

BASES PARA A INTERPRETAÇÃO DE DURKHEIM*

Steven Lukes

O modo de pensamento de Durkheim e seu estilo de expressão possuem certos traços peculiares, cujo reconhecimento só pode esclarecer a interpretação de suas idéias. Primeiro, existem certos conceitos cruciais à compreensão de seu pensamento que precisam ser elucidados, seja porque são ambíguos, seja porque são pouco familiares para um leitor⁽¹⁾. Segundo, subjacente a esses conceitos, existe certo número de dicotomias acentuadas, ou “oposições binárias”, sobre as quais repousa seu pensamento, que precisam ser explicitadas e relacionadas umas às outras. Em terceiro lugar, existem certos argumentos característicos, freqüentemente ruins, que também precisam ser trazidos a primeiro plano e identificados. E, finalmente, o estilo de Durkheim tende freqüentemente a caricaturar seu próprio pensamento. Ele muitas vezes expressava suas idéias de maneira extremada ou figurativa, o que distorcia seu significado e obscurecia a importância — donde

(*) Steven Lukes, “Prolegomena to the Interpretation of Durkheim”. Reproduzido com a permissão dos *Archives Européennes de Sociologie*, XII (1971), pp. 183-209. Tradução de José Augusto Guilhon Albuquerque.

(1) As principais obras de Durkheim aqui citadas são indicadas na forma abreviada seguinte: S — *O suicídio*, Alcan, Paris, 1897; R — *As regras do método sociológico*, Alcan, Paris, 1901; D — *A divisão do trabalho social*, Alcan, Paris, 1902; F — *As formas elementares da vida religiosa*, Alcan, Paris, 1912.

resulta que a relação entre seu estilo e seu pensamento deve ser levada em consideração. Este artigo dedica-se a essa questão.

CONCEITOS

Consciência coletiva

Em *A divisão do trabalho*, Durkheim define “a consciência coletiva ou comum” como “o conjunto de crenças e sentimentos comuns ao comum dos membros de uma determinada sociedade (que) forma um sistema determinado com vida própria” (D 46). A palavra francesa “*conscience*” é ambígua, compreendendo o significado de instância moral e de percepção de alguma coisa. Assim, as “crenças e sentimentos” compreendidos na consciência coletiva são, por um lado morais e religiosos e, por outro lado, cognitivos⁽²⁾.

A consciência coletiva, escreve Durkheim, é, “por definição, difundida em toda a sociedade mas, não obstante, possui traços específicos que fazem dela uma realidade própria”. Ela é “independente das condições particulares em que os indivíduos se encontram situados; estes passam, ela permanece”. É comum ao Norte e ao Sul, a grandes e pequenas cidades, a diferentes profissões, e liga, umas às outras, gerações sucessivas. É bem distinta da consciência individual, “embora só possa realizar-se através de indivíduos” (D 46). Durkheim nega-se sempre a hipostasiar a consciência coletiva: seu caráter distintivo consiste simplesmente em que “os estados que a constituem diferem especificamente dos que constituem a consciência particular”. Essa especificidade provém do fato de que elas não são formadas dos mesmos elementos. A última resulta da natureza do ser orgânico psíquico tomado isoladamente e, o primeiro, da combinação de uma pluralidade de seres dessa natureza (R 127-128).

Discutiremos adiante a maneira como Durkheim traça a diferença entre fenômenos sociais e individuais. Aqui, deve-se notar

(2) O Larousse apresenta dois sentidos principais para “*conscience*”: 1) *Sentiment qu'on a de son existence et de celle du monde extérieur; représentation qu'on se fait de quelque chose*; e 2) *Sentiment qui fait qu'on porte un jugement moral sur ses actes, sens du bien et du mal; respect du devoir*. N. do T.: “Sentimento que se tem a respeito da própria existência e da existência do mundo exterior; representação que se tem a respeito de algo”; “Sentimento que faz com que se formule um juízo moral sobre seus próprios atos, sentido do bem e do mal; respeito aos deveres”.

que ele encarava a consciência coletiva como “o tipo psíquico de sociedade, com suas propriedades, condições de existência e modo de desenvolvimento específicos”. Ele também define o termo como “a totalidade das semelhanças sociais”. O crime seria uma ofensa a “estados fortes e definidos da consciência coletiva”, restaurados e reforçados pela punição (D 46-47).

Durkheim empregou amplamente o conceito de consciência coletiva na *Divisão do trabalho*. Empregou-o muito pouco daí por diante, embora viesse a encarar o Estado como “o órgão do pensamento social”, concentrado, deliberado e reflexivo, distinto da “obscura consciência coletiva”⁽³⁾ difundida em toda a sociedade; e veio a encarar a democracia como um alto grau de comunicação entre os dois, que tornaria a última mais deliberada, reflexiva e crítica. Suas razões para abandonar o conceito eram provavelmente de duas ordens.

Em primeiro lugar, a tese central da *Divisão do trabalho* era que a divisão do trabalho está “cada vez mais preenchendo o papel que anteriormente cabia à consciência comum; é o que congrega, mais do que qualquer outra coisa, os conjuntos sociais de tipo mais avançado” (D 148). Nesse livro ele afirmava que a consciência coletiva é “apenas uma parte bastante restrita” da vida psíquica de sociedades avançadas (D 46): torna-se mais fraca e mais vaga e deixa de vincular os homens a fins transcendentais ou até à própria sociedade. Durkheim logo abandonou essa tese, em sua forma simples, e passou a salientar o que ele encarava como o papel crucial das crenças e sentimentos coletivos, e especialmente da moralidade e da religião, em todas as sociedades. Daí ter abandonado um conceito que estava ligado ao que ele vira como um modo próprio de coesão de sociedades menos avançadas (solidariedade mecânica), caracterizado por “semelhanças sociais” e por uma lei repressiva, centrada na punição.

Em segundo lugar, como corolário disso, era insuficientemente analítico para seus propósitos subseqüentes à *Divisão do trabalho*. Ele desejava estudar como os indivíduos se vinculam a, e são controlados pelas sociedades, como as crenças e sentimentos coletivos são inculcados, como mudam, como afetam, e como são afetados por outros aspectos da vida social, e como são mantidos

(3) Durkheim, *Leçons de sociologie. Physique des moeurs et du droit*, PUF, Paris, 1950, pp. 95, 97.

e reforçados. O conceito de consciência coletiva era demasiado abrangente e estático. Não permitia distinguir entre crenças cognitivas e crenças morais e religiosas, entre diferentes crenças e sentimentos e entre crenças e sentimentos associados a estágios diferentes do desenvolvimento de uma sociedade. Para fazer tais distinções, Durkheim empregou o conceito de “representações coletivas”⁽⁴⁾.

Representações coletivas

Durkheim começou empregando esse conceito por volta de 1897, quando escreveu que “a vida social é feita essencialmente de representações” (S 352). As representações coletivas são “estados da consciência coletiva”, “diferentes em natureza dos estados da consciência individual”. Elas exprimem “o modo pelo qual o grupo se concebe a si mesmo em suas relações com os objetos que o afetam” (R XVI). Grande parte da obra posterior de Durkheim pode ser encarada como o estudo sistemático de representações coletivas. Assim, sua sociologia do conhecimento examina a origem social e a referência social e as funções sociais das formas de pensamento cognitivo; sua sociologia da religião faz o mesmo no que diz respeito às crenças religiosas; sua projetada sociologia da moral teria feito o mesmo quanto às crenças e ideais morais. A esse respeito, é importante notar duas ambigüidades incluídas no conceito de representação coletiva que têm conseqüências significativas para a teoria de Durkheim. Em primeiro lugar, o conceito de representação refere-se tanto ao modo de pensar, conceber ou perceber⁽⁵⁾ quanto ao que é pensado, concebido ou percebido⁽⁶⁾. Essa ambigüidade é significativa para sua sociologia do conhecimento⁽⁷⁾. Segundo, a representação é coletiva tanto em sua origem, que determina o modo ou forma

(4) Durkheim, “La sociologie en France au XIXe siècle”, *Revue Bleue*, XII, 1900, p. 648, escreveu que Espinas mostrara que “o objeto essencial da sociologia é investigar como se formam e se combinam as representações coletivas”.

(5) Assim, por exemplo, F 631: “Os conceitos são representações coletivas (...) correspondem à maneira especial como esse ser especial, a sociedade, concebe coisas que são parte de sua experiência”.

(6) Assim, R XVII: “Mitos, lendas populares, concepções religiosas de todos os tipos, crenças morais, etc.” são todas representações coletivas.

(7) Cf. a confusão de Durkheim entre as categorias ou formas fundamentais de pensamento (por exemplo, de espaço e tempo) e divisões espaciais e temporais específicas, isto é, a crença sobre como o espaço e o tempo se dividem.

da mesma, quanto em sua referência ou objeto (também é coletiva, evidentemente, por ser comum aos membros de uma sociedade ou grupo). Com isso, Durkheim queria dizer, por um lado, que as representações coletivas são geradas socialmente e que se referem a, e de algum modo são “sobre” a sociedade. (Essa dualidade é mais clara em sua sociologia da religião e da moral.)

Durkheim fez muito caso do que chamou de realidade independente das representações coletivas⁽⁸⁾. Ele usava a analogia dos estados mentais individuais, ou representações individuais que, embora intimamente ligadas ao seu “substrato”, as células cerebrais, de cuja atividade comum elas resultam, não podem ser reduzidas nem inteiramente explicadas pelas mesmas, mas possuem suas próprias características, são relativamente autônomas, e podem se influenciar diretamente umas às outras e combinar-se de acordo com suas próprias leis. Analogamente, afirmou ele, as representações coletivas resultam do substrato de indivíduos associados (o que “varia de acordo com sua disposição geográfica e a natureza e número de seus canais de comunicação”)⁽⁹⁾ mas não podem ser reduzidas nem inteiramente explicadas pelas características de indivíduos: possuem características *sui generis*. Pretendia que suas formas originais e “fundamentais” “levavam as marcas de sua origem”, de modo que “o objeto primeiro de toda consciência social relaciona-se estreitamente com o número de elementos sociais, a maneira como são agrupados e distribuídos, etc., isto é, com a natureza do substrato”. Mas, “uma vez assim formada uma primeira base de representações”, tornam-se “realidades parcialmente autônomas que vivem sua própria vida”, com “o poder de atrair-se e repelir-se mutuamente e formar síntese de todos os tipos” e engendrar novas representações⁽¹⁰⁾. Daí, por exemplo, o “luxuriante crescimento de mitos e lendas, sistemas teogônicos e cosmológicos, etc.”⁽¹¹⁾ e daí “a maneira como as idéias religiosas (...) se combinam e separam e se transformam umas nas outras, dando origem a complexos contraditórios” (R XIX). Deveria existir, afirmava Durkheim, um ramo especial de sociologia (ele o chamava “psicologia social”) dedicado a estudar “as

(8) Ver especialmente Durkheim, “Représentations individuelles et représentations collectives” (1898), reproduzido in *Sociologie et philosophie*, PUF, Paris, 1951.

(9) *Ibid.*, p. 34.

(10) *Ibid.*, p. 43.

(11) *Ibid.*

representações coletivas

leis da produção coletiva de idéias” (que, há toda razão para crer, seriam amplamente distintas das da psicologia individual), investigando “através da comparação de temas míticos, lendas e tradições populares e línguas, os modos pelos quais as representações sociais se atraem e se excluem, como se fundem ou se tornam distintas, etc.” (R XVIII).

De que modo Durkheim relaciona as representações coletivas com outros traços da vida social? Para responder, é necessário voltar-nos para sua concepção dos fenômenos sociais em geral, isto é, ao seu conceito de fatos sociais⁽¹²⁾.

Fatos sociais

Durkheim afirmava que toda a sociologia se baseava em “nosso princípio fundamental, a realidade objetiva dos fatos sociais” (R XXIII). Para que a sociologia seja possível, “deve, acima de tudo, ter um objeto próprio”, uma “realidade que não esteja no domínio das outras ciências” (S IX). O que Durkheim compreendia entre os fatos sociais e de que modo os classificava? E que características acreditava marcá-los, diferenciando-os de outros fenômenos ou tipos de “fato”, dos objetos de outras ciências? Antes de considerar essas questões, deve-se notar a estranheza, para os leitores modernos, do emprego de Durkheim de “fato”, definido exclusivamente pela regra de que os fatos devem ser estudados como “coisas” (R cap. II). Por “fatos sociais” ele pretendia significar fenômenos ou fatores ou forças e, com a regra de que deveriam ser estudados como coisas, significaria que devem ser encarados como “realidades exteriores ao indivíduo” e independentes do aparelho conceitual do observador⁽¹³⁾.

(12) Cf. a excelente discussão em Roger Lacombe, *La méthode sociologique de Durkheim*, Alcan, Paris, 1926.

(13) S IX: Durkheim emprega “coisas” (*choses*) aqui, pelo menos em quatro sentidos, a saber: 1) fenômenos com características independentes do observador; 2) fenômenos cujas características só podem ser determinadas através de investigação empírica (por oposição ao raciocínio ou intuição *a priori*); 3) fenômenos cuja existência é independente das vontades individuais; e 4) fenômenos que só podem ser estudados através de observação externa, isto é, através de indicadores, tais como códigos legais, estatísticas, etc. (Cf. Benoit-Smullyan, “The Sociologism of Émile Durkheim and his School”, in H. E. Barnes (org.), *An Introduction to the History of Sociology*, Chicago University Press, 1948, p. 501.)

Durkheim encarava os fatos sociais como algo ao longo de um contínuo. Em um pólo, estariam os fenômenos sociais estruturais, “anatômicos ou morfológicos”, construindo a “base (*substrat*) da vida coletiva”: consistem no “número e na natureza das partes elementares de que se compõe a sociedade, a maneira como são arrançadas, o grau de coalescência que atingiram, a distribuição da população sobre a superfície do território, o número e a natureza dos canais de comunicação, a forma de habitação, etc.”⁽¹⁴⁾.

Existem ainda o que se poderia chamar normas institucionalizadas, que podem ser mais ou menos formais — “regras legais e morais, dogmas religiosos, sistemas financeiros, etc.” — crença e práticas estabelecidas que têm origem ou substrato seja na “sociedade política como um todo, ou em um dos grupos sociais que a compõem” (R 9, 8). Finalmente, ocupando o resto do contínuo, estão fatos sociais não-institucionalizados, mas que, “sem apresentarem essas formas cristalizadas, têm a mesma objetividade e a mesma ascendência sobre o indivíduo”. São as “correntes sociais”; e podem ser “correntes de opinião” relativamente estáveis ou, no extremo, “erupções passageiras” como as que ocorrem quando “em uma assembléia geram-se grandes movimentos de entusiasmo, de indignação ou de piedade” (R 9-10). Durkheim afirmava que “toda uma série de graus sem descontinuidade liga os fatos da mais clara natureza estrutural com as livres correntes da vida social que ainda não foram amoldadas de maneira definida. As diferenças entre as mesmas são, portanto, diferenças apenas no grau de consolidação que apresentam” (R 19). Nesse esquema classificatório, as representações coletivas seriam, portanto, fatos situados na superestrutura.

Como veremos, o foco da atenção de Durkheim voltou-se, durante sua vida, dos fenômenos estruturais, para os superestruturais, à medida que o peso explicativo atribuído aos últimos aumentou. Contudo, vale notar que, mesmo no tempo das *Regras do método sociológico*, ele as encarava como ao mesmo tempo intimamente inter-relacionadas e do mesmo tipo genérico. As divisões políticas, afirmava, são morais, não meramente materiais e geográficas e a organização social só pode ser estudada por intermédio da legislação, que a determina; enquanto que os mo-

(14) R 17. Esse parágrafo está inexplicavelmente faltando da tradução inglesa.

vimentos de população, por exemplo, do campo para as cidades, resultam de correntes de opinião, e os tipos de habitação e canais de comunicação são formados pelos costumes e pelas leis. Esses modos de ser estruturais ou morfológicos “são apenas modos consolidados de agir” (R 18).

O que, portanto, distingue os fatos sociais de outras espécies de fato? Nas *Regras*, Durkheim definia um fato social como “todo meio de agir, fixo ou não, capaz de exercer sobre o indivíduo uma coerção externa” e além disso como “(todo meio de agir) que é geral em toda uma dada sociedade, existindo por si só, independente de suas manifestações individuais” (R 19). Ele pretendia fazer disso apenas uma “definição preliminar” — como protestou mais tarde, não a encarava como uma definição intuitiva, essencialista, resumindo todos os traços do fato social, mas simplesmente oferecendo um sinal através do qual se pudesse reconhecer fenômenos sociológicos⁽¹⁵⁾. Outras definições seriam possíveis: ele pretendia que a sua era um guia útil para a pesquisa.

A definição de Durkheim compreende três critérios distintivos: caráter externo, coerção e generalidade mais independência. Vejamo-los um de cada vez.

Os fatos sociais, escreveu Durkheim, existem “fora das consciências individuais”. Assim, por exemplo, as obrigações domésticas ou cívicas, ou contratuais, são definidas externamente ao indivíduo, nas leis e costumes; as crenças e práticas religiosas “existem anteriormente ao indivíduo, porque existem fora dele”; a língua e a moeda, como as práticas profissionais, “funcionam independentemente do meu uso das mesmas” (R 6). Durkheim, neste ponto, cometeu uma ambigüidade importante, de que só teve parcialmente consciência, e é responsável por grande parte da crítica de que seu “realismo social” implica a existência de uma “mente grupal”, distinta da de seus membros tomados conjuntamente. Os fatos sociais poderiam ser “externos” a qualquer indivíduo determinado, ou mesmo a todos os indivíduos numa determinada sociedade ou grupo: falar deles como “externos às consciências individuais” deixa abertas ambas as interpretações. Ele obviamente visava a primeira, mas freqüentemente empregava formas de expressão que implicavam a última. Negou repetidamente

(15) R XX. Cf. Durkheim, “Représentations individuelles...”, *loc. cit.*, p. 35, nota.

reificar ou hipostasiar a sociedade e escreveu que “nada existe na vida social que não se encontre nas consciências individuais” (D 342); por outro lado, empregou efetivamente termos tais como “consciência coletiva” e “alma coletiva” e escreveu sobre “esse ser consciente que é a sociedade (...) um ser *sui generis* com sua própria natureza específica, distinta da de seus membros, e uma personalidade própria diferente das personalidades individuais”⁽¹⁶⁾. Como formulou Georges Sorel, Durkheim disse que era desnecessário introduzir a noção de uma mente social, mas raciocinava como se a estivesse introduzindo⁽¹⁷⁾. Afirmando que os fatos sociais (e particularmente as representações coletivas) são exteriores aos indivíduos, Durkheim deveria ter dito que são ao mesmo tempo interiores (isto é, interiorizadas) e exteriores a qualquer indivíduo dado; e que só são externos a todos os indivíduos existentes no sentido de que foram transmitidas culturalmente do passado para o presente.

A noção de “coerção” é ainda mais ambígua. Ele a emprega nos seguintes sentidos, sem parecer dar-se conta de que são distintos: 1) a autoridade das regras legais, máximas morais e convenções ou costumes, tais como se manifestam através das sanções que vêm à baila quando se tenta violá-las; 2) a necessidade de seguir certas regras, procedimentos ou métodos com o fim de desenvolver certas atividades com sucesso (por exemplo, um francês deve falar francês para ser compreendido; e o industrial deve empregar métodos usuais sob pena de ter de encarar a possibilidade de ruína); 3) a influência causal de fatores ecológicos ou “morfológicos” (por exemplo, a influência de canais de comunicação na direção e intensidade da migração e do comércio); 4) compulsão psicológica em situação de massa (como em movimentos coletivos de “entusiasmo, indignação e piedade (...) (que) nos vêm de fora e nos conduzem independentemente de nós mesmos” (R 9); e 5) determinação cultural (quando certas idéias e valores dados socialmente são interiorizados por indivíduos que, com isso, adquirem certas crenças, desejos e sentimentos, e agem de certas maneiras; assim, a educação é “um esforço contínuo para impor à criança modos de ver, sentir e agir aos quais não teria chegado espontaneamente”) (R 11).

(16) *Id.*, *L'éducation morale*, Alcan, Paris, 1925, p. 69.

(17) Georges Sorel, “Les théories de M. Durkheim”, *Le devenir social*, I, 1895, p. 19.

Mais uma vez, como Sorel observou, Durkheim estendeu exageradamente o significado de “coerção”⁽¹⁸⁾. Os sentidos 1) a 5) são certamente diferentes entre si. Especialmente 1) refere-se à coerção aplicada à obrigação através do medo às sanções; 2) refere-se a uma relação meios-fins (x é o único meio para atingir y); e 3) a 5) apontam diferentes modos de determinação dos pensamentos e ações humanas. Chamá-los todos de “coerção” presta-se, no mínimo, a confusão. Entende-se naturalmente “coerção” no sentido 1), isto é, referindo-se a casos em que um indivíduo deseja agir de um modo e é levado a agir de outro: daí a ênfase de Durkheim sobre os laços entre a coerção social e “o prestígio de que certas representações são investidas”, e o fato de falar em um “poder coercitivo”, através do qual “se impõem modos de agir, de pensar e de sentir” aos indivíduos (R XXI, 8). Mesmo neste caso pareceria caber uma distinção (parcialmente percebida por Durkheim) entre casos de pura autoridade num extremo (onde o assentimento ocorre por aceitação voluntária da legitimidade) e, do outro, o poder coercitivo (onde ocorre porque se teme sanções negativas). Contudo, parece claro que o sentido paradigmático de “coerção” para Durkheim é o exercício de autoridade, sustentado por sanções, com o objetivo de conformar os indivíduos a regras. É obviamente forçar um pouco o significado da palavra aplicá-la ao sentido 2), segundo o qual eu estaria sob “coerção” para falar francês se desejasse ser compreendido por franceses (embora naturalmente se fale, por exemplo, de “coerções do mercado”)^(*). Mas aplicá-la aos sentidos 3) a 5) ainda seria mais enganoso, já que se referem ao que influencia os desejos dos homens e não ao que os frustra, às determinações de como os homens pensam, sentem e agem, e não à modificação do comportamento, levando os homens a conformar-se a regras que, de outra forma, transgrediriam. (Deve-se acrescentar que um tipo de “fato social” que Durkheim cedo estudaria, a saber, as chamadas “correntes suicidogênicas” que levariam os homens a cometer suicídio, eram, de seu ponto de vista, fatores causais que levariam os homens a *romper* as regras.)

De fato, o interesse central de Durkheim era quanto aos modos pelos quais os fatores sociais e culturais influenciam, e efe-

(18) *Ibid.*, p. 17.

(*) N. do T.: Em inglês: “constraints of the market”; a tradução mais corrente seria “limitações inerentes ao mercado”.

tivamente constituem, em grande parte, os indivíduos. No decurso de sua carreira, ele se preocupou cada vez mais com os sentidos 4) e 5) acima, que ele considerava estreitamente vinculados, 4) caracterizando os períodos de criação e renovação (“efervescências coletivas”) de idéias e valores transmitidos através de 5). De fato, após *As regras do método sociológico*, ele finalmente deixou de dar ênfase ao critério de “coerção”. Ele o considerava, conforme escreveu, apenas parte de uma definição preliminar, indicativa, dos fatos sociais: estes últimos, admitiu ele, podem “também apresentar a característica oposta”, isto é, oposta a coerção no sentido 1) — a saber o poder de atração dos ideais (interiorizados) a que os homens se deixam prender e que, a partir daí, influenciam seu comportamento, o pólo oposto ao “dever” da vida moral, isto é, “o bem” (R XX-XXI, nota). De modo geral, a coerção era uma noção demasiado geral para identificar todos os modos pelos quais Durkheim encarava o indivíduo como sendo afetado por fatores sociais.

Finalmente, o critério de “generalidade mais independência” requer explicação. Um fato social poderia também ser definido, escreveu Durkheim, “pelo fato de ser geral no interior do grupo” e, importante, de que “existe independentemente das formas que assume ao ser generalizado” (R 15-16). Por generalidade, Durkheim estava tentando identificar fatores específicos a sociedades particulares, isto é, nem são traços estritamente pessoais de indivíduos, nem atributos universais da natureza humana. Fauconnet e Mauss isolaram esse aspecto dos fatos sociais quando os caracterizaram como “certos modos de sentir, pensar e agir” que os indivíduos não possuiriam “se tivessem vivido em outros grupos humanos”⁽¹⁹⁾.

Contudo, generalidade nesse sentido não basta, afirmava Durkheim, para caracterizar os fatos sociais, já que não os distingue de suas “encarnações individuais”. São “crenças, tendências, práticas do grupo tomadas coletivamente” por oposição às “formas que os estados coletivos assumem quando refratados através dos indivíduos”. Exemplos disso são “as normas legais e morais, os aforismos e ditados populares, artigos de fé em que as seitas religiosas ou políticas condensam suas crenças, padrões de

(19) M. Mauss e P. Fauconnet, “Sociologie” in *Grande Encyclopédie*, S.A. Grande Encyclopédie, Paris, 1901, t. XXX, pp. 165-76, especialmente p. 166.

gosto estabelecido por escolas literárias, etc.” (R 12) por oposição a suas aplicações individuais. Aqui, Durkheim apontava as *normas* enquanto distintas e orientadoras do comportamento individual. No prefácio à segunda edição das *Regras* ele estendeu essa idéia e, seguindo Fauconnet e Mauss, falou das “instituições” (“todas as crenças e modos de conduta instituídos pela coletividade”) como o próprio objeto da sociologia (R XXII-XXIII).

Mas as normas e instituições não eram as únicas formas em que Durkheim reconhecia os fatos sociais como identificáveis independentemente de suas encarnações individuais. As estatísticas de casamento, suicídio ou taxas de natalidade registram “correntes de opinião” (cuja intensidade varia de acordo com a época e o país), já que ele acreditava que nos dados estatísticos, as circunstâncias individuais se anulavam mutuamente. Durkheim apontava, com isso, as causas sociais (inferidas a partir de estatísticas) que, segundo afirmava, influenciam o comportamento individual.

O critério de generalidade, portanto, combina-se, em Durkheim, com a idéia de que a forma geral é independente de e orienta o comportamento individual: o fato social não é social porque é geral, mas “porque é coletivo (isto é, mais ou menos obrigatório) (...) é um estado do grupo que se repete entre indivíduos porque lhes é imposto” (R 14). E Durkheim nos dá novos exemplos de crenças e práticas transmitidas do passado pela educação, e de sentimentos coletivos em situações de massa. Tudo isso para reproduzir a ambigüidade que já detectamos na noção de coerção: as normas podem ser “impostas”, aos indivíduos que desejam desviar-se das mesmas, por meio de sanções; correntes de opinião, crenças e práticas, sentimentos coletivos, são “impostos” aos indivíduos quando, uma vez interiorizados, influenciam-nos a pensar, sentir e agir de certas maneiras⁽²⁰⁾.

Os conceitos que vimos examinando pressupõem claramente certo número de dicotomias centrais, sendo as principais entre sociologia e psicologia e entre social e individual. Neste ponto seria útil examinar o papel dessas e de outras dicotomias no pensamento de Durkheim, e suas relações entre si.

(20) Numa passagem Durkheim escreve (R 124-125) que a “característica essencial dos fenômenos sociológicos” é o seu poder de exercer pressão externa sobre consciências individuais”. Isso repete a mesma ambigüidade.

DICOTOMIAS

Sociologia/psicologia

Proclamando a sociologia como ciência independente, Durkheim pensava ser necessário declará-la independente da psicologia⁽²¹⁾. Havia entre elas, afirmava ele, “a mesma ruptura de continuidade que entre a biologia e as ciências físico-químicas. Por conseguinte, cada vez que um fenômeno social é explicado diretamente por um fenômeno psicológico, podemos estar certos de que a explicação é falsa” (R 128). Como exatamente ele traçou essa linha estrita entre a sociologia e a psicologia?

De fato, ele a traçou de numerosas maneiras e com isso, sem perceber, confundiu inúmeras distinções diferentes. Isso pode ser visto melhor realçando-se os quatro diferentes modos pelos quais, em vários pontos, Durkheim concebia a “psicologia”.

1. Em primeiro lugar, ele a definia pelo seu objeto, ou *explananda*. Desse ponto de vista, a psicologia é “a ciência da mente do indivíduo (*de l'individu mental*)”, relativa aos “estados da consciência individual” por oposição aos da “consciência coletiva”, com as as representações individuais por oposição às coletivas (R XVI). No decurso de sua carreira ele passou a insistir cada vez mais em que as realidades estudadas pela sociologia e a psicologia eram igualmente mentais, embora de naturezas diferentes e governadas por leis diferentes. Não obstante ter colocado a questão sobre se uma única psicologia “formal” não compreenderia, afinal de contas, o comportamento das representações coletivas e individuais, ele duvidava muito de que isso ocorresse (R XVII-XIX). A distinção repousa inteiramente sobre a tese de Durkheim sobre diferentes níveis de realidade, considerada adiante, e seu pressuposto de que a sociologia deve possuir seu próprio nível (para que a sociologia exista, “deve tomar conhecimento de uma realidade que não seja do domínio de outras ciências” (S IX). Abandonando-se essa tese e esse pressuposto,

(21) Nisso ele era um bom discípulo de Comte que banira a psicologia da hierarquia das ciências; mas ao contrário de Comte, que submetera a psicologia (ou *idéologie*) de seu tempo a exame detalhado, sob a alegação de que “mutilava” o homem, Durkheim nunca tentou uma crítica da psicologia contemporânea. Para uma boa discussão, v. D. Essertier, *Psychologie et sociologie*, Alcan, Paris, 1927.

a plausibilidade, coerência e valor dessa rígida dicotomia desaparecem. Embora se possa distinguir diferentes níveis do que há a explicar, do nível puramente pessoal ao macronível da sociedade como um todo, não será o caso de vincular um nível à psicologia e o outro à sociologia.

Em segundo lugar, Durkheim também considerava que a psicologia consiste num tipo particular de explicação, na formulação de um tipo distinto de *explanans*. De fato, ele apresentava inúmeros exemplos de explicação especificamente psicológica, sem se dar conta de que eram distintas e, portanto, supunha ter mostrado que todas eram igualmente inaplicáveis a fenômenos sociais.

2. Por um lado, encarava a explicação psicológica como explicação em termos do que chamava fatores “orgânicos-psíquicos”, isto é, características (pré-sociais) do organismo individual, dadas ao nascer e independentes de influências sociais. Assim, escreveu que, se “os fenômenos sociais (...) derivassem diretamente da constituição orgânica ou física do homem sem que qualquer outro fator interviesse em seu desenvolvimento, a sociologia se dissolveria na psicologia”⁽²²⁾. Os exemplos que dava desse tipo de *explanans* eram as disposições psicopatológicas, a raça e a hereditariedade. Sua argumentação para distinguir, da sociologia, esse tipo de explicação era ao mesmo tempo empírica e conceitual. Do ponto de vista empírico, ele sustentava que os fatores orgânico-psíquicos, por exemplo, não podiam explicar diferentes taxas de suicídio, e que as diferenças raciais não poderiam explicar as diferenças na organização social e na cultura (R 123ss.). Conceitualmente, ele sustentava que explicações desse tipo tendem a empregar conceitos ambíguos e não-operacionais (tais como raça) e não conseguem identificar variáveis independentes, e com isso tornam-se facilmente circulares (por exemplo, explicando-se o caráter artístico da civilização ateniense em termos de faculdades estéticas congênitas). Por outro lado, Durkheim sempre se equivocou quanto ao papel dos fatores “orgânico-psíquicos”. Ele escreveu sobre as “naturezas individuais” como sendo “meramente o material indeterminado que o fator social determina e transforma” (R 130); não obstante, fatores pré-sociais e condicionados organicamente desempenham um papel preponderante em vários

(22) Durkheim, “La sociologia ed il suo dominio scientifico” (1900), traduzido em A. Cuvillier, *Où va la sociologie française?*, Rivière, Paris, 1953, p. 192.

pontos de suas teorias — como, por exemplo, em uma linha importante de sua explicação da anomia, a saber, a noção de desejos (orgânico-psíquicos) irrestritos e sem limites, e também em sua concepção de uma distribuição natural dos talentos e sua doutrina sobre as características biologicamente determinadas da feminilidade.

3. Em seguida, ele às vezes encarava as explicações psicológicas como explicações em termos de condições particulares ou “individuais” por oposição a condições gerais ou “sociais”: assim, ele afirmava que as condições que levam “esse ou aquele indivíduo a matar-se (...) dizem respeito ao psicólogo, não ao sociólogo”, por oposição às “causas capazes de afetar, não indivíduos separados, mas ao grupo” (S 15). A justificação para essa distinção é ou circular, ou então arbitrária. Circular, se “particular” for definido como o que não entra em explicações sociológicas; arbitrária, já que é difícil ver onde se deve situar a linha de demarcação entre geral e particular e, em todo caso, como Halbwachs afirmou com relação ao *Suicídio*, circunstâncias particulares podem certamente ser relacionadas com a organização da sociedade⁽²³⁾.

4. Finalmente, e o mais freqüente, ele encarava a explicação psicológica como explicação em termos de estados ou disposições mentais — como quando os teóricos do contrato social explicam a sociedade “como um sistema de meios instituído pelos homens para atingir certos fins” (R 120), ou quando Comte apela para a tendência inata do homem para o progresso, ou Spencer para o medo de viver e de morrer e o desejo de felicidade, ou quando os sociólogos explicam a organização da família pelos sentimentos paternos ou filiais, ou o tabu do incesto pela aversão instintiva, ou a vida econômica pelo desejo de riqueza, ou a religião pelos sentimentos religiosos. Sua argumentação em favor de excluir os estados e disposições mentais individuais como explicação de fenômenos sociais, era de que se tratava de fenômenos gerais demais para dar contas das diferenças entre instituições e sociedades, ou, então, que já são consequência do que pretendem explicar; como Durkheim formulou, “a história mostra que essas inclinações, longe de serem inerentes à natureza humana, ou estão inteiramente ausentes em certas condições sociais, ou então apresentam tais variações de uma sociedade para outra que o resíduo que permanece após eliminação de todas essas diferenças — o

(23) M. Halbwachs, *Les causes du suicide*, Alcan, Paris, 130, p. 13.

único que pode ser considerado de origem psicológica — reduz-se a algo vago e esquemático que está infinitamente longe dos fatos que exigem explicação. Assim, esses sentimentos resultam de organização coletiva, longe de serem sua base” (R 131-132).

E, de fato, algumas das melhores passagens críticas em Durkheim são aquelas em que ele ataca explicações desse tipo, que ele encarava como inúteis e fáceis, no ensaio sobre o *Incesto*, por exemplo, e nas *Formas elementares da vida religiosa*.

Esses, portanto, eram os modos pelos quais Durkheim distinguia a sociologia da psicologia. Ele efetivamente concedia que os fatores individuais e coletivos são “intimamente interligados” e até que os primeiros “facilitam a explicação” dos últimos. Mas sempre insistiu em que as “duas ciências são (...) tão claramente distintas como podem ser duas ciências, quaisquer que sejam as relações que possam existir entre elas” (R 136, XVI).

Social/individual

Durkheim afirmou que essa distinção metodológica seguia-se de uma distinção ontológica subjacente entre níveis de realidade: “a sociedade não é uma mera soma de indivíduos; ao contrário, o sistema formado por sua associação representa uma realidade específica que tem suas próprias características” e era “na natureza dessa individualidade, não na de suas unidades componentes, que se deveria buscar as causas imediatas e determinantes dos fatos que lá aparecem” (R 127-128). E ele empregou inúmeras analogias de “síntese criadora” para apoiar essa tese ontológica — as propriedades da célula viva não estão em suas partículas minerais constitutivas, a dureza do bronze não se encontra no cobre e no estanho, nem as propriedades da água no hidrogênio e no oxigênio.

Durkheim estava equivocado em acreditar que seu ataque ao individualismo metodológico e sua defesa da explicação sociológica exigiam que defendesse essa forma extrema de realismo social e sustentasse que os fatos sociais eram *sui generis*, com substrato próprio⁽²⁴⁾; bastaria afirmar que poucas atividades humanas podem ser identificadas ou satisfatoriamente explicadas sem referência, ex-

(24) Cf. S. Lukes, “Methodological Individualism Reconsidered”, *British Journ. Sociology*, XIX, 1968, pp. 119-29; reproduzido in D. Emmet e A. MacIntyre (orgs.), *Sociological Theory and Philosophical Analysis*, Macmillan, Londres, 1970.

plicita ou implícita, a fatores sociais. Além disso, é muito importante perceber que, traçando essa linha extremamente nítida entre o social e o individual, Durkheim estava, mais uma vez, confundindo certo número de distinções (muito) diferentes. Essa dicotomia aparentemente inocente compreende, pelo menos, as seguintes distinções: 1) entre o socialmente determinado e o que é dado orgânica ou biologicamente; 2) entre fatores específicos a sociedades particulares, e traços abstraídos de, ou postulados sobre a “natureza humana”; 3) entre fatores gerais dentro de uma dada sociedade ou grupo, e os que são particulares a um ou vários indivíduos; 4) entre a experiência e o comportamento de indivíduos associados por oposição aos de indivíduos isolados; 5) entre obrigações socialmente prescritas e desejos e comportamentos espontâneos; 6) entre fatores provindos de “fora” do indivíduo, e os que são gerados em sua consciência; 7) entre pensamentos e ações dirigidas para objetos sociais ou públicos e os que são puramente pessoais ou privados; 8) entre comportamento altruístico e egocêntrico.

Durkheim confundiu essas distinções; além do mais, reificou-as nas abstrações de “sociedade” e “indivíduo”. De fato, como observou com justeza Morris Ginsberg, “em geral *‘la société’* tinha um efeito intoxicante sobre sua mente”, impedindo qualquer análise complementar⁽²⁵⁾. Por “sociedade” ele às vezes entendia a transmissão social ou cultural, ou a inculcação de crenças e práticas (“uma realidade da qual flui tudo o que conta”⁽²⁶⁾), às vezes a existência de associação (por exemplo, “a sociedade ... nada mais é do que indivíduos reunidos e organizados”⁽²⁷⁾), às vezes a imposição de obrigações socialmente prescritas (“A sociedade ... é um grande poder moral”⁽²⁸⁾), às vezes o objeto de pensamento, sentimento e ação (“a sociedade constitui um fim que nos ultrapassa e ao mesmo tempo nos aparece como boa e desejável”⁽²⁹⁾) e às vezes simplesmente como uma sociedade real, concreta — embora ainda aqui ele fosse ambíguo, empregando o

(25) Morris Ginsberg, “Durkheim’s Ethical Theory” (1951), in *On the Diversity of Morals*, Heinemann (Mercury Books), Londres, 1962, p. 51.

(26) Durkheim, “Détermination du fait moral” (1906), reproduzido in *Sociologie et philosophie*, *op. cit.*, p. 78.

(27) *Id.*, “Le problème religieux et la dualité de la nature humaine”, *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, XIII, 1913, p. 74.

(28) *Id.*, “Détermination...”, *loc. cit.*, p. 77.

(29) *Ibid.*, p. 80.

termo às vezes para designar a sociedade (por exemplo, a França) como um todo, e às vezes grupos e instituições particulares dentro dela (por exemplo, o Estado, a família, etc.)⁽³⁰⁾. Por “indivíduo”, Durkheim às vezes entendia o indivíduo (pré-social) visto como unidade orgânica biologicamente determinada, às vezes o indivíduo (abstrato) visto como possuidor de certas propriedades invariantes (por exemplo, o homem utilitário ou econômico), às vezes como o indivíduo (extra-social) isolado da associação humana, e às vezes a pessoa individual real, concreta, vivendo em sociedade — sem mencionar um sentido suplementar em que o “indivíduo” se refere a uma concepção socialmente determinada da pessoa humana em geral (como na “religião do indivíduo”, que é “o produto da própria sociedade”, em que o “indivíduo” se torna um objeto sagrado⁽³¹⁾).

Pois bem, essa dicotomia central mas, como vimos, múltipla, entre o social e o individual, num certo sentido, é a pedra de toque de todo o sistema de pensamento de Durkheim. Particularmente, pode ser encarada como crucial para sua sociologia da moral, do conhecimento, e da religião, já que é subjacente às distinções que fez entre regras morais e apetites sensuais, entre conceitos e sensações e entre o sagrado e o profano⁽³²⁾.

Regras morais e apetites sensuais

Durkheim via na “sociedade” o “fim e a fonte da moral”⁽³³⁾. Ele encarava a moral como “social” em inúmeros sentidos. As

(30) De fato, Durkheim tinha uma forte tendência para sempre encarar a sociedade como um todo, e não em termos, digamos, de uma pluralidade ou de conflito entre diferentes grupos e forças sociais. Isso aparece claramente num comentário que fez sobre *Les classes sociales*, de A. Bauer, para *Sciences Sociales*, III, 1902, pp. 257-58. Bauer afirmara que as classes são o único objeto próprio às ciências sociais. Durkheim escreveu: “Além da vida de cada órgão, existe a vida geral da sociedade. Há fenômenos que não se localizam em nenhum grupo ocupacional, que estão presentes em todos e que são precisamente os mais essenciais dentre todos os fatos sociais: como a moral, a religião, todas as idéias comuns, etc.”.

(31) Durkheim, “Détermination...”, *loc. cit.*, p. 84.

(32) Como escreveu o próprio Durkheim, in “Le problème religieux...”, *loc. cit.*, pp. 72-3: “A alma e o corpo, as sensações e a razão, os apetites egoístas e a vontade moral são opostos e, ao mesmo tempo, mutuamente relacionados, da mesma forma que o profano e o sagrado, que são proibidos um ao outro, mas são mesclados para sempre”.

(33) *Ibid.*, p. 84.

regras morais são sociais na origem (“as regras de moralidade são normas elaboradas pela sociedade”)⁽³⁴⁾, são gerais dentro de uma dada sociedade (“existe uma moral comum a todos os indivíduos pertencentes a uma coletividade”)⁽³⁵⁾, pressupõem a associação humana (“se toda a vida social desaparecer, a vida moral desaparecerá com ela” — D 394-395), impõem obrigações sociais ao indivíduo (“o caráter obrigatório de que estão recobertas nada mais é do que a autoridade da sociedade”)⁽³⁶⁾, proporcionam um quadro de referência externo para o indivíduo (“... como tantas formas em que devemos moldar nosso comportamento”)⁽³⁷⁾, vinculam-no a fins sociais (“o homem (...) age moralmente apenas quando toma uma coletividade como fim de sua conduta”)⁽³⁸⁾ e envolvem altruísmo (“A base da vida moral é o sentimento de que o homem não pertence apenas a si mesmo...”). Em contraste, Durkheim apresenta os “apetites sensuais” do indivíduo, “enraizados em nossos organismos”⁽³⁹⁾, como pessoais, espontâneos, privados e egoístas — e nossas “sensibilidades (...) nos inclinam para fins individuais, egoístas, irracionais e imorais”⁽⁴⁰⁾.

Contudo, Durkheim foi incapaz de sustentar coerentemente essa série de contrastes. Especialmente, ele dava grande importância à autonomia pessoal do homem moderno, que ele via como um traço central da moral contemporânea⁽⁴¹⁾. Encarava essa autonomia como sendo ela mesma gerada socialmente, e correlativa do desenvolvimento da personalidade individual, da diferenciação social e da moral do individualismo ou o “culto da individualidade”. Mas isso, dado seu extremo determinismo social, levou-o à posição de que os desejos e atividades pessoais, espontâneos, privados ou egoístas do indivíduo são gerados socialmente e não “enraizados no organismo”. Esta questão aparece com especial clareza na discussão da anomia no *Suicídio*, onde Durkheim sustenta que as paixões anárquicas e irrestritas do indivíduo se enraizam no organismo, mas também praticamente vê que são

(34) Durkheim, “Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales” (1914), reproduzido em *La science sociale et l'action*, introdução de J. C. Filloux, PUF, Paris, 1970, pp. 330-31.

(35) *Id.*, “Détermination...”, *loc. cit.*, p. 56.

(36) *Id.*, “Le dualisme...”, *loc. cit.*, p. 331.

(37) *Id.*, *L'éducation morale*, *op. cit.*, p. 30.

(38) *Ibid.*, p. 294.

(39) *Id.*, “Le dualisme...”, *loc. cit.*, p. 330.

(40) *Id.*, *L'éducation morale*, *op. cit.*, p. 128.

(41) *Ibid.*, Leçons 7-8.

produtos sociais ou culturais de um tipo particular de sociedade. E, na mesma obra, resultaria o “egoísmo” da ausência ou da presença de causas sociais?

Conceitos e sensações

Na “ordem do conhecimento”, afirmou Durkheim, haveria uma dicotomia paralela: “existem os sentidos e o pensamento sensível, por um lado, e, por outro lado, a compreensão e o pensamento conceitual”⁽⁴²⁾. Como as regras morais, “o pensamento conceitual” seria, segundo afirmou, “social e nada mais do que uma extensão da sociedade”. Assim, os conceitos, inclusive as categorias fundamentais, seriam “originalmente representações coletivas”⁽⁴³⁾ — sendo causadas socialmente (“resultado de uma elaboração coletiva”), “moldados” na sociedade (“formados segundo o modelo dos fenômenos sociais”), “impessoais” e “comuns a uma pluralidade de homens”. Contrastam com eles as “sensações”, que têm base orgânica (“uma sensação de cor ou som depende estreitamente de meu organismo individual”), como também pessoais (“as percepções de uma pessoa são obra sua e lhe são próprias”) e privadas. Assim, a vida intelectual, como a moral, contém “dois pólos” que são “não somente distintos entre si, mas opostos”, e Durkheim chega a encarar essa “dualidade da nossa natureza” como um simples caso particular dessa divisão das coisas em sagradas e profanas que é o fundamento de todas as religiões, e deve ser explicado na base dos mesmos princípios⁽⁴⁴⁾.

Sagrado/profano

O que é, portanto, essa divisão que teve tão grande influência e foi tão discutida dentro da antropologia social e da sociologia da religião? É, como escreveu Durkheim, “uma divisão bipartida de todo o universo, conhecido e conhecível, em duas classes que abarcam tudo o que existe, mas que radicalmente se excluem. As coisas sagradas são aquelas protegidas e isoladas pelas interdições; as coisas profanas, aquelas a que se aplicam essas interdições e que devem permanecer à distância das primeiras. As crenças religiosas são as representações que expressam a natureza das

coisas sagradas e as relações que mantêm, seja entre si, seja com as coisas profanas. Finalmente, os ritos são as regras de conduta que prescrevem de que modo os homens devem comportar-se em relação às coisas sagradas” (F 56).

Ele emprestou grande ênfase à nitidez dessa divisão, que afirma ser mutuamente excludente e conjuntamente exaustiva. Ela marca um “hiato lógico”, um “abismo” entre “dois mundos heterogêneos e incomparáveis”: “Em toda a história do pensamento humano, não existe exemplo de outras duas categorias de coisas tão profundamente diferenciadas, tão radicalmente opostas entre si (...) o sagrado e o profano sempre foram, e em toda parte, concebidos pela mente humana como classes separadas, como dois mundos entre os quais nada há em comum” (F 55, 454, 58, 53, 54).

Os seres podem passar de uma para a outra, mas somente através de rituais (tais como os ritos de iniciação) que significam “uma verdadeira metamorfose”; os “dois mundos não são somente concebidos como sendo separados, mas como rivais hostis e invejosos um do outro”, e “as duas classes não podem se aproximar e manter suas próprias naturezas ao mesmo tempo”. Consideremos, primeiro, a tentativa de Durkheim de explicar a dicotomia, e em seguida as várias dificuldades empíricas e conceituais que levanta.

Os exemplos de coisas sagradas não são apenas “esses seres pessoais chamados deuses e espírito”, mas também “uma pedra, uma árvore, uma fonte, um pedaço de madeira, uma casa, numa palavra, qualquer coisa pode ser sagrada” — inclusive ritos e “palavras, expressões e fórmulas que só podem ser pronunciadas por pessoas consagradas”: a extensão do “círculo dos objetos sagrados (...) varia infinitamente, segundo as diferentes religiões” (F 51). O que é sagrado é “colocado à parte” e “não pode, sem perder sua natureza, ser misturado com o profano”; inspiramos “respeito que nos mantém à distância; e ao mesmo tempo é um objeto de amor e de aspiração para o qual nos inclinamos”⁽⁴⁵⁾. Pois bem, a tese de Durkheim nas *Formas elementares* é de que “as coisas sagradas são simplesmente ideais coletivos que se fixam sobre objetos materiais”⁽⁴⁶⁾ e ele tenta explicar esse caráter sa-

(42) Durkheim, “Le problème religieux...”, *loc. cit.*, p. 64.

(43) *Id.*, “Le dualisme...”, *loc. cit.*, pp. 330-31.

(44) *Ibid.*, pp. 316, 327.

(45) Durkheim, “Détermination...”, *loc. cit.*, pp. 68, 103.

(46) *Id.*, “Le dualisme...”, *loc. cit.*, pp. 68, 103.

grado da seguinte maneira: “são apenas forças coletivas hipostasiadas, ou seja, forças morais; são feitas de idéias e sentimentos enfraquecidos em nós pelo espetáculo da sociedade, e não de sensações provenientes do mundo físico” (F 461).

Durkheim dava contas do profano de inúmeras maneiras significativamente diferentes. É feito de “sensações provenientes do mundo físico” e de “coisas vulgares que só interessam nossas individualidades físicas”⁽⁴⁷⁾; e situa-se ao nível da vida ordinária, e de nossas relações com coisas ordinárias, em que nos relacionamos com “nós mesmos e com nossos interesses sensíveis, nossa vida privada e nosso egoísmo” (F 453).

Assim, por um lado, existe o sagrado — “elaborado por uma coletividade”, que hipostasia forças coletivas, funde consciências individuais “em uma comunhão”, impõe respeito e amor, transfere a “sociedade para dentro de nós” e nos vincula “com algo que nos ultrapassa”. Por outro lado existe o profano — que expressa “nossos organismos e os objetos com que se relacionam mais diretamente”, refere-se à vida ordinária dos homens, que é encarada como algo que compreende “as preocupações pessoais quotidianas”, a “vida privada” e as “paixões egoístas”⁽⁴⁸⁾.

Já deve estar claro que a dicotomia de Durkheim entre o sagrado e o profano é isomórfica com relação às outras dicotomias consideradas acima; e que deriva de, e é explicada pela dicotomia, básica e múltipla, entre o social e o individual. Esta tem sido submetida a ampla crítica empírica e conceitual. Do ponto de vista empírico, tem-se observado que é “não utilizável, a não ser à custa de interferência indevida com os fatos observáveis”⁽⁴⁹⁾ — não dá contas da existência de objetos comuns do mundo que nem são afetados nem afetam o sagrado; interpreta erradamente o dualismo encontrado no pensamento aborígene (que não é exclusivo mas interdependente) e cuja aplicação etnográfica geral é duvidosa; confunde as diferentes razões pelas quais as pessoas e as coisas são isoladas dos objetos e ocasiões sagrados; e não

(47) *Ibid.*, p. 328.

(48) *Ibid.*, pp. 327-30.

(49) W. E. H. Stanner, “Reflection on Durkheim and Aboriginal Religion”, in M. Freedman (org.), *Social Organisation: Essays Presented to Raymond Firth*, Frank Cass, Londres, 1967, p. 229. Devo muito à discussão de Stanner. Cf. também E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Clarendon Press, Oxford, 1965, pp. 64-5.

admite flexibilidade situacional, de modo que o que é sagrado em alguns contextos não o seja em outros. Do ponto de vista conceitual, é problemática em diversos aspectos. Por exemplo, “o profano” é uma categoria residual que de fato inclui grande número de classificações muito díspares: a saber, “o caráter coletivo (o trabalho é “uma forma eminente de atividade profana”); sacralidade de menor importância (o menos sagrado é “profano” com relação ao mais sagrado); o não-sacral (as duas classes não têm “nada em comum”); e o anti-sacral (as coisas profanas podem “destruir” o sacral)”⁽⁵⁰⁾. Como observou muito justamente Stanner, “coisas tão díspares não podem formar uma classe, a menos que uma classe possa ser determinada por uma propriedade, sua ausência e seu contrário”⁽⁵¹⁾. De novo, é difícil ver como a dicotomia entre sagrado e profano pode ser conciliada com a tese de Durkheim (segundo Robertson Smith) de que o próprio sacral é ambíguo entre o puro e o impuro, o sagrado propício e o impropício, de tal modo que existe um “estreito parentesco” entre os dois, mas também um contraste que é “tão completo quanto possível e chega até ao antagonismo mais radical”, de tal forma que “o contato entre eles é considerado a pior das profanações” (F 586, 585). (Como, por exemplo, distinguir o impuramente sagrado do profano, uma profanação sagrada de uma profanação profana?) Parte desse problema todo é que a dicotomia entre sagrado e profano é, por um lado, uma distinção radical (supostamente feita pelos crentes religiosos) entre classes de “coisas” (inclusive pessoas, situações, etc.) das quais algumas são “colocadas à parte” do resto; e, por outro lado, uma distinção entre o modo como os homens sentem e agem em relação a, e avaliam essas coisas (por exemplo, se sentem ou não um respeito intenso, ou horror religioso, ou veneração, ou amor em relação às mesmas). Pois bem, claramente, a segunda distinção admite graus de flexibilidade situacional; e, além disso, nem pressupõe nem compreende a primeira.

As formas elementares são um estudo das crenças e práticas religiosas aborígenes que Durkheim classificou e interpretou em termos dessa rígida e estática dicotomia, que ele tentou explicar, vinculando o sagrado à “sociedade” e o profano à vida “individual”, em todos os sentidos especificados acima. De fato, em-

(50) Stanner, “Reflection...”, *op. cit.*, p. 323.

(51) *Ibid.*

bora a sociologia da religião de Durkheim comece a partir dessa dicotomia, não termina nela; e muitas das idéias que contém podem ser consideradas independentemente da mesma. Não existe, entretanto, nenhuma dúvida de que vicia sua análise de modo importante. É difícil discordar do juízo de Stanner de que essa dicotomia é “empiricamente inadequada” e “presa de dificuldades conceituais e lógicas”, que resulta “demais em dificuldades de classificação e análise, e seu valor heurístico é ilusório”; e que se deveu a falsas pistas etnográficas⁽⁵²⁾ — mas talvez acima de tudo, ao “gosto de Durkheim pelo dualismo”⁽⁵³⁾.

Normal/patológico

O último exemplo desse dualismo que vamos considerar é a distinção de Durkheim entre normal e patológico nos fenômenos sociais, que ele afirmou constituir “duas variedades diferentes que é importante distinguir”. Subjacente a essa distinção — e à distinção correlativa entre fisiologia e patologia social — está o desejo de Durkheim de dar uma base científica a esse juízo de valor — ou, como ele preferia formular, dar “efetividade prática” à ciência — encontrando “um critério objetivo, inerente aos próprios fatos, que nos permita distinguir cientificamente saúde e doença nas várias ordens de fenômenos sociais” (R 59, 60, 61).

Na realidade, Durkheim avançou dois desses critérios — um dos quais ele enunciou em teoria, aplicando o outro na prática. De acordo com o primeiro, procura-se “decidir sobre o caráter normal ou anormal dos fatos sociais segundo seu grau de generalidade” (R 91). Assim, um “*fato social é normal com relação a um tipo social dado, numa fase dada do seu desenvolvimento, quando está presente na maioria das sociedades desse tipo na fase correspondente de sua evolução*” (R 80). Durkheim pressupôs que se poderia distinguir uma classe de fenômenos sociais “gerais em toda a espécie”, encontrados, senão em todos, certamente na maioria dos casos, e variando dentro de limites estreitos, por oposição a uma classe de fenômenos “excepcionais”, encontrados em poucos casos e transitórios no tempo; e ele sustentava que o

(52) Do tipo do tabu dos noas.

(53) Stanner, “Reflections...”, *op. cit.* Stanner escreve: “Os historiadores das idéias desejarão sem dúvida dizer muita coisa sobre a inclinação de Durkheim para a dicotomização e o dualismo. A divisão entre sagrado e profano é uma das mais perceptíveis” (p. 229).

“tipo mediano” era um modelo abstrato construído a partir dos elementos da primeira classe, a qualquer momento da evolução da espécie. Os fenômenos patológicos seriam aqueles que divergem do tipo geral: “cada divergência desse padrão de saúde é um fenômeno mórbido” (R 69, 70). Um problema com esse critério — longe dos problemas teóricos da construção de uma tipologia satisfatória e da especificação de estágios dentro da mesma, e da dificuldade lógica de inferir saúde de uma generalidade — era que não podia ser aplicada a sociedades existentes e em funcionamento, sujeitas a mudanças imprevisíveis e imprevisíveis. Como o próprio Durkheim afirmou, era inaplicável a sociedades passando por “períodos de transição em que toda a espécie está em processo de evolução, sem ainda se ter estabilizado numa nova forma”, sociedades que “ainda não completaram todo o seu percurso” (R 75, 76). Isso, aliás, revela uma nova dicotomia rígida operando no pensamento de Durkheim, derivada de Saint-Simon: entre sociedades “estabilizadas” ou “orgânicas” e “transitórias” ou “críticas”.

Na prática, Durkheim aplicava um critério diferente (que ele encarava como explicativo do primeiro), tanto para sociedades atuais como passadas. Tratava-se de que um fenômeno social é normal quando é vinculado “às condições gerais da vida coletiva no tipo social considerado” (R 80). Ele usava esse vago princípio na tentativa de mostrar, por exemplo, que no tipo de sociedade “organizado” ou industrial moderno, a “solidariedade orgânica”, o planejamento e a organização, a regulação normativa e a justiça social são normais, enquanto que a anarquia econômica, a anomia, a exploração, a “crescente onda de suicídios”, etc., são anormais. Mas evidentemente, esses últimos traços eram todos gerais em todas as sociedades efetivamente existentes desse tipo; sua anormalidade era postulada antes com relação a uma futura sociedade integrada considerada latente no presente, e era atribuída ao desaparecimento da velha estrutura social, ou “condições de existência”, e ao fracasso da sociedade em ajustar-se às novas. (“Nem todos os seus traços ainda se formaram (...) desordenados em certos pontos por uma crise de transição, ele próprio está em processo de desenvolvimento”)⁽⁵⁴⁾. Durkheim também

(54) Durkheim, *De la division du travail social*, introdução à primeira edição, Alcan, Paris, 1893, p. 36.

aplicava esse critério a sociedades passadas — como quando escreveu sobre “erros cometidos no passado”, e afirmou que o desenvolvimento humano “nem sempre foi normal”, como por exemplo, quando a Renascença destruiu o que havia de valor perene no sistema educacional escolástico⁽⁵⁵⁾.

O problema com esse apelo para o fato de um fenômeno estar ou não vinculado às “condições de existência” de uma sociedade não é apenas por ser extremamente vago. Supõe que, para qualquer sociedade ou tipo social num dado estágio de desenvolvimento, existe um único conjunto de fenômenos sociais “vinculado às suas condições de existência”, “fundamentado em sua natureza normal” (R 72). Para cada tipo social, as condições de sanidade social eram determinadas, sendo a mesma “algo definido e dado na realidade”. Esse pressuposto fechou os olhos de Durkheim para a possibilidade de alternativas históricas reais em qualquer estágio de desenvolvimento e levou-o a encarar a política como análoga à medicina — uma questão de “trabalhar com contínua perseverança para manter o estado normal ou restabelecê-lo se for ameaçado e redescobrir suas condições se mudarem” (R 93). O pressuposto derivava em parte de seu temperamento fundamentalmente dicotomizador. Qualquer sociedade real era subdividida em: 1) seu estado normal ou idealmente integrado e 2) as condições patológicas desviadas desse estado. Como resultado, ele tendia a idealizar as sociedades que considerava integradas, ignorando as tensões e conflitos dentro das mesmas, ao mesmo tempo em que via as realidades de sua própria sociedade somente como desvios patológicos de seu futuro estado normal, idealmente integrado.

ARGUMENTOS

Discutiremos agora brevemente três formas características de argumento encontradas ao longo de todos os escritos de Durkheim. Vamos nos contentar aqui em identificá-los mais do que analisá-los que permitem a comunicação e, com isso, a previsão das convincentes.

(55) *Id.*, *L'évolution pédagogique*, op. cit., t. I., pp. 22-3.

Petição de princípio

Já foi dito que “a petição de princípio pode ser considerada um vício intelectual constante em Durkheim”⁽⁵⁶⁾ — embora seja um vício mais prejudicial à apresentação de suas idéias do que ao valor de suas explicações. Assim, por exemplo, no *Suicídio*, ele começa apresentando uma classificação de suicídios segundo “as causas que os provocam” — de modo que sua “classificação etiológica” pressupõe a verdade de suas explicações causais do suicídio, que o resto do livro se dedica a estabelecer. Novamente, na mesma obra, ele afirma que a taxa habitualmente elevada de suicídio deve ser anormal porque as vastas e rápidas mudanças sociais subjacentes aos números atuais de suicídio não podem ser normais (S 423). No ensaio sobre *Classificação primitiva* ele apresenta repetidamente tipos de classificação como sendo baseados, modelados ou “moldados” por formas de organização social — o que é justamente a tese que ele está procurando estabelecer. De novo, nas *Formas elementares*, a própria definição de religião como unificadora de seus aderentes numa única comunidade moral pressupõe uma das teses centrais da obra, enquanto que sua hipótese de que as efervescências coletivas geram crenças e ritos religiosos, pressupõe essas mesmas crenças e ritos, já que as efervescências são expressão das mesmas.

Argumento por eliminação

Um segundo modo de argumentação muito típico em Durkheim é o que foi chamado de argumento por eliminação⁽⁵⁷⁾; em que explicações alternativas de um dado fenômeno são sistematicamente rejeitadas de uma maneira que visa claramente emprestar autoridade à única remanescente — a teoria do próprio Durkheim. Assim, na *Divisão do trabalho*, Durkheim elimina explicações alternativas de seu desenvolvimento, no *Suicídio* ele elimina sistematicamente explicações em termos de “fatores extra-sociais”, no

(56) Rodney Needham, introdução à tradução de *Primitive classification*, de É. Durkheim e M. Mauss, Choen and West, Londres, 1963, p. XV. Cf. Cl. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, PUF, Paris, 1962, p. 102, e J. D. Douglas, *The Social Meanings of Suicide*, Princeton University Press, 1967, p. 30.

(57) Cf. H. Alpert, *Émile Durkheim and his Sociology*, Russell and Russell, Nova York, 1961, pp. 87-8.

ensaio sobre o *Incesto* ele exclui as explicações conjecturais e baseadas no instinto de aversão, nas *Formas elementares* começa eliminando as teorias animista e naturalista da religião. A primeira dificuldade com esse modo de argumentação é que as explicações revistas podem não ser conjuntamente exaustivas — as explicações rejeitadas podem não incluir todas as possíveis alternativas, exceto a de Durkheim. A segunda, mais séria, é que podem não ser mutuamente excludentes — as causas que postulam separadamente podem de fato ser interdependentes, por exemplo, as causas ambientais ou psicopatológicas do suicídio podem interagir com as causas sociais. De fato, Durkheim praticamente reconhece esta última possibilidade, quando escreve que a tendência ao suicídio pode ser vista (pelo menos em parte) como sendo causada socialmente, de tal maneira que os fatores sociais “pré-dispõem (os indivíduos) a submeter-se à influência coletiva”, ajudando, por exemplo, a tornar “os sistemas nervosos das pessoas sensíveis e excessivamente delicados” (S 365-366). Talvez a principal razão para a insensibilidade de Durkheim a essa segunda dificuldade esteja em sua doutrina de que um “*dado feito tem sempre uma única causa correspondente*” (R 157). Essa doutrina (juntamente com sua concepção de que ambos devem ter a mesma natureza) certamente o levou a sentir uma segurança injustificável de que, em cada caso, encontrara a única causa (social) do que buscara explicar.

Outra forma tomada por esse modo de argumentação por eliminação em Durkheim é buscar o apoio para suas definições na apresentação das alternativas inaceitáveis como as únicas disponíveis. Um bom exemplo é o argumento seguinte, a respeito da definição de moral mas o mesmo se aplica às suas definições de socialismo e religião:

“(I) A qualificação ‘moral’ nunca foi atribuída a um ato cujo objeto seriam interesses individuais, ou a perfeição do indivíduo de um ponto de vista puramente egoístico; (II) se eu, como indivíduo, não constituo, como indivíduo, um fim que possua um caráter moral *em si*, isso também se aplica a outros indivíduos, que são o mesmo que eu, diferindo apenas em grau; (III) do que concluímos que, *se existe uma moral*, só pode ter como objetivo o grupo formado por uma pluralidade de indivíduos associados — ou seja, a sociedade, *mas com a condição de que a sociedade*

seja considerada como uma personalidade qualitativamente diferente das personalidades individuais que a compõem”⁽⁵⁸⁾.

Tratamento das provas

Finalmente podemos aludir aos modos um tanto sobranceiros de Durkheim para com as provas — o que está ligado aos tipos mencionados de argumento a partir de uma notável confiança em suas próprias teorias. Na Escola Normal Superior, quando lhe diziam que os fatos contradiziam suas teorias, ele costumava replicar: “Os fatos estão errados”⁽⁵⁹⁾.

Esse estilo de abordagem manifesta-se tanto na ignorância de exemplos negativos quanto no que Evans-Pritchard chamou “a manobra irritante de Durkheim quando um fato contradiz sua tese, de asseverar que seu caráter e significação foi alterado, que é um desenvolvimento secundário e atípico, embora não haja tampouco provas de que tais mudanças tenham ocorrido”⁽⁶⁰⁾. Existem muitos exemplos de ambas as atitudes em *Classificação primitiva* (que ignora casos em que a organização social e a classificação simbólica não correspondem, e explica a classificação Arunta e Zuñi em termos de desenvolvimentos posteriores hipotéticos na estrutura social) e em *As formas elementares* (que ignora as sociedades clânicas sem totens e as sociedades totêmicas sem clãs, e que menciona as formas totêmicas diferentes das da Austrália Central como sendo mais avançadas). Novamente, Durkheim freqüentemente se baseou em provas bastante inadequadas — por exemplo, na discussão no *Suicídio* sobre os suicídios altruísticos nas sociedades pré-industriais, na tese central de *Classificação primitiva* de que a organização social corresponde à forma de classificação, nos desenvolvimentos conjecturais das crenças nos ensaios sobre o *Incesto* e as *Duas leis da evolução penal*, e, nas *Formas elementares*, na teoria sobre as origens do totemismo e da gênese dos deuses como sínteses de totens. Em suma, Durkheim foi um construtor de teorias corajoso e aventureiro que; se já não pretendia que “os fatos estão errados”, apesar de suas aspirações a uma ciência empírica objetiva, era surpreendentemente

(58) Durkheim, “Détermination...”, *loc. cit.*, pp. 52-3.

(59) J. Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, Plon, Paris, 1959, p. 34.

(60) E. E. Evans-Pritchard, introdução a *Death and the Right Hand*, de R. Hertz, tradução de Rodney e Cláudia Needham, Cohen and West, Londres, 1960, p. 12.

insensível ao papel dos fatos na falsificação ou verificação de suas teorias (embora possa ser inteiramente racional para um cientista, evidentemente, confiar mais em suas teorias do que em algumas das provas à sua disposição).

Essas falhas metodológicas são, efetivamente, muito sérias (são menos evidentes no *Suicídio* e mais, talvez, nas *Formas elementares*); e colocam toda a questão de como se deve abordar sua obra — como um conjunto de explicações ou como um corpo de idéias com possibilidades explicativas. Certamente, muitas de suas próprias explicações são inadequadas e frequentemente apenas erradas. Da mesma forma, certamente suas idéias tiveram e continuam tendo um considerável poder de organizar, iluminar e sugerir explicações de muitos aspectos da vida social, do suicídio e da desviância ao ritual e às crenças religiosas.

O ESTILO DE DURKHEIM

Em conclusão, algumas palavras sobre o estilo de Durkheim. Ele é ao mesmo tempo altamente polêmico e altamente metafórico; e tanto a polêmica quanto a metáfora tenderam a trair Durkheim, mal-interpretando suas idéias e enganando-o e a seus leitores quanto à sua significação.

A polêmica derivava do desejo combativo de Durkheim de avançar as pretensões da sociologia como ciência com realidade própria e distinta. Preso nos confins da dicotomia entre fenômenos sociais e individuais, ele se preocupou exclusivamente, quase fanaticamente, em demonstrar a realidade dos primeiros. Daí a sua máxima de que deveriam ser tratados como coisas — e, ainda mais importante, a linguagem realista que empregava para caracterizá-los. Daí, acima de tudo, falar de “*la société*” como o “substrato” dos mesmos, o que o levou a reificar, e mesmo a deificar a “sociedade”, a tratá-la como *deus ex machina*, a atribuir-lhe “poderes e qualidades tão misteriosos e desnorteantes quanto os atribuídos aos deuses pelas religiões desse mundo”⁽⁶¹⁾. Foi levado por essa via, mesmo negando todo o tempo qualquer desejo de hipostasiar a sociedade, e assim ficou inclinado a ignorar aspectos da vida social não facilmente assimiláveis ao esquema sociedade-indivíduo, tais como a interação e as relações *entre*

(61) Ginsberg, “Durkheim’s Theory of Religion”, *op. cit.*, p. 42.

indivíduos, e as relações entre grupos subsociais e instituições. Sobretudo, sua concentração exclusiva no lado societal do esquema, no impacto das condições sociais sobre os indivíduos mais de que nos modos como os indivíduos interpretam e respondem às condições sociais, levaram-no a deixar implícitos e fora de exame os pressupostos sociopsicológicos sobre os quais repousavam suas teorias. Esta última tendência só foi reforçada pela linguagem figurativa, metafórica, que ele empregava para caracterizar os fenômenos sociais. Na *Divisão do trabalho* era a analogia orgânica que predominava⁽⁶²⁾; subseqüentemente ele foi cada vez mais atraído — muito mais do que se deram conta seus intérpretes — pela linguagem das “forças coletivas” e “correntes sociais” e, em geral, a analogia com a termodinâmica e a eletricidade. O *Suicídio* está cheio dessa linguagem: para cada povo haveria “uma força coletiva de determinada quantidade de energia, levando os homens à autodestruição” e tais forças “determinam nosso comportamento do exterior, da mesma forma que as forças físico-químicas”, e sua intensidade pode ser medida “como se mede a de correntes elétricas” (S 336, 348-349). Ele empregou essa linguagem de maneira bem ampla para descrever a gênese e a operação de idéias e sentimentos coletivos, e o fenômeno de sacralidade. Por exemplo, na discussão das origens dos direitos de propriedade, ele descreveu as cerimônias rituais de manutenção de limites como algo que limpa o terreno do “excesso de religiosidade de maneira a torná-lo profano ou pelo menos profanável, sem incorrer em perigo. A religiosidade, contudo, é indestrutível: só pode, portanto, ser desviada de um ponto para outro. Essa força temida dispersa no terreno será retirada, mas tem que ser transferida para outro lugar, e assim se acumula na periferia. Este é o propósito dos sacrifícios descritos”⁽⁶³⁾.

Há contínuos apelos a “forças coletivas” e “morais” nos escritos de Durkheim sobre religião: assim, por exemplo, a “extrema facilidade com que as forças religiosas se espriam e se difundem” é comparada à maneira como o “calor ou a eletricidade que um corpo recebeu de alguma fonte externa pode ser transmitido para o meio circunvizinho” (F 461) e a religião em geral é encarada como algo que consiste em “forças religiosas (...) forças huma-

(62) Por exemplo, D 351: “O que dá unidade às sociedades organizadas, entretanto, como a todos os organismos, é o consenso espontâneo das partes”.

(63) Durkheim, *Leçons de sociologie ...*, *op. cit.*, pp. 184-85.

nas, forças morais” (F 599). De fato, “por trás das crenças (religiosas) existem forças” e uma “teoria da religião deve, antes de mais nada, mostrar o que são essas forças, do que são feitas e qual sua origem”⁽⁶⁴⁾.

Mas toda essa linguagem das correntes e forças sociais era uma arma na campanha de Durkheim para obter reconhecimento para o *status* científico da sociologia. Foi, entretanto, uma maneira claramente inapropriada de expressar o que tinha a dizer: pois o *Suicídio* não é sobre a operação de correntes sociais, mas sobre as precondições sociais da sanidade psicológica, e *As formas elementares* não são sobre o impacto das forças coletivas, mas sobre as origens sociais das crenças e rituais, a interpretação do seu significado e simbolismo, e suas conseqüências para os indivíduos e a sociedade como um todo.

(64) *Id.*, *Le problème religieux...*, p. 66.