava, ao mesmo tempo, de mãos dadas com uma

ampliação dos poderes do Estado para sujeitar o indivíduo à sua autoridade. Na verdade não era um paradoxo porque o Estado, no tipo moderno de sociedade, era a instituição encarregada da implementação e do fomento dos direitos individuais. Em *A divisão do trabalho social*, na medida em que viu uma correlação direta entre o avanço da diferenciação social e o desenvolvimento do Estado, Durkheim também concebeu uma relação direta entre o crescimento da divisão do trabalho e o declínio das sanções coercitivas.

A similaridade entre os indivíduos faz nascer regras jurídicas que, com a ameaça de medidas repressivas, impõem crenças e práticas uniformes a todos ... A divisão do trabalho produz regras jurídicas que determinam a natureza e as relações entre as funções separadas, mas cuja violação clama por medidas restritivas sem nenhum caráter expiatório.⁶⁴

Mais tarde Durkheim passou a entender que “tipos de sociedade não devem ser confundidos com tipos diferentes de Estados”⁶⁵ e que os poderes de coerção possuídos pelo aparato estatal poderiam variar em certa medida independentemente do nível de desenvolvimento da divisão do trabalho. Em “Deux lois de l'évolution pénale” [*Dois leis da evolução penal*],⁶⁶ escrito na virada do século, Durkheim apresentou uma análise sistemática e convincente das implicações dessa posição. As sanções coercitivas que tinham existido em diferentes tipos de sociedade podiam ser classificadas segundo duas dimensões parcialmente independentes: a “quantitativa” e a “qualitativa”. A primeira se referia à intensidade da punição para o desvio de uma norma ou lei, a segunda à modalidade de punição (ou seja, morte *versus* prisão, por exemplo). A intensidade das sanções variava de acordo não só com o nível de desenvolvimento da divisão do trabalho, mas também de acordo com a centralização do poder político. Poderíamos então estabelecer uma “lei da variação quantitativa”, que afirmaria que “A intensidade da punição é maior à medida que uma sociedade pertença a um tipo menos avançado, e à medida que o poder central tenha um caráter mais absoluto”.⁶⁷

Havia, segundo Durkheim, uma conexão intrínseca entre a medida em que “todas as funções de direção da sociedade [estão] nas mesmas mãos” e o grau de poder absoluto exercido pelo governo. O que determinava a existência ou não do absolutismo não era, co-

mo sustentava Spencer, o número de funções exercidas pelo Estado, mas o grau em que existissem outras fontes de poder institucional capazes de agir como um contrapeso ao poder do Estado.⁶⁸ Daí se seguia — e Durkheim fez disso uma das pedras angulares da sua exposição sobre a natureza do governo democrático — que a extensão da influência controladora do Estado, que era uma característica “normal” das sociedades contemporâneas, não conduzia em si mesma a um crescimento do absolutismo estatal. De modo inverso, disso não se deduz que, onde o Estado tivesse apenas uma gama relativamente limitada de operações, ele não poderia ter um caráter absoluto: na verdade, era justamente isso que acontecia. Não era o grau de absolutismo do poder estatal, mas a gama de atividades nas quais estava envolvido o Estado que variavam diretamente em função da divisão do trabalho,

pois o grau de desenvolvimento do órgão regulador simplesmente reflete o desenvolvimento da vida coletiva em geral, da mesma maneira que as dimensões do sistema nervoso de um indivíduo diferem de acordo com a importância das conexões orgânicas. As funções de direção da sociedade são assim apenas rudimentares quando outras funções sociais são da mesma natureza; e a relação entre as duas então permanece a mesma ... Nada é mais simples do que o governo de certos reinos primitivos; nada é mais absoluto.⁶⁹

Assim, à medida que a sociedade se movia em direção a uma complexidade crescente, não havia necessariamente um declínio no caráter repressivo da punição: se isso acontecesse, como talvez pudessem acontecer, por um fortalecimento do absolutismo estatal, cancelaria os efeitos da expansão da divisão do trabalho. A relação entre os desenvolvimentos social e político era complexa.

A “lei da variação quantitativa” se referia apenas à intensidade das sanções punitivas. Esta era complementada por uma “lei da variação qualitativa”, que se referia às modalidades de punição: tal lei estabelecia uma relação direta entre o nível de desenvolvimento social e o uso da privação de liberdade como modo de punição. A prisão por atividade criminosa era quase desconhecida nas sociedades primitivas; foi somente entre os povos da Europa ocidental (desde a segunda metade do século XVIII) que ela se tornou o principal tipo de sanção. Tal desenvolvimento aconteceu da seguinte maneira. A

prisão não existia no sistema penal das sociedades menos desenvolvidas porque a responsabilidade era coletiva: quando um crime era cometido, a exigência de reparação não recaía sobre o indivíduo culpável, mas sobre a totalidade do clã. Mas, com o desenvolvimento de formas mais complexas de sociedade e com a emergência crescente da solidariedade orgânica fundada na interdependência cooperativa da divisão do trabalho, a responsabilidade se tornou individualizada, aparecendo o conceito de punição do indivíduo com a prisão.

O ponto mais importante dessa análise era que, embora mantivesse a perspectiva básica de *A divisão do trabalho social*, ela encarava de modo honesto o problema anteriormente negligenciado do poder político, e mais especificamente o problema do poder coercitivo, na sociedade. O tema, desenvolvido de maneira tão vigorosa em *A divisão do trabalho social*, de que a tirania da *conscience collective*, graças ao crescimento da solidariedade orgânica, se tinha dissolvido gradualmente em favor de uma ordem cooperativa, estava afirmado: a tendência “normal” da crescente complexidade da sociedade era tanto produzir um declínio na intensidade das sanções coercitivas quanto “individualizar” a punição por meio da prisão. Mas a natureza do poder político numa dada forma de sociedade não podia ser tratada simplesmente como uma “consequência” de mudanças no nível da “infra-estrutura”. A discussão feita em “Deux lois de l'évolution pénale” esclarece abundantemente quão longe estava Durkheim, na sua insistência sobre a permanente relevância do “sagrado” na sociedade contemporânea, de minimizar o contraste entre a religião tradicional e o caráter moral da ordem moderna. Pois o que fez surgir, nas formas menos desenvolvidas de sociedade, o peso das sanções repressivas foi o fato de o crime ser interpretado como uma ofensa contra a coletividade e, desse modo, como uma transgressão religiosa. Era um crime contra valores coletivos fortemente defendidos, contra “seres transcendentais”, e “o mesmo ato que, quando afeta um igual, é simplesmente reprovado, se torna uma blasfêmia quando afeta alguém que é superior a nós; o horror provocado por ele só pode ser aliviado por meio de uma repressão violenta”. Essa qualidade “religiosa” foi apropriada pelo Estado absolutista, e era o que o tornava capaz de legitimar o uso do poder coercitivo: ofensas contra o Estado eram tratadas como “sacrilégio e, por isso, deviam ser violentamente reprimidas”.⁷⁰

Se a estrutura política da sociedade não estava, ao menos de maneira simples, “determinada” pelo nível de complexidade da divisão do trabalho, então o *status* do republicanismo democrático na ordem social moderna era, num sentido importante, problemático. Quais eram as condições que proporcionavam a implementação de uma ordem política democrática? A resposta de Durkheim a essa pergunta estava nitidamente vinculada ao seu tratamento do papel das associações profissionais na divisão do trabalho. O Estado se tornava absolutista na medida em que agrupamentos secundários, que intervinham entre o Estado e o indivíduo, não estavam desenvolvidos: na sociedade moderna, esses agrupamentos eram as associações profissionais. A família, argumentava Durkheim, tinha uma significação cada vez menor nisso e devia ceder espaço aos *corps intermédiaires*, as associações profissionais. Ele rejeitava a teoria tradicional da democracia, de acordo com a qual a massa da população “participava” do exercício de governo. Para Durkheim, essa situação só era possível numa sociedade que, de acordo com sua própria definição, não fosse uma sociedade “política”. Tal concepção de democracia não podia ser sustentada:

Não podemos portanto dizer que a democracia é a forma política de uma sociedade que se governa a si mesma, na qual o governo está espalhado por todo o *milieu* da nação. Tal definição é uma contradição de termos. Seria o mesmo que dizer que a democracia é uma sociedade política sem um Estado. Na verdade o Estado não é nada se não for um órgão distinto do resto da sociedade. Se o Estado estiver em toda parte, ele não está em parte alguma. O Estado surge por um processo de concentração que destaca um certo grupo de indivíduos da massa coletiva ... Se todos devem governar, isso significa na verdade que não há governo ... Se concordarmos em reservar o nome democracia para sociedades políticas, ele não deve ser aplicado a tribos sem forma definida, que até agora não têm nenhuma pretensão de serem Estados e que não são sociedades políticas.⁷¹

O governo, por definição, tinha de ser exercido por uma minoria de indivíduos. A “democracia”, portanto, tinha de dizer respeito à relação entre o agente político diferenciado — o Estado — e as outras estruturas institucionais da sociedade: mais especificamente, de acordo com Durkheim, ao grau em que houvesse reciprocidade de comunicação entre Estado e sociedade. Onde quer que os cidadãos

tivessem sido regularmente informados das atividades do Estado, e este último, por sua vez, estivesse atento aos sentimentos e desejos de todos os setores da população, aí existiria uma ordem democrática. Um sistema democrático, assim, pressupunha um equilíbrio entre duas tendências opostas: de um lado, aquela em que o Estado refletia diretamente a “vontade geral”, e, de outro, aquela em que o Estado absolutista, “fechado totalmente em si mesmo”, estava completamente isolado do povo. Cada uma dessas condições tendia a inibir a efetiva ocorrência da mudança social. Como já foi indicado anteriormente, a primeira, no modo de ver de Durkheim, produziu uma situação na qual somente mudanças superficiais podiam ocorrer. No segundo caso, embora pudesse parecer que o poder político exercido pelo Estado permitia a possibilidade de se realizarem transformações sociais radicais, não era isso o que acontecia na verdade: tais Estados “são na verdade todo-poderosos contra o indivíduo e é isso que o termo ‘absoluto’ significa, quando aplicado a eles ... Mas contra a condição social em si mesma, contra a estrutura da sociedade, eles são relativamente desprovidos de poder”.⁷² Numa ordem democrática, entretanto, a velocidade da mudança podia ser acelerada, pois a condução da vida social assumia um caráter mais “consciente” e mais “controlável”. O governo democrático tornou possível que muitos aspectos da organização social, anteriormente dominados por hábitos ou costumes irracionais, se tornassem abertos a uma intervenção efetiva por parte do Estado. Numa ordem democrática, o Estado não apenas expressava os sentimentos mantidos de forma difusa pela população, mas era freqüentemente a origem de novas idéias: ele dirigia a sociedade, ao mesmo tempo em que era dirigido por ela. A extensão das atividades do Estado, na medida em que penetrava em muitas esferas da sociedade anteriormente controladas pelo costume ou pela tradição — na administração da justiça, na vida econômica, nas ciências e nas artes —, não devia portanto ser encarada como se conduzisse necessariamente a uma dominação autocrática do Estado sobre a sociedade. Ao contrário, foi apenas esse fenômeno que permitiu a verdadeira interação entre a “consciência do governo” e os sentimentos e concepções da massa. Uma democracia, portanto, tinha duas características principais: a existência de uma comunicação próxima e bilateral entre o governo e os governados; e a crescente extensão dos contatos e laços do Estado com outros setores da sociedade. Mas essas características não implicavam uma

“fusão” entre Estado e sociedade. Antes, elas pressupunham a existência de um agente político diferenciado: era isso que salvava a sociedade de ser “vítima de uma rotina tradicional”.⁷³

As associações profissionais desempenhavam um papel vital nos dois aspectos. Na medida em que eram os intermediários entre o Estado e o indivíduo, elas eram um dos principais meios pelos quais a gama crescente de atividades do Estado era canalizada para o resto da sociedade e, em função disso, também facilitavam a comunicação entre o Estado e os níveis menos organizados da sociedade. Assim, as associações profissionais constituíam o elemento mais importante na averiguação de dois modos diferentes pelos quais a democracia poderia ser minada: a emergência de um Estado autocrático, separado do povo, e a “absorção” do Estado pela sociedade. Por isto seria desejável que as associações profissionais pudessem intervir no processo eleitoral entre o eleitorado e o governo: “Esses grupos secundários são essenciais se o Estado não quer oprimir o indivíduo ... Eles liberam as duas forças que se confrontam, ao mesmo tempo que as mantêm ligadas”.⁷⁴ Nessa análise, mesmo que parcialmente latente, havia uma teoria da burocracia. Um Estado burocrático, no qual o funcionalismo possuísse poder real — e por seu intermédio, pelo apego à rotina burocrática, efetivamente promovesse a manutenção do *status quo* —, tinha mais probabilidade de aparecer onde o Estado fosse fraco do que onde ele fosse forte. Num Estado absolutista, embora o funcionalismo pudesse ser usado como instrumento de dominação por um governante ou uma oligarquia, não seriam os funcionários que dominariam. Mas na França, onde o Estado tendia a se tornar “absorvido”, essa situação de aparente democracia na verdade escondia uma dominação burocrática. Nas sociedades modernas, em que a influência dos costumes e crenças tradicionais já se tinha amplamente dissolvido, havia muitos caminhos para a manifestação do espírito crítico, e ocorriam mudanças freqüentes de opinião e de estado de espírito dentro da massa da população. Nos lugares onde o governo simplesmente “refletia” isso, o resultado era uma vacilação constante na esfera política, e por causa dessa carência de liderança ativa o poder recaía sobre o funcionalismo: “Apenas a máquina administrativa tem mantido sua estabilidade e continua operando com a mesma regularidade automática”.⁷⁵

Portanto, uma sociedade democrática, de acordo com Durkheim, era uma sociedade “consciente de si mesma”. Numa analogia com o

organismo, poder-se-ia afirmar, como Durkheim freqüentemente fazia, que o Estado era o “cérebro” — o centro consciente, diretor — que operava, por via dos órgãos intermediários, dentro do complexo sistema nervoso de uma sociedade diferenciada. Desse modo, a ordem democrática desfrutava da mesma superioridade relativa em face das outras sociedades que o ser autoconsciente em relação ao animal, cujo comportamento é irrefletido ou instintivo. Durkheim enfatizava muito a importância “cognitiva” do Estado em oposição à sua importância “ativa”. Em particular, o Estado tornava articulados, e impulsionava, os objetivos morais e os sentimentos incorporados na difusa *conscience collective*.⁷⁶ Isso é importante para entender a concepção de autoridade moral de Durkheim, tal como existente nas sociedades modernas. O Estado dentro de uma forma de governo democrática era o principal agente de implementação ativa dos valores do individualismo moral; ele era a forma institucional que tomava o lugar ocupado pela igreja nos tipos tradicionais de sociedade. Mas era apenas quando tendia para o absolutismo que a autoridade moral do Estado se aproximava das características dos tipos sociais anteriores, nos quais o indivíduo, “absorvido como estava dentro da massa da sociedade ... docilmente cedía às suas pressões e subordinava sua própria sorte ao destino da existência coletiva, sem nenhum sentido de sacrifício”.⁷⁷ O papel específico do Estado democrático não era o de subordinar o indivíduo a ele, mas sim propiciar sua auto-realização. Isso não era algo que pudesse ocorrer (tal como sustentavam as teorias dos utilitaristas e socialistas) quando as operações do Estado eram mantidas num mínimo. A auto-realização do indivíduo só poderia ocorrer na sua participação — e por seu intermédio — em uma sociedade na qual o Estado garantisse e levasse adiante os direitos contidos no individualismo moral.

É claro que, para Durkheim, a disciplina, no sentido de controle do egoísmo, era uma característica essencial de toda autoridade moral. Mas, de acordo com sua análise, a visão que equacionava a disciplina como *inerente* às limitações da auto-realização humana era falaciosa. Todas as formas de organização da vida, tanto biológicas quanto sociais, estavam controladas por princípios regulares, bem definidos; em função desse fato mesmo, a mera existência de um tipo qualquer de sociedade pressupunha a regulação do comportamento de acordo com regras morais. Certamente a autoridade moral característica da forma tradicional de sociedade, ou dos estados autocrá-

ticos, era inerentemente repressiva, negando ao indivíduo qualquer gama maior de possibilidades de autodesenvolvimento; mas a regulação moral da sociedade e do Estado modernos era a condição mesma da auto-realização do indivíduo e o que garantia sua liberdade. A teoria de Durkheim da autoridade moral está assim longe de ser a justificação racional do autoritarismo, tal como é freqüentemente retratada. Essa interpretação errônea da concepção de Durkheim da autoridade moral também se origina da falta de um elemento histórico em sua análise e da suposição de que há um paralelismo próximo entre a posição de Durkheim e a de Hobbes com respeito ao relacionamento entre o indivíduo e a sociedade na ordem moderna. De acordo com essa visão, a teoria de Durkheim da autoridade moral se baseia na premissa de que o indivíduo é “naturalmente” um ser insubmisso e por isso precisa ser rigidamente restringido pela sociedade. Na verdade, entretanto, Durkheim criticava Hobbes precisamente nesse ponto. O erro de Hobbes era o de se colocar fora da história ao postular um “estado de natureza”, e a partir daí assumir que havia uma “solução de continuidade entre o indivíduo e a sociedade”: isso tinha como resultado a noção de que “o homem é naturalmente insubmisso à vida comum; ele só pode se resignar a ela quando obrigado”.⁷⁸

Na teoria de Durkheim, até mesmo a categoria de “egoísmo” tinha natureza histórica. O egoísmo estava certamente ancorado nas necessidades e desejos biológicos ou “pré-sociais” do organismo individual; mas essas necessidades orgânicas da criança eram superadas por outras motivações. O egoísmo e o individualismo moral, constantemente ressaltava Durkheim, derivavam de fontes inerentemente opostas: um, dos apetites do organismo; o outro, da atividade coletiva do grupo. Mas, embora opostos em sua origem, e portanto sempre potencialmente em tensão um com o outro, o crescimento do individualismo moral agia para expandir o âmbito das inclinações egoístas. Era por isso que, na sociedade moderna, egoísmo e anomia estavam intimamente ligados, o que refletia o aumento da variedade de motivos e sensibilidades dos indivíduos, que era o resultado de um longo processo de desenvolvimento social. Porém, egoísmo e anomia não estavam intimamente ligados de um modo biologicamente “estabelecido”: o selvagem hipotético num “estado de natureza” pré-social seria um ser egoísta, mas não anômico, já que suas neces-

sidades estariam presas a limites biologicamente estabelecidos — tal como acontece com a criança.

“O nosso próprio egoísmo” era assim, de acordo com Durkheim, “em grande parte um produto da sociedade.” O individualismo moral envolvia valores que enfatizavam a dignidade e o mérito do indivíduo humano *in abstracto*, e os indivíduos os aplicavam a si mesmos tanto quanto aos outros, tornando-se assim mais sensíveis tanto aos sentimentos e necessidades dos outros quanto aos deles próprios. “Suas aflições, como as nossas próprias, são mais imediatamente intoleráveis para nós. Nossa compaixão por eles não é, conseqüentemente, uma mera extensão do que sentimos por nós mesmos. Mas ambas são efeitos de uma mesma causa e estão constituídas pelo mesmo estado moral.”⁷⁹ Os problemas característicos enfrentados pela constituição da autoridade moral na era moderna derivavam desse confronto entre egoísmo e individualismo moral, do fato de que “é absolutamente improvável que venha a existir uma época em que o homem seja chamado a resistir a si mesmo num grau menor, uma época em que ele possa viver uma vida que seja mais fácil e menos tensa”, e de que “todos os indícios nos levam a uma expectativa de que os esforços a serem gastos por nós na luta entre os dois seres dentro de nós devem aumentar com o aumento da civilização”.⁸⁰ Esses eram problemas de uma sociedade pluralista, na qual o despotismo da autoridade moral dos tipos tradicionais de ordem social foi destruído. A autoridade moral característica das sociedades tradicionais, fundamentada na pobreza da individualidade e numa disciplina repressiva, era completamente inadequada para a sociedade moderna, altamente diferenciada.

A avaliação crítica do pensamento político de Durkheim

Nesta análise eu enfatizei o papel central ocupado pelo pensamento político de Durkheim na sua sociologia como um todo. Qualquer tentativa de uma avaliação crítica de suas idéias políticas deve ser inserida numa avaliação mais ampla dos seus escritos sobre sociologia e filosofia política. A interpretação “ortodoxa” de Durkheim prontamente submete-o a uma série de críticas aparentemente conclu-

sivas, tais como a de que enfatizava a importância da coesão ou do *consensus* na sociedade a ponto de excluir quase totalmente o conflito; a de que ele não conseguiu desenvolver uma teoria das instituições porque se concentrava acima de tudo nas relações entre a sociedade e o indivíduo, negligenciando as estruturas intermediárias; a de que ele não se preocupava com o papel do poder político, já que estava obsessivamente interessado na natureza dos ideais morais; e a de que “ele não soube avaliar nem de longe as conseqüências das inovações sociais e das mudanças sociais, já que só se voltava para a ordem social e o equilíbrio”.⁸¹ Embora cada uma dessas acusações contenha um elemento de verdade, nenhuma delas pode ser sustentada da maneira arrasadora com que costumam ser feitas. Aqueles que interpretam o trabalho de Durkheim como preocupado essencialmente com uma conservadora “tendência a manter a ordem existente das coisas”⁸² têm inevitavelmente tendido a apresentar uma imagem errônea da posição de Durkheim em cada uma dessas dimensões.

Tanto no seu temperamento político quanto em suas convicções sociológicas, Durkheim era um oponente do pensamento revolucionário. Evolução, não revolução, era o que criava o arcabouço de sua concepção da mudança social: ele freqüentemente enfatizou que mudanças significativas somente aconteciam por meio da acumulação de processos de desenvolvimento social de longo prazo. Sua recusa em ver no conflito de classes o mecanismo que iria gerar uma transformação social radical o separava definitivamente do marxismo e de qualquer outro tipo de ativismo revolucionário. Mas essa afirmação não equivale a dizer que ele negligenciasse o fenômeno do conflito social, ou os conflitos de classe, ou que buscasse acomodá-los à sua posição teórica pela negação da realidade das aspirações dos pobres. Sua afirmação, freqüentemente repetida, de que o “problema social” (ou seja, o problema do conflito de classes) não poderia ser resolvido simplesmente por meio de medidas econômicas, por causa da “instabilidade” dos apetites humanos, deve ser entendida contra o pano de fundo do seu também enfático acento sobre as mudanças básicas na ordem econômica que deveriam ser feitas para completar a institucionalização do individualismo moral. A realidade por trás da ocorrência dos conflitos de classe estava no novo desejo de auto-realização e de igualdade de oportunidades por parte daqueles que ocupavam as camadas sociais mais baixas: isso não se podia negar e

exigia, em última instância, a abolição de todas as barreiras econômicas e sociais opostas à “igualdade externa”, a “tudo o que possa mesmo indiretamente impedir o livre desdobramento da força social que cada um traz dentro de si”.⁸³ Tal como Marx, Durkheim antecipa a emergência de uma sociedade na qual os conflitos de classe desapareceriam e na qual o elemento de coerção na divisão do trabalho se evaporaria. Mas esse esquema de modo algum isentava Durkheim da preocupação com o conflito. Na verdade, o oposto está mais perto da verdade: que o ponto de partida de sua sociologia era uma tentativa de analisar as fontes dos conflitos que caracterizaram a expansão do industrialismo.

Uma transformação profunda da organização institucional das formas tradicionais de sociedade era uma complementação necessária para a transição da solidariedade mecânica para a orgânica; a relação entre o Estado e as *corporations* era vista como fundamental para a ordem social moderna. Foi nesses termos que Durkheim procurou equacionar a questão do poder político. Embora seja muito difícil dizer que ele tenha lidado de maneira satisfatória com a natureza e com as fontes do poder político, fica bem claro que neste caso ele não ignorou os problemas colocados. Finalmente, como venho enfatizando desde o começo, não é apenas incorreto sustentar que “ele não se deu conta nem de longe da importância da inovação social nem da mudança social”, como também não é possível entender os temas principais do seu trabalho sem localizá-lo dentro do esquema do desenvolvimento social, exposto em *A divisão do trabalho social*, que se encontra por trás de todos os seus escritos mais importantes. Em uma de suas obras iniciais, uma dissertação sobre Montesquieu, Durkheim estabeleceu sua posição a respeito desse ponto. Mostrou que Montesquieu “não consegue enxergar que toda sociedade traz em si fatores conflitantes simplesmente porque ela está emergindo gradualmente de uma forma antiga e tendendo para uma forma futura”.⁸⁴

Durkheim freqüentemente afirmava que a sociologia deveria, em certa medida, encontrar sua justificativa na prática: que uma sociologia sem nenhuma relevância em relação a problemas práticos seria um empreendimento sem valor. Uma das principais tarefas da sociologia seria justamente a de determinar as direções emergentes de mudança que uma sociedade estivesse experimentando num momen-

to qualquer e de demonstrar quais as tendências que “deveriam” ser alimentadas como as determinantes do padrão futuro. Essa separação entre o que “é” e o que “deve ser”, Durkheim procurava obtê-la em termos da sua distinção entre o “normal” e o “patológico”, concebidos numa analogia com a saúde e a doença no organismo. A teoria exposta em *A divisão do trabalho social* se fundava nessa concepção: a obra foi concebida por Durkheim para mostrar que os ideais do individualismo moral correspondiam às “necessidades sociais” engendradas pelo crescimento da solidariedade mecânica — que esses ideais eram normais no tipo moderno de sociedade e, portanto, deviam ser promovidos e protegidos. Nenhum aspecto dos escritos de Durkheim foi rejeitado de maneira mais universal do que suas noções de normalidade e patologia, e com razão: mesmo se fosse possível determinar “cientificamente” que uma dada norma moral é um elemento “necessário” ao funcionamento de uma sociedade em particular, é completamente diferente sustentar que ela seja *ipso facto* desejável. As questões em jogo aqui não podem ser resolvidas por nenhum tipo de apelo ao critério de saúde e doença da biologia: a medicina, a esse respeito, é uma tecnologia a ser aplicada na busca de determinados valores. Apesar — ou talvez por causa — do fato de a concepção de normalidade ser parte integrante da obra de Durkheim, ele nunca esclareceu completamente sua posição a respeito. Em sua exposição mais sistemática desse princípio, em *As regras do método sociológico*, realmente tentou estabelecer critérios científicos para a verificação de ideais éticos, rejeitando a visão segundo a qual “a ciência não pode nos ensinar nada sobre o que deveríamos desejar”.⁸⁵ Mas ao responder mais tarde a críticas dessas idéias, ele parecia se retratar de sua antiga formulação, salientando que ética e sociologia estavam preocupadas com duas “esferas diferentes” e afirmando que “nós apregoamos simplesmente que as construções éticas deviam ser precedidas por uma ciência da moralidade que fosse mais metódica do que as especulações comuns da assim chamada ética teórica”.⁸⁶

A ambigüidade de Durkheim nesse assunto se reflete em sua incapacidade de lidar de maneira explícita com as relações entre a análise sociológica e a intervenção política para assegurar mudanças sociais de ordem prática. Como Marx tinha percebido, isso exige uma concepção dialética do caráter do conhecimento como um meio de compreender o mundo e ao mesmo tempo como um modo de

transformá-lo. Quando se perseguem suas conseqüências lógicas, isso leva a uma ênfase no papel diretamente *político* da sociologia. Mas, embora Durkheim desejasse relacionar a sociologia com os problemas práticos, ele também procurou promover uma concepção do caráter “neutro” da análise sociológica como uma “ciência natural da sociedade”. Embora isso fosse reforçado sem dúvida por suas características pessoais e pelo seu desdém pelas disputas da política de partidos, sua indiferença geral em relação à política certamente encontrava apoio nessa posição. O resultado foi que, na prática, a relevância da sociologia para a realização de mudanças sociais efetivas foi algo que permaneceu obscuro. Durkheim tentou escapar dessa dificuldade ao enfatizar o caráter “parcial” do conhecimento sociológico: a ênfase no fato de que o avanço da sociologia era lento e doloroso, pois tinha de se submeter aos rigorosos critérios da validação científica. Já que as necessidades da vida num contexto político e social cotidiano requeriam decisões e políticas imediatas, a relevância do conhecimento “científico” do sociólogo tinha limitações precisas. Mas seus próprios escritos, que freqüentemente tratavam das questões mais amplas da organização social e da mudança social, desmentiam essa espécie de preceito modesto — como, na verdade, o fazia a análise mais abstrata do papel “terapêutico” da sociologia no diagnóstico do que era “normal” e do que era “patológico” em fases determinadas da evolução social.

Nos escritos de Durkheim essa incômoda tensão entre a teoria e a prática se expressa na tendência constante de escapar do analítico para o optativo. A discussão de Durkheim a respeito da realidade existente freqüentemente escorrega para um retrato daquilo que ele espera que venha a importar no futuro, por causa daquilo que está supostamente vinculado às condições “normais” de funcionamento de uma sociedade ou de uma instituição social. Assim, o desenvolvimento e o fortalecimento das associações profissionais estava fadado a acontecer, pois a operação normal da divisão do trabalho o exigia. Essa análise não se baseava numa demonstração empírica de que havia uma tendência identificável em direção à emergência de tais *corporations*: ela derivava da tentativa de implementar a noção segundo a qual o que era funcionalmente necessário supriria o critério do que era desejável — neste caso, que “a ausência de qualquer tipo de instituição coletiva cria ... um vácuo cuja importância é difícil de exa-

gerar". Tal como acontece com todas as tentativas de Durkheim de diagnosticar a "normalidade", mal se consegue evitar que isso degenera numa teleologia pura e simples: o "mal", a "doença *totius substantiae*" da divisão do trabalho anômica, clama pela existência do "remédio" do desenvolvimento das *corporations*.⁸⁷

As deficiências dos escritos de Durkheim sob esses aspectos muito gerais estão indubitavelmente relacionadas com as inadequações no seu tratamento conceitual do Estado e do poder político. Embora não seja verdade que tenha "ignorado" o problema do poder, ou mais especificamente o papel do poder na sociedade, ele certamente estabeleceu a estrutura básica do seu pensamento, em *A divisão do trabalho social*, antes de desenvolver uma análise sistemática do Estado e da política. Sua exposição posterior da "independência" parcial do poder estatal apenas provocou uma mudança restrita da teoria da divisão do trabalho. Embora isso lhe tenha permitido lidar de maneira mais adequada com a existência do poder coercitivo, por outro lado fez que falhasse num ponto que lhe é realmente conseqüente: quais foram as condições que geraram a existência de um Estado absolutista? A análise encontrada em *Leçons de sociologie* e em "Deux lois de l'évolution pénale" deixou esse elemento como um fator residual: Durkheim em parte alguma se propôs mostrar o que determinava a medida em que o Estado era capaz de "se separar" da sociedade. A todo momento ressaltava o argumento de que toda e qualquer forma de Estado, forte ou fraca, tinha suas raízes na sociedade civil e se nutria dela; mas não conseguiu de modo algum analisar em detalhe a natureza dessas conexões. Conseqüentemente, não existe nos escritos de Durkheim nenhum tratamento sistemático dos mecanismos de legitimação na política.⁸⁸ Assumia implicitamente que o poder político era resultado de uma supremacia moral pré-estabelecida do Estado: quanto mais transcendente ou "religiosa" for a base moral do Estado, mais absoluto será seu poder. Mas essa concepção de modo algum permite que se trate a tensão entre legitimação e poder que é de crucial importância em qualquer sistema político: poder e força, em outras palavras, são freqüentemente meios para a criação de valores pela camada dominante.

Nisso Durkheim certamente permaneceu um prisioneiro das fontes intelectuais em que seu pensamento estava imerso. O conceito de Estado que utilizava prova-o claramente, e, embora ele o tenha empre-

gado para tentar se libertar do tratamento dado por Comte ao Estado, suas próprias formulações conceptuais na realidade se pareciam com as de Comte. O Estado se definia como o "órgão do pensamento social", o "ego" da *conscience collective*. Durkheim rejeitava especificamente a idéia de que o Estado era primordialmente um agente executivo. A principal tarefa do Estado era ser "um órgão especial cuja responsabilidade era a de elaborar certas representações que fossem aprovadas pela coletividade"; o "verdadeiro significado" do Estado "consiste, não na ação exterior, em provocar mudanças, mas na deliberação".⁸⁹ Seu tratamento da democracia, é claro, está intimamente ligado a esse conceito. Ao analisar o papel das associações profissionais, ele certamente as enxergava como "equilibrando" o poder do Estado. Mas a idéia de que compartilhar o poder era um elemento essencial ao governo democrático, que ele deixou inteiramente explícita, não era viável a seu ver. Ele rejeitava não apenas a concepção clássica da "democracia direta", mas também aquilo que mais tarde veio a ser chamado de "teoria do elitismo democrático". Uma minoria tinha de governar, em qualquer sociedade desenvolvida, e fazia pouca diferença o modo como essa minoria chegava ao poder: as atividades de uma aristocracia freqüentemente poderiam estar mais de acordo com a vontade do povo do que as de uma elite eleita. Existe apenas uma diferença "insignificante" entre um sistema no qual "a minoria governante é estabelecida de uma vez por todas" e outro no qual "a minoria que vence hoje pode ser derrotada amanhã e substituída por outra".⁹⁰ A democracia, para Durkheim, se torna assim uma questão de interação de sentimentos e idéias entre o governo e a massa; sua discussão sobre o governo democrático não contém nenhum exame desenvolvido do funcionamento dos partidos políticos nem do parlamento ou do direito de voto; e, na verdade, essas considerações são vistas como de menor importância.

A fraqueza inerente a esse ponto de vista está exposta da maneira mais clara, na discussão do Estado alemão feita por Durkheim em *L'Allemagne au-dessus de tout*. Tal como indicado anteriormente, o peso da perspectiva teórica de Durkheim dirigia seu pensamento em direção a uma afirmação da compatibilidade básica, no mundo moderno, entre os ideais nacionais, o patriotismo e o crescimento de uma comunidade europeia pan-nacional. De maneira característica, sua resposta ao crescimento do militarismo alemão — a partir do mo-

mento em que este ultrapassou as expectativas geradas pelo seu ponto de vista — era a de tratá-lo como um fenômeno “patológico”. Essa “patologia” era explicada por Durkheim como uma “desordem moral” manifesta na grandiosidade da ambição nacional, tal como revelada nos escritos ideológicos de Treitschke. O efeito da análise de Durkheim, entretanto, é o de considerar o poder *em si mesmo* apenas no seu aspecto moral, diante da ênfase desmedida colocada por Treitschke na supremacia do Estado. Realmente, o militarismo alemão só pode ser entendido adequadamente em face das propriedades estruturais do Estado alemão do século XIX — do papel predominante desempenhado pelo poder militar prussiano ao assegurar a unificação política do país e do domínio ininterrupto do governo pela elite proprietária de terras. Isso fez da Alemanha um “Estado poderoso”, como bem compreendeu Max Weber e, é claro, não é por acaso que a conceitualização do Estado feita por Weber, que evitava qualquer possibilidade de definir o Estado em termos morais, priorizasse justamente os aspectos cuja importância Durkheim reduzia: a bem-sucedida reivindicação do monopólio da utilização legítima da força e a existência de fronteiras territoriais fixas.⁹¹

Ao contrário de Weber, Durkheim inegavelmente pertence àquelas tradições do pensamento social do século XIX que subordinavam o Estado à sociedade. Embora ele rejeitasse a noção do “desaparecimento” do Estado e sustentasse, pelo contrário, que na sociedade moderna uma expansão da jurisdição estatal era inevitável, não rompeu substancialmente com o pressuposto de que o movimento da “infra-estrutura” é que era de importância decisiva na análise da mudança social. “Infra-estrutura” aqui, é claro, se refere à divisão do trabalho. Ao avaliar a teoria da divisão do trabalho de Durkheim em relação à sua sociologia política, é importante avaliar aquilo que ele compartilhava com o socialismo (tal como o definia).

Embora Parsons tenha alegado que, segundo sua própria definição destes termos, a sociologia política de Durkheim o coloque mais próximo do “comunismo” do que do “socialismo”,⁹² é evidente que o oposto é que é verdadeiro. O comunismo, para Durkheim, expressava a esperança, que constantemente reaparecia, mas que era fútil em última instância, de que o egoísmo humano podia ser erradicado: era portanto essencialmente tanto não-histórico quanto

irrealizável. O socialismo, por outro lado, de acordo com Durkheim, era uma expressão da consciência de que mudanças radicais tinham ocorrido e estavam ocorrendo nas sociedades contemporâneas, e de que essas mudanças tinham gerado uma condição de crise que clamava por uma solução. Essa consciência era filtrada pelas circunstâncias sociais de que era uma expressão. Isto é, ela refletia uma condição da sociedade na qual as relações econômicas tinham acabado por dominar a vida social; em função disso, entendia que o remédio para a crise moderna deveria ser puramente econômico. A falha de todas as doutrinas socialistas era que não conseguiam ver que a solução da crise precisava estar ligada a uma reorganização moral, por meio da qual a primazia do “econômico” sobre o “social” se reajustaria em favor deste último.⁹³ Mas elas estavam corretas ao sustentar que a regulação do mercado capitalista era necessária. Embora Durkheim rejeitasse a possibilidade de se reorganizar o capitalismo por meios revolucionários, ele realmente argumentava que a divisão do trabalho forçada, a relação de exploração entre o capital e o trabalho, precisava ser contestada. Isso deveria ser alcançado pelo desaparecimento da herança da propriedade:

Hoje a existência da herança como uma instituição tem como resultado que os homens nascem ricos ou pobres; vale dizer, há duas classes principais na sociedade, ligadas por todo tipo de classes intermediárias: uma que, para viver, tem de conseguir que seus serviços sejam aceitos pela outra a qualquer custo; a outra que pode passar sem esses serviços, pois pode apelar para outros recursos ... enquanto diferenças de classe tão acentuadas existirem na sociedade, algumas medidas paliativas razoavelmente efetivas podem amenizar a injustiça dos contratos; mas, em princípio, o sistema opera em condições que não dão lugar à justiça.⁹⁴

A abolição da herança de propriedade era um processo que deveria acontecer por meio da ação do Estado. Embora Durkheim não fosse inteiramente desprovido de ambigüidades a esse respeito, parece que ele se referia não à abolição da propriedade privada como tal,⁹⁵ mas a diferenças no acesso à propriedade que deveriam estar inteiramente determinadas pelas diferenças nos serviços que os indivíduos prestavam à sociedade. A importância funcional na divisão

do trabalho deveria determinar os direitos à propriedade. Isso era uma "obra de justiça" que deveria ser realizada se a moralidade do individualismo desempenhasse uma força reguladora na sociedade moderna: o avanço do individualismo moral era incompatível com uma ordem social na qual a situação de classe determinasse desde o nascimento a posição do indivíduo na estrutura profissional. Desse modo, havia uma conexão intrínseca entre a eliminação da divisão do trabalho "forçada" e a superação da divisão do trabalho "anômica". Para reduzir a anomia exigia-se não apenas a imposição da regulação sobre o sistema de mercado existente: isso só levaria a uma intensificação dos conflitos de classe. "Não é suficiente que haja regras ... pois às vezes são as regras mesmas que são a causa do mal." A moralidade da solidariedade orgânica exigia grandes mudanças econômicas, que criassem um sistema no qual houvesse uma colocação livre ou "espontânea" dos indivíduos na divisão do trabalho, de tal forma que "nenhum obstáculo, de qualquer natureza, os impedisse de ocupar um lugar na estrutura social compatível com as suas faculdades".⁹⁶

Conclusão

A sociologia de Durkheim teve origem numa tentativa de reinterpretar as reivindicações do liberalismo político em face de um duplo desafio: oriundo de um conservadorismo anti-racionalista, de um lado, e do socialismo, de outro. Cada um desses constituía uma grande tradição no pensamento social francês, e cada um deles, no início do século XIX, representou uma resposta ao legado da Revolução Francesa. Durkheim tomou de empréstimo elementos de ambos numa tentativa de transcendê-los por meio de um republicanismo liberal revitalizado capaz de realizar integralmente as mudanças estruturais na sociedade que tinham sido prometidas, mas não alcançadas, pela Revolução. O que foi observado por Jaurès é uma descrição exata e perspicaz do ponto de vista de Durkheim: ele estava preocupado "não com a negação, mas com a conclusão da República burguesa, com a extensão dos Direitos do Homem da esfera política para as esferas econômica e social".⁹⁷

Notas

- 1 Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, New York, 1937 (2.ed., New York, 1949).
- 2 *Leçons de sociologie*, 1950. Traduzido para o inglês sob o título de *Professional Ethics and Civic Morals*, London, 1957.
- 3 Comparar com o tratamento de Marx em Erich Thier, *Etappen der Marxinterpretation*, *Marxismusstudien*, 1954, p.1-38.
- 4 Ver, por exemplo, Marion M. Mitchell, Emile Durkheim and the Philosophy of Nationalism, *Political Science Quarterly*, v.XLVI, 1931, p.87-106.
- 5 Cf. meu artigo Durkheim as a Review Critic, *Sociological Review*, v.XVIII, 1970, p.188-91.
- 6 O uso que Parsons faz desse termo é um tanto incomum. Ver *The Structure of Social Action* (2.ed.), p.60-9.
- 7 Robert A. Nisbet, *Emile Durkheim*, Englewood Cliffs, N.J., 1965, p.37. Os primeiros parênteses são meus.
- 8 Ver meu *Capitalism and Modern Social Theory*, Cambridge, 1971, cap.14.
- 9 Parsons, *The Structure of Social Action* (2.ed.), p.307 e *passim*.
- 10 E. Durkheim, *The Division of Labor in Society*, Glencoe, Ill., 1964, p.228. (Modifiquei a tradução nesta e em algumas outras citações em partes posteriores do capítulo.)
- 11 E. Durkheim, *L'individualisme et les intellectuels*, *Revue Bleue*, v.X, 1898, p.7-13.
- 12 Com isso, é claro, não pretendo dizer que Saint-Simon e Comte tenham sido as únicas influências intelectuais importantes sofridas por Durkheim. Outras influências mais imediatas foram Renouvier, Fustel de Coulanges e Boutroux.
- 13 *L'individualisme et les intellectuels*, p.7.
- 14 *Ibidem*, p.8.
- 15 *Ibidem*, p.11 e 13.
- 16 Melvin Richter, *Durkheim's Politics and Political Theory*, in Kurt H. Wolff, *Emile Durkheim et al.: Essays on Sociology and Philosophy*, London, 1964, p.172ss.
- 17 Ver, por exemplo, Simon Deploige, *Le Conflit de la morale et de la sociologie*, Paris, 1911. Durkheim resenhou esse livro na *Année sociologique*, v.XII, 1909-1912. Para troca de correspondência anterior entre Deploige e Durkheim, ver a *Revue Néoscholastique*, v.XIV, 1907, p.606-21.
- 18 Ver, sobretudo, E. Durkheim, *L'Evolution pédagogique en France*, Paris, 1969 (publicado pela primeira vez, em dois volumes, em 1938).
- 19 Georges Davy, *Emile Durkheim*, *Revue de métaphysique et de morale*, v.XXVI, 1919, p.189.

- 20 Marcel Mauss, Introdução à primeira edição de *Socialism and Saint-Simon*, London, 1952, p.32.
- 21 E. Durkheim, *Moral Education*, Glencoe, Ill., 1961, p.137.
- 22 Cf. K. Marx, The Civil War in France, in *Selected Works*, Moscou, 1958, v.1, p.542.
- 23 E. Durkheim, resenha dos *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, de Antonio Labriola, *Revue Philosophique*, v.XLIV, 1897, p.649 e 651.
- 24 Ibidem, p.648-9.
- 25 Sorel desempenhou um importante papel nisso; para sua avaliação de Durkheim, ver Les theories de M. Durkheim, *Le Devenir social*, v.1, 1895, p.1-26 e 148-80.
- 26 *Socialism*, p.283.
- 27 Ibidem, p.284.
- 28 "O socialismo está para os fatos que o produzem assim como os gemidos de um homem doente estão para a doença que ele padece, para as carências que o atormentam. Mas o que se diria de um médico que aceitasse as respostas ou os desejos de seu paciente como se fossem verdades científicas?". Ibidem, p.41.
- 29 Ibidem, p.285.
- 30 Ibidem, p.40.
- 31 Ibidem, p.90. Para uma discussão mais longa da avaliação de Marx feita por Durkheim, ver meu *Capitalism and Modern Social Theory*, cap.13.
- 32 Ibidem, p.39-79.
- 33 Ibidem, p.70-1.
- 34 Ibidem, p.71.
- 35 E. Durkheim, La science positive de la morale en Allemagne, *Revue Philosophique*, v.XXIV, 1887, parte 1, p.38.
- 36 *The Division of Labour*, p.227.
- 37 "Onde o direito à indenização está altamente desenvolvido, existe uma moralidade profissional para cada atividade ... Há usos e costumes comuns à mesma ordem de funcionários, que nenhum destes pode quebrar sem incorrer na censura da corporação." Ibidem p.227.
- 38 *The Division of Labour*, p.220.
- 39 Durkheim, *Professional Ethics and Civic Morals*, p.98ss.
- 40 Ibidem, p.98 e 99.
- 41 Ibidem, p.102-3.
- 42 *The Division of Labour*, p.280-2; também p.405-6.
- 43 *Professional Ethics and Civic Morals*, p.75.
- 44 Ver E. Durkheim, E. Denis, *Qui a voulu la guerre?*, Paris, 1915, e E. Durkheim, *L'Allemagne au-dessus de tout*, Paris, 1915.

- 45 *L'Allemagne au-dessus de tout*, p.7.
- 46 Ibidem, p.5.
- 47 Ibidem, p.22.
- 48 Ibidem, p.7.
- 49 Ibidem, p.45.
- 50 Ver especialmente Robert Nisbet, Conservatism and Sociology, *American Journal of Sociology*, v.IXIII, 1952, p.165-75, e *The Sociological Tradition*, London [New York], 1967; e Lewis A. Coser, Durkheim's Conservatism and its Implications for his Sociological Theory, in Wolff, *Emile Durkheim*, p.211-32.
- 51 Coser, Durkheim's Conservatism, p.212.
- 52 Ver meu *Capitalism and Modern Social Theory*, *passim*.
- 53 E. Durkheim, Introduction à la morale, *Revue Philosophique*, v.LXXXIX, 1920, p.89.
- 54 E. Durkheim, *Suicide*, London, 1952, p.383.
- 55 E. Durkheim, Prefácio à *Année sociologique*, v.II, 1897-8, in Wolff, *Emile Durkheim*, p.352-3.
- 56 H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society*, New York, 1958, p.285.
- 57 *L'Evolution pedagogique en France*.
- 58 Ibidem, p.323.
- 59 *Moral Education*, p.10.
- 60 E. Durkheim, *Sociology and Philosophy*, London, 1953, p.72.
- 61 "Ser livre não é fazer o que se quer; é ser senhor de si mesmo." E. Durkheim, *Education and Sociology*, Glencoe, Ill., 1956, p.89.
- 62 The Dualism of Human Nature and its Social Conditions, in Wolff, *Emile Durkheim*, p.327.
- 63 *Professional Ethics and Civic Morals*, p.47-8.
- 64 *The Division of Labour*, p.226.
- 65 E. Durkheim, *Montesquieu and Rousseau*, Ann Arbor, 1960, p.33.
- 66 E. Durkheim, Deux lois de l'évolution pénale, *Année sociologique*, v.IV, 1899-1900, p.65-95.
- 67 Ibidem, p.650.
- 68 Ibidem, p.67-8.
- 69 Ibidem, p.69.
- 70 Ibidem, p.88 e 93.
- 71 *Professional Ethics and Civic Morals*, p.82-3.
- 72 Ibidem, p.87.
- 73 Ibidem, p.89.

- 74 Ibidem, p.96 e 106.
- 75 Ibidem, p.106.
- 76 Ibidem, p.51.
- 77 Ibidem, p.56.
- 78 E. Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, London, 1964, p.121.
- 79 *Suicide*, p.360. Há, entretanto, grandes dificuldades não resolvidas nos escritos de Durkheim sobre esse ponto, analisadas no cap.4.
- 80 *The Dualism of Human Nature and its Social Conditions*, p.339.
- 81 Coser, *Durkheim's Conservatism*, p.211-12. Cf. Parsons, "[Durkheim] estava quase somente preocupado com o que Comte teria chamado de 'estática social'", *The Structure of Social Action* (2.ed.), p.307.
- 82 Coser, *Durkheim's Conservatism*, p.212.
- 83 *The Division of Labour*, p.377.
- 84 *Montesquieu et Rousseau*, p.59.
- 85 *The Rules of Sociological Method*, p.47.
- 86 Resenha de Deploige, p.327.
- 87 *The Division of Labour*, p.29.
- 88 Cf. cap.6.
- 89 *Professional Ethics and Civic Morals*, p.50-1.
- 90 Ibidem, p.78.
- 91 Para um material de fundo sobre a concepção do Estado em Weber, ver meu *Politics and Sociology in the Thought of Max Weber*, London, 1972.
- 92 Parsons, *The Structure of Social Action* (2.ed.), p.341.
- 93 A publicação dos escritos iniciais de Marx, entretanto, tornou claro que essa tese de Durkheim era errônea, ao menos quando aplicada a Marx. Marx estava primordialmente interessado na dominação alienante das relações econômicas dentro do capitalismo: a regulação do mercado era para Marx um meio, não um fim. Ver meu *Capitalism and Modern Social Theory*, cap.15.
- 94 *Professional Ethics and Civic Morals*, p.213.
- 95 "Uma limitação ao direito de alienar não é de maneira alguma um ataque ao conceito individual de propriedade, ao contrário. Pois a propriedade individual é propriedade que começa e termina com o indivíduo." Ibidem, p.216-7.
- 96 *The Division of Labour*, p.374 e 377.
- 97 Robert Wohl, *French Communism in the Making, 1914-1924*, Stanford, 1966, p.9.

CAPÍTULO 4

DURKHEIM E A QUESTÃO
DO INDIVIDUALISMO

Em vida do autor, os escritos metodológicos de Durkheim foram, notoriamente, objeto de controvérsia, sendo seu sociologismo largamente condenado. Essas primeiras críticas, que freqüentemente envolviam versões pouco precisas das concepções de Durkheim, foram há muito substituídas por interpretações críticas dos escritos de Durkheim, baseadas em uma compreensão mais adequada dos temas e dilemas inerentes à sua sociologia.¹ Entretanto, ainda estamos à espera de um tratamento que explore plenamente as forças e fraquezas do método de Durkheim. Uma das principais razões disso é o fato de que muitos dos intérpretes secundários de Durkheim deixaram de conectar sua discussão *analítica* (e sua rejeição) do individualismo como abordagem metodológica para a teoria social com sua concepção *desenvolvimentista* da emergência do individualismo como moralidade nascida do crescimento da divisão do trabalho diferenciada. É comum aceitar — e, na verdade, ele o enfatizou fortemente — que as idéias metodológicas de Durkheim devam ser avaliadas na relação com sua implementação concreta nas obras mais empíricas do autor. Porém, geralmente, supõe-se que isso signifique demonstrar o quanto ele "aplicou" de modo mais ou menos bem-sucedido suas concepções metodológicas em outros trabalhos. Nesta discussão, gostaria de estabelecer uma relação recíproca entre a argumentação substantiva