

Dados de Catalogação na Publicação (CIP) Internacional  
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

D963f Durkheim, Émile, 1858-1917.  
Formas elementares de vida religiosa: o sistema to-  
têmico na Austrália / Émile Durkheim; (tradução Joaquim  
Pereira Neto; revisão José Joaquim Sobral). — São Paulo:  
Ed. Paulinas, 1989.

(Sociologia e religião)

ISBN 85-05-00945-2

1. Cultos 2. Religião — Filosofia 3. Religião primi-  
tiva 4. Totemismo I. Título. II. Título: O sistema totê-  
mico na Austrália. III. Série.

CDD-306.6  
-200.1  
-291.211  
-291.9

88-1567

Índices para catálogo sistemático:

1. Cultos: Religião comparada 291.9
2. Religião: Filosofia 200.1
3. Religiões primitivas: Sociologia 306.6
4. Totemismo: Religião comparada 291.211

### Coleção SOCIOLOGIA E RELIGIÃO

1. *Gramsci e a questão religiosa*, Hugues Portelli
2. *O dossel sagrado — Elementos para uma teoria sociológica da religião*, Peter I. Berger
3. *Sociologia da esperança*, Henri Desroche
4. *O homem e suas religiões — ciências humanas e experiências religiosas*, Henri Des-  
roche
5. *O Deus do resistência negra — O vodou haitiano*, Laënnec Hurbon
6. *Sociologia da religião*, Joachim Wach
7. *As formas elementares de vida religiosa*, Émile Durkheim
8. *Teoria marxista da religião*, Enrique Dussel\*
9. *Os socialismos no discurso social católico*, Hugues Portelli\*

\* No prelo

Émile Durkheim

# AS FORMAS ELEMENTARES DE VIDA RELIGIOSA (o sistema totêmico na Austrália)

SBD-FFLCH-USP



252455

Edições Paulinas

et qui président à notre interpretation du réel, à notre interprétation actuelle"<sup>49</sup>. A dimensão lógica é fundamental, uma vez que ela preside e organiza os conteúdos que irão soldar os indivíduos dentro do todo orgânico da sociedade. Não é por acaso que a crítica a esta postura conservadora de Durkheim reconhece que, por trás do dado puramente ideológico, existem elementos conceituais que permitem explicar os mecanismos de dominação que o próprio Autor defendia. Pierre Bourdieu e Jean Claude Passeron, quando estudam o sistema pedagógico francês, ao cunharem a noção de *habitus* recuperam exatamente este aspecto do arbitrário social<sup>50</sup>. A escola é vista como instituição inculcadora de normas e disposições culturais e intelectuais capazes de gerar práticas conformes ao princípio da ordem social. Portanto o processo de inculcação ideológica se situa em dois níveis, o *habitus* pressupondo a existência de "esquemas generativos" que antecedem e orientam a ação (normas) e estão na origem de outros "esquemas generativos" que presidem a apreensão do mundo enquanto conhecimento<sup>51</sup>. As análises de Bourdieu sobre o gosto retomam e aprofundam as teses elaboradas nos estudos sobre a educação, pois o gosto pressupõe uma série de esquemas classificatórios que presidem a escolha estética<sup>52</sup>. Porém, à medida que os sistemas de classificação são gerados pela sociedade, toda escolha tende a reproduzir as relações desiguais sobre as quais esta mesma sociedade se assenta. Neste sentido, podemos dizer que a dominação ideológica é dupla: primeiro, enquanto discurso; segundo, enquanto categoria lógica que antecede a própria representação social.

Renato Ortiz

São Paulo, 21 de maio de 1989.

49. Paul Fauconnet, "L'oeuvre pédagogique de Durkheim", in *Éducation et sociologie*, p. 30.

50. P. Bourdieu e J. C. Passeron, *A reprodução*. Rio de Janeiro, Livr. Francisco Alves, 1975.

51. Ver P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Genève, Droz, 1972; ou ainda Renato Ortiz, "A procura de uma sociologia da prática", in *Pierre Bourdieu*. São Paulo, Ática, 1983.

52. Ver P. Bourdieu, *La distinction*. Paris, Minuit, 1979.

## INTRODUÇÃO



## OBJETO DA PESQUISA

### *Sociologia religiosa e teoria do conhecimento*

#### I

«Neste livro, propomo-nos estudar a religião mais primitiva e mais simples que se conheça atualmente, analisá-la e tentar explicá-la. Dizemos de um sistema religioso que é o mais primitivo que nos é dado observar, quando preenche as duas condições seguintes: em primeiro lugar, é preciso que se encontre em sociedade cuja organização não seja ultrapassada por nenhuma outra em simplicidade;<sup>1</sup> além disso, é preciso que seja possível explicá-lo sem fazer intervir nenhum elemento tomado de religião anterior.»

Esforçar-nos-emos para descrever a economia desse sistema com a exatidão e a fidelidade que aí aplicaria etnógrafo ou historiador. Mas a nossa tarefa não se limitará a isso. Os problemas que a sociologia se coloca são diferentes daqueles da história ou da etnografia. Ela não procura conhecer as formas antigas da civilização apenas no intuito de conhecê-las ou de reconstituí-las. Mas, como toda ciência positiva, antes de tudo, ela tem como objetivo explicar uma realidade atual, próxima de nós, por conseguinte, capaz de tocar nossas idéias e nossos atos: essa realidade é o homem e, mais especialmente, o homem de hoje, porque outro não há que estejamos mais interessados em conhecer bem. Portanto, a religião antiquíssima de que vamos tratar aqui não será estudada apenas pelo prazer de contar as extravagâncias e as singularidades que encerra. Se a tomamos como objeto da nossa pesquisa, é porque nos pareceu mais apta que qualquer outra para fazer compreender a natureza religiosa do homem, ou seja, a nos revelar um aspecto essencial e permanente da humanidade.

Mas essa proposição não pode deixar de provocar as mais veementes objeções. Julga-se estranho que para conhecer a humanidade presente seja necessário começar por se desviar dela,

1. No mesmo sentido, diremos que essas sociedades são "primitivas", e chamaremos de "primitivo" o homem dessas sociedades. Sem dúvida, a expressão carece de precisão, mas é difícil evitá-la e, aliás, quando se tomou cuidado em se lhe determinar o significado, mostra-se sem inconvenientes.

por se transportar para os primórdios da história. Essa maneira de proceder aparece como particularmente paradoxal na questão que nos ocupa. As religiões, com efeito, são consideradas como tendo valor e dignidade desiguais; diz-se, geralmente, que elas não possuem a mesma parcela de verdade. Parece, portanto, que não se podem comparar as formas mais elevadas do pensamento religioso como as mais baixas sem rebaixar as primeiras ao nível das segundas. Admitir que os cultos grosseiros das tribos australianas possam nos ajudar a compreender o cristianismo, por exemplo, não seria supor que este procede da mesma mentalidade, ou seja, que é constituído das mesmas superstições e repousa sobre os mesmos erros? É dessa maneira que a importância teórica, por vezes atribuída às religiões primitivas, acabou passando como indício de irreligiosidade sistemática que, pré-julgando os resultados da pesquisa, viciava-os previamente.

Não é nossa tarefa investigar aqui se realmente houve estudiosos que mereceram essa crítica e que fizeram da história e da etnografia religiosa uma máquina de guerra contra a religião. Seja como for, esse não poderia ser o ponto de vista do sociólogo. Na verdade, postulado essencial da sociologia é que uma instituição humana não poderia repousar sobre o erro e a mentira: sem isso ela não conseguiria durar. Se não tivesse por base a natureza das coisas, encontraria nas coisas resistências que não conseguiria vencer. Portanto, quando enfrentamos o estudo das religiões primitivas já temos a certeza de que se prendem ao real e que o exprimem; veremos esse princípio voltar continuamente no decorrer das análises e das discussões que seguirão, e o que condenaremos nas escolas de que vamos nos afastar é precisamente tê-lo ignorado. Certamente, quando se considera apenas a letra das fórmulas, essas crenças e essas práticas religiosas parecem, às vezes, desconcertantes, e podemos ser tentados a atribuí-las a uma espécie de aberração da natureza. Todavia, sob o símbolo, é preciso saber atingir a realidade que representa e que lhe dá sua significação verdadeira. Os ritos mais bárbaros ou mais extravagantes, os mitos mais estranhos traduzem alguma necessidade humana, algum aspecto da vida, quer individual, quer social. As razões que o fiel dá a si próprio para justificá-las podem ser, e são realmente, no mais das vezes, falsas; as razões verdadeiras existem, não obstante; cabe à ciência descobri-las.

¶ Não há, pois, no fundo, religiões que sejam falsas. Todas são verdadeiras à sua maneira: todas respondem, ainda que de maneiras diferentes, a determinadas condições da vida humana. Na verdade, não é impossível dispô-las segundo ordem hierárquica. Umhas podem ser ditas superiores às outras, pelo fato de colocarem em jogo funções mentais mais elevadas; são mais ricas de idéias e sentimentos, integram mais conceitos, menos sensações e imagens, e sua sistematização é mais erudita. Mas, por quanto sejam reais, essa maior complexidade e essa idealidade mais elevada não bastam para ordenar as religiões correspondentes em gêneros separados. Todas são igualmente religiões, como todos os seres vivos são igualmente vivos, desde os mais simples plásticos até o homem. Portanto, se nos voltamos para as religiões primitivas não é com a intenção de depreciar a religião em geral; porque essas religiões primitivas não são menos respeitáveis que as outras. Elas respondem às mesmas necessidades, desempenham o mesmo papel, dependem das mesmas causas; portanto, podem perfeitamente servir para manifestar a natureza da vida religiosa e, por conseguinte, para resolver o problema que desejamos tratar.)

Mas por que conceder-lhes uma espécie de prerrogativa? Por que escolhê-las, de preferência a todas as outras, como objeto de nosso estudo? — Unicamente por questões de método.

¶ Em primeiro lugar, não podemos chegar a compreender as religiões mais recentes senão seguindo na história a maneira pela qual se constituíram progressivamente. A história, com efeito, é o único método de análise explicativa que a elas se pode aplicar. Apenas ela nos permite decompor uma instituição em seus elementos constitutivos, pois que nô-los mostra surgindo no tempo, uns após os outros. Por outro lado, situando cada um deles no conjunto de circunstâncias em que se originou, coloca em nossas mãos o único meio que temos para determinar as causas que o suscitaram. Portanto, sempre que se empreende a explicação de uma coisa humana, tomada em momento determinado do tempo — quer se trate de crença religiosa, quer de regra moral, de preceito jurídico, de técnica estética, de regime econômico — é preciso começar por remontar até a sua forma mais primitiva e mais simples, procurar perceber os caracteres pelos quais ela se define nesse período da sua existência, depois fazer ver como, pouco a pouco, ela se desenvolveu e se tornou complexa, como veio a ser o que é no momento considerado. Ora, com-

preende-se, sem dificuldade, quanto é importante, para essa série de explicações progressivas, a determinação do ponto de partida ao qual se prendem. (Um princípio cartesiano era que, na cadeia das verdades científicas, o primeiro elo desempenha papel preponderante. Certamente, não se trata de colocar na base da ciência das religiões uma noção elaborada à maneira cartesiana, ou seja, um conceito lógico, um puro possível, construído unicamente pelas forças do espírito. O que precisamos encontrar é uma realidade concreta que somente a observação histórica e etnográfica nos pode revelar.) Mas se esse conceito fundamental deve ser obtido por procedimentos diferentes, continuando sendo verdade que é chamado a exercer influência considerável sobre toda a seqüência das proporções que a ciência estabelece. A evolução biológica foi concebida de maneira completamente diferente a partir do momento em que se soube que existiam seres unicelulares. Da mesma forma, a particularidade dos fatos religiosos é explicada diferentemente, conforme se ponha na origem da evolução o naturismo, o animismo ou qualquer outra forma religiosa. Até os estudiosos mais especializados, se não pretendem limitar-se a um trabalho de pura erudição, se procuram dar-se conta dos fatos que analisam, são obrigados a escolher uma ou outra dessas hipóteses e nelas se inspirarem. Quer queiram, quer não, as questões que se colocam assumem necessariamente a forma seguinte: como o naturismo ou o animismo foram levados a assumir, aqui ou ali, tal aspecto particular, a enriquecer-se ou a empobrecer-se desta ou daquela maneira? Portanto, já que não se pode evitar de tomar partido a respeito desse problema inicial e já que a solução que se lhe dá vai necessariamente atingir o conjunto da ciência, é conveniente tratá-lo de frente; é o que nos propomos fazer.

Aliás, até fora dessas repercussões indiretas, o estudo das religiões primitivas tem, por si mesmo, interesse imediato que é de primeira importância.

Se, com efeito, é útil saber em que consiste esta ou aquela religião particular, mais importante ainda é pesquisar o que vem a ser religião em geral. É esse problema que sempre provocou a curiosidade dos filósofos, e não sem razão, uma vez que interessa à humanidade inteira. Infelizmente, o método que ordinariamente empregam para resolvê-lo é puramente dialético: limitam-se a analisar a idéia que têm da religião, ainda que devam ilustrar os resultados dessa análise mental com exemplos toma-

dos das religiões que mais bem realizam seu ideal. Mas se esse método deve ser abandonado, o problema permanece tal qual, e o grande serviço prestado pela filosofia foi impedir que ele se prescrevesse devido ao desdém dos eruditos. Ora, ele pode ser retomado por outras vias. Já que todas as religiões são comparáveis, já que elas são todas espécies do mesmo gênero, necessariamente há elementos essenciais que lhes são comuns. Com isso, não estamos querendo falar simplesmente das características exteriores e visíveis apresentadas igualmente por todas e que permitem que se lhes dê definição provisória, desde o início da pesquisa; a descoberta desses sinais aparentes é relativamente fácil, pois a observação que exige não vai além da superfície das coisas. Mas essas semelhanças exteriores supõem outras que são profundas. Na base de todos os sistemas de crenças e de todos os cultos deve, necessariamente, haver certo número de representações fundamentais e de atitudes rituais que, apesar da diversidade das formas que umas e outras puderam assumir, apresentem, por toda parte, o mesmo significado objetivo e também, por toda parte, exerçam as mesmas funções. São esses elementos permanentes que constituem o que existe de eterno e de humano na religião; formam todo o conteúdo objetivo da idéia que se exprime quando se fala da religião em geral. Como, pois, é possível chegar a atingi-los?

(Não é, certamente, observando as religiões complexas que aparecem no decorrer da história. Cada uma delas é constituída por tal variedade de elementos que se torna bastante difícil distinguir nelas o secundário do principal, o essencial do acessório. Que se considere religiões como as do Egito, da Índia ou da antiguidade clássica! Trata-se de denso emaranhado de cultos múltiplos, variáveis de acordo com as localidades, os templos, as gerações, as dinastias, as invasões etc. Nelas, as superstições populares encontram-se misturadas com os mais refinados dogmas. Nem o pensamento, nem a atividade religiosa estão igualmente repartidos na massa dos fiéis; de acordo com os homens, os meios, as circunstâncias, tanto as crenças como os ritos são sentidos de maneiras diferentes. Aqui há padres, ali, monges, mais além, leigos; há místicos e racionalistas, teólogos e profetas etc. Nessas condições, é difícil perceber o que é comum a todos. Naturalmente, podemos encontrar o meio de estudar proveitosamente, através de um ou outro desses sistemas, este ou aquele fato particular que aí se encontre desenvolvido, como o

sacrifício ou o profetismo, o monaquismo ou os mistérios; mas como descobrir o fundo comum da vida religiosa sob a luxuriante vegetação que a recobre? Como, sob o choque das teologias, as variações dos rituais, a multiplicidade dos agrupamentos, a diversidade dos indivíduos, encontrar os estados fundamentais, característicos da mentalidade religiosa em geral?

Nas sociedades inferiores, a realidade é bem diferente. (O menor desenvolvimento das individualidades, a extensão mais reduzida do grupo, a homogeneidade das circunstâncias exteriores, tudo contribui para reduzir ao mínimo as diferenças e as variações. O grupo realiza, de maneira regular, uma uniformidade intelectual e moral de que não encontramos senão raros exemplos nas sociedades mais avançadas. Tudo é comum a todos.) Os movimentos são estereotipados; todos executam os mesmos movimentos nas mesmas circunstâncias e esse conformismo do comportamento apenas traduz o do pensamento. (Posto que todas as consciências são arrastadas nos mesmos redemoinhos, o tipo individual quase se confunde com o tipo genérico.) Ao mesmo tempo que tudo é uniforme, tudo é simples. Nada é tão rudimentar como aqueles mitos compostos de um único e mesmo tema que se repete sem cessar, como aqueles ritos que são constituídos por pequeno número de gestos repetidos à saciedade. A imaginação popular ou sacerdotal ainda não teve nem tempo nem meios para refinar e transformar a matéria-prima das idéias e das práticas religiosas; esta, portanto, mostra-se a nu e oferece-se por si mesma à observação, que deve realizar apenas um mínimo esforço para descobri-la. O acessório, o secundário, os desenvolvimentos de luxo ainda não vieram esconder o principal.<sup>2</sup> Tudo está reduzido ao indispensável, àquilo sem o que não poderia haver religião. Mas o indispensável é também o essencial, ou seja, aquilo que importa conhecermos antes de tudo.

(As civilizações primitivas constituem, portanto, casos privilegiados, porque são casos simples.) Eis porque em todas as ordens de fatos, as observações dos etnógrafos foram muitas vezes verdadeiras revelações que renovaram o estudo das institui-

2. Isso não significa, certamente, que todo luxo esteja ausente dos cultos primitivos. Veremos, ao contrário, que em qualquer religião, encontram-se crenças e práticas que não visam a fins estritamente utilitários (livro III, cap. IV, § 2). Mas esse luxo é indispensável à vida religiosa; está ligado a sua própria essência. Além disso, ele é muito mais rudimentar nas religiões inferiores do que nas outras, e é isso que nos permitirá determinar melhor a sua razão de ser.

ções humanas. Por exemplo, até meados do século XIX, estávamos convencidos de que o pai era o elemento essencial da família; sequer se concebia que pudesse haver organização familiar da qual o poder paterno não fosse o elemento essencial. A descoberta de Bachofen veio derrubar essa velha concepção. Até tempos bem recentes, considerava-se como evidente que as relações morais e jurídicas que constituem o parentesco eram apenas outro aspecto das relações fisiológicas que resultam da comunidade de descendência; Bachofen e seus sucessores, Mac Lennan, Morgan e muitos outros, achavam-se ainda sob a influência desse preconceito. A partir do momento em que conhecemos a natureza do clã primitivo, ficamos sabendo, ao contrário, que o parentesco não poderia se definir pela consangüinidade. Voltando às religiões, a consideração apenas das formas religiosas que são mais familiares levou a acreditar, durante muito tempo, que a noção de deus era característica de tudo aquilo que é religioso. Ora, a religião que estudamos mais adiante é, em grande parte, estranha a toda idéia de divindade; as forças às quais se voltam os ritos são muito diferentes daquelas que aparecem em primeiro lugar nas nossas religiões modernas, e no entanto elas nos ajudarão a melhor compreender essas últimas. Nada, portanto, é mais injusto do que o descaso com que muitos historiadores ainda tratam os trabalhos dos etnógrafos. Contrariamente, é certo que a etnografia muitas vezes determinou, em diferentes ramos da sociologia, as mais fecundas revoluções. Aliás, é pela mesma razão que a descoberta dos seres unicelulares, de que falávamos há pouco, transformou a idéia corrente que tínhamos da vida. Como nesses seres extremamente simples, a vida é reduzida a seus traços essenciais, esses dificilmente podem ser desprezados.

(Mas as religiões primitivas não permitem apenas depreender os elementos constitutivos da religião; apresentam também a grande vantagem de facilitar a sua explicação. Como nelas os fatos são mais simples, as relações entre os fatos são também transparentes.) As razões pelas quais os homens explicam uns aos outros os seus atos ainda não foram nem elaboradas e nem desnaturadas por reflexão erudita; elas estão mais próximas, são mais semelhantes às causas que realmente determinaram esses atos. Para bem compreender um delírio e para poder aplicar-lhe o tratamento mais apropriado, o médico precisa saber qual terá sido a sua origem. Ora, quanto mais se puder observar tal delírio, em

período mais próximo do seu início mais fácil será discernir aquele acontecimento. Ao contrário, quanto mais se der tempo à doença para se desenvolver, mais ela escapa à observação; é que, com o passar do tempo, intervém todo tipo de interpretação que tende a relegar no inconsciente o estado original e a substituí-lo por outros através dos quais, às vezes, é difícil reencontrar o primeiro. Entre o delírio sistemático e as impressões primeiras que o originaram há, muitas vezes, distância considerável. O mesmo se dá com o pensamento religioso. À medida que progride na história, as causas que o produziram, mesmo permanecendo constantemente ativas, só são percebidas através de vasto sistema de interpretações que as deformam. As mitologias populares e as sutis teologias fizeram a sua parte: superpuseram aos sentimentos primitivos sentimentos muito diferentes que, mesmo ligando-se aos primeiros, dos quais são a forma elaborada, só imperfeitamente, no entanto, deixam transparecer a sua verdadeira natureza. A distância psicológica entre a causa e o efeito, entre a causa aparente e a causa efetiva, tornou-se para o espírito mais considerável e mais difícil de percorrer. (A seqüência dessa obra será ilustração e verificação dessa observação metodológica. Nela veremos como nas religiões primitivas o fato religioso ainda traz visível a marca das suas origens: ter-nos-ia sido bem mais difícil inferi-las unicamente a partir da consideração das religiões mais desenvolvidas.)

O estudo que empreendemos é, portanto, um modo de retomar, mas em condições diferentes, o velho problema da origem das religiões. É claro que, se por origem entendemos um primeiro começo absoluto, a questão nada tem de científica e deve ser resolutamente afastada. Não existe um momento radical em que a religião tenha começado a existir e não se trata de encontrar um meio que permita que nos transportemos até ali pelo pensamento. Como toda instituição humana, a religião não começa em parte alguma. Por isso, todas as especulações desse tipo são justamente desacreditadas; não podem consistir senão em construções subjetivas e arbitrárias que não toleram nenhuma espécie de verificação. O problema que nos colocamos é bem outro: (o que queremos é encontrar um meio de discernir as causas, sempre presentes, de que dependem as formas mais essenciais do pensamento e da prática religiosa.) Ora, pelas razões que acabam de ser expostas, essas causas serão mais facilmente observáveis quanto menos complicadas forem as sociedades em que são ob-

servadas. Eis porque procuramos nos aproximar das origens.<sup>3</sup> Não é que pretendamos atribuir às religiões inferiores virtudes particulares. (Elas são, ao contrário, rudimentares e grosseiras; não se poderia, portanto, pensar em fazer delas espécies de modelos que as religiões superiores deveriam simplesmente ter reproduzido.) Mas a própria simplicidade as torna instrutivas; porque elas constituem experiências cômodas onde os fatos e suas relações são mais fáceis de se perceber. O físico, para descobrir as leis dos fenômenos que estuda, procura simplificá-los, desvencilhá-los das suas características secundárias. No que concerne às instituições, a natureza produz espontaneamente simplificações do mesmo tipo, no início da história. Queremos apenas aproveitá-las. E certamente, por esse método, só poderemos atingir fatos muito elementares. Quando os tivermos percebido, à medida que tal nos for possível, nem por isso estarão explicadas as novidades de toda espécie que se produziram na seqüência da evolução. Mas, se não pretendemos negar a importância dos problemas que apresentam, estimamos que esses ganham em ser tratados no meio exato e que importa abordá-los apenas depois daqueles cujo estudo vamos iniciar.

## II

Mas a nossa pesquisa não interessa apenas à ciência das religiões. Toda religião, com efeito, tem um lado por onde ultrapassa o círculo das idéias propriamente religiosas e, assim sendo, o estudo dos fenômenos religiosos fornece um meio de se rediscutir problemas que, até agora, só foram debatidos por filósofos.

• Sabemos, desde há muito tempo, que os primeiros sistemas de representações que o homem produziu do mundo e de si mesmo são de origem religiosa. Não há religião que não seja, ao mesmo tempo, a cosmologia e especulação sobre o divino. Se a filosofia e as ciências nasceram da religião é porque a própria religião, no princípio, fazia as vezes de ciência e de filosofia. Mas o que foi menos observado é que ela não se limitou a enrique-

• 3. Vê-se que damos à palavra "origens", assim como à palavra "primitivo", um sentido muito relativo. Entendemos por isso, não um começo absoluto, mas o estado social mais simples conhecido atualmente, aquele para além do qual ainda não nos é possível avançar. Quando falarmos de origens, de primórdios da história ou do pensamento religioso, é nesse sentido que essas expressões devem ser entendidas.

cer, com certo número de idéias, um espírito humano previamente formado; ela contribuiu para formá-lo. Os homens não lhe deveram apenas grande parte da matéria dos seus conhecimentos, mas também a forma pela qual esses conhecimentos são elaborados.

(Na raiz dos nossos julgamentos existe certo número de noções essenciais que dominam toda a nossa vida intelectual; é as que os filósofos, desde Aristóteles, denominam de categorias do intelecto: noções de tempo, de espaço,<sup>4</sup> de gênero, de número, de causa, de substância, de personalidade etc. Elas correspondem às propriedades mais universais das coisas. São como que as molduras sólidas que engastam o pensamento que parece não poder desvencilhar-se delas sem se destruir, pois não parece que possamos pensar objetos que não estejam no tempo ou no espaço, que não sejam contáveis etc.) As outras noções são contingentes e móveis; acreditamos que possam faltar a um homem, a uma sociedade, a uma época; aquelas nos parecem quase inseparáveis do funcionamento normal do espírito. (São como que a ossatura da inteligência. Ora, quando analisamos metodicamente as crenças religiosas primitivas, encontramos, naturalmente, as principais dessas categorias.) Nasceram na religião e da religião; são produto do pensamento religioso. Isso é constatação que devemos fazer várias vezes no correr desta obra.

Essa observação já tem algum interesse por si mesma; mas aqui está o que lhe dá o verdadeiro alcance.

(A conclusão geral deste livro é que a religião é coisa eminentemente social. As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que surgem unicamente no seio dos grupos reunidos e que se destinam a suscitar, a manter, ou a refazer certos estados mentais desses grupos.) Mas então, se as categorias são de origem religiosa, devem participar da natureza comum a todos os fatos religiosos: também elas seriam coisas sociais, produtos do pensamento coletivo. No mínimo — pois no estado atual dos nossos conhecimentos nessas matérias, devemos guardarnos de qualquer tese radical e exclusiva — é legítimo supor que elas sejam ricas em elementos sociais.

4. Dizemos que "tempo" e "espaço" são categorias porque não há nenhuma diferença entre o papel que essas noções desempenham na vida intelectual e o que cabe às noções de gênero ou de causa [v. sobre esse ponto Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, pp. 63, 76, Alcan, (P. U. F.) Paris.

É, aliás, o que podemos, desde já, entrever para algumas dentre elas. Que se tente, por exemplo, imaginar o que seria a noção de tempo, abstraindo dos procedimentos pelos quais o dividimos, o medimos, o exprimimos por meio de sinais objetivos, um tempo que não seria sucessão de anos, de meses, de semanas, de dias, de horas! Seria algo talvez impensável. Não podemos conceber o tempo senão com a condição de distinguir nele momentos diferentes. Ora, qual é a origem dessa diferenciação? Certamente, os estados de consciência que já experimentamos podem-se reproduzir em nós, na mesma ordem em que aconteceram primitivamente; e assim, porções do nosso passado voltam a ser presentes, mesmo distinguindo-se espontaneamente do presente. Mas, por mais importante que seja essa distinção para a nossa experiência pessoal, está longe de constituir a noção ou a categoria de tempo. (Esta não consiste simplesmente na rememoração, parcial ou integral, da nossa vida passada. É um quadro abstrato e impessoal que envolve não apenas a nossa existência individual, mas a da humanidade.) É como um quadro ilimitado onde toda a duração é exposta sob o olhar do espírito e onde todos os acontecimentos possíveis podem ser situados em relação a pontos de referência fixos e determinados. Não é o *meu tempo* que é organizado assim; é o tempo tal como é objetivamente pensado por todos os homens de uma mesma civilização. Só isto já basta para fazer ver que tal organização tem de ser coletiva. E, com efeito, a observação mostra que esses pontos de referência indispensáveis, em relação aos quais todas as coisas são classificadas temporalmente, são tomados da vida social. As divisões em dias, semanas, meses, anos etc., correspondem à periodicidade dos ritos, das festas, das cerimônias públicas.<sup>5</sup> Um calendário exprime o ritmo da atividade coletiva ao mesmo tempo que tem por função assegurar a sua regularidade.<sup>6</sup>

5. Em apoio a essa asserção ver em Hubert e Mauss, *Mélanges d'histoire religieuse* (trabalhos do *Année Sociologique*, o capítulo sobre "La représentation du temps dans la religion" (Alcan, Paris).

6. Vemos aqui toda a diferença que existe entre o complexo de sensações e de imagens que serve para nos orientar na duração e na categoria de tempo. As primeiras são o resumo de experiências individuais que só são válidas para o indivíduo que as fez. Ao contrário, o que a categoria de tempo exprime é tempo comum ao grupo, é o tempo social, se é que se pode falar assim. Ela própria é verdadeira instituição social. É também específica do homem; o animal não tem representação desse gênero.

Essa distinção entre a categoria de tempo e as sensações correspondentes poderia ser igualmente feita a respeito do espaço, da causa. Talvez ela ajudasse a dissipar determinadas confusões que sustentam as controvérsias de que essas questões são objeto. Voltaremos a esse ponto na conclusão desta obra (§ 4).

O mesmo ocorre com o espaço. Como demonstrou Hamelin,<sup>7</sup> o espaço não é aquele meio vago e indeterminado imaginado por Kant; pura e absolutamente homogêneo, não serviria para nada e sequer poderia ser pensado. A representação espacial consiste essencialmente em uma primeira coordenação introduzida entre os dados da experiência sensível. Mas essa coordenação seria impossível se as partes do espaço se equivalessem qualitativamente, se fossem realmente substituíveis umas às outras. Para poder dispor espacialmente as coisas, é necessário poder situá-las diferentemente: colocar umas à direita, outras à esquerda, estas no alto, aquelas em baixo, ao norte, ao sul, a leste ou a oeste etc., da mesma forma que, para poder dispor temporalmente os estados da consciência, é preciso conseguir localizá-los em datas determinadas. Isso significa que o espaço não poderia ser o mesmo se, exatamente como o tempo, não fosse dividido e diferenciado. Mas de onde surgem essas divisões que lhe são essenciais? Por si mesmo ele não tem nem direita nem esquerda, nem alto nem baixo, nem norte nem sul etc. Todas essas distinções derivam, evidentemente, do fato de valores afetivos diferentes terem sido atribuídos às regiões. E como todos os homens de uma mesma civilização possuem uma mesma representação do espaço, é necessário evidentemente, que esses valores afetivos e as distinções que deles dependem sejam igualmente comuns, o que implica, quase necessariamente, que são de origem social.<sup>8</sup>)

Aliás, há casos em que esse caráter social torna-se manifesto. Existem sociedades na Austrália e na América do Norte em que o espaço é concebido sob a forma de círculo imenso, uma vez que o próprio campo tem forma circular,<sup>9</sup> e o círculo espacial é dividido exatamente como círculo tribal e à imagem deste. Há tantas regiões distintas quantos são os clãs da tribo, e o que determina a situação das regiões é o lugar ocupado pelos clãs no interior do acampamento. Cada região define-se pelo to-

7. Op. cit., pp. 75ss.

8. Em outras palavras, para explicar esse acordo, seria necessário admitir que todos os indivíduos, em virtude da sua constituição orgânico-psíquica, são espontaneamente atingidos da mesma maneira pelas diferentes partes do espaço: o que é tanto mais inverossímil quanto, por si próprias, as diferentes regiões são afetivamente indiferentes. Aliás, as divisões do espaço mudam com as sociedades; é a prova de que elas não se fundam exclusivamente em a natureza congênita do homem.

9. Ver Durkheim e Mauss, "De quelques formes primitives de classification", in *Année sociol.*, VI, pp. 47ss.

tem do clã a que está submetida. Entre os Zuñi, por exemplo, o *pueblo* compreende sete acantonamentos; cada um desses acantonamentos é um grupo de clãs que conseguiu a sua unidade; é muito provável que se tratasse, primitivamente, de um clã único que se subdividiu posteriormente. Ora, o espaço compreende igualmente sete regiões e cada uma dessas sete regiões do mundo relaciona-se intimamente com um acantonamento do *pueblo*, ou seja, com um grupo de clãs.<sup>10</sup> "Assim", diz Cushing, "considera-se que uma divisão esteja em relação com o norte; outra representa o oeste, outra o sul,<sup>11</sup> etc." Cada acantonamento do *pueblo* tem cor característica que o simboliza; cada região também tem a sua, que é exatamente a mesma do acantonamento correspondente. No decorrer da história, o número dos clãs fundamentais variou; da mesma maneira, variou o número das regiões do espaço. Assim, a organização social serviu de modelo para a organização espacial, que é como que um decalque da primeira. Longe de estar implicada na natureza do homem em geral, até a distinção da direita e da esquerda é muito provavelmente produto de representações religiosas e, por conseguinte, coletivas.<sup>12</sup>

(Encontrar-se-ão mais adiante provas análogas relativas às noções de gênero, de força, de personalidade, de eficácia. Podemos até nos perguntar se a noção de contradição também não depende de condições sociais. O que leva a acreditar nisso é que o domínio que exerceu sobre o pensamento variou conforme os tempos e as sociedades. O princípio de identidade domina hoje o pensamento científico, mas há vastos sistemas de representações, que desempenharam na história das idéias papel preponderante, nos quais muitas vezes ele é desprezado: trata-se das mitologias, desde as mais grosseiras até as mais elaboradas.<sup>13</sup> Nelas, vemos, com freqüência, seres que possuem simultaneamente os

10. Ibid., pp. 34ss.

11. "Zuñi Creation Myths", in *13th Rep. of the Bureau of Amer. Ethnology*, pp. 367ss.

12. V. Hertz, "La prééminence de la main droite. Etude de polarité religieuse", in *Rev. philos.*, dezembro, 1909. Sobre essa mesma questão das relações entre a representação do espaço e a forma da coletividade, ver em Ratzel, *Politische Geographie*, o capítulo intitulado "Der Raum im Geist der Völker".

13. Não queremos dizer que o pensamento mitológico o ignore, mas que o rompe mais freqüente e abertamente do que o pensamento científico. Inversamente, mostraremos que à ciência é impossível não violá-lo, mesmo conformando-se mais escrupulosamente a ele do que a religião. Entre a ciência e a religião, não existe, sob esse aspecto bem como sob muitos outros, senão diferenças de graus; mas se não se deve exagerá-los é importante considerá-los, porque são significativos.

atributos mais contraditórios, que são ao mesmo tempo unos e vários, materiais e espirituais, que podem se subdividir indefinidamente sem nada perder daquilo que os constitui; (um axioma da mitologia é que a parte vale o todo.) Essas variações pelas quais passou a regra que parece orientar a nossa lógica atual provam que, longe de estar eternamente inscrita na constituição mental do homem, ela depende, pelo menos em parte, de fatores históricos e conseqüentemente sociais. Não sabemos exatamente quais são eles, mas podemos presumir que eles existem.<sup>14</sup>

Uma vez admitida esta hipótese, o problema do conhecimento apresenta-se em termos novos.

Até agora, apenas duas doutrinas se apresentavam. Para uns, as categorias não podem derivar da experiência: são logicamente anteriores a ela e a condicionam. Concebemo-las como dados simples, irreduzíveis, imanentes ao espírito humano em virtude de sua constituição natural. É por isso que se diz que são *a priori*. Para outros, ao contrário, elas seriam construídas, feitas de peças e pedaços, e o indivíduo é que seria o obreiro dessa construção.<sup>15</sup>

Mas uma e outra solução apresentam graves dificuldades.

Adotamos a tese empirista? Então, será necessário retirar das categorias todas as suas propriedades características. Elas se distinguem, com efeito, de todos os outros conhecimentos pela sua universalidade e pela sua necessidade. São os conceitos mais gerais que existem, pois que se aplicam a todo o real, e, ainda que não estejam ligadas a nenhum objeto particular, são independentes de qualquer sujeito individual: são o ponto comum onde todos os espíritos se encontram. Mais: aí se encontram necessariamente; porque a razão, que outra coisa não é senão o conjunto das categorias fundamentais, está investida de autoridade à

14. Essa hipótese já emitida pelos fundadores da *Völkerpsychologie*, é mencionada principalmente em pequeno artigo de Windelband intitulado "Die Erkenntnislehre unter dem völkerpsychologischen Gesichtspunkte", in *Zeitsch. f. Völkerpsychologie*, VIII, pp. 166ss. Cf. nota de Steinthal sobre o mesmo assunto, *ibid.*, pp. 178ss.

15. Também na teoria de Spencer, é com a experiência individual que as categorias são constituídas. A única diferença que existe, sob esse aspecto, entre o empirismo ordinário e o empirismo evolucionista, é que, de acordo com esse último, os resultados da experiência individual são consolidados por hereditariedade. Mas essa consolidação não lhe acrescenta nada de essencial; na sua composição não entra nenhum elemento que não tenha sua origem na experiência do indivíduo. Também, nessa teoria, a necessidade com a qual as categorias se nos impõem atualmente é produto de ilusão, de preconceito supersticioso, fortemente enraizado no organismo, mas sem fundamento na natureza das coisas.

qual não podemos escapar livremente. Quando tentamos insurgir-nos contra ela, desvencilhar-nos de algumas dessas noções essenciais, encontramos fortes resistências. Portanto, não apenas elas não dependem de nós, mas impõem-se a nós. — Ora, os dados empíricos apresentam características diametralmente opostas. Uma sensação, uma imagem referem-se sempre a objeto determinado ou a coleção de objetos desse gênero e exprimem o estado momentâneo de uma consciência particular: é essencialmente individual e subjetiva. Assim, podemos organizar, com liberdade relativa, as representações que têm essa origem. Certamente, quando as nossas sensações são atuais, elas se nos impõem *de fato*. Mas, *de direito*, continuamos senhores para concebê-las diferentemente do que são, para imaginá-las desenrolando-se em ordem diferente daquela em que aconteceram. Frente a elas, nada nos prende enquanto não intervenham considerações de outro gênero. Eis, pois, dois tipos de conhecimento que, por assim dizer, estão nos dois pólos contrários da inteligência. Nessas condições, reduzir a razão à experiência é fazê-la desfalecer, porque isso significa reduzir a universalidade e a necessidade que a caracterizam a não ser mais que meras aparências, ilusões que podem ser praticamente cômodas, mas que não correspondem a nada na realidade: conseqüentemente, é negar qualquer realidade objetiva à vida lógica que as categorias têm por função regular e organizar. O empirismo clássico leva ao irracionalismo; talvez seja mesmo por esse último nome que conviria designá-lo.

Os aprioristas, apesar do sentido ordinariamente ligado às rotulações, respeitam mais os fatos. Porque não admitem como verdade evidente que as categorias sejam constituídas dos mesmos elementos que as nossas representações sensíveis, não se vêem obrigados a depauperá-las sistematicamente, a esvaziá-las de todo conteúdo real, a reduzi-las a serem apenas artificios verbais. Conservam-lhes, ao contrário, todas as suas características específicas. Os aprioristas são racionalistas; acreditam que o mundo tem um aspecto lógico expresso de forma eminente pela razão. Mas para isso, devem atribuir ao espírito certo poder de ir além da experiência, de acrescentar algo ao que lhe é dado imediatamente; ora, desse poder singular, não dão nem explicação, nem justificação. Porque limitar-se a dizer que ele é inerente à natureza da inteligência humana não é explicá-lo. Seria ainda necessário fazer entrever de onde extraímos essa surpreendente prerrogativa e como podemos ver nas coisas relações que o es-

petáculo das coisas não poderia nos revelar. Dizer que a própria experiência só é possível com essa condição é, quando muito, deslocar o problema: não é resolvê-lo. Pois trata-se, precisamente, de saber por que a experiência não se basta, mas supõe condições que lhe são exteriores e anteriores, e como é possível que essas condições se verifiquem quando e como convém. Para responder a essas questões, imaginou-se, por vezes, além das razões individuais, uma razão superior e perfeita da qual emanariam as primeiras e da qual receberiam, por uma espécie de participação mística, sua maravilhosa faculdade: trata-se da razão divina. Mas essa hipótese tem, pelo menos, o grave inconveniente de se subtrair a todo controle experimental; não satisfaz, portanto, às condições exigíveis de uma hipótese científica. Além do mais, as categorias do pensamento humano jamais são fixadas de forma definitiva; elas se fazem, se desfazem, se refazem sem cessar; elas mudam conforme os lugares e os tempos. A razão divina é, ao contrário, imutável. Como essa imutabilidade poderia dar conta dessa incessante variabilidade?

Essas são as duas concepções que se chocam uma contra a outra há séculos; e, se o debate perdura, é porque na verdade os argumentos apresentados equivalem-se sensivelmente. Se a razão é apenas uma forma da experiência individual, não existe mais razão. Por outro lado, se lhe reconhecemos os poderes que ela se atribui, mas sem os explicar, parece que a colocamos fora da natureza e da ciência. Ante essas objeções opostas, o espírito permanece incerto. — Mas se admitimos a origem social das categorias, uma nova atitude torna-se possível, permitindo, acreditamos, escapar a essas dificuldades contrárias.

A proposição fundamental do apriorismo é que o conhecimento é formado por duas espécies de elementos irredutíveis um ao outro, como duas camadas distintas e superpostas.<sup>16</sup> Nossa hipótese mantém integralmente esse princípio. Com efeito, os conhecimentos chamados empíricos, os únicos de que os teóricos do empirismo se serviram para construir a razão, são aqueles que a ação direta dos objetos suscita nos nossos espíritos. São,

16. Causará estranheza talvez não definirmos o apriorismo pela hipótese do inatismo. Mas na realidade, essa concepção desempenha na doutrina papel apenas secundário. Trata-se de maneira simplista de conceber a irredutibilidade dos conhecimentos racionais aos dados empíricos. Dizer das primeiras que são inatas é apenas maneira positiva de dizer que não são produto da experiência tal como é ordinariamente concebida.

portanto, estados individuais, totalmente<sup>17</sup> explicáveis pela natureza psíquica do indivíduo. Ao contrário, se como pensamos, as categorias são representações essencialmente coletivas, elas traduzem antes de tudo estados da coletividade, dependem da maneira pela qual essa é constituída e organizada, da sua morfologia, das suas instituições religiosas, morais, econômicas etc. Há, portanto, entre essas duas espécies de representações toda a distância que separa o individual do social, e não se pode mais derivar as segundas das primeiras, assim como não se pode deduzir a sociedade do indivíduo, o todo da parte, o complexo do simples.<sup>18</sup> A sociedade é uma realidade *sui generis*; tem suas características próprias que não são encontradas, ou que não são encontradas sob a mesma forma, no resto do universo. As representações que a exprimem têm, portanto, um conteúdo completamente diferente das representações puramente individuais, e podemos estar seguros, de antemão, que as primeiras acrescentam alguma coisa às segundas.

A própria maneira pela qual se formam umas e outras completa a diferença. As representações coletivas são o produto de uma imensa cooperação que se estende não apenas no espaço, mas no tempo; para produzi-las, uma multidão de espíritos diversos associaram, misturaram, combinaram suas idéias e seus sentimentos; longas séries de gerações acumularam aí a sua experiência e o seu saber. Uma intelectualidade muito particular, infinitamente mais rica e mais complexa que a do indivíduo aí está como que concentrada. Compreende-se desde então como a razão tem o poder de ultrapassar o alcance dos conhecimentos empíricos. Ela não o deve a uma virtude misteriosa qualquer, mas simplesmente ao fato de que, segundo uma fórmula conhe-

17. Pelo menos, à medida que existem representações individuais e, por conseguinte, integralmente empíricas. Mas, de fato, é provável que não existam representações nas quais essas duas espécies de elementos não se encontrem estreitamente unidas.

18. Aliás, não se deve entender essa irredutibilidade em sentido absoluto. Não queremos dizer que nas representações empíricas não exista nada que prenuncie as representações racionais, nem que no indivíduo não exista nada que possa ser olhado como o anúncio da vida social. Se a experiência fosse completamente estranha a tudo o que é racional, a razão não poderia aplicar-se a ela; da mesma forma, se a natureza psíquica do indivíduo fosse absolutamente refratária à vida social, a sociedade seria impossível. Uma análise completa das categorias deveria pois investigar até na consciência individual esses germes de racionalidade. Teremos, aliás, ocasião de voltar a esse ponto na nossa conclusão. Tudo o que queremos estabelecer aqui, é que, entre esses germes indistintos de razão e a razão propriamente dita, existe uma distância comparável àquela que separa as propriedades dos elementos minerais de que é formado o ser vivo e os atributos característicos da vida, uma vez constituída.

cida, o homem é duplo. Há nele dois seres: um ser individual que tem a sua base no organismo e cujo círculo de ação encontra-se, por isso mesmo, estreitamente limitado, e um ser social que representa em nós a mais alta realidade, na ordem intelectual e moral, que possamos conhecer pela observação, ou seja, a sociedade. Essa dualidade da nossa natureza tem como conseqüência, na ordem prática, a irredutibilidade do ideal moral ao móbil utilitário, e, na ordem do pensamento, a irredutibilidade da razão à experiência individual. À medida que participa da sociedade o indivíduo vai naturalmente além de si mesmo, seja quando pensa, seja quando age.

Esse mesmo caráter social permite compreender de onde vem a necessidade das categorias. Diz-se de uma idéia que ela é necessária quando, por uma espécie de virtude interna, impõe-se ao espírito sem ser acompanhada de nenhuma prova. Portanto, há nela algo que força a inteligência, que conquista a adesão, sem exame prévio. Essa eficácia singular é postulada pelo apriorismo, mas não é explicada, porque dizer que as categorias são necessárias, porque são indispensáveis ao funcionamento do pensamento, é simplesmente repetir que são necessárias. Mas se elas têm a origem que lhes atribuímos, seu ascendente nada mais tem de surpreendente. Elas exprimem, com efeito, as relações mais gerais que existem entre as coisas; ultrapassando em extensão todas as nossas outras noções, dominam todo o pormenor da nossa vida intelectual. Se, portanto, a cada momento do tempo, os homens não estivessem de acordo sobre essas idéias essenciais, se eles não tivessem uma concepção homogênea do tempo, do espaço, da causa, do número etc., todo acordo entre as inteligências tornar-se-ia impossível e, por conseguinte, toda vida comum. A sociedade também não pode abandonar as categorias ao livre arbítrio dos particulares sem se abandonar a si própria. Para poder subsistir ela não tem apenas necessidade de suficiente conformismo moral; há um mínimo de conformismo lógico que ela também já não pode dispensar. Por essa razão, ela pesa com toda a sua autoridade sobre os seus membros a fim de prevenir as dissidências. Um espírito infringe ostensivamente essas normas de qualquer pensamento? Ela não o considera mais como espírito humano no pleno sentido da palavra e o trata como convém. É por isso que, quando procuramos nos libertar dessas noções fundamentais, ainda que seja no nosso íntimo, sentimos que não somos completamente livres, que alguma coisa nos prende,

em nós e fora de nós. Fora de nós há a opinião que nos julga; mas além disso, como a sociedade está também representada em nós, ela se opõe do interior de nós mesmos a essas veleidades revolucionárias; temos a impressão de que não podemos nos abandonar a isso sem que o nosso pensamento deixe de ser pensamento verdadeiramente humano. Tal parece ser a origem da autoridade muito especial que é inerente à razão e que faz com que aceitemos confiantemente suas sugestões. É a própria autoridade da sociedade<sup>19</sup> que se estende a determinadas maneiras de pensar, que são como que as condições indispensáveis de toda a ação comum. A necessidade com que as categorias se impõem a nós não é, portanto, efeito de simples hábitos cujo jugo poderíamos eliminar com um pouco de esforço; e menos ainda da necessidade física ou metafísica, já que as categorias mudam de acordo com os lugares e os tempos; trata-se de uma espécie particular de necessidade moral que é para a vida intelectual o que a obrigação moral é para a vontade.<sup>20</sup>

Mas se as categorias, originalmente, traduzem apenas estados sociais, não se conclui daí que só possam aplicar-se ao resto da natureza a título de metáforas? Se são feitas unicamente para exprimir coisas sociais não poderiam, parece, ser estendidas aos outros reinos senão através de convenção. Assim, enquanto nos são úteis para pensar o mundo físico ou biológico, não poderiam ter senão o valor de símbolos artificiais, talvez úteis praticamente, mas sem relação com a realidade. Voltaríamos assim, por outra via, ao nominalismo e ao empirismo.

Mas interpretar dessa maneira uma teoria sociológica do conhecimento é esquecer que, se a sociedade é realidade específica, não é, no entanto, um império dentro de um império; ela faz

19. Tem-se observado freqüentemente que os distúrbios sociais tinham por efeito multiplicar os distúrbios mentais. Essa é mais uma prova de que a disciplina lógica é aspecto particular da disciplina social. A primeira afrouxa quando a segunda enfraquece.

20. Entre essa necessidade lógica e a obrigação moral, existe analogia, mas não identidade, pelo menos atualmente. Hoje, a sociedade trata os criminosos de forma diferente dos indivíduos de quem apenas a inteligência é anormal; isso prova que a autoridade relativa às normas lógicas e a inerente às normas morais, apesar das semelhanças consideráveis, não são da mesma natureza. Trata-se de duas espécies diferentes de gênero idêntico. Seria interessante investigar em que consiste e de onde provém essa diferença que plausivelmente não é primitiva, porque, durante muito tempo, a consciência pública não fez muita distinção entre o alienado e o delinqüente. Limitamo-nos a indicar a questão. Vê-se, por esse exemplo, o número de problemas levantados pela análise dessas noções que geralmente são consideradas como elementares e simples e que, na realidade, são de extrema complexidade.

parte da natureza, é sua mais alta manifestação. O reino social é reino natural, que difere dos outros apenas pela sua maior complexidade. Ora, é impossível que a natureza, naquilo que tem de mais essencial, seja radicalmente diferente de si mesma, aqui e acolá. As relações fundamentais que existem entre as coisas — aquelas justamente que as categorias têm por função exprimir — não poderiam, pois, ser essencialmente dessemelhantes de acordo com os reinos. Se, por razões que devemos pesquisar,<sup>21</sup> mostram-se de maneira mais evidente no mundo social, é impossível que não se encontrem alhures, ainda que sob formas mais veladas. A sociedade torna-as mais manifestas, mas não tem o monopólio delas. É assim que noções elaboradas sobre o modelo das coisas sociais podem nos ajudar a pensar coisas de outra natureza. Pelo menos, se essas noções desviadas de sua significação primeira, desempenham, em certo sentido, a função de símbolos, trata-se de símbolos legítimos. Se, apenas pelo fato de que se trata de conceitos construídos, entra aí algo de artifício, esse é artifício que segue de perto a natureza e que se esforça por se aproximar cada vez mais dela.<sup>22</sup> Do fato de que as idéias de tempo, de espaço, de gênero, de causa, de personalidade são construídas com elementos sociais, não se deve concluir, portanto, que sejam destituídas de todo valor objetivo. Ao contrário, sua origem social faz antes presumir que não deixam de ter fundamento na natureza das coisas.<sup>23</sup>

Assim renovada, a teoria do conhecimento parece, pois, chamada a reunir as vantagens contrárias das duas teorias rivais, sem apresentar os seus inconvenientes. Conserva todos os prin-

21. A questão será tratada na conclusão do livro.

22. O racionalismo que é imanente a uma teoria sociológica do conhecimento é pois intermediário entre o empirismo e o apriorismo clássico. Para o primeiro, as categorias são construções puramente artificiais; para o segundo, são, ao contrário, dados naturais; para nós elas são, em certo sentido, obras de arte, mas de arte que imita a natureza com perfeição capaz de crescer sem limitações.

23. Por exemplo, o que está na base da categoria de tempo é o ritmo da vida social; mas se existe um ritmo da vida coletiva, podemos estar certos de que existe outro na vida individual, e mais geralmente na do universo. O primeiro é apenas mais marcado e mais evidente do que os outros. Da mesma forma, veremos que a noção de gênero constituiu-se sobre a noção de grupo humano. Mas se os homens formam grupos naturais, pode-se presumir que entre as coisas existam grupos ao mesmo tempo análogos e diferentes. Esses grupos naturais de coisas constituem os gêneros e as espécies.

Se parece, a numerosos espíritos, que não se possa atribuir origem social às categorias sem lhes retirar todo valor especulativo, é porque a sociedade ainda muito frequentemente não é considerada como coisa natural; de onde se conclui que as representações que a exprimem nada exprimem da natureza. Mas a conclusão não vale senão o que vale o princípio.

cípios essenciais do apriorismo, mas, ao mesmo tempo, inspira-se naquele espírito de positividade a que o empirismo se esforçava por satisfazer. Ela deixa à razão seu poder específico, mas o explica e isso sem sair do mundo observável. Afirma como real a dualidade da nossa vida intelectual, mas dá-lhe explicação mediante causas naturais. As categorias deixam de ser consideradas como fatos primeiros e não analisáveis; e, no entanto, permanecem de tal complexidade que análises tão simplistas, como aquelas com que o empirismo se contentava, não poderiam explicá-las. Porque elas aparecem então, não mais como noções muito simples que um indivíduo qualquer pode extrair de suas observações pessoais e que a imaginação popular teria desastradamente complicado, mas, ao contrário, como instrumentos científicos de pensamento que os grupos humanos forjaram laboriosamente no correr dos séculos e onde acumularam o melhor do seu capital intelectual;<sup>24</sup> Toda uma parte da história da humanidade aí está como que resumida. Vale frisar que, para chegar a compreendê-los e a julgá-los, é necessário recorrer a procedimentos diferentes daqueles que foram utilizados até o presente. Para saber do que são constituídas essas concepções que não foram forjadas por nós mesmos, não é suficiente que interroguemos a nossa consciência; é para fora de nós que devemos olhar, é a história que devemos observar, é toda uma ciência que é preciso instituir; ciência complexa, que só pode avançar lentamente por um trabalho coletivo e à qual a presente obra traz, a título de ensaio, algumas contribuições fragmentárias. Sem fazer dessas questões o objeto direto do nosso estudo, aproveitaremos todas as ocasiões que se nos apresentarem para apreender, no seu nascedouro, pelo menos algumas dessas noções que, conquanto fossem religiosas nas suas origens, deviam, entretanto, permanecer na base da mentalidade humana.

24. É por isso que é legítimo comparar as categorias a ferramentas; porque a ferramenta, no que lhe diz respeito, é capital material acumulado. Aliás, entre as três noções de ferramenta, de categoria e de instituição, existe estreito parentesco.

## CONCLUSÃO

Anunciávamos no início dessa obra que a religião cujo estudo empreendíamos continha em si os elementos mais característicos da vida religiosa. Pode-se verificar agora a exatidão dessa proposição. Por quanto seja simples o sistema que estudamos, encontramos nele todas as grandes idéias e todas as principais atitudes rituais que estão na base das religiões, até das mais avançadas: distinção das coisas em sagradas e profanas, noção de alma, de espírito, de personalidade mítica, de divindade nacional e até internacional, culto negativo com as práticas ascéticas que constituem a sua forma exasperada, ritos de oblação e de comunhão, ritos imitativos, ritos comemorativos, ritos piaculares, nada de essencial falta a ela. Temos, portanto, razão de esperar que os resultados aos quais chegamos não sejam particulares unicamente ao totemismo, mas possam nos ajudar a compreender o que é a religião em geral.

Objetar-se-á que uma única religião, qualquer que seja a sua área de extensão, constitui base estreita para essa indução. Não pensamos desprezar o que uma verificação extensa pode acrescentar em autoridade a uma teoria. Mas não é menos verdade que, quando uma lei foi provada por uma experiência bem feita, essa prova é válida universalmente. Se, em caso ainda que único, um estudioso conseguisse surpreender o segredo da vida, esse caso ainda que fosse o do ser protoplásmico mais simples que se pudesse conceber, as verdades obtidas dessa forma seriam aplicáveis a todos os viventes até aos mais elevados. Se, pois, nas mais humildes sociedades que acabam de ser estudadas, conseguimos realmente perceber alguns dos elementos de que são constituídas as noções religiosas mais fundamentais, não há razão para não se estender às outras religiões os resultados mais gerais da nossa pesquisa. Com efeito, é inconcebível que, de acordo com as circunstâncias, o mesmo efeito possa ser devido, ora a uma causa, ora a outra, a menos que, no fundo, as duas causas sejam única. Uma mesma idéia não pode exprimir aqui uma realidade, e acolá uma realidade diferente, a menos que essa dualidade seja simplesmente aparente. Se, entre determinados povos, as idéias de sagrado, de alma, de deuses, explicam-se sociologicamente, cientificamente deve-se presumir que, em princípio, a mesma explicação vale para todos os povos onde as mesmas idéias se encontrem com as mesmas característi-

cas essenciais. Portanto, supondo que não nos tenhamos enganado, pelo menos algumas das nossas conclusões podem legitimamente ser generalizadas. Chegou o momento de enunciá-las. E uma indução dessa natureza, tendo por base uma experiência bem definida, é menos temerária do que tantas generalizações sumárias que, procurando atingir de uma vez a essência da religião sem se apoiar na análise de nenhuma religião em particular, correm o risco de cair no vazio.

## I

No mais das vezes, os teóricos que buscaram exprimir a religião em termos racionais, viram aí, antes de tudo, um sistema de idéias correspondendo a objeto determinado. Esse objeto foi concebido de maneiras diferentes: natureza, infinito, incognoscível, ideal etc.; mas essas diferenças importam pouco. Em todos os casos as representações, as crenças, eram consideradas o elemento essencial da religião. Quanto aos ritos, sob esse ponto de vista, apareciam apenas como tradução exterior, contingente e material, desses estados internos que, únicos, passavam por ter valor intrínseco. Essa concepção está tão difundida que na maioria das vezes, os debates cujo tema é a religião giram em torno de saber se ela pode ou não conciliar-se com a ciência, ou seja, se ao lado do conhecimento científico, há lugar para outra forma de pensamento especificamente religioso.

Mas os crentes, isto é, os homens que vivendo a vida religiosa, têm a sensação direta do que a constitui, objetam que essa maneira de ver não corresponde à experiência cotidiana. Sentem, com efeito, que a verdadeira função da religião não é nos fazer pensar, enriquecer nosso conhecimento, acrescentar às representações que devemos à ciência, representações de outra origem e de outro caráter, mas nos fazer agir, nos ajuda a viver. O fiel que comungou com o seu deus não é apenas homem que vê verdades novas que o incrédulo ignora: *é homem que pode mais*. Ele sente em si força maior para suportar as dificuldades da existência e para vencê-las. Está como que elevado acima das misérias humanas, porque está elevado acima de sua condição de homem; acredita-se salvo do mal, aliás, sob qualquer forma que se conceba o mal. O primeiro artigo de qualquer fé é a crença na salvação pela fé. Ora, não se vê como uma simples idéia poderia ter essa eficácia. Uma idéia, com efeito, é apenas um ele-

mento de nós mesmos; como poderia conferir poderes superiores aos que temos por nossa própria natureza? Por mais rica que ela seja em virtudes afetivas não poderia acrescentar nada à nossa vitalidade natural; porque ela não pode senão desencadear as forças emotivas que estão em nós, não pode criá-las nem aumentá-las. Do fato de representarmos um objeto como digno de ser amado e procurado não segue que nos sintamos mais fortes; mas é preciso que desse objeto emanem energias superiores àquelas de que dispomos e, além disso, que tenhamos algum meio de fazê-las penetrar em nós e de integrá-las à nossa vida interior. Ora, para isso, não basta que as pensemos, mas é indispensável que nos coloquemos na sua esfera de ação, que nos volte-mos para o lado de onde possamos sentir melhor sua influência; em uma palavra, é necessário que ajamos e que repitamos os atos todas as vezes que for útil para renovar os seus efeitos. Percebe-se como, sob esse ponto de vista, esse conjunto de atos regularmente repetidos que constitui o culto retoma toda a sua importância. De fato, qualquer que tenha realmente praticado uma religião sabe bem que é o culto que suscita aquelas impressões de alegria, de paz interior, de serenidade, de entusiasmo, que são, para o fiel, como que a prova experimental de suas crenças. O culto não é simplesmente um sistema de signos pelos quais a fé se traduz exteriormente, é a coleção de meios pelos quais ela se cria e se recria periodicamente. Que ele consista em manobras materiais ou em operações mentais, é sempre ele que é eficaz.

Todo o nosso estudo repousa sobre o postulado de que esse sentimento unânime dos crentes de todos os tempos não pode ser puramente ilusório. Assim como um recente apologista da fé,<sup>1</sup> admitimos pois que as crenças religiosas repousam sobre uma experiência específica, cujo valor demonstrativo não é inferior ao das experiências científicas, mesmo sendo diferente. Nós também pensamos, "que uma árvore se conhece pelos seus frutos"<sup>2</sup> e que a sua fecundidade é a melhor prova do valor de suas raízes. Mas pelo fato de que existe, se se quer uma "experiência religiosa", e pelo fato de que de alguma maneira ela é fundada — há, aliás, alguma experiência que não o seja? — não se conclui absolutamente que a realidade que a funda esteja ob-

1. William James, *The Varieties of Religious Experience*.

2. James, op. cit., [p. 19 da tradução francesa].

jetivamente conforme à idéia que os crentes têm dela. O próprio fato de que a maneira pela qual ela foi concebida tenha variado infinitamente, conforme os tempos, basta para provar que nenhuma dessas concepções a exprime adequadamente. Se o estudioso apresenta como axioma que as sensações de calor, de luz que os homens experimentam, correspondem a uma causa objetiva, ele não conclui daí que esta seja tal como aparece aos sentidos. Da mesma forma, se as impressões que os fiéis sentem não são imaginárias, elas não constituem intuições privilegiadas; não há nenhuma razão para pensar que elas nos esclareçam melhor sobre a natureza do seu objeto do que as sensações vulgares sobre a natureza dos corpos e de suas propriedades. Para descobrir no que consiste esse objeto, é preciso, portanto, fazê-las passar por uma elaboração análoga àquela que substitui a representação sensível do mundo por uma representação científica e conceitual.

Ora, foi precisamente o que procuramos fazer: vimos que essa realidade, que as mitologias representaram sob formas tão diversas, mas que é a causa objetiva, universal e eterna dessas sensações *sui generis* de que é constituída a experiência religiosa, é a sociedade. Mostramos que forças morais ela desenvolve e como ela desperta esse sentimento de apoio, de salvaguarda, de dependência tutelar que vincula o fiel ao seu culto. É ela que o eleva acima de si mesmo: é ela mesma que o faz. Porque o que faz o homem é aquele conjunto de bens intelectuais que constitui a civilização, e a civilização é obra da sociedade. E assim se explica o papel preponderante do culto em todas as religiões, quaisquer que elas sejam. É que a sociedade só pode fazer sentir sua influência, se ela for ato, e ela só é ato se os indivíduos que a compõem estão reunidos e ajem em comum. É pela ação comum que ela toma consciência de si e se impõe; ela é, antes de tudo, uma cooperação ativa. Até as idéias e os sentimentos coletivos só são possíveis graças a movimentos exteriores que os simbolizam, conforme estabelecemos.<sup>3</sup> Portanto, é a ação que domina a vida religiosa pelo simples fato de que ela tem por fonte a sociedade.

A todas as razões que foram dadas para justificar essa concepção, pode ser acrescentada uma última que emerge de toda essa obra. No seu decorrer estabelecemos que as categorias fun-

3. Ver, acima, pp. 286ss.

damentais do pensamento e, por conseguinte, a ciência, têm origens religiosas. Vimos que o mesmo vale para a magia e, consequentemente, para as diversas técnicas que dela derivam. Por outro lado, sabemos, há muito tempo, que, até um momento relativamente avançado da evolução, as regras da moral e do direito eram indistintas das prescrições rituais. Podemos dizer, portanto, em resumo, que quase todas as instituições sociais nasceram da religião.<sup>4</sup> Ora, para que os principais aspectos da vida coletiva tenham começado por ser apenas aspectos variados da vida religiosa, é necessário evidentemente que a vida religiosa seja a forma eminente e como que uma expressão resumida da vida coletiva em seu todo. Se a religião gerou tudo o que existe de essencial na sociedade, é porque a idéia da sociedade é a alma da religião.

As forças religiosas são, portanto, forças humanas, forças morais. Sem dúvida, dado que os sentimentos coletivos só podem tomar consciência de si próprios fixando-se sobre objetos exteriores, elas próprias não puderam se constituir sem extrair das coisas algumas das suas características: adquiriram assim uma espécie de natureza física; por essa razão, vieram misturar-se na vida do mundo material e foi através delas que se acreditou poder explicar o que aí ocorre. Mas quando as consideramos unicamente por esse lado e nessa função vemos apenas o que têm de mais superficial. Na realidade, é da consciência que são extraídos os elementos essenciais que as constituem. Parece, ordinariamente, que elas apresentam caráter humano somente quando são concebidas em forma humana;<sup>5</sup> mas mesmo as mais pessoais e as mais anônimas não são outra coisa senão sentimentos objetivados.

Somente com a condição de ver as religiões por esse prisma é possível perceber sua verdadeira significação. Se nos apegarmos às aparências, os ritos aparecerão freqüentemente como operações puramente manuais: são unções, abluções, refeições. Pa-

4. Uma única forma da atividade social ainda não esteve expressamente ligada à religião: a atividade econômica. Todavia, as técnicas, que derivam da magia revelam, por esse mesmo fato, origens indiretamente religiosas. Além disso, o valor econômico é uma espécie de poder ou de eficácia, e conhecemos as origens religiosas da idéia de poder. A riqueza pode conferir *mana*; isso significa, portanto, que ela o tem. Por aí, percebe-se que a idéia de valor econômico e a de valor religioso estão certamente interligadas. Mas a questão da natureza dessa relação ainda não foi estudada.

5. É por essa razão que Frazer e também Preuss colocam as forças religiosas individuais fora, ou, quando muito, no limiar da religião, para vinculá-las à magia.

ra consagrar uma coisa colocamo-la em contato com uma fonte de energia religiosa, assim como, hoje, para aquecer um corpo ou para eletrizá-lo colocamo-lo em contato com uma fonte de calor ou de eletricidade; os procedimentos empregados de uma e de outra parte não são essencialmente diferentes. Assim entendida, a técnica religiosa parece ser uma espécie de mecânica mista. Mas essas manobras materiais são apenas o invólucro exterior sob o qual se dissimulam operações mentais. Em suma, trata-se, não de exercer uma espécie de imposição física sobre forças cegas e, aliás, imaginárias, mas de atingir consciências, de tonificá-las, de discipliná-las. Tem sido dito, por vezes, das religiões inferiores que elas eram materialistas. A expressão é inexata. Todas as religiões, até as mais grosseiras, são, em certo sentido, espiritualistas: porque as forças que elas manipulam são, antes de tudo, espirituais e, por outro lado, é principalmente sobre a vida moral que elas devem agir. Compreende-se assim que aquilo que foi feito em nome da religião não poderia ter sido feito em vão: porque foi, necessariamente, a sociedade dos homens, a humanidade que recolheu os seus frutos.

Mas, perguntar-se-á, qual é exatamente a sociedade que constitui o substrato da vida religiosa? Seria a sociedade real, tal como existe e funciona sob os nossos olhos, com a organização moral, jurídica, que ela laboriosamente modelou para si no curso da história? Mas ela está cheia de taras e de imperfeições. Nela o mal convive com o bem, a injustiça reina muitas vezes soberanamente, a verdade, a cada instante, é ofuscada pelo erro. Como um ser tão grosseiramente constituído poderia inspirar os sentimentos de amor, de entusiasmo ardente, o espírito de abnegação que todas as religiões exigem de seus fiéis? Esses seres perfeitos, que são os deuses, não podem ter emprestado seus traços a uma realidade tão medíocre, às vezes até tão baixa.

Trata-se, ao contrário, da sociedade perfeita, onde reinaria a justiça e a verdade, da qual o mal, sob todas as suas formas, estaria extirpado? Não se contesta que ela não esteja em estreita relação com o sentimento religioso; porque, diz-se, as religiões tendem a realizá-la. Só que essa sociedade não é um dado empírico, definido e observável; é quimera, é sonho com o qual os homens embalaram suas misérias, mas que jamais viveram na realidade. Trata-se de simples idéia que vem traduzir na consciência nossas aspirações mais ou menos obscuras pelo bem, o belo, o ideal. Ora, essas aspirações têm suas raízes em nós; elas

brotam das próprias profundezas do nosso ser; portanto, não há nada fora de nós que possa explicá-las. Aliás, elas são religiosas já por si mesmas; a sociedade ideal supõe, portanto, a religião, longe de poder explicá-la.<sup>6</sup>

Mas, antes de mais nada, ver a religião apenas pelo seu lado idealista é simplificar arbitrariamente as coisas: ela é realista à sua maneira. Não existe feiúra física ou moral, não existem vícios, não há males que não tenham sido divinizados. Existiram deuses do roubo e da astúcia, da luxúria e da guerra, da doença e da morte. O próprio cristianismo, por mais alta que seja a idéia de divindade que tem, foi obrigado a conceder lugar, na sua mitologia, ao espírito do mal. Satã é uma peça essencial do sistema cristão; ora, se se trata de ser impuro, não se trata de ser profano. O antideus é um deus, inferior e subordinado, é verdade, no entanto dotado de vastos poderes; ele é até objeto de ritos, pelo menos negativos. Portanto, a religião, longe de ignorar a sociedade real e de abstraí-la, reflete a sua imagem; ela reflete todos os seus aspectos, também os mais vulgares e os mais repelentes. Tudo aí está e se, no mais das vezes, vemos o bem imperar sobre o mal, a vida sobre a morte, as potências da luz sobre as potências das trevas, é porque a coisa não se dá de maneira diversa na realidade. Porque se a relação entre essas forças contrárias fosse invertida, a vida seria impossível; ora, de fato, ela se mantém e tende até a se desenvolver.

Mas se, através das mitologias e das teologias, vemos transparecer claramente a realidade, é bem verdade que ela aí encontra-se apenas aumentada, transformada, idealizada. Sob esse aspecto, as religiões mais primitivas não diferem das mais recentes e das mais refinadas. Vimos, por exemplo, como os Arunta colocam na origem dos tempos uma sociedade mítica, cuja organização reproduz exatamente a que existe ainda hoje; ela compreende os mesmos clãs e as mesmas fratrias, está submetida à mesma regulamentação matrimonial, pratica os mesmos ritos. Mas as personagens que a compõem são seres ideais, dotados de poderes e de virtudes a que o comum dos mortais não podem pretender. Sua natureza não é apenas mais alta, é diferente, uma vez que está ligada ao mesmo tempo com a animalidade e com a humanidade. As más potências sofrem aí metamor-

6. Boutroux, *Science et religion*, pp. 206-207.

fose análoga: o próprio mal é como que sublimado e idealizado. A questão que se apresenta é saber de onde vem essa idealização.

Responde-se que o homem tem faculdade natural de idealizar, ou seja, de substituir ao mundo da realidade um mundo diferente ao qual se transporta pelo pensamento. Mas isso é mudar os termos do problema; não é resolvê-lo, sequer fazê-lo avançar. Essa idealização sistemática é característica essencial das religiões. Explicá-las por um poder inato de idealizar é, portanto, simplesmente substituir uma palavra por outra que é o equivalente da primeira. É como se se dissesse que o homem criou a religião porque tinha natureza religiosa. Entretanto, o animal conhece apenas um mundo: o que percebe pela experiência tanto interna quanto externa. Apenas o homem tem a faculdade de conceber o ideal e de acrescentá-lo ao real. De onde lhe vem, pois, esse singular privilégio? Antes de fazer dele um fato primeiro, uma virtude misteriosa que escapa à ciência, é preciso assegurar-se de que ele não depende de condições empiricamente determináveis.

A explicação que propusemos da religião tem precisamente a vantagem de oferecer resposta a esta questão. Por que o que define o sagrado é que ele é sobreposto ao real; ora o ideal responde à mesma definição: não se pode pois explicar um sem explicar o outro. Vimos, com efeito, que se a vida coletiva, quando atinge certo grau de intensidade, desperta o pensamento religioso, é porque ela determina um estado de efervescência que muda as condições da atividade psíquica. As energias vitais são superexcitadas, as paixões mais vivas, as sensações mais fortes; existem algumas, inclusive, que só se produzem nesse momento. O homem não se reconhece, sente-se como que transformado e, por conseguinte, transforma o meio que o cerca. Para se dar conta das impressões extremamente particulares que sente, atribui às coisas, com as quais está mais diretamente em contato, propriedades que elas não têm, poderes excepcionais, virtudes que os objetos da experiência vulgar não possuem. Em uma palavra, ao mundo real, no qual se desenrola a sua vida profana, ele sobrepõe outro que, em certo sentido, só existe no seu pensamento, mas ao qual atribui, em relação ao primeiro, uma espécie de dignidade mais alta. Trata-se pois, por essa dupla razão, de mundo ideal.

Assim, a formação de um ideal não constitui fato irredutível que escape à ciência; ele depende de condições que a obser-

vação pode alcançar; é produto natural da vida social. Para que a sociedade possa tomar consciência de si e se manter, no grau de intensidade necessário, o sentimento que tem de si mesma é necessário que se ajunte e se concentre. Ora, essa concentração determina uma exaltação da vida moral que se traduz por um conjunto de concepções ideais onde vem se esboçar a vida nova assim despertada; elas correspondem àquele afluxo de forças psíquicas que se acrescentam então àquelas de que dispomos para as tarefas cotidianas da existência. Uma sociedade não pode criar-se nem recriar-se sem criar, ao mesmo tempo, alguma coisa de ideal. Essa criação não é para ela uma espécie de ato suplementar com o qual ela se completaria a si mesma uma vez constituída; é o ato pelo qual ela se faz e se refaz periodicamente. Assim, quando opomos a sociedade ideal à sociedade real, como duas antagonistas que nos arrastariam em dois sentidos contrários, realizamos e opomos abstrações. A sociedade ideal não está fora da sociedade real; faz parte dela. Longe de estarmos divididos entre elas como entre dois pólos que se repelem, não podemos estar ligados a uma sem estar ligados à outra. Porque uma sociedade não é constituída simplesmente pela massa dos indivíduos que a compõem, pelo solo que ocupa, pelas coisas de que se serve, pelos movimentos que realiza, mas, antes de tudo, pela idéia que ela faz de si mesma. E certamente, pode haver hesitação quanto à maneira pela qual ela deve se conceber: sente-se atraída em sentidos divergentes. Mas esses conflitos, quando explodem, ocorrem não entre o ideal e a realidade, mas entre ideais diferentes, entre o ontem e o hoje, entre aquele que conta com a autoridade da tradição e aquele que está apenas em vias de formação. Podemos, certamente, pesquisar como é possível que os ideais evoluam; mas qualquer que seja a solução dada a esse problema, não será menos verdade que tudo se passa no mundo do ideal.

Antes de ser devido a qualquer poder inato do indivíduo, o ideal coletivo, expresso pela religião, foi antes idealizado pelo indivíduo com base nas exigências da vida coletiva. Foi assimilando os ideais elaborados pela sociedade que ele se tornou capaz de conceber o ideal. Foi a sociedade que, atraindo-o para a sua esfera de ação, fê-lo contrair a necessidade de se elevar acima do mundo da experiência e, ao mesmo tempo, forneceu-lhe os meios para conceber outro. Porque foi ela que construiu esse mundo novo ao construir-se a si mesma, já que ele a exprime.

Assim, tanto no indivíduo quanto no grupo, a faculdade de idealizar nada tem de misterioso. Ela não é uma espécie de luxo que o homem poderia dispensar, mas uma condição para a sua existência. Ele não seria um ser social, ou seja, ele não seria homem, se não a tivesse adquirido. Certamente, encarnando-se nos indivíduos, os ideais coletivos tendem a se individualizar. Cada um os compreende à sua maneira, marca-os com a sua impressão; eliminando-lhe alguns elementos, acrescentam-lhe outros. O ideal pessoal origina-se, assim, do ideal social, à medida que a personalidade individual se desenvolve e se torna fonte autônoma de ação. Mas se se quer compreender essa aptidão, aparentemente tão singular, para viver fora do real, basta vinculá-la às condições sociais de que depende.

É preciso evitar de ver nessa teoria da religião um simples rejuvenescimento do materialismo histórico: seria equivocar-se singularmente sobre o nosso pensamento. Mostrando na religião uma coisa essencialmente social, absolutamente não pretendemos dizer que ela se limita a traduzir, em outra linguagem, as formas materiais da sociedade e as suas necessidades vitais imediatas. Certamente, consideramos como evidência que a vida social depende do seu substrato e traz a sua marca, da mesma forma como a vida mental do indivíduo depende do encéfalo e até de todo o organismo. Mas a consciência coletiva é algo mais que simples epifenômeno de sua base morfológica, assim como a consciência individual é algo mais que simples efloração do sistema nervoso. Para que a primeira apareça, é preciso que se produza uma síntese *sui generis* das consciências particulares. Ora, essa síntese tem como efeito liberar todo um mundo de sentimentos, de idéias, de imagens que, uma vez surgidos, obedecem a leis que lhes são próprias. Eles se atraem, se repelem, se fundem, se segmentam, proliferam, sem que todas essas combinações sejam diretamente comandadas e exigidas pelo estado da realidade subjacente. A vida assim suscitada goza inclusive de independência grande o suficiente para que ela se empenhe em manifestações sem objetivo, sem utilidade de nenhuma espécie, apenas pelo prazer de se afirmar. Mostramos, precisamente, que esse é o caso, muitas vezes, da atividade ritual e do pensamento mitológico.<sup>7</sup>

7. Ver, acima, pp. 453ss. Cf. sobre essa mesma questão nosso artigo: "Représentations individuelles e représentations collectives", in *Revue de Métaphysique*, maio de 1898.

Mas se a religião é produto de causas sociais, como explicar o culto individual e o caráter universalista de determinadas religiões? Se nasceu *in foro externo*, como pôde passar para o foro interior do indivíduo e aí envolver-se cada vez mais profundamente? Se ela é obra de sociedades definidas e individualizadas, como pôde desvincular-se delas a ponto de ser concebida como coisa comum à humanidade?

No decorrer da nossa pesquisa, encontramos os primeiros germes da religião individual e do cosmopolitismo religioso e os vimos se formarem; possuímos assim os elementos mais gerais da resposta que pode ser dada a essa dupla interrogação.

Mostramos, com efeito, como a força religiosa que anima o clã, ao se encarnar nas consciências particulares, também se particulariza. Assim se formam seres sagrados secundários; cada indivíduo tem os seus, feitos à sua imagem, associados à sua vida íntima, solidários com o seu destino: é a alma, o totem individual, o antepassado protetor etc. Esses seres são objeto de ritos que o fiel pode celebrar sozinho, fora de qualquer agrupamento; trata-se, pois, de uma primeira forma de culto individual. Certamente, é ainda apenas culto muito rudimentar, mas ocorre que, como a personalidade individual é então muito pouco marcada, como se lhe atribui pouco valor, o culto que a exprime não podia ser ainda muito desenvolvido. Mas à medida que os indivíduos se diferenciaram mais e que o valor da pessoa aumentou, o culto correspondente também assumiu maior espaço na vida religiosa, ao mesmo tempo que se fechou mais hermeticamente para o exterior.

A existência de cultos individuais não implica, portanto, em nada que contradiga ou que embarace uma explicação sociológica da religião; porque as forças religiosas às quais se dirigem não são senão formas individualizadas de forças coletivas. Assim, mesmo quando a religião parece encerrar-se toda inteira no foro íntimo do indivíduo, ainda é na sociedade que se encontra a fonte viva da qual se alimenta. Podemos agora apreciar o valor daquele individualismo radical que pretendia fazer da religião uma coisa puramente individual: ele desconhece as condições fundamentais da vida religiosa. Se permaneceu até hoje em estado de aspirações teóricas que jamais se realizaram é porque ele é irrealizável. Uma filosofia pode perfeitamente elaborar-se no silêncio da meditação interior, mas não uma fé. Porque uma fé é, antes de tudo, calor, vida, entusiasmo, exaltação de

toda a atividade mental, transporte do indivíduo acima de si mesmo. Ora, como poderia ele, sem sair de si mesmo, aumentar as energias que possui? Como poderia superar-se contando somente com as suas forças? O único foco de calor em que podemos nos reaquecer moralmente é aquele formado pela sociedade dos nossos semelhantes; as únicas forças morais com as quais podemos sustentar e aumentar as nossas são aquelas emprestadas por outrem. Admitamos mesmo que realmente existam seres mais ou menos análogos àqueles que as mitologias nos apresentam. Para que possam ter sobre as almas a ação útil que é a sua razão de ser, é preciso que se acredite neles. Ora, as crenças só são ativas quando compartilhadas. É perfeitamente possível mantê-las durante certo tempo por esforço pessoal; mas não é assim que nascem nem que são adquiridas; é até duvidoso que possam se conservar nessas condições. De fato, o homem que tem verdadeira fé sente invencivelmente a necessidade de difundila; para isso ele sai do seu isolamento, aproxima-se dos outros, procura convencê-los, e o ardor das convicções por ele suscitadas vem reforçar a sua. Ela se extinguiria rapidamente se permanecesse isolada.

Ocorre com o universalismo religioso o mesmo que com o individualismo. Longe de ser atributo exclusivo de algumas grandes religiões, encontramos-lo, não certamente na base, mas no vértice do sistema australiano. Bunjil, Daramulun, Baiame não são simples deuses tribais; cada um deles é reconhecido por pluralidade de tribos diferentes. O seu culto é, em certo sentido, internacional. Essa concepção é, portanto, muito semelhante àquela que encontramos nas teologias mais recentes. Mas alguns escritores acreditaram dever, por essa razão, negar-lhe a autenticidade, por mais que ela seja incontestável.

Ora, pudemos mostrar como ela se formou.

Tribos vizinhas e de mesma civilização não podem deixar de estar em contato constante entre si. Todo tipo de circunstâncias fornece-lhes ocasião para tanto: afora o comércio, que é então rudimentar, há os casamentos; pois os casamentos internacionais são muito freqüentes na Austrália. Durante esses encontros, os homens tomam naturalmente consciência do parentesco moral que os une. Apresentam a mesma organização social, a mesma divisão em fraternias, clãs, classes matrimoniais; praticam os mesmos ritos de iniciação ou ritos totalmente similares. Empréstimos mútuos ou convenções acabam por reforçar essas

semelhanças espontâneas. Os deuses, a que estavam ligadas instituições tão manifestamente idênticas, dificilmente podiam permanecer separados nos espíritos. Tudo os aproximava e, por conseguinte, mesmo supondo que cada tribo tenha elaborado essa noção de maneira independente, deveriam tender necessariamente a se confundirem entre si. Aliás, é provável que tenham sido concebidos primitivamente nas assembléias intertribais, porque são, antes de tudo, deuses da iniciação e, nas cerimônias de iniciação, tribos diferentes geralmente se vêem representadas. Portanto, se alguns seres sagrados se formaram sem estar ligados a nenhuma sociedade geograficamente determinada não é por terem origem extra-social, mas porque, acima desses agrupamentos geográficos já existem outros cujos contornos são mais imprecisos: não apresentam fronteiras definidas, mas compreendem toda espécie de tribos mais ou menos vizinhas e parentes. A vida social muito particular que deriva daí tende, pois, a se espalhar sobre uma área sem limites definidos. Muito naturalmente, as personagens mitológicas correspondentes apresentam o mesmo caráter; a sua esfera de influência não é delimitada; pairam sobre as tribos particulares e no espaço. São os grandes deuses internacionais.

Ora, não há nada nessa situação que seja específico às sociedades australianas. Não existe povo, não existe Estado que não esteja engajado em outra sociedade, mais ou menos ilimitada, englobando todos os povos, todos os Estados com os quais o primeiro está direta ou indiretamente em contato; não existe vida nacional que não seja dominada por uma vida coletiva de natureza internacional. À medida que se avança na história, esses agrupamentos internacionais assumem maior importância e extensão. Percebe-se, assim, como em determinados casos, a tendência universalista pôde desenvolver-se a ponto de atingir não mais apenas as mais altas idéias do sistema religioso, mas também os próprios princípios sobre os quais ele se funda.

## II

Portanto, há na religião algo de eterno destinado a sobreviver a todos os símbolos particulares nos quais o pensamento religioso se envolveu sucessivamente. Não pode haver sociedade que não sinta a necessidade de conservar e reafirmar, a intervalos regulares, os sentimentos coletivos e as idéias coletivas que

constituem a sua unidade e a sua personalidade. Ora, essa restauração moral só pode ser obtida por meio de reuniões, assembléias, congregações onde os indivíduos, muito próximos uns dos outros, reafirmam em comum os seus sentimentos comuns, daí, cerimônias que, por seu objetivo, pelos resultados que produzem, pelos procedimentos que empregam, não diferem, quanto à natureza, das cerimônias propriamente religiosas. Que diferença essencial existe entre uma assembléia de cristãos celebrando as principais datas da vida do Cristo, ou de judeus celebrando a saída do Egito ou a promulgação do decálogo, e uma reunião de cidadãos comemorando a instituição de nova carta moral ou algum grande acontecimento da vida nacional?

Se hoje encontramos, talvez, alguma dificuldade para imaginar em que poderão consistir essas cerimônias do futuro é porque atravessamos uma fase de transição e de mediocridade moral. As grandes causas do passado, aquelas que entusiasmavam os nossos pais, não provocam mais em nós o mesmo ardor, seja porque entraram para o uso comum a ponto de se tornarem inconscientes para nós, seja porque já não correspondem às nossas aspirações atuais; e no entanto não se produziu ainda nada que as substituísse. Não podemos mais nos apaixonar pelos princípios em nome dos quais o cristianismo recomendava, aos senhores, tratar humanamente os seus escravos; e, por outro lado, a idéia que ele propõe da igualdade e da fraternidade humana nos parece, hoje, deixar muito espaço para injustas desigualdades. A sua piedade para com os humildes nos parece muito platônica; quicríamos uma que fosse mais eficaz; mas ainda não vemos claramente o que deve ser nem como poderá realizar-se de fato. Em uma palavra, os antigos deuses envelhecem ou morrem, e não nasceram outros. Foi o que tornou inócua a tentativa de Comte de organizar uma religião com velhas lembranças históricas, artificialmente redespertadas: é da própria vida, e não de um passado morto, que pode surgir um culto vivo. Mas esse estado de incerteza e de agitação confusa não poderá durar eternamente. Virá um dia em que as nossas sociedades conhecerão novamente horas de efervescência criadora, durante as quais novos ideais surgirão, novas fórmulas aparecerão e, por certo tempo, servirão de guia para a humanidade; e essas horas, uma vez vividas, os homens sentirão espontaneamente a necessidade de revivê-las de tempos em tempos, pelo pensamento, ou seja, de conservar a sua lembrança por meio de festas que revivifiquem

regularmente os seus frutos. Já vimos como a Revolução Francesa instituiu todo um ciclo de festas para manter em estado de perpétua juventude os princípios nos quais se inspirava. Se a instituição desapareceu rapidamente foi porque a fé revolucionária durou pouco; foi porque as decepções e o desânimo substituíram rapidamente o primeiro momento de entusiasmo. Mas ainda que a obra tenha abortado, ela nos permite imaginar o que poderia ter sido em outras condições, e pensar que cedo ou tarde ela seria retomada. Não há evangelhos que sejam imortais e não há razão para se acreditar que a humanidade seja doravante incapaz de conceber outros. Quanto a saber quais serão os símbolos em que se exprimirá a nova fé, se se assemelharão ou não aos do passado, se serão mais adequados à realidade que deverão traduzir, essa é uma questão que supera as faculdades humanas de precisão e, aliás, não diz respeito à substância das coisas.

Mas as festas, os ritos, em uma palavra, o culto, não são toda a religião. Essa não é só um sistema de práticas; é também um sistema de idéias cujo objetivo é exprimir o mundo; vimos que até as mais simples têm a sua cosmologia. Qualquer seja a relação que possa existir entre esses dois elementos da vida religiosa, não deixam de ser muito diferentes. Um está voltado para a ação que ele solicita e regula; o outro para o pensamento que ele enriquece e organiza. Portanto, não dependem das mesmas condições e, por conseguinte, podemos nos perguntar se o segundo responde a necessidades tão universais e tão permanentes quanto o primeiro.

Quando se atribui ao pensamento religioso características específicas, quando se acredita que ela tenha por função exprimir, por métodos que lhe são próprios, todo um aspecto do real que escapa ao conhecimento vulgar e à ciência, recusa-se naturalmente a admitir que a religião possa um dia vir a perder o seu papel especulativo. Mas a análise dos fatos não pareceu nos demonstrar essa especificidade. A religião que acabamos de estudar é uma daquelas em que os símbolos empregados são os mais desconcertantes para a razão. Tudo nela parece misterioso. Esses seres que participam simultaneamente dos reinos mais heterogêneos, que se multiplicam sem deixar de ser unos, que se fragmentam sem se diminuir, à primeira vista, parecem pertencer a um mundo inteiramente diferente daquele em que vivemos; chegou-se até a dizer que o pensamento que o construiu

ignorava totalmente as leis da lógica. Jamais, talvez, o contraste entre a razão e a fé tenha sido mais acentuado. Portanto, se houve um momento na história em que essa heterogeneidade devesse aparecer com evidência, seria exatamente aquele. Ora, contrariamente às aparências, verificamos que as realidades a que se aplica então a especulação religiosa são exatamente aquelas que mais tarde servirão como objetos para a reflexão dos pensadores: a natureza, o homem, a sociedade. O mistério que parece envolvê-las é totalmente superficial e se dissipa ante a observação mais profunda: basta retirar o véu com que a imaginação mitológica as recobriu para que apareçam tais como são. A religião esforça-se por traduzir essas realidades em linguagem inteligível que não difere, quanto à natureza, daquela empregada pela ciência; de ambas as partes, trata-se de ligar as coisas entre si, de estabelecer relações internas, de classificá-las, de sistematizá-las. Vimos que até as noções essenciais da lógica científica são de origem religiosa. Certamente, a ciência, para utilizá-las, submete-as a nova elaboração; purifica-as de todo tipo de elementos oportunistas; de maneira geral, ela emprega em todos os seus procedimentos um espírito crítico ignorado pela religião; cerca de precauções para "evitar a precipitação e a prevenção", para manter à distância as paixões, os preconceitos, e todas as influências subjetivas. Mas esses aperfeiçoamentos metodológicos não bastam para diferenciá-la da religião. Uma e outra, sob esse aspecto, perseguem o mesmo objetivo; o pensamento científico é apenas uma forma mais perfeita do pensamento religioso. Parece, pois, natural que o segundo se apague progressivamente diante do primeiro à medida que este se torna mais apto para cumprir a tarefa.

E não há dúvida, com efeito, de que essa regressão tenha se produzido no curso da história. Saída da religião, a ciência tende a substituir essa última em tudo o que diz respeito às funções cognitivas e intelectuais. O cristianismo já consagrou definitivamente essa substituição na ordem dos fenômenos materiais. Vendo na matéria a coisa profana por excelência, abandonou facilmente o seu conhecimento a uma disciplina estranha, *tradidit mundum hominum disputationi*; foi assim que as ciências da natureza puderam estabelecer-se e fazer reconhecer a sua autoridade sem grandes dificuldades. Mas não podia renunciar tão facilmente ao mundo das almas, porque é sobre as almas que o Deus dos cristãos aspira a reinar, antes de tudo. É por isso que,

durante muito tempo, a idéia de submeter a vida psíquica à ciência produzia o efeito de uma espécie de profanação; também hoje em dia, ela ainda repugna a muitos espíritos. Entretanto, a psicologia experimental e comparativa se constituiu e hoje devemos contar com ela. Mas o mundo da vida religiosa e moral ainda continua fechado. A grande maioria dos homens continua a acreditar que existe aí uma ordem de coisas nas quais o espírito só pode penetrar por vias muito especiais. Vêm daí as fortes resistências encontradas todas as vezes que se procura tratar cientificamente os fenômenos religiosos e morais. Mas, a despeito das oposições, essas tentativas se repetem e essa mesma persistência permite prever que essa última barreira acabará cedendo e que a ciência dominará inclusive nessa região reservada.

Eis em que consiste o conflito entre a ciência e a religião. Temos dele, muitas vezes, idéia inexata. Diz-se que, em linha de princípio, a ciência nega a religião. Mas a religião existe; é um sistema de fatos dados; em uma palavra, é uma realidade. Como a ciência poderia negar uma realidade? Além disso, a ciência não poderia substituir a religião enquanto ação, enquanto meio de fazer os homens viverem, porque se ela exprime a vida, não a cria; ela pode perfeitamente procurar explicar a fé, mas por isso mesmo ela a supõe. Portanto, só há conflito em ponto circunscrito. Das duas funções que a religião exercia primitivamente, existe uma, apenas, uma que tende a escapar-lhe cada vez mais: é a função especulativa. O que a ciência contesta na religião não é o direito de ser, mas o direito de dogmatizar sobre a natureza das coisas, é a espécie de competência especial que ela se atribui para conhecer o homem e o mundo. De fato, ela não conhece nem a si própria. Não sabe nem de que é constituída nem a que necessidades responde. Ela própria é objeto de ciência; ela está longe de poder impor leis à ciência. E como, por outro lado, fora do real a que se aplica a reflexão científica, não existe objeto próprio sobre o qual recaia a especulação religiosa, é evidente que esta não poderia desempenhar no futuro a mesma função que no passado.

Entretanto, ela parece chamada a se transformar mais do que a desaparecer.

Dissemos que há algo de eterno na religião; é o culto, a fé. Mas os homens não podem celebrar cerimônias cuja razão de ser não vêem, nem aceitar uma fé que absolutamente não compreendem. Para disseminá-la ou simplesmente para conservá-

la é preciso justificá-la, ou seja, estabelecer a sua teoria. Uma teoria desse gênero é, sem dúvida, obrigada a apoiar-se nas diferentes ciências, a partir do momento que elas existem; ciências sociais, em primeiro lugar, já que a fé religiosa tem as suas origens na sociedade; psicologia, já que a sociedade é uma síntese de consciências humanas; ciências da natureza, enfim, já que o homem e a sociedade são função do universo e só artificialmente podem ser retirados dele. Mas, por mais importantes que pudessem ser os empréstimos feitos às outras ciências constituídas, não seriam suficientes, porque a lei é, antes de tudo, um motivo para agir, e a ciência, por mais longe que a levemos, permanece sempre à distância da ação. A ciência é fragmentária, incompleta; avança muito lentamente e jamais está concluída; mas a vida não pode esperar. Teorias que se destinam a fazer viver, a fazer agir, são pois obrigadas a passar na frente da ciência completando-a prematuramente. Só são possíveis se as exigências da prática e as necessidades vitais, tais como as sentimos sem concebê-las distintamente, levem o pensamento adiante, para além do que a ciência nos permite afirmar. Assim, as religiões, também as mais racionais e as mais laicizadas, não podem e não poderão jamais dispensar uma espécie muito particular de especulação que, tendo os mesmos objetivos que a própria ciência, no entanto, não poderia ser propriamente científica: as intuições obscuras da sensação e do sentimento servem aí, muitas vezes, como razões lógicas. Por um lado, essa especulação assemelha-se, assim, àquela que encontramos nas religiões do passado; mas, por outro lado, distingue-se dela. Mesmo atribuindo-se o direito de superar a ciência, deve começar por conhecê-la e por se inspirar nela. Estabelecida a autoridade da ciência, é preciso leva-la em conta; pode-se ir mais longe que ela sob a pressão da necessidade, mas é dela que se deve partir. Não se pode afirmar nada do que ela nega, negar nada do que ela afirma, não se pode estabelecer nada que não se apóie direta ou indiretamente sobre princípios que se lhe tomam emprestados. A partir de então, a lei não exerce mais, sobre o sistema das representações que podemos continuar chamando de religiosas, a mesma hegemonia de outrora. Perante ela, ergue-se uma força rival que, nascida dela, submete-a, doravante, à sua crítica e à sua verificação. E tudo faz prever que essa verificação se tornará cada vez mais extensa e mais eficaz, sem que seja possível determinar limites à sua influência futura.

### III

Mas se as noções fundamentais da ciência são de origem religiosa, como a religião pôde gerá-las? Não se percebe, à primeira vista, que relações possa haver entre a lógica e a religião. Já que a realidade expressa pelo pensamento religioso é a sociedade, a questão pode colocar-se nos termos seguintes, que fazem aparecer melhor ainda toda a sua dificuldade: o que pôde fazer da vida social uma fonte tão importante da vida lógica? Nada, ao que parece, a predestinava a esse papel; porque, evidentemente, não foi para satisfazer necessidades especulativas que os homens se associaram.

Considerar-nos-ão temerários por abordar aqui problema de tal complexidade. Para poder tratá-lo como conviria, seria necessário que as condições sociológicas do conhecimento fossem mais bem conhecidas; apenas começamos a entrever algumas dentre elas. Entretanto, a questão é tão grave e é tão diretamente implicada por tudo o que precede, que precisamos fazer esforço para não deixá-la sem resposta. Aliás, talvez não seja impossível apresentá-la desde já alguns princípios gerais que são pelo menos capazes de indicar a solução.

A matéria do pensamento lógico é feita de conceitos. Investigar como a sociedade pôde ter desempenhado um papel na gênese do pensamento lógico equivale a perguntar como ela possa ter participado na formação dos conceitos.

Se, como acontece geralmente, não se vê no conceito senão uma idéia geral, o problema parece insolúvel. O indivíduo, com efeito, pode, pelos seus próprios meios, comparar as suas percepções ou as suas imagens, apreender o que têm de comum, em uma palavra, generalizar. Portanto, é difícil perceber porque a generalização só seria possível na e pela sociedade. Mas em primeiro lugar, é inadmissível que o pensamento lógico se caracterize exclusivamente pela extensão maior das representações que o constituem. Se as idéias particulares não têm nada de lógico, porque haveria de ser diferente com as idéias gerais? O geral só existe no particular; é o particular simplificado e empobrecido. O primeiro não poderia, portanto, ter virtudes e privilégios que o segundo não tem. Inversamente, se o pensamento conceitual pode ser aplicado ao gênero, à espécie, à variedade, por mais restrita que essa possa ser, por que ele não poderia estender-se ao indivíduo, ou seja, ao limite para o qual tende a

representação à medida que a sua extensão diminui? De fato, existem muitos conceitos que têm por objeto os indivíduos. Em toda espécie de religião, os deuses são individualidades distintas umas das outras; entretanto, são concebidos, não percebidos. Cada povo representa seus heróis históricos ou lendários de determinada maneira variável segundo os tempos; essas representações são conceituais. Enfim, cada um de nós tem determinada noção dos indivíduos com os quais está em contato, do seu caráter, da sua fisionomia, dos traços distintivos do seu temperamento físico e moral: essas noções são verdadeiros conceitos. Certamente, em geral, esses são bastante grosseiros; mas mesmo entre os conceitos científicos, existem muitos que são perfeitamente adequados ao seu objeto? Sob esse aspecto, entre uns e outros, há apenas diferenças de graus.

Portanto, é com base em outras características que devemos definir o conceito. Este se põe às representações sensíveis de toda ordem — sensações, percepções ou imagens — pelas seguintes propriedades.

As representações sensíveis encontram-se em fluxo perpétuo; empurram-se umas às outras como as ondas de um rio e, também enquanto duram, não permanecem iguais a si mesmas. Cada uma delas está em função do instante preciso em que ocorre. Jamais estamos seguros de fazer a experiência de uma percepção tal como da primeira vez; porque se a coisa percebida não mudou, nós é que não somos mais o mesmo homem. O conceito, ao contrário, está como que fora do tempo e do devir; está ao abrigo de toda essa agitação; dir-se-ia que está situado em região diferente do espírito, mais serena, mais calma. Não se move por si mesmo, por evolução interna e espontânea; ao contrário, resiste à mudança. É uma maneira de pensar que, a cada momento do tempo, é fixada e cristalizada.<sup>8</sup> À medida que é aquilo que deve ser, é imutável. Se muda, não é porque faça parte da sua natureza mudar; é porque descobrimos nele alguma imperfeição; é porque precisa ser retificado. O sistema de conceitos com o qual pensamos na vida corrente é aquele expresso pelo vocabulário da nossa língua materna; porque cada palavra traduz um conceito. Ora, a língua é fixa; muda só muito lentamente e, por conseguinte, o mesmo se dá com a organização conceitual que ela exprime. O cientista encontra-se na mesma situa-

8. William James, *The Principles of Psychology*, I, p. 464.

ção frente à terminologia especial empregada pela ciência à qual se consagra e, conseqüentemente, frente ao sistema especial de conceitos a que essa terminologia corresponde. Certamente, ele pode inovar, mas essas inovações são sempre espécies de violências feitas a maneiras de pensar instituídas.

Ao mesmo tempo em que é relativamente imutável, o conceito é, senão universal, pelo menos universalizável. Um conceito não é o meu conceito; ele me é comum com outros homens ou, em todo caso, pode lhes ser comunicado. É-me impossível fazer passar uma sensação da minha consciência para a consciência de outrem; está ligada estreitamente ao meu organismo e à minha personalidade e não pode ser desvinculada dele. Tudo o que posso fazer é convidar o outro a se colocar diante do mesmo objeto que eu e a abrir-se à sua ação. Ao contrário, o diálogo, o colóquio intelectual entre os homens consiste em troca de conceitos. O conceito é uma representação essencialmente impessoal: é através dele que as inteligências humanas se comunicam.<sup>9</sup>

A natureza do conceito, assim definido, revela suas origens. Se ele é comum a todos, é porque é obra da comunidade. Já que não traz a marca de nenhuma inteligência particular, é porque é elaborado por uma inteligência única na qual todas as outras se encontram e, de alguma forma, vêm se alimentar. Se tem mais estabilidade que as sensações ou que as imagens é porque as representações coletivas são mais estáveis que as representações individuais; porque, enquanto o indivíduo é sensível mesmo às fracas mudanças que se produzem no seu meio interno ou externo, apenas acontecimentos de suficiente gravidade podem conseguir atingir o equilíbrio mental da sociedade. Todas as vezes que nos vemos em presença de um tipo<sup>10</sup> de pensamento ou de

9. Essa universalidade do conceito não deve ser confundida com a sua generalidade: são coisas muito diferentes. O que chamamos universalidade é a propriedade que o conceito tem de ser comunicado a uma pluralidade de espíritos, e mesmo, em princípio, a todos os espíritos; ora, essa comunicabilidade é completamente independente do seu grau de extensão. Um conceito que se aplica apenas a um único objeto, cuja extensão, por conseguinte, é mínima, pode ser universal no sentido de que é o mesmo para todos os entendimentos: o conceito de uma divindade, por exemplo.

10. Objetar-se-á que muitas vezes, no indivíduo, apenas por efeito da repetição, maneiras de agir e de pensar fixam-se e cristalizam-se sob forma de hábitos que resistem às mudanças. Mas o hábito é apenas uma tendência a repetir automaticamente um ato ou uma idéia, sempre que despertada pelas mesmas circunstâncias; ele não implica que a idéia ou o ato sejam constituídos como tipos exemplares, propostos ou impostos ao espírito ou à vontade. Apenas quando um tipo desse gênero é pré-estabelecido, ou seja, quando uma regra, uma norma é instituída, é que a ação social pode e deve ser presumida.

ação, que se impõe uniformemente às vontades ou às inteligências particulares, essa pressão exercida sobre o indivíduo revela a intervenção da coletividade. Aliás, dizíamos anteriormente que os conceitos com os quais pensamos correntemente são aqueles que estão consignados no vocabulário. Ora, não há dúvida de que a linguagem e, por conseguinte, o sistema de conceitos que traduz, é produto de elaboração coletiva. O que exprime é a maneira pela qual a sociedade, no seu conjunto, concebe os objetos da experiência. As noções que correspondem aos diversos elementos da língua são, portanto, representações coletivas.

O próprio conteúdo dessas noções confirma o que foi dito. Quase não existem palavras, com efeito, até entre as que empregamos usualmente, cuja acepção não ultrapasse mais ou menos largamente os limites da nossa experiência pessoal. Muitas vezes um termo exprime coisas que jamais percebemos, experiências que jamais tivemos ou de que jamais fomos testemunhas. Também quando conhecemos alguns dos objetos a que este se refere, tal não se dá senão a título de exemplos particulares que vêm ilustrar a idéia, mas que, por si sós, jamais teriam sido suficientes para constituí-la. Na palavra, portanto, encontra-se condensada toda uma ciência mais que individual; e ela me supera a tal ponto que não posso sequer me apropriar de todos os seus resultados. Quem de nós conhece todas as palavras da língua que fala e o significado integral de cada palavra?

Essa observação permite determinar em que sentido pretendemos dizer que os conceitos são representações coletivas. Se são comuns a todo um grupo social, não significa que representem simples média entre as representações individuais correspondentes; porque então seriam mais pobres que essas últimas em conteúdo intelectual, enquanto na realidade são plenos de um saber que ultrapassa o do indivíduo médio. São, não abstrações que só ganhariam realidade nas consciências particulares, mas representações tão concretas quanto aquelas que o indivíduo pode ter do seu meio pessoal: elas correspondem à maneira pela qual esse ser especial, que é a sociedade, pensa as coisas de sua própria experiência. Se, de fato, no mais das vezes, os conceitos são idéias gerais, se exprimem categorias e classes mais do que objetos particulares é porque as características singulares e variáveis dos seres só raramente interessam à sociedade: por força mesmo da sua extensão ela não pode ser atingida senão pelas suas propriedades gerais e permanentes. Portanto, é

para esse lado que se volta a sua atenção: faz parte da sua natureza ver as coisas, muitas vezes, em grandes massas e sob o aspecto que apresentam mais geralmente. Mas não há nisso uma necessidade e, de qualquer forma, inclusive quando essas representações têm o caráter genérico que lhes é mais habitual, são obra da sociedade e são ricas da sua experiência.

Aí está, aliás, o que constitui o valor que o pensamento conceitual tem para nós. Se os conceitos fossem apenas idéias gerais, não enriqueceriam muito o conhecimento; porque o geral, como já dissemos, não contém nada a mais que o particular. Mas se são, antes de mais nada, representações coletivas, acrescentam àquilo que a nossa experiência pessoal pode nos ensinar tudo o que a coletividade acumulou de sabedoria e de ciência no decorrer dos séculos. Pensar por conceitos não é simplesmente ver o real pelo lado mais geral; é projetar sobre a sensação uma luz que a ilumina, que a penetra e a transforma. Conceber uma coisa é situá-la no seu conjunto ao mesmo tempo que apreender melhor os seus elementos essenciais; porque cada civilização tem o seu sistema organizado de conceitos que a caracteriza. Diante desse sistema de noções o espírito individual encontra-se na mesma situação que os *nous* de Platão diante do mundo das Idéias. Esforça-se por assimilá-las porque tem necessidade delas para poder se entreter com os seus semelhantes; mas a assimilação é sempre imperfeita. Cada um de nós as vê à sua maneira. Há algumas que nos escapam completamente, que ficam fora do nosso círculo de visão; há outras das quais não percebemos senão alguns aspectos. Existem muitas outras que desnaturalizamos ao pensá-las; porque, como são coletivas por natureza, não podem individualizar-se sem serem retocadas, modificadas, e, por conseguinte, falseadas. Vem daí, o fato de termos tanta dificuldade para nos entendermos, de que muitas vezes, sem querer, até mentimos uns para os outros: é que empregamos todas as mesmas palavras sem lhes atribuir todos o mesmo sentido.

Pode-se entrever agora qual é a participação da sociedade na gênese do pensamento lógico. Este só é possível a partir do momento em que, acima das representações fugidias devidas à experiência sensível, o homem chegou a conceber todo um mundo de ideais estáveis, lugar comum das inteligências. Pensar logicamente, com efeito, é sempre, em certa medida, pensar de maneira impessoal; é também pensar *sub specie aeternitatis*. Im-

personalidade e estabilidade, essas são as duas características da verdade. Ora, a vida lógica supõe evidentemente que o homem saiba, pelo menos confusamente, que existe uma verdade, distinta das aparências sensíveis. Mas como pôde chegar a essa concepção? No mais das vezes, raciocina-se como se ela tivesse se apresentado espontaneamente a ele assim que abriu os olhos para o mundo. Entretanto, não há nada na experiência imediata que possa sugerir-lá; tudo a contradiz, ao contrário. Assim, a criança e o animal sequer suspeitam dela. A história mostra, aliás, que ela levou séculos para se manifestar e para se constituir. No nosso mundo ocidental, foi com os grandes pensadores da Grécia que, pela primeira vez, ela tomou clara consciência de si mesma e das conseqüências que implica; e, quando foi descoberta, houve um maravilhamento que Platão traduziu em uma linguagem magnífica. Mas se foi apenas por essa época que a idéia se exprimiu em fórmulas filosóficas, preexistia necessariamente no estado de sentimento obscuro. Os filósofos procuraram elucidar esse sentimento, não o criaram. Para que pudessem refletir sobre ele e analisá-lo, era necessário que lhes fosse dado e trata-se de saber de onde vinha; ou seja, em que experiência se fundava. É na experiência coletiva. Foi sob a forma de pensamento coletivo que o pensamento impessoal se revelou à humanidade, pela primeira vez; e não se vê, através de que outro caminho essa revelação poderia ter acontecido. Pelo simples fato de que a sociedade existe, existe também, fora das sensações e das imagens individuais, todo um sistema de representações que goza de propriedades maravilhosas. Por meio delas os homens se compreendem, as inteligências penetram umas nas outras. Têm em si uma espécie de força, de ascendente moral, em virtude do qual se impõem aos espíritos particulares. Desde então o indivíduo se dá conta, pelo menos obscuramente, que acima de suas representações privadas existe um mundo de noções-tipos pelos quais é obrigado a regular as suas idéias; entrevê todo um reino intelectual do qual participa, mas que o supera. É uma primeira intuição do reino da verdade. Certamente, a partir do momento em que teve assim consciência desta intelectualidade mais elevada, aplicou-se a descobrir a sua natureza; procurou saber de onde essas representações eminentes recebiam as suas prerrogativas e, à medida que acreditou descobrir-lhes as causas, ele próprio empreendeu operacionalizá-las para tirar delas, por suas próprias forças, os efeitos que implicam; isso significa que ele

atribuiu a si mesmo o direito de fazer conceitos. Assim, a faculdade de conceber individualizou-se. Mas, para bem compreender as origens da função, é preciso relacioná-la com as condições sociais de que ela depende.

Objetar-se-á que mostramos o conceito apenas por um dos seus aspectos; que ele não tem unicamente como função assegurar o acordo dos espíritos uns com os outros, mas também, e sobretudo, o seu acordo com a natureza das coisas. Parece que ele só assume toda a sua razão de ser com a condição de ser verdadeiro, ou seja, objetivo, e que a sua impessoalidade deve ser apenas uma consequência de sua objetividade. É nas coisas pensadas, tão adequadamente quanto possível, que os espíritos deveriam se comunicar. Não negamos que a evolução conceitual se produza, em parte, nesse sentido. O conceito que, na origem, é tido como verdadeiro porque é coletivo tende a só se tornar coletivo com a condição de ser considerado verdadeiro: exigimos ver os seus títulos antes de lhe conceder o nosso crédito. Mas, antes de mais nada, não se deve perder de vista que ainda hoje, a maior parte dos conceitos de que nos servimos não se constituíram metodicamente; recebemo-los da linguagem, ou seja, da experiência comum, sem que tenham sido submetidos a nenhuma crítica prévia. Os conceitos cientificamente elaborados e criticados constituem sempre fraca minoria. Além do mais, entre eles e aqueles cuja autoridade deriva unicamente do fato de serem coletivos, há apenas diferenças de graus. Uma representação coletiva, porque é coletiva, já apresenta garantias de objetividade, porque não foi sem razão que ela conseguiu se generalizar e se manter com suficiente persistência. Se estivesse em desarmonia com a natureza das coisas, não teria podido conquistar domínio extenso e prolongado sobre os espíritos. No fundo, o que constitui a confiança que os conceitos inspiram é o fato de serem metodicamente controlados. Ora, uma representação coletiva é necessariamente submetida a verificação indefinidamente repetida: os homens que aderem a ela verificam-na pela sua própria experiência. Portanto, ela não poderia ser completamente inadequada ao seu objeto. Ela pode exprimir, certamente, a idéia de símbolos imperfeitos, mas os símbolos científicos mesmos nunca são senão aproximados. É precisamente esse princípio que se encontra na base do método que seguimos no estudo dos fenômenos religiosos: consideramos como um axioma que

as crenças religiosas, por mais estranhas que sejam, às vezes, na aparência, possuem uma verdade que é preciso descobrir.<sup>11</sup>

Inversamente, os conceitos, mesmo quando construídos de acordo com todas as regras da ciência, estão longe de tirar a sua autoridade unicamente do seu valor objetivo. Não basta que sejam verdadeiros para serem acreditados. Se não estão em harmonia com as outras crenças, as outras opiniões, em uma palavra, com o conjunto das representações coletivas, serão negados; os espíritos estarão fechados para eles; por conseguinte, será como se não existissem. Se, hoje, em geral, basta que tragam o selo da ciência para conseguir uma espécie de crédito privilegiado, é porque temos fé na ciência. Mas essa fé não difere essencialmente da fé religiosa. O valor que atribuímos à ciência depende, finalmente, da idéia que construímos coletivamente da sua natureza e da sua função na vida; isso significa que ela exprime um estado de opinião. É que tudo na vida social, até a ciência, repousa sobre a opinião. Certamente pode-se tomar a opinião como objeto de estudo e fazer ciência com ela; é nisso que consiste a sociologia, principalmente. Mas a ciência da opinião não produz opinião; ela não pode senão esclarecê-la, torná-la mais consciente de si. Com isso, é verdade, pode conduzi-la a mudança; mas a ciência continua dependendo da opinião quando parece comandá-la; porque, como mostramos, é da opinião que lhe vem a força necessária para agir sobre a opinião.<sup>12</sup>

Dizer que os conceitos exprimem a maneira pela qual a sociedade concebe as coisas, é dizer também que o pensamento conceitual é contemporâneo da humanidade. Recusamo-nos, pois, a ver aí o produto de uma cultura mais ou menos tardia. Um homem que não pensasse por conceitos não seria homem, porque não seria ser social. Reduzido apenas às percepções individuais, seria indistinto do animal. Se a tese contrária pôde ser sustentada é porque se definiu o conceito por características que não lhe são essenciais. Foi identificado com a idéia geral<sup>13</sup> e com uma idéia geral claramente delimitada e circunscrita.<sup>14</sup> Nessas condições, pôde parecer que as sociedades inferiores não conheciam o conceito propriamente dito: pois elas apresentam ape-

11. Vê-se quanto uma representação, pelo simples fato de ter origem social, está longe de carecer de valor objetivo.

12. Cf. acima, p. 463.

13. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, pp. 131-138.

14. *Ibid.*, p. 446.

nas procedimentos rudimentares de generalização e as noções de que em geral se servem não são definidas. Mas a maior parte dos nossos conceitos atuais apresenta a mesma indeterminação; obrigamo-nos a defini-los unicamente nas discussões e quando trabalhamos como cientistas. Por um lado, vimos que conceber não é generalizar. Pensar conceitualmente não é simplesmente isolar e agrupar características comuns a determinado número de objetos; subsumir o variável sob o permanente, o individual sob o social. E já que o pensamento lógico começa com o conceito, conclui-se que ele sempre existiu; não houve período histórico no qual os homens teriam vivido, de maneira crônica, na confusão e na contradição. Certamente, é preciso insistir nas características diferenciais que a lógica apresenta nos diversos momentos da história; ela evolui como as próprias sociedades. Mas, por mais reais que sejam as diferenças, não devem fazer ignorar as semelhanças que não são menos essenciais.

#### IV

Podemos abordar agora a última questão já apresentada na nossa introdução<sup>15</sup> e que ficou como que subentendida em toda a seqüência desta obra. Vimos que pelo menos algumas das categorias são coisas sociais. É preciso saber de onde lhes vem essa característica.

Certamente, como elas próprias são conceitos, compreende-se sem dificuldade que sejam obra da coletividade. Sequer existem conceitos que apresentem, no mesmo grau, os sinais pelos quais se reconhece uma representação coletiva. Com efeito, a sua estabilidade e a sua impessoalidade são tais que muitas vezes foram consideradas como sendo absolutamente universais e imutáveis. Aliás, como exprimem condições fundamentais do entendimento entre os espíritos, parece evidente que só possam ter sido elaboradas pela sociedade.

Mas, no que lhes diz respeito, o problema é mais complexo, porque elas são sociais em outro sentido e como que em segundo grau. Elas não apenas derivam da sociedade, mas as coisas que exprimem são sociais. Não somente foi a sociedade que as instituiu, mas o seu conteúdo é constituído de aspectos diferentes do ser social: a categoria de gênero no começo era indistinta

15. Ver, acima, p. 48.

do conceito de grupo humano; é o ritmo da vida social que está na base da categoria de tempo; foi o espaço ocupado pela sociedade que forneceu a matéria da categoria de espaço; foi a força coletiva que serviu de protótipo para o conceito de força eficaz, elemento essencial da categoria de causalidade. Entretanto, as categorias não são feitas para serem aplicadas unicamente ao reino social; estendem-se a toda a realidade. Como, pois, foram tomados de empréstimo à sociedade os modelos sobre os quais foram construídas?

O fato é que são conceitos particulares que desempenham no conhecimento função preponderante. As categorias, com efeito, têm como função dominar e envolver todos os outros conceitos: são os quadros permanentes da vida mental. Ora, para que possam abraçar tal objeto, é preciso que sejam formadas sobre uma realidade de igual amplitude.

Certamente, as relações que elas exprimem existem, de maneira implícita, nas consciências individuais. O indivíduo vive no tempo e tem, como dissemos, certo sentido da orientação temporal. Está situado em um ponto determinado do espaço e pôde-se sustentar, com boas razões, que todas as suas sensações têm algo de espacial.<sup>16</sup> Tem o sentimento das semelhanças; nele, as representações similares se atraem, se aproximam e a representação nova, formada pela sua aproximação, já tem algum caráter genérico. Temos igualmente a sensação de certa regularidade na ordem de sucessão dos fenômenos; o próprio animal não é incapaz disso. Mas todas essas relações são relações pessoais do indivíduo que as realiza e, por conseguinte, a noção que delas pode adquirir não pode, de nenhuma forma, estender-se para além do seu estreito horizonte. As imagens genéricas que se formam na minha consciência pela fusão de imagens similares representam apenas os objetos que percebo diretamente; não há nada aí que possa me dar a idéia de uma classe, ou seja, de um quadro capaz de englobar o grupo *total* de todos os objetos possíveis que satisfazem à mesma condição. Seria necessário ter a idéia prévia de grupo, algo que o espetáculo de nossa vida interior, por si só, não poderia bastar para despertar em nós. Mas, sobretudo, não existe experiência individual, por mais extensa e mais prolongada que seja, que possa nos fazer ao menos suspeitar da existência de gênero total, que abarcaria a universalidade dos

16. William James, *Principles of Psychology*, I, p. 134.

seres, e do qual os outros gêneros seriam apenas espécies coordenadas entre si ou subordinadas umas às outras. Essa noção do *todo*, que se encontra na base das classificações que relatamos, não pode nos vir do indivíduo, que também é apenas parte em relação ao todo e atinge apenas fração ínfima da realidade. É no entanto, talvez não exista categoria mais essencial; porque como o papel das categorias é envolver todos os outros conceitos, a categoria por excelência parece dever ser o conceito mesmo de *totalidade*. Os teóricos do conhecimento postularam-no, de ordinário, como se fosse evidente, quando na verdade ele supera infinitamente o conteúdo de cada consciência individual tomada isoladamente.

Pelas mesmas razões o espaço que conheço pelos meus sentidos, do qual sou o centro e onde tudo está disposto em relação a mim, não poderia ser o espaço total, que contém todas as extensões particulares, e onde, além do mais, estas são coordenadas em relação a pontos de referência impessoais, comuns a todos os indivíduos. Da mesma forma, a duração concreta que sinto passar em mim e comigo não poderia me dar a idéia do tempo total: a primeira exprime apenas o ritmo da minha vida individual, a segunda deve corresponder ao ritmo de uma vida que não é a de nenhum indivíduo em particular, mas da qual todos participam.<sup>17</sup> Da mesma forma, enfim, as regularidades que posso perceber na maneira com que as minhas sensações se sucedem podem muito bem ter valor para mim; elas explicam como, quando me é dado antecedente de um par de fenômenos cuja constância experimentei, tento atingir o conseqüente. Mas esse estado de expectativa pessoal não poderia ser confundido com a concepção de uma ordem universal de sucessão que se impõe à totalidade dos espíritos e dos acontecimentos.

Já que o mundo expresso pelo sistema total dos conceitos é aquele que a sociedade se representa, somente a sociedade pode nos fornecer as noções mais gerais conforme as quais este deve ser representado. Somente um objeto que envolva todos os indivíduos particulares é capaz de englobar tal objeto. Já que o universo só existe à medida que é pensado e já que só é pensado

17. Fala-se muitas vezes do espaço e do tempo como se não fossem senão a extensão e a duração concretas, tais como a consciência individual pode senti-las, mas depauperadas pela abstração. Na realidade, são representações de gênero totalmente diferente, construídas com outros elementos, segundo plano muito diferente, e visando fins igualmente diferentes.

totalmente pela sociedade, instala-se nela; torna-se um elemento de sua vida interior, e assim ela própria é o gênero total fora do qual nada existe. O conceito de totalidade é apenas a forma abstrata do conceito de sociedade: ela é o todo que compreende todas as coisas, a classe suprema que encerra todas as outras classes. Tal é o princípio profundo sobre o qual repousam aquelas classificações primitivas nas quais os seres de todos os reinos são situados e classificados nos quadros sociais da mesma forma que os homens.<sup>18</sup> Mas se o mundo está na sociedade, o espaço que ela ocupa confunde-se com o espaço total. Vimos, com efeito, como cada coisa tem o seu lugar determinado no espaço social; e o que mostra bem a que ponto esse espaço total difere das extensões concretas, que os sentidos nos fazem perceber, é que essa localização é totalmente ideal e não se assemelha em nada àquilo que seria se nos fosse ditada apenas pela experiência sensível.<sup>19</sup> Pela mesma razão, o ritmo da vida coletiva domina e engloba os ritmos variados de todas as vidas elementares de que resulta; por conseguinte, o tempo que o exprime domina e abarca todas as durações particulares. É o tempo total. A história do mundo, durante muito tempo, não foi senão outro aspecto da história da sociedade. Uma começa com a outra; os períodos da primeira são determinados pelos períodos da segunda. O que mede essa duração impessoal e global, o que fixa os pontos de referência em relação aos quais é dividida e organizada, são os movimentos de concentração ou de dispersão da sociedade; mais geralmente, são as necessidades periódicas de restauração coletiva. Se esses instantes críticos ligam-se, no mais das vezes, a algum fenômeno material, como a recorrência regular de tal astro ou a alternância das estações, é porque sinais objetivos são necessários para tornar sensível a todos essa organização essencialmente social. Da mesma forma, enfim, a relação causal, a partir do momento em que é colocada coletivamente pelo grupo, mostra-se independente de qualquer consciência individual; para além de todos os espíritos e de todos os acontecimentos particulares. Trata-se de lei de valor impessoal. Mostramos que foi exatamente assim que ela parece ter surgido.

Outra razão explica como os elementos constitutivos das categorias tiveram que ser tomados da vida social: é que as rela-

18. No fundo, os conceitos de totalidade, de sociedade, de divindade, são provavelmente aspectos diferentes de uma única e mesma noção.

19. Ver *Classifications primitives*, loc. cit., pp. 40ss.

ções que exprimem não podiam se tornar conscientes senão na e pela sociedade. Se, em certo sentido, elas são imanentes à vida do indivíduo, este não tinha nenhuma razão nem nenhum meio de apreendê-las, de refletir sobre elas, de explicitá-las e de erigi-las em noções distintas. Para, orientar-se pessoalmente no espaço, para saber em que momentos devia satisfazer às diferentes necessidades orgânicas, não tinha nenhuma necessidade de estabelecer, de uma vez por todas, uma representação conceitual do tempo ou do espaço. Muitos animais sabem reencontrar o caminho que os leva aos lugares que lhes são familiares; voltam a esses lugares no momento conveniente, sem que no entanto tenham nenhuma categoria; bastam as sensações para dirigi-los automaticamente. Elas bastariam também ao homem, se os seus movimentos não devessem satisfazer senão necessidades individuais. Para reconhecer que uma coisa se assemelha a outras de que já temos experiência, absolutamente não é necessário que disponhamos umas e outras em gêneros e em espécies: a maneira pela qual imagens semelhantes se atraem e se fundem basta para dar o sentimento da semelhança. A impressão do já visto, do já experimentado, não implica nenhuma classificação. Para discernir as coisas que devemos procurar daquelas que devemos evitar, devemos apenas ligar os efeitos de umas e de outras às suas causas por um laço lógico, quando apenas conveniências individuais estão em jogo. Os encadeamentos puramente empíricos e fortes conexões entre as representações concretas são também guias perfeitamente seguros para a vontade. Não apenas o animal não dispõe de outros, mas muitas vezes a nossa prática privada não supõe nada a mais. O homem prudente é aquele que tem sensação muito clara daquilo que deve fazer, mas que, no mais das vezes, seria incapaz de traduzir em lei.

O mesmo não se dá com a sociedade. Esta só é possível se os indivíduos e as coisas que a compõem estão repartidos entre diferentes grupos, ou seja, classificados, e se esses mesmos grupos estão classificados, uns em relação aos outros. A sociedade supõe, portanto, uma organização consciente de si que outra coisa não é senão uma classificação. Essa organização da sociedade comunica-se naturalmente no espaço que ocupa. Para prevenir qualquer choque é necessário que a cada grupo particular seja destinada uma porção determinada de espaço: em outras palavras, é preciso que o espaço total seja dividido, diferenciado,

orientado, e que essas divisões e essas orientações sejam conhecidas por todos os espíritos. Por outro lado, qualquer convocação para uma festa, para uma caçada, para uma expedição militar implica que datas sejam fixadas, convencionadas e, por conseguinte, que um tempo comum seja estabelecido, e que todos o concebam da mesma maneira. Enfim, o concurso de muitos visando obter um fim comum, só é possível com acordo sobre a relação que existe entre esse fim e os meios que permitem atingi-lo, ou seja, se uma mesma relação causal é admitida por todos os cooperadores da mesma empreitada. Não é, portanto, surpreendente, que o tempo social, o espaço social, as classes sociais, a causalidade coletiva se encontrem na base das categorias correspondentes, já que foi sob as suas formas sociais que as diversas relações, pela primeira vez, foram apreendidas com certa clareza pela consciência humana.

Em resumo, a sociedade absolutamente não é o ser ilógico ou alógico, incoerente ou extravagante que muitas vezes nos comprazemos em ver nela. Ao contrário, a consciência coletiva é a forma mais elevada da vida psíquica, já que é uma consciência de consciências. Situada fora e acima das contingências individuais e locais, vê as coisas apenas pelo seu aspecto permanente e essencial que fixa em noções comunicáveis. Vendo do alto, ela vê longe; a cada momento do tempo, ela angloba toda a realidade conhecida; por isso somente ela pode fornecer ao espírito parâmetros que se apliquem à totalidade dos seres e que permitam pensá-los. Ela não cria esses parâmetros artificialmente, encontra-os em si, apenas toma ciência deles. Eles traduzem maneiras de ser que se encontram em todos os graus do real, mas que só no seu ponto mais elevado aparecem com toda clareza, porque a extrema complexidade da vida psíquica que aí se desenrola implica necessariamente maior desenvolvimento da consciência. Atribuir ao pensamento lógico origens sociais, não é, portanto, rebaixá-lo, diminuir o seu valor, reduzi-lo a ser apenas um sistema de combinações artificiais; é, ao contrário, vinculá-lo a uma causa que o implica naturalmente. Isso não quer dizer certamente que noções elaboradas dessa maneira possam mostrar-se imediatamente adequadas aos seus objetos. Se a sociedade é algo de universal em relação ao indivíduo, ela própria não deixa de ser uma individualidade que tem a sua fisionomia pessoal, sua idiosincrasia; trata-se de sujeito particular e que, por conseguinte, particulariza o que pensa. As representações coletivas

também encerram, portanto, elementos subjetivos, e é necessário que sejam progressivamente purificadas para se aproximarem mais das coisas. Mas, por mais grosseiras que possam ser na origem, permanece, porém, o fato de que representam o germe de mentalidade nova a que o indivíduo jamais teria podido elevar-se unicamente por suas forças: a partir de então, estava aberto o caminho para o pensamento estável, impessoal e organizado que, a seguir, deveria apenas desenvolver a sua própria natureza.

Aliás, as causas que determinaram esse desenvolvimento parecem não diferir de modo específico daquelas que suscitaram o seu germe inicial. Se o pensamento lógico tende a se desembaraçar cada vez mais dos elementos subjetivos e pessoais que ainda carrega na origem, não foi porque intervieram fatores extra-sociais; foi sobretudo porque uma vida social de gênero novo desenvolveu-se cada vez mais. Trata-se daquela vida internacional que já tem como efeito universalizar as crenças religiosas. À medida que ela se estende, o horizonte coletivo alarga-se; a sociedade deixa de aparecer como o todo por excelência, para tornar-se a parte de um todo muito mais vasto, de fronteiras indeterminadas e suscetíveis de recuar indefinidamente. Conseqüentemente, as coisas já não podem manter-se nos esquemas sociais em que eram, na origem, classificadas; precisam ser organizadas de acordo com princípios que lhes sejam próprios e, assim, organização lógica diferencia-se da organização social e torna-se autônoma. Aí está, ao que parece, como o laço que inicialmente unia o pensamento a individualidades coletivas determinadas vai se destacando cada vez mais; como, por conseguinte, torna-se sempre mais impessoal e se universaliza. O pensamento verdadeira e propriamente humano não é dado primitivo, mas produto histórico; é limite ideal do qual nos aproximamos sempre mais, mas que, muito provavelmente, jamais chegaremos a atingir.

Assim, longe de haver entre a ciência, por um lado, a moral e a religião, por outro, a espécie de autonomia que tão freqüentemente se admitiu, esses diferentes modos da atividade humana derivam, na realidade, de uma só e mesma fonte. Foi o que Kant compreendeu muito bem, e foi por isso que fez da razão especulativa e da razão prática dois aspectos diferentes da mesma faculdade. Segundo ele, o que assegura a sua unidade é que ambas são orientadas para o universal. Pensar racionalmente é

pensar de acordo com leis que se impõem à universalidade dos seres racionais; agir moralmente é comportar-se segundo máximas que possam, sem contradições, ser estendidas à universalidade das vontades. Em outras palavras, a ciência e a moral implicam que o indivíduo seja capaz de elevar-se acima do seu próprio ponto de vista e de viver vida impessoal. Não há dúvida, com efeito, de que seja esse um traço comum a todas as formas superiores do pensamento e da ação. Mas, o que o batismo não explica é de onde vem a espécie de contradição que o homem acaba assim realizando. Por que ele é obrigado a exercer violência sobre si para vencer a sua natureza de indivíduo e, inversamente, por que a lei impessoal é obrigada a declinar encarnando-se nos indivíduos? Dir-se-á que existem dois mundos antagônicos de que participamos igualmente: o mundo da matéria e dos sentidos, de um lado, e o mundo da razão pura e impessoal, do outro. Mas isso é apenas repetir a questão em termos ligeiramente diferentes; pois trata-se precisamente de saber por que devemos viver contemporaneamente essas duas existências. Por que esses dois mundos, que parecem se contradizer, não permanecem fora um do outro e o que é que os força a se penetrarem mutuamente a despeito do seu antagonismo? A única explicação que já foi dada dessa necessidade singular é a hipótese da queda, com todas as dificuldades que implica e que é inútil recordar aqui. Ao contrário, todo mistério desaparece a partir do momento em que se reconhece que a razão impessoal é apenas outro nome dado ao pensamento coletivo, pois esse só é possível com o agrupamento de indivíduos; ele o pressupõe portanto, esses, por sua vez, o pressupõem porque só podem manter-se agrupando-se. O reino dos fins e das verdades impessoais só pode realizar-se com o concurso das vontades e das sensibilidades particulares, e as razões pelas quais elas participam dele são as mesmas pelas quais elas concorrem. Em uma palavra, há algo de social em nós, e como a vida social compreende simultaneamente representações e práticas, essa impessoalidade estende-se naturalmente às idéias bem como aos atos.

Causará espanto, talvez, ver que referimos à sociedade as formas mais elevadas da mentalidade humana: a causa parece bem simples, considerando o valor que atribuímos ao efeito. Entre o mundo dos sentidos e dos apetites de um lado, o da razão e da moral de outro, a distância é tão considerável a ponto de parecer que o segundo não tenha podido acrescentar-se ao primeiro

a não ser por ato criador. — Mas atribuir à sociedade esse papel preponderante na gênese da nossa natureza não é negar essa criação; porque a sociedade dispõe precisamente de força criadora que nenhum ser observável pode igualar. Toda criação, com efeito, a menos que seja operação mística que escape à ciência e à inteligência, é produto de síntese. Ora, se as sínteses de representações particulares, que se produzem no seio de cada consciência individual, já são, por si mesmas, produtoras de novidades, quanto não são mais eficazes aquelas vastas sínteses de consciências completas que são as sociedades! Uma sociedade é o mais forte feixe de forças físicas e morais que a natureza nos põe diante dos olhos. Em parte alguma encontramos tal riqueza de materiais diversos, elevados a tal grau de concentração. Não é, pois, surpreendente que dela se libere uma vida mais elevada que, reagindo sobre os elementos de que deriva, eleve-os a uma forma superior de existência e os transforme.

Assim, a sociologia parece chamada a abrir caminho novo à ciência do homem. Até aqui, nos encontrávamos diante desta alternativa: ou explicar as faculdades superiores e específicas do homem, reduzindo-as às formas inferiores do ser — a razão aos sentidos, o espírito à matéria — o que significava negar sua especificidade; ou então vinculá-las a alguma realidade supra-experimental que se postulava, mas cuja existência nenhuma observação consegue definir. O que colocava o espírito nesse embaraço era o fato de que o indivíduo era considerado como *finis naturae*: parecia que para além dele não haveria nada, pelo menos nada que a ciência pudesse atingir. Mas a partir do momento em que se reconheceu que acima do indivíduo existe a sociedade e que essa não é um ser nominal e de razão, mas um sistema de forças operantes, nova maneira de explicar o homem torna-se possível. Para conservar-lhe os atributos distintivos, não é mais necessário colocá-los fora da experiência. Quando muito, antes de chegar a esse extremo, convém pesquisar se aquilo que, no indivíduo, supera o indivíduo não lhe viria dessa realidade supra-individual, mas dada na experiência, que é a sociedade. Certamente, não se poderia dizer desde já até onde essas explicações podem estender-se e se são de natureza a suprimir todos os problemas. Mas é também impossível marcar antecipadamente um limite que não poderiam ultrapassar. O que é preciso é experimentar a hipótese, submetê-la tão metodicamente quanto possível ao controle dos fatos. Foi o que procuramos fazer.

## SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	5
-------------------	---

### INTRODUÇÃO

Mapa Etnográfico da Austrália.....	26
------------------------------------	----

### OBJETO DA PESQUISA

Sociologia Religiosa e Teoria do Conhecimento

- I. Objeto principal do livro: análise da religião mais simples que se conheça, visando determinar as formas elementares da vida religiosa. — Porque elas são mais fáceis de se atingir e de se explicar através das religiões mais primitivas..... 29
- II. Objeto secundário da pesquisa: gênese das noções fundamentais do pensamento ou categorias. — Razões para se acreditar que têm origem religiosa e, por conseguinte, social. — Como, desse ponto de vista, se entrevê uma maneira de se renovar a teoria do conhecimento..... 37

### LIVRO PRIMEIRO

### QUESTÕES PRELIMINARES

#### CAPÍTULO I

### DEFINIÇÃO DO FENÔMENO RELIGIOSO E DA RELIGIÃO

- Utilidade de uma definição prévia da religião; método a se seguir para proceder a essa definição — Por que convém examinar primeiro as definições usuais..... 53
- I. A religião definida pelo sobrenatural e pelo misterioso. — Crítica: a noção de mistério não é primitiva..... 54
  - II. A religião definida em função da idéia de Deus ou de ser espiritual. — Religiões sem deuses. — Nas religiões deístas, ritos que não implicam nenhuma idéia de divindade..... 60
  - III. Busca de uma definição positiva. — Distinção entre crenças e ritos. — Definição das crenças. — Primeira característica: divisão bipartida das coisas em sagradas e profanas. — Características distintivas dessa divisão. — Definição dos ritos em função das crenças. — Definição da religião..... 67