

Raymond Aron

---

**As Etapas do  
Pensamento Sociológico**

Tradução  
SÉRGIO BATH

- AC - 279900  
- EX - 450948

**Martins Fontes**  
São Paulo 2002

Título original: LES ÉTAPES DE LA PENSÉE SOCIOLOGIQUE.

Copyright © by Editions Gallimard, 1967.

Copyright © 1982, Livraria Martins Fontes Editora Ltda.,

São Paulo, para a presente edição.

1ª edição

agosto de 1982

6ª edição

dezembro de 2002

Tradução

SÉRGIO BATH

Revisão da tradução

Aureo Pereira de Araújo

Revisão gráfica

Fátima Schiano

Andréa Stahel M. da Silva

Produção gráfica

Genaldo Alves

Diagramação/Fotolitos

Studio 3 Desenvolvimento Editorial

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Aron, Raymond, 1905-1983.

As etapas do pensamento sociológico / Raymond Aron ; tradução

Sérgio Bath. - 6ª ed. - São Paulo : Martins Fontes, 2003. - (Coleção

tópicos)

Título original: Les étapes de la pensée sociologique.

Bibliografia

ISBN 85-336-1589-2

I. Sociologia - História I. Título. II. Série.

02-6396

CDD-301.09

Índices para catálogo sistemático:

I. Sociologia : História 301.09

Todos os direitos desta edição reservados à

Livraria Martins Fontes Editora Ltda.

Rua Conselheiro Kamalho, 330/340 01325-000 São Paulo SP Brasil

Tel: (11) 3241 3677 Fax: (11) 3105 6867

e-mail: info@martinsfontes.com.br http://www.martinsfontes.com.br

# ÍNDICE

Introdução ..... IX

Nota da edição brasileira ..... XXIX

## PRIMEIRA PARTE

### OS FUNDADORES

CHARLES-LOUIS DE SECONDAT, BARÃO DE MONTESQUIEU ..... 3

A teoria política ..... 7

Da teoria política à sociologia ..... 28

Os fatos e os valores ..... 43

As interpretações possíveis ..... 55

Indicações biográficas ..... 64

Notas ..... 66

Bibliografia ..... 77

AUGUSTE COMTE ..... 83

As três etapas do pensamento de Comte ..... 84

A sociedade industrial ..... 96

minham a totalidade da ordem social, e deixam em aberto a dupla possibilidade: o respeito às pessoas e às liberdades e o despotismo.

A aproximação entre os três pensadores que vamos estudar nas páginas seguintes não é, portanto, arbitrária. É natural proceder a uma comparação histórica que tenha a função de projetar luz sobre os pontos de semelhança e de divergência. O que há de semelhante entre eles são os elementos comuns da situação européia, que os três observavam e reconhecem. O que há de diferente reflete o contexto intelectual e nacional de cada um, que lhe influencia o modo de expressão conceitual.

E também a manifestação das suas personalidades. Um é de religião judia, outro católico, o terceiro é protestante, pelo menos de origem. Um é um otimista severo, outro um pessimista irônico, o terceiro um observador amargo.

Esses estilos precisam ser apreciados, na interpretação histórica, para que suas doutrinas sociológicas apareçam verdadeiramente como realmente foram, isto é, não somente um esforço de compreensão científica, mas também a expressão de três homens ou ainda os diálogos entre homens e uma situação histórica.

Procurarei identificar, portanto, nessas doutrinas, o que elas contêm de compreensão científica da conduta humana e das sociedades modernas, sem esquecer contudo o elemento pessoal que dá colorido particular a cada uma delas.

Finalmente, se isso for possível, tentarei imaginar o diálogo que esses três pensadores não chegaram a ter, uma vez que mal se conheceram pessoalmente, mas que poderiam ter tido. É perfeitamente possível reconstituir esse diálogo ou, para sermos mais modestos, imaginá-lo.

## ÉMILE DURKHEIM

As paixões humanas só se detêm diante de um poder moral que respeitam. Se falta uma autoridade moral desse gênero, impera a lei do mais forte; latente ou agudo, há necessariamente um estado de guerra crônico... Enquanto em outros tempos as funções econômicas só tinham um papel secundário, hoje ocupam o primeiro plano. Diante delas, vemos as funções militares, administrativas e religiosas recuarem cada vez mais. ~~Ho~~ as funções científicas têm condições de lhes disputar a posição: e, mesmo assim, a ciência hoje só tem prestígio na medida em que pode servir à prática; isto é, em boa parte, às profissões econômicas. Por isso se pode afirmar a respeito das nossas sociedades, com uma certa razão, que elas são ou tendem a ser essencialmente industriais. Uma forma de atividade que assumiu tamanha importância no conjunto da vida social não pode evidentemente permanecer a tal ponto desregulada, sem que resultem dificuldades das mais sérias. Isto constitui, notadamente, uma fonte de desmoralização geral.

*De la division du travail social*  
Prefácio da 2ª edição, pp. 3-4.

Esta análise do pensamento de Durkheim focalizará seus três livros principais: *Da divisão do trabalho social*, *O suicídio* e *As formas elementares da vida religiosa*. Procurarei depois avançar um pouco mais na minha interpretação, reconstituindo a evolução do seu pensamento e examinando a relação entre suas verdadeiras idéias e as fórmulas metodológicas que empregou para traduzi-las. Finalmente, estudarei as relações entre a sociologia, como a concebia Durkheim, e a filosofia.

### Da divisão do trabalho social

Da divisão do trabalho social (1893), tese de doutoramento de Durkheim, é seu primeiro grande livro.

É também aquele em que se reconhece mais claramente a influência de Auguste Comte. O tema deste primeiro livro é central no pensamento do autor: as relações entre os indivíduos e a coletividade. Como pode uma coleção de indivíduos constituir uma sociedade? Como se chega a esta condição da existência social que é o consenso?

A esta pergunta fundamental Durkheim responde distinguindo duas formas de solidariedade: a solidariedade dita mecânica e a orgânica.

A primeira é, para usar a expressão de Durkheim, uma solidariedade por semelhança. Quando esta forma de solidariedade domina uma sociedade, os indivíduos diferem pouco uns dos outros. Membros de uma mesma coletividade, eles se assemelham porque têm os mesmos sentimentos, os mesmos valores, reconhecem os mesmos objetos como sagrados. A sociedade tem coerência porque os indivíduos ainda não se diferenciaram.

A forma oposta de solidariedade, a orgânica, é aquela em que o consenso, isto é, a unidade coerente da coletividade, resulta de uma diferenciação, ou se exprime por seu intermédio. Os indivíduos não se assemelham, são diferentes. E, de certo modo, são diferentes porque o consenso se realiza.

Durkheim chama de orgânica a solidariedade baseada na diferenciação dos indivíduos, por analogia com os órgãos de um ser vivo, cada um dos quais exerce uma função própria; embora os órgãos não se pareçam uns com os outros, todos são igualmente indispensáveis à vida.

As duas formas de solidariedade correspondem, no pensamento de Durkheim, a duas formas extremas de organização social. As sociedades que há meio século chamávamos de primitivas, e que hoje preferimos chamar de arcaicas, ou sociedades sem escrita (mudança de terminologia que exprime uma mudança de atitude com relação a essas sociedades), se caracterizam pela prevalência da solidariedade mecânica. Os indivíduos de um clã são, por assim dizer, intercambiáveis. O resultado, e esta é uma das idéias essenciais do pensamento de Durkheim, é que o indivíduo não vem, historicamente, em primeiro lugar. A tomada de consciência da individualidade decorre do próprio desenvolvimento histórico. Nas sociedades primitivas, cada indivíduo é o que são os outros: na consciência de cada um predominam, em número e intensidade, os sentimentos comuns a todos, os sentimentos coletivos. |

A oposição destas duas formas de solidariedade se combina com a oposição entre sociedades segmentárias e aquelas em que aparece a moderna divisão de trabalho. Num certo sentido, uma sociedade de solidariedade mecânica é também uma sociedade segmentária. Mas a definição destas duas noções não é exatamente a mesma.

No vocabulário de Durkheim, um segmento designa um grupo social em que os membros estão estreitamente integrados. Mas o segmento é também um grupo situado localmente, relativamente isolado dos demais, que tem vida própria. Comporta uma solidariedade mecânica, por semelhança, mas pressupõe também a separação com relação ao mundo exterior. O segmento se basta a si mesmo, tem pouca comunicação com o mundo exterior. Por definição, portanto, a organização seg-

mentária contradiz os fenômenos gerais de diferenciação, designados pela expressão de solidariedade orgânica. Mas pode acontecer, explica Durkheim, que em certas sociedades em que ocorrem formas já muito desenvolvidas da divisão econômica do trabalho subsista parcialmente uma estrutura segmentária.

170 Vamos encontrar essa idéia numa passagem curiosa, em que Durkheim comenta que a Inglaterra, embora tenha uma indústria moderna muito desenvolvida, e portanto uma divisão econômica do trabalho, conservou o tipo segmentário e o sistema alveolar mais do que outras sociedades em que a divisão econômica do trabalho é menos avançada. Durkheim vê a prova desta sobrevivência da estrutura segmentária na manutenção da autonomia local e na força da tradição:

171 Pode acontecer muito bem que, numa sociedade em particular, uma certa divisão do trabalho, e notadamente a divisão do trabalho econômico, seja muito desenvolvida, embora o tipo segmentário ainda exista de forma fortemente pronunciada. Parece ser o caso da Inglaterra. A grande indústria e o grande comércio parecem ter-se desenvolvido ali tanto quanto no continente, embora o sistema alveolar pareça muito acentuado, como o demonstram a autonomia da vida local e a autoridade da tradição.

172 O que acontece, com efeito, é que a divisão de trabalho, sendo fenômeno derivado e secundário, como acabamos de ver, ocorre na superfície da vida social, o que é sobretudo verdadeiro no caso da divisão do trabalho econômico. Ela está à flor da pele. Ora, em todo organismo os fenômenos superficiais, pela sua própria situação, são bem mais acessíveis à ação das causas externas, mesmo quando os fatores internos de que dependem de modo geral não se modificam. Basta assim que uma cir-

segmentaria

constância qualquer provoque num povo um desejo mais vivo de bem-estar material para que a divisão do trabalho econômico se desenvolva sem que a estrutura social mude sensivelmente. O espírito de imitação e o contato com uma civilização mais refinada podem levar a este resultado. É assim que o entendimento, parte culminante e, em consequência, mais superficial da ciência, pode ser facilmente alterado por influências externas como a educação, sem que os fundamentos da vida psíquica sejam atingidos. Criam-se assim inteligências suficientes para que o êxito seja garantido sem ter contudo raízes profundas. Este gênero de talento não se transmite pela hereditariedade.

173 Esta comparação mostra que não se deve julgar a posição de uma sociedade na escala social de acordo com sua civilização, em especial a civilização econômica; esta pode não ser mais do que uma imitação, uma cópia, recobrando estrutura social de espécie inferior. Não há dúvida de que é um caso excepcional, mas ele pode ocorrer. (*De la division du travail social*, 7ª ed., pp. 266-7, n.)

174 Portanto, a noção de estrutura segmentária não se confunde com a solidariedade por semelhança. Sugere apenas o relativo isolamento, a auto-suficiência dos vários elementos. Pode-se conceber uma sociedade global ocupando amplo espaço que não passasse da justa posição de segmentos, todos semelhantes e autárquicos.

175 É possível a existência de um grande número de clãs, tribos ou grupos regionalmente autônomos, justapostos e talvez até mesmo sujeitos a uma autoridade central, sem que a coerência por semelhança do segmento seja quebrada, sem que se opere, no nível da sociedade global, a diferenciação das funções características da solidariedade orgânica.

176 A divisão do trabalho que Durkheim procura apreender e definir não se confunde com a que os economistas

trabalho

imaginam. A diferenciação das profissões e a multiplicação das atividades industriais exprimem a diferenciação social que Durkheim considera de modo prioritário. Esta diferenciação se origina na desintegração da solidariedade de mecânica e da estrutura segmentária.

17 Falando destes temas fundamentais, podem-se tentar identificar algumas das idéias que decorrem desta análise e que fazem parte da teoria geral do nosso autor.

18 A primeira trata do conceito de consciência coletiva, que, desde esta época, figura no primeiro plano do pensamento de Durkheim.

19 Tal como é definida em *Da divisão do trabalho social*, a consciência coletiva é simplesmente "o conjunto das crenças e dos sentimentos comuns à média dos membros de uma sociedade". Durkheim esclarece que este conjunto "forma um sistema determinado, que tem vida própria". (*Ibid.*, p. 46.) A consciência coletiva só existe em virtude dos sentimentos e crenças presentes nas consciências individuais, mas se distingue, pelo menos analiticamente, destas últimas, pois evolui segundo suas próprias leis e não é apenas a expressão ou o efeito das consciências individuais.

20 Sem dúvida, ela não tem como substrato um órgão único; é, por definição, difusa, ocupando toda a extensão da sociedade; mas, nem por isso, deixa de ter características específicas, que a tornam uma realidade distinta. Com efeito, ela é independente das condições particulares em que se situam os indivíduos. Estes passam, ela fica. É a mesma no Norte e no Sul, nas grandes e nas pequenas cidades, nas diferentes profissões. Por outro lado, não muda em cada geração, mas ao contrário liga as gerações que se sucedem. Portanto, não se confunde

com as consciências particulares, embora se realize apenas nos indivíduos. É o tipo psíquico da sociedade, tipo que tem suas propriedades, suas condições de existência, seu modo de desenvolvimento, exatamente como os tipos individuais, embora de outra maneira. (*De la division du travail social*, p. 46.)

21 Esta consciência coletiva comporta, de acordo com as sociedades, maior ou menor extensão ou força. Nas sociedades dominadas pela solidariedade mecânica, a consciência coletiva abrange a maior parte das consciências individuais. Nas sociedades arcaicas, a fração das existências individuais submetida a sentimentos comuns é quase coextensiva à existência inteira.

22 Nas sociedades em que aparece a diferenciação dos indivíduos, cada um tem, em muitas circunstâncias, a liberdade de crer, de querer e de agir conforme suas preferências. Nas sociedades de solidariedade mecânica, ao contrário, a maior parte da existência é orientada pelos imperativos e proibições sociais. O adjetivo social significa, neste momento do pensamento de Durkheim, apenas que tais imperativos e proibições se impõem à média, à maioria dos membros do grupo; que eles têm por origem o grupo, e não o indivíduo, denotando o fato de que este se submete a esses imperativos e proibições como a um poder superior.

23 A força desta consciência coletiva acompanha a sua extensão. Nas sociedades primitivas, ela não só abrange a maior parte da existência individual, como também os sentimentos coletivos têm força extrema, que se manifesta pelo rigor dos castigos impostos aos que violam as proibições sociais. Quanto mais forte a consciência coletiva, maior a indignação com o crime, isto é, contra a violação do imperativo social. Finalmente, a consciência

coletiva também é particularizada. Cada um dos atos da existência social, em particular cada um dos ritos religiosos, é definido com precisão. Os detalhes relativos ao que é preciso fazer, e ao que é preciso crer, são impostos pela consciência coletiva.

24 Por outro lado, quando reina a solidariedade orgânica, Durkheim pensa observar também uma redução da esfera da existência que cobre a consciência coletiva, um enfraquecimento das reações coletivas contra a violação das proibições e sobretudo uma margem maior na interpretação individual dos imperativos sociais.

25 Para dar um exemplo simples, o que a justiça exige, numa sociedade primitiva, é fixado com exatidão minuciosa pelos sentimentos coletivos. Por outro lado, nas sociedades em que a divisão do trabalho é mais avançada, essa exigência só será feita de modo abstrato, por assim dizer, universal. Num caso, a justiça é que tal indivíduo receba tal sanção precisa; em outro, que haja uma espécie de igualdade nos contratos e que cada um receba o que lhe é devido, que é definido de muitas formas, nenhuma das quais é isenta de dúvidas, e fixada de modo unívoco.

26 Dessa análise, Durkheim deduz uma idéia que man- teve por toda a sua vida, e que ocupa o centro de toda sua sociologia: a que pretende que a individualidade nasce da sociedade, e não que a sociedade nasce dos indivíduos.

27 Enunciada assim, a fórmula parece paradoxal, mas o próprio Durkheim a exprime muitas vezes nesses termos. Procurando reconstituir seu pensamento, diria que o primado da sociedade sobre o indivíduo tem pelo menos dois sentidos, que no fundo nada têm de paradoxal.

28 O primeiro é o da prioridade histórica das sociedades em que os indivíduos se assemelham uns aos outros

e estão, por assim dizer, perdidos no todo, com relação a aquelas outras sociedades cujos membros adquiriram ao mesmo tempo consciência da sua responsabilidade e da capacidade que têm de exprimi-la. As sociedades coletivistas, em que cada um se assemelha a todos, vêm historicamente em primeiro lugar.

29 Dessa prioridade histórica resulta uma prioridade lógica na explicação dos fenômenos sociais. Se a solidariedade mecânica precedeu a solidariedade orgânica, não se podem, com efeito, explicar os fenômenos da diferenciação social e da solidariedade orgânica a partir dos indivíduos! Enganam-se os economistas que explicam a divisão do trabalho pelo interesse dos indivíduos em compartilhar as ocupações para fazer crescer o rendimento da coletividade. Essa explicação pela racionalidade da conduta individual parece à Durkheim uma inversão da ordem. Dizer que os homens dividiram o trabalho e atribuiram uma ocupação específica a cada um para aumentar a eficácia do rendimento coletivo é admitir que os indivíduos são diferentes uns dos outros, e conscientes dessa diferença, antes da diferenciação social. Com efeito, a consciência da individualidade não podia existir antes da solidariedade orgânica e da divisão do trabalho. A busca racional do aumento da produção não pode explicar a diferenciação social, pois esta busca pressupõe justamente tal diferenciação social.

30 Durkheim esboça, neste ponto, o que será uma das idéias fundamentais em toda a sua carreira: a definição da sociologia como a prioridade do todo sobre as partes, ou a irreducibilidade do conjunto social à soma dos elementos, e a explicação dos elementos pelo todo.

31 No estudo da divisão do trabalho, Durkheim descobriu duas idéias essenciais: a prioridade histórica das

em  
ord

sociedades em que a consciência individual está inteiramente fora de si e a necessidade de explicar os fenômenos individuais pelo estado da coletividade, e não o estado da coletividade pelos fenômenos individuais.

32 O fenômeno da divisão do trabalho que o sociólogo quer explicar é diferente, portanto, do que os economistas entendam pelo mesmo conceito. A divisão do trabalho é uma certa estrutura de toda a sociedade, de que a divisão técnica ou econômica do trabalho não passa de uma manifestação.

33 Depois de definir cientificamente a divisão do trabalho, é necessário estudá-la melhor.

34 A resposta dada por Durkheim à questão metodológica é a seguinte: para estudar cientificamente um fenômeno social, é preciso estudá-lo objetivamente, isto é, do exterior, encontrando o meio pelo qual os estados de consciência não perceptíveis diretamente podem ser reconhecidos e compreendidos. Estes sintomas, ou expressões dos fenômenos de consciência, são, em *Da divisão do trabalho social*, os fenômenos jurídicos. De modo subjetivo, e talvez um pouco simplista, Durkheim caracteriza um dos tipos de solidariedade: o direito repressivo, que pune as faltas ou crimes, e o direito substituto, ou cooperativo, cuja essência não é punir as violações das regras sociais, mas repor as coisas em ordem quando uma falta foi cometida, ou organizar a cooperação entre os indivíduos.

35 O direito repressivo revela a consciência coletiva nas sociedades de solidariedade mecânica, já que, pelo próprio fato de que multiplica as sanções, manifesta a força dos sentimentos comuns, sua extensão e sua particularização. Quanto mais ampla a consciência coletiva, quanto mais forte e particularizada, maior será o

número de atos considerados como crimes, isto é, atos que violam um imperativo, ou um interdito, que ferem diretamente a consciência da coletividade.

36 Esta definição de crime é tipicamente sociológica, no sentido em que Durkheim interpreta o termo sociológico. Nesta acepção, crime é simplesmente um ato proibido pela consciência coletiva. Não importa que pareça inocente ao observador situado em outra sociedade ou em outro período histórico. Num estudo sociológico, o crime só pode ser definido do exterior tomado como referência o estado de consciência coletiva da sociedade considerada. Esta definição é portanto objetiva e relativista.

37 Dizer que alguém é sociologicamente um criminoso não significa que o consideremos culpado com relação a Deus ou com relação à nossa própria concepção de justiça. Criminoso é aquele que, numa sociedade determinada, deixou de obedecer às leis do Estado. Nesse sentido, Sócrates provavelmente merecia ser considerado criminoso.

38 Evidentemente basta levar essa idéia até as últimas consequências para que ela se torne trivial, ou então chocante para o espírito. A definição sociológica do crime leva, de fato, logicamente, a um relativismo integral, fácil de pensar em termos abstratos, mas ao qual, na realidade, ninguém adere, nem mesmo aqueles que o professam.

39 De qualquer forma, depois de ter esboçado uma teoria do crime, Durkheim deduz dela sem dificuldade uma teoria das sanções. Afasta com um certo desprezo as interpretações clássicas, segundo as quais as sanções teriam por finalidade prevenir a repetição do ato culpado. Para ele, a sanção não tem a função de amedrontar ou de dissuadir; seu sentido não é este. A

Fato  
social

função do castigo é satisfazer a consciência comum, feita pelo ato cometido por um dos membros da coletividade. Ela exige reparação e o castigo do culpado é esta reparação feita aos sentimentos de todos.

40 Durkheim considera esta teoria da sanção mais satisfatória do que a interpretação racionalista pelo efeito de dissuasão. É provável que, sociologicamente, ele estivesse certo. Mas não devemos deixar de reconhecer que, se o castigo é sobretudo uma reparação feita à consciência coletiva, o prestígio da justiça e a autoridade das sanções ficam enfraquecidos.

41 Um cínico, como Pareto, diria que Durkheim tem razão, e que efetivamente muitos castigos não passam de uma espécie de vingança da consciência coletiva, aplicada a indivíduos indisciplinados, embora não venha admiti-lo, pois não se poderia manter o respeito pela justiça se esta fosse vista como um mero tributo aos preconceitos de uma sociedade arbitrária e irracional.

42 No direito restitutivo, não se trata de punir, mas sim de restabelecer o estado das coisas como deve ser segundo a justiça. Aquela que não resgatou sua dívida deve pagá-la. Mas esse direito restitutivo, ao qual pertence por exemplo o direito comercial, não é a única forma de direito característica das sociedades de solidariedade orgânica. Quando menos, deve-se interpretar o direito restitutivo num sentido muito amplo, de modo que englobe todas as regras jurídicas que têm por objeto a organização da cooperação entre os indivíduos. O direito administrativo ou o direito constitucional pertencem, como o comercial, ao gênero do direito cooperativo: constituem menos a expressão dos sentimentos comuns de uma coletividade do que a organização da coexistência regular e ordenada de indivíduos já diferenciados.

43 Poder-se-ia acreditar que Durkheim encontra assim uma idéia que tinha uma função importante na sociologia de Spencer e nas teorias dos economistas clássicos: a idéia de que a sociedade moderna se baseia essencialmente no contrato, isto é, em acordos concluídos livremente pelos indivíduos. Neste caso, a visão de Durkheim se ajustaria de certo modo à fórmula clássica "do estado ao contrato", ou ainda "de uma sociedade dominada por imperativos coletivos a uma sociedade na qual a ordem comum é criada pelas livres decisões dos indivíduos".

44 Mas não é esta a idéia de Durkheim. Para ele, a sociedade moderna não se baseia no contrato, como a divisão do trabalho não se explica a partir de decisões racionais dos indivíduos de reparar as ocupações para aumentar a produção coletiva. Se a sociedade moderna fosse "contratualista", poderia ser explicada pelo comportamento dos indivíduos. Ora, o que o sociólogo quer demonstrar é precisamente o contrário.

45 Opondo-se assim aos "contratualistas", como Spencer, e aos economistas, Durkheim não nega que nas sociedades modernas os contratos concluídos livremente pelos indivíduos tenham um papel importante. Mas esse elemento contratual é um derivado da estrutura da sociedade, e até mesmo um derivado do estado da sociedade coletiva na sociedade moderna. Para que haja uma esfera cada vez mais ampla, em que os indivíduos possam concluir livremente acordos entre si, é preciso que a sociedade tenha uma estrutura jurídica que autorize essas decisões autônomas dos indivíduos. Em outras palavras, os contratos interindividuais se situam dentro de um contexto social que não é determinado pelos próprios indivíduos. A divisão do trabalho

pela diferenciação é a condição primordial da existência de uma esfera de contrato. Encontra-se aqui o princípio da prioridade da estrutura social sobre o indivíduo, ou ainda da prioridade do tipo social sobre os fenômenos individuais.

46 Os contratos são concluídos entre indivíduos, mas suas condições são fixadas por uma legislação que traduz a concepção que a sociedade global tem do justo e do injusto, do tolerável e do proibido.

Contratos  
47 A sociedade em que predomina o tipo orgânico de solidariedade não é definida, portanto, pela substituição da comunidade pelo contrato. A sociedade moderna também não é definida pela substituição do tipo militar pelo industrial, para usar a antítese de Spencer. Ela se define prioritariamente pela diferenciação social, de que o contratualismo é uma consequência e manifestação.

48 Quando os economistas ou os sociólogos explicam a sociedade moderna pelo contrato, eles invertem a ordem histórica e lógica. É a partir da sociedade global que compreendemos o que são os indivíduos e como (e por que) eles podem livremente contratar entre si.

49 Mas qual é a causa da solidariedade orgânica ou da diferenciação social que é considerada como a característica essencial das sociedades modernas?

50 Observemos, antes de mais nada, que não é evidente que Durkheim tenha razões para formular este problema nos termos em que o enuncia: qual é a causa do desenvolvimento da solidariedade orgânica e da diferenciação social? Ele não pode ter certeza a priori de que é possível ou mesmo impossível encontrar a causa de um fenômeno que não é simples ou isolável, mas sim um aspecto do conjunto da sociedade. Durkheim quer deter-

minar a causa do desenvolvimento da divisão do trabalho nas sociedades modernas.

51 Trata-se aqui de um fenômeno essencialmente social. Quando o fenômeno a explicar tem esta natureza, segundo o princípio da homogeneidade da causa e do efeito, a causa deve ser também social, o que elimina a explicação individualista. Curiosamente, Durkheim afasta assim uma explicação que Auguste Comte tinha também considerado e eliminado, segundo a qual o fator essencial do desenvolvimento social teria sido o enfado ou a procura da felicidade. De fato, nada prova que nas sociedades modernas os homens sejam mais felizes do que nas sociedades arcaicas. Não há dúvida de que neste ponto ele tem razão. A única coisa surpreendente é que julgue necessário — mas na sua época, provavelmente, era necessário — escrever tantas páginas para demonstrar que a diferenciação social não pode ser explicada pela busca do prazer ou da felicidade.

52 É verdade, afirma ele, que os prazeres são mais numerosos e sutis nas sociedades modernas, mas esta diferenciação dos prazeres é o resultado da diferenciação social, não a causa. Quanto à felicidade, ninguém poderia dizer que somos mais felizes do que os homens que nos precederam. Durkheim naquela época já estava impressionado pelo fenômeno do suicídio: apresenta a frequência dos suicídios como a melhor prova de que a felicidade não aumenta com o progresso nas sociedades modernas. Sugere que os suicídios são mais comuns hoje do que no passado. Contudo, na falta de estatísticas sobre as sociedades antigas, não podemos ter certeza disto.

53 A divisão do trabalho não pode portanto ser explicada pelo enfado, pela busca da felicidade, pelo aumen-

to dos prazeres, ou pelo desejo de aumentar a produção coletiva. A divisão do trabalho é um fenômeno social, que só pode ser explicado por outro fenômeno social, o de uma combinação do volume, densidade material e moral da sociedade.

54 O volume da sociedade é simplesmente o número dos indivíduos que pertencem a uma determinada sociedade. Este volume não pode explicar, isoladamente, a diferenciação social. Numa sociedade numerosa, estabelecida num vasto território, mas constituída pela justaposição de segmentos e pela aproximação de um grande número de tribos, cada tribo conservando sua estrutura tradicional, o volume em si mesmo não provocaria a diferenciação.

55 Para que o volume, isto é, o aumento do número dos indivíduos, se torne uma causa da diferenciação, é preciso acrescentar a densidade nos dois sentidos, o material e o moral. A densidade material é o número dos indivíduos em relação a uma superfície dada do solo. A densidade moral é a intensidade das comunicações e trocas entre esses indivíduos. Quanto mais intensa a relação entre os indivíduos, maior a densidade. A diferenciação social resulta da combinação dos fenômenos do volume e da densidade material e moral.

56 Para explicar esse mecanismo, Durkheim invoca o conceito da luta pela vida, que Darwin popularizou na segunda metade do século XIX. Quanto mais numerosos os indivíduos que procuram viver em conjunto, mais intensa a luta pela vida. A diferenciação social é a solução pacífica da luta pela vida. Em vez de alguns serem eliminados para que outros sobrevivassem, como ocorre no reino animal, a diferenciação social permite a um número maior de indivíduos sobreviver, diferen-

ciando-se. Cada um deixa de estar em competição com todos, podendo assim ter um papel e preencher uma função. Deixa de ser necessário eliminar a maioria dos indivíduos, a partir do momento em que, não sendo eles semelhantes entre si, porém diferentes, cada um colabora com uma contribuição que lhe é própria para a vida de todos?

57 Esta explicação está de acordo com o que Durkheim considera uma regra do método sociológico: a explicação de um fenômeno social por outro fenômeno social e a explicação de um fenômeno global por outro fenômeno global.

58 Desde este primeiro trabalho importante, o pensamento de Durkheim se organiza em torno de algumas idéias essenciais.

59 A diferenciação social, fenômeno característico das sociedades modernas, é a condição criadora da liberdade individual. Só numa sociedade em que a consciência coletiva perdeu uma parte da sua rigidez o indivíduo pode ter uma certa autonomia de julgamento e de ação. Nessa sociedade individualista, o problema mais importante é manter o mínimo de consciência coletiva, à falta da qual a solidariedade orgânica provocaria a desintegração social.

60 O indivíduo é a expressão da coletividade. No sistema de solidariedade mecânica ele é intercambiável. Numa sociedade arcaica, não seria apropriado chamá-lo de "o mais substituível dos seres", segundo a fórmula de Gide. Mas, mesmo quando se integra numa sociedade em que cada um pode e quer ser o mais substituível dos seres, o indivíduo ainda é a expressão da coletividade. A estrutura desta impõe a cada um uma responsabilidade própria. Mesmo na sociedade que per-

mite a cada um ser o que é individualmente, há uma parte, maior do que acreditamos, de consciência coletiva, presente nas consciências individuais. A sociedade de diferenciação orgânica não se poderia manter se, fora ou acima do reino contratual, não houvesse imperativos e interditos, valores e objetos sagrados coletivos, que vinculassem as pessoas ao todo social.

### O suicídio (1897)

O livro que Durkheim escreveu sobre o problema do suicídio está estreitamente ligado ao estudo da divisão do trabalho. De modo geral, Durkheim aprovou o fenômeno da divisão orgânica do trabalho, que considerava um desenvolvimento normal e, sem dúvida alguma, feliz das sociedades humanas. Considera uma coisa boa a diferenciação dos indivíduos e das profissões; a regressão, da autoridade da tradição; o domínio crescente da razão; o desenvolvimento da parte que foi deixada à iniciativa pessoal. Contudo, observa também que o homem não se sente necessariamente mais feliz com sua sorte nas sociedades modernas, e registra, de passagem, o aumento do número dos suicídios, expressão e prova de certos traços, talvez patológicos, da organização atual da vida coletiva.

A última parte do livro dedicada à divisão do trabalho inclui uma análise dessas características patológicas. Durkheim fala já da "anomia", ausência ou de integração das normas sociais, conceito que vai ter um papel predominante no estudo do suicídio. Passa em revista então, certos fenômenos: as crises econômicas, a inadaptação dos trabalhadores a suas ocupações, a vio-

lência das reivindicações dos indivíduos com relação à coletividade.

Todos esses fenômenos são patológicos. Com efeito, na medida em que as sociedades modernas se fundamentam na diferenciação, torna-se indispensável que o trabalho que cada um exerce corresponda a seus desejos e aptidões. Além disso, uma sociedade que procura crescentemente o individualismo está obrigada, pela sua própria natureza, a respeitar a justiça. As sociedades dominadas pela tradição atribuem a cada um um lugar fixado pelo nascimento ou pelos imperativos coletivos. Nessas sociedades, seria anormal que o indivíduo reivindicasse uma situação adaptada a seus gostos ou proporcional aos seus méritos. Nas sociedades modernas, porém, o individualismo é o princípio fundamental. Nelas os homens são e se sentem diferentes uns dos outros, e cada um quer obter tudo aquilo a que julga ter direito. O princípio individualista de justiça se torna o princípio coletivo, indispensável, da ordem atual. As sociedades modernas só podem ser estáveis se respeitarem a justiça.

Mesmo nas sociedades baseadas na diferenciação individual, subsiste o equivalente da consciência coletiva das sociedades em que impera a solidariedade mecânica, isto é, as crenças, os valores comuns. Se esses valores comuns se debilitam, se a esfera dessas crenças se reduz demasiadamente, a sociedade fica ameaçada de desintegração.

O problema central das sociedades modernas, como de todas as sociedades, é portanto a relação entre os indivíduos e o grupo. Este relacionamento é transformado pelo fato de que o homem se tornou por demais consciente de si mesmo para aceitar cegamente quaisquer

imperativos sociais. De outro lado, porém, tal individualismo, em si mesmo desejável, comporta perigos, pois o indivíduo pode exigir da coletividade mais do que esta lhe pode dar. É preciso portanto uma disciplina que só a sociedade pode impor.

Em *De la division du travail social*, sobretudo no prefácio da segunda edição, Durkheim alude ao que, para ele, constitui a solução do problema: a organização de grupos profissionais que favoreçam a integração dos indivíduos na coletividade.

O estudo do suicídio trata de um aspecto patológico das sociedades modernas, e revela do modo mais marcante a relação entre o indivíduo e a coletividade. Durkheim quer mostrar até que ponto os indivíduos são determinados pela realidade coletiva. Desse ponto de vista, o fenômeno do suicídio tem excepcional interesse, já que, aparentemente, nada pode ser mais individual do que o fato de um indivíduo destruir sua própria vida. Se pudermos provar que esse fenômeno é determinado pela sociedade, estará provada, a partir do caso mais desfavorável, a verdade da tese de Durkheim. Quando o indivíduo se sente só e desesperado, a ponto de se matar, é ainda a sociedade que está presente na consciência do infeliz, e o leva, mais do que sua história individual, a esse ato solitário.

O estudo durkheimiano do suicídio tem o rigor de uma dissertação acadêmica. Começa por definir o fenômeno; continua com uma refutação das interpretações anteriores; estabelece uma tipologia; e, com base nessa tipologia, desenvolve uma teoria geral do fenômeno considerado.

Suicídio é "todo caso de morte provocado direta ou indiretamente por um ato positivo ou negativo realiza-

do pela própria vítima e que ela sabia que devia provocar esse resultado". (*Le suicide*, ed. de 1960, p. 5.)

Ato positivo: disparar um tiro de revólver na própria têmpora. Ato negativo: não abandonar uma casa em chamas ou recusar a alimentação até a morte. Uma greve de fome que leva até a morte é um exemplo de suicídio.

A expressão "direta ou indiretamente" nos leva a uma distinção comparável à que foi feita entre o ato positivo e o negativo. Um tiro de revólver acarreta a morte diretamente; não abandonar uma casa em chamas, ou recusar alimentação, pode provocar indiretamente ou a longo prazo o resultado almejado, isto é, a morte.

De acordo com esta definição, o conceito de suicídio engloba não só os casos reconhecidos por todos mas também, por exemplo, o ato do capitão que prefere afundar seu navio a render-se; o do samurai que se mata porque se considerava desonrado; o das mulheres indianas que acompanham seus maridos na morte. Em outras palavras, é preciso considerar também como suicídio os casos de morte voluntária envoltos em auréola de heroísmo e de glória, e que à primeira vista não somos tentados a englobar nos suicídios ditos comuns, como os de amantes desesperados, os de banqueiros arruinados, os de criminosos acossados, descritos nos noticiários dos jornais.

As estatísticas nos mostram, imediatamente, que a taxa de suicídio, isto é, a frequência dos suicídios em relação a uma população determinada, é relativamente constante. Este fato é considerado essencial por Durkheim. A taxa de suicídio é característica de uma sociedade global, ou de uma região, ou província. Ela não varia arbitrariamente, mas em função de múltiplas cir-

cunhâncias. A tarefa do sociólogo é estabelecer correlações entre as circunstâncias e as variações da taxa de suicídio, variações que são fenômenos sociais. Convém de fato distinguir o suicídio, fenômeno individual (tal pessoa em tal conjuntura se matou), da taxa de suicídio, que é um fenômeno social, e que Durkheim procura explicar. Para a teoria, o mais importante é a relação entre o fenômeno individual – suicídio – e o fenômeno social – taxa de suicídio.

<sup>Paralaxe</sup> De acordo com a definição do fenômeno, Durkheim <sup>afasta</sup> as explicações de tipo psicológico. Muitos médicos e psicólogos que estudaram suicídios individuais se sentem tentados a explicá-los em termos psicológicos ou psicopatológicos. Dizem, por exemplo, que a maioria dos que se matam encontram-se num estado patológico ao cometerem esse ato a que os predispunham a sua sensibilidade ou o seu psiquismo. A este tipo de explicação, Durkheim opõe imediatamente a argumentação que segue.

Admite que haja uma predisposição psicológica ao suicídio, predisposição que se pode explicar em termos psicológicos ou psicopatológicos. De fato, os neuropatas têm maior probabilidade, em determinadas circunstâncias, de cometer o suicídio. Contudo, Durkheim afirma que a força que determina o suicídio não é psicológica, mas social.

A discussão científica está centrada nesses dois termos: predisposição psicológica e determinação social.

Para demonstrar essa distinção, Durkheim emprega o método clássico das variações concomitantes. Estuda as variações da taxa de suicídio em diferentes populações e procura provar que não há correlação entre

a frequência dos estados psicopatológicos e a frequência dos suicídios.

Considera, por exemplo, as diversas religiões, e constata que a proporção de alienados entre os indivíduos de religião judaica é particularmente elevada; por outro lado, a frequência dos suicídios entre esses indivíduos é muito baixa. Esforça-se também por demonstrar que não há uma correlação entre as disposições hereditárias e a taxa de suicídio. A porcentagem dos suicídios aumenta com a idade, o que é pouco compatível com a hipótese segundo a qual a causa eficiente do suicídio seria transmitida pela hereditariedade. Procura refutar assim uma interpretação que poderia ser sugerida pela repetição de casos de suicídio numa mesma família.

Um escritor político francês do século passado, Prévoist-Paradol, embaixador da França nos Estados Unidos, cometeu suicídio em Washington, poucos dias depois da sua chegada, e da declaração da guerra de 1870. Cerca de trinta anos mais tarde, seu filho também se suicidou, em circunstâncias diferentes. Esses exemplos de suicídios repetidos na mesma família levariam a acreditar que a predisposição para o suicídio se transmitisse hereditariamente. Durkheim, porém, afasta, de modo geral, esta hipótese.

Afasta também, nas suas análises preliminares, a interpretação do suicídio como fenômeno de imitação. Aproveita a oportunidade para “aferir as contas” com um sociólogo célebre do seu tempo, com quem estava em desacordo a respeito de tudo. Trata-se de Gabriel Tarde, que considerava a imitação o fenômeno-chave da ordem social<sup>3</sup>. Para Durkheim, sob o nome de imitação, três fenômenos distintos são confundidos.

O primeiro é o que chamaríamos hoje de fusão das consciências, que é o fato de que os mesmos sentimentos afetam um grande número de pessoas. O exemplo típico é o da massa revolucionária, a que Jean-Paul Sartre se refere longamente em *Crítica da razão dialética*. Na massa revolucionária os indivíduos tendem a perder a identidade da sua consciência; cada um sente o que os outros sentem. Os sentimentos que agitam os indivíduos são sentimentos comuns. Os atos, as crenças, as paixões pertencem a cada um porque pertencem a todos. Mas o suporte desse fenômeno psicossociológico é a própria coletividade, e não um ou mais indivíduos.

O segundo fenômeno é a adaptação do indivíduo à coletividade, de forma que se comporta como os outros, sem haver contudo uma fusão de consciências. Cada um se inclina diante dos imperativos sociais mais ou menos difusos; o indivíduo prefere não se singularizar. A moda é uma forma atenuada de imperativo social. Uma mulher de certo meio se sentiria humilhada por usar um vestido diferente do que é considerado apropriado para uma determinada estação. Neste caso, não há propriamente imitação, mas sujeição do indivíduo a uma regra coletiva.

Finalmente, só merece ser considerado imitação, no sentido exato do termo, "um ato que tem como antecedente imediato a representação de ato semelhante, realizado anteriormente por outrem, sem que entre a representação e a execução se intercale qualquer operação intelectual, explícita ou implícita, sobre as características intrínsecas do ato reproduzido". (*Le suicide*, p. 115.) Para compreender este fenômeno, basta pensar na tosse de contágio, durante conferência tediosa, ou em todas as reações mais ou menos mecânicas que se observam às vezes nas reuniões muito numerosas.

Convém distinguir igualmente o contágio e a epidemia, distinção que é típica do método de Durkheim. O contágio é um fenômeno que podemos chamar de individual ou mesmo individual. Alguém tosse como reação à tosse do vizinho. No fim, o número dos que tosse pode ser grande, mas cada acesso de tosse é estritamente individual. O fenômeno se propaga de um indivíduo para outro como uma pedra que ricocheteia sobre a água. Já a epidemia, que pode ser transmitida por contágio, é um fenômeno coletivo cujo suporte é o conjunto da sociedade. Esta distinção entre a sucessão de atos individuais e o fenômeno coletivo permite, uma vez mais, perceber a intenção essencial de Durkheim — a determinação do social como tal.

Em suma, "não se pode designar com o mesmo nome (de imitação) o processo em virtude do qual, numa reunião, se elabora um sentimento coletivo do qual resulta nossa adesão às regras comuns ou tradicionais de comportamento; e, por fim, o que determina que os carneiros de Panúrgio se lancem à água, porque um deles fez isso. Sentir em comum, inclinar-se diante da autoridade da opinião e repetir automaticamente o que os outros fazem são coisas distintas". (*Ibid.*, p. 115.)

Depois dessas análises formais, Durkheim retorta, com a ajuda de estatísticas, a idéia de que a taxa de suicídio seria determinada essencialmente pela imitação. Se os suicídios se devessem ao contágio, seria possível seguir-los num mapa, a partir de um centro, onde a taxa seria particularmente elevada, para outras regiões. Ora, a análise geográfica dos suicídios não revela tal tendência. Ao lado de regiões onde a taxa é elevada, há outras onde é especialmente baixa. A distribuição dessas taxas é irregular, incompatível com a hipótese da imitação.

Pode haver contágio em alguns casos: por exemplo, às vésperas de uma derrota, alguns indivíduos desesperados se suicidam. Mas esses fenômenos de contágio não explicam nem a taxa de suicídio nem suas variações.

Depois de definir o suicídio, e de afastar as explicações do fenômeno pela imitação e pela psicopatologia, resta a etapa principal da investigação: o estabelecimento de uma tipologia.

Para isso, Durkheim trabalha com os dados de suicídio que encontra, isto é, estatísticas incompletas e parciais que lidam com números reduzidos: a taxa de suicídio oscila entre 100 e 300 por milhão de pessoas por ano. Certos médicos, mais céticos, sustentaram a tese de que o estudo das variações da taxa de suicídio praticamente não tem nenhum alcance devido ao pequeno número dos casos estudados e às possíveis inexactidões dessas estatísticas.

Durkheim constata que a taxa de suicídio varia em função de algumas circunstâncias que examinamos, acreditamos que é possível determinar os tipos sociais do suicídio com base em determinadas correlações estatísticas. Contudo, de acordo com outra teoria, seria possível estabelecer as variações dessa taxa em virtude das circunstâncias sem se chegar porém à determinação de uma tipologia.

Os três tipos de suicídio que Durkheim se propõe definir são: o suicídio egoísta, o suicídio altruísta e o suicídio anômico.

O suicídio egoísta é analisado graças à correlação entre a taxa de suicídio e os contextos sociais integradores, a religião e a família, esta última considerada sob o duplo aspecto de casamento e prole.

A taxa de suicídio varia com a idade, isto é, de modo geral, aumenta com ela. Varia também de acordo com o sexo: é mais elevada entre os homens que entre as mulheres. Flutua com a religião, e Durkheim, baseando-se em estatísticas alemãs, estabelece que os suicídios são mais frequentes nas populações protestantes do que nas católicas. Compara a situação dos homens e mulheres casados com a dos celibatários e a dos viúvos e viúvas. Os métodos estatísticos que utiliza são simples: compara a frequência dos suicídios entre os homens casados e solteiros da mesma idade, para identificar o que chama de coeficiente de preservação, que indica a diminuição da frequência do suicídio, numa idade determinada, devido à situação familiar. Estabelece também os coeficientes de preservação ou, ao contrário, os coeficientes de agravamento para as mulheres celibatárias ou casadas, para os viúvos e viúvas.

Em conclusão, verifica que se há uma preservação dos indivíduos, homens e mulheres, devido ao casamento, ela se deve, a partir de uma certa idade, menos ao estado civil do que à existência de filhos. Com efeito, depois de uma certa idade, as mulheres casadas sem filhos não se beneficiam de um coeficiente de preservação elevado; ao contrário, seu coeficiente de agravamento aumenta. Não é, pois, tanto o casamento que protege, mas a família e os filhos. A família sem filhos não é um meio integrador suficientemente forte. Pode ser que as mulheres sem filhos sofram daquilo que os psicólogos de hoje chamam de frustração.

Assim, os indivíduos deixados a si mesmos têm desejos infantis. Incapazes de se satisfazerem, só atingem um certo equilíbrio graças a uma força exterior de ordem moral, que lhes ensina a moderação e os ajuda a

encontrar a paz. Toda situação que tende a fazer aumentar a disparidade entre desejos e satisfação se traduz por um coeficiente de agravamento.

Este primeiro tipo social de suicídio, identificado por meio do estudo estatístico das correlações, é definido pelo termo *egoísta*. Homens e mulheres são mais inclinados ao suicídio quando pensam essencialmente em si mesmos, quando não estão integrados num grupo social, quando os desejos que os animam não podem ser reduzidos a uma medida compatível com o destino humano pela autoridade do grupo e pela força de obrigações impostas por um meio estivo e vigoroso.

O segundo tipo de suicídio é o *altruísta* que, no livro de Durkheim, comporta dois exemplos principais. O primeiro, que se observa em muitas sociedades arcaicas, é o da viúva indiana que aceita ser colocada na fogueira que deve queimar o corpo do marido morto. Neste caso, não se trata evidentemente de suicídio por excesso de individualismo, mas, ao contrário, pelo completo desaparecimento do indivíduo no grupo. O indivíduo se mata devido a imperativos sociais, sem pensar sequer em fazer valer seu direito à vida. Do mesmo modo, o comandante de um navio que não quer sobreviver à perda da sua nave se suicida por altruísmo; sacrifica-se a um imperativo social interiorizado, obedecendo ao que o grupo lhe ordena, a ponto de sofrer o próprio instinto de conservação.

Além destes casos de suicídio heróico ou religioso, Durkheim descobre nas estatísticas um exemplo moderno de suicídio altruísta: o aumento da frequência de suicídios no exército. As estatísticas utilizadas por Durkheim, e acredito que as estatísticas atuais vão no mesmo sentido, revelam, de fato, para os militares de uma

certa idade, suboficiais e oficiais, um coeficiente de agravamento: os militares se suicidam um pouco mais do que os civis da mesma idade e de iguais condições. Esses suicídios não podem ser explicados como do tipo egoísta, pois, por definição, os militares – trata-se de profissionais e graduados – pertencem a um grupo fortemente integrado. Os soldados recrutados consideram sua situação transitória, e combinam a obediência aos superiores com uma grande liberdade na apreciação do sistema. Os militares de carreira, com toda a evidência, aderem ao sistema em que estão integrados porque, salvo casos excepcionais, não o teriam escolhido se não lhe dedicassem um mínimo de lealdade. Pertencem a uma organização cujo princípio constitutivo é a disciplina. Estão, portanto, no extremo oposto dos celibatários que rejeitam a disciplina da vida familiar e são incapazes de limitar seus desejos infinitos.

Há, portanto, dois tipos básicos “na corrente suicidogênica”: os que se afastam demais do grupo social e os que estão demasiadamente presos ao grupo. Os egoístas se suicidam mais facilmente que os outros, mas também aqueles que têm excesso de altruísmo, que se confundem a tal ponto com o grupo a que pertencem, são incapazes de resistir aos golpes do destino.

Finalmente, há um terceiro tipo de suicídio, o anômico. É o tipo que mais interessa a Durkheim, porque é o mais característico da sociedade moderna. Este é o suicídio que é revelado pela correlação estatística entre a frequência do suicídio e as fases do ciclo econômico.

As estatísticas parecem demonstrar uma tendência ao aumento da frequência dos suicídios nos períodos de crise econômica, mas também, o que é surpreendente e mais inesperado, nos períodos de grande prosperidade.

Outro fenômeno curioso é que há uma tendência à redução da frequência dos suicídios durante os grandes acontecimentos políticos. Durante as guerras, por exemplo, o número de suicídios tende a diminuir.

Esses fenômenos, o aumento de frequência nas fases de agitação social e sua diminuição durante os grandes acontecimentos, sugerem ao sociólogo a idéia do suicídio anômico. Esta expressão foi usada por Durkheim em *Da divisão do trabalho social*, e corresponde a um conceito-chave da sua filosofia social. O que lhe interessa, acima de tudo, chegando ao ponto de obcecá-lo, é a crise da sociedade moderna, definida pela desintegração social e pela debilidade dos laços que prendem o indivíduo ao grupo.

O suicídio anômico não é só aquele que aumenta durante as crises econômicas; é também aquele cuja frequência cresce paralelamente ao número de divórcios. Durkheim faz um estudo, longo e sutil, da influência do divórcio sobre a frequência dos suicídios entre homens e mulheres.

As estatísticas fornecem, a este respeito, resultados relativamente difíceis de interpretar: O homem divorciado está mais "ameaçado" pelo suicídio (a expressão é de Durkheim) do que a mulher. Para compreender o fenômeno, é preciso analisar o que o homem e a mulher recebem de equilíbrio, de satisfação e disciplina no casamento. O homem encontra equilíbrio e disciplina no casamento, porém, graças à tolerância dos costumes, conserva uma certa liberdade. A mulher (Durkheim escrevia num período que já está encerrado) vai achar no casamento mais disciplina do que liberdade. Por outro lado, o homem divorciado volta à indisciplina, à dispersidade entre desejos e satisfação, enquanto a mulher di-

vorciada se beneficia de uma liberdade adicional que compensa em parte a perda da proteção familiar.

Assim, além dos dois tipos de suicídio já estudados, o egoísta e o altruísta, há o suicídio anômico que atinge os indivíduos devido às condições de vida nas sociedades modernas, em que a existência social não é regulamentada pelos costumes. Os indivíduos estão em competição permanente uns com os outros; esperam muito da vida, fazem grandes exigências e se sentem sempre acuados pelo sofrimento resultante da desproporção entre suas aspirações e satisfações. Esta atmosfera de inquietação é propícia ao desenvolvimento da "corrente suicidógena".

Durkheim procura demonstrar, em seguida, que os tipos sociais que propõe correspondem aproximadamente a tipos psicológicos.

O suicídio egoísta se manifestará por um estado de apatia e pela ausência de vinculação com a vida; o suicídio altruísta, pela energia e pela paixão; o anômico, enfim, pela irritação associada às numerosas situações de decepção oferecidas pela vida moderna, por um desgosto resultante da tomada de consciência da desproporção entre as aspirações e as satisfações.

Uma vez traduzidos os tipos sociais em termos psicológicos, resta explicar os resultados do estudo, o que é essencial do ponto de vista da teoria sociológica.

A teoria de Durkheim pode ser resumida assim: os suicídios são fenômenos individuais, cujas causas são, contudo, essencialmente sociais. Há "correntes suicidógenas" (para usar a terminologia de Durkheim) que atravessam a sociedade, originando-se não no indivíduo mas na coletividade, e que são a causa real e determinante dos suicídios. Indubitavelmente, estas correntes suici-

dógenas não atingem indiscriminadamente qualquer indivíduo. Quem se suicida provavelmente estava predisposto ao suicídio pela sua constituição psicológica, por fraqueza nervosa ou distúrbios neuóticos. Da mesma forma, as circunstâncias sociais que criam correntes suicidógenas criam também estas predisposições psicológicas, porque os indivíduos, vivendo nas condições peculiares da sociedade moderna, são mais sensíveis e por conseguinte, mais vulneráveis.

As causas reais dos suicídios são, em suma, forças sociais que variam de sociedade para sociedade, de grupo para grupo e de religião para religião. Emanam do grupo e não dos indivíduos isoladamente. Uma vez mais, encontra-se aqui o tema fundamental da sociologia de Durkheim, a saber, o fato de que em si as sociedades são de natureza diferente dos indivíduos. Existem fenômenos e forças cujo suporte é a coletividade e não a soma dos indivíduos. Estes, em conjunto, fazem surgir fenômenos ou forças que só podem ser explicados pela sua conjunção. Há fenômenos sociais específicos que comandam os fenômenos individuais; o exemplo mais notável ou mais eloqüente é justamente o das correntes sociais que levam os indivíduos à morte, embora cada um deles pense que está obedecendo apenas a si mesmo, quando na realidade é um joguete dessas forças coletivas.

Para extrair as conseqüências práticas do estudo do suicídio, convém indagar sobre o caráter *normal* ou *patológico* deste fenômeno. Durkheim considera o crime um fenômeno socialmente normal, o que não significa que os criminosos não sejam muitas vezes psiquicamente anormais, nem que o crime não mereça ser condena-

do e punido. Contudo, sabemos que em todas as sociedades um certo número de crimes são cometidos; assim, se queremos referir-nos ao que se passa regularmente, o crime não é um fenômeno patológico. Pelo mesmo motivo, uma certa taxa de suicídio pode ser considerada normal.

Mas Durkheim acredita, embora não o demonstre conclusivamente, que o aumento da taxa de suicídio na sociedade moderna é patológico e que a atual taxa de suicídio revela certos aspectos patológicos da sociedade moderna.

De fato, esta se caracteriza pela diferenciação social, solidariedade orgânica, densidade da população, intensidade das comunicações, luta pela vida. Todos esses fatos, ligados à essência da sociedade moderna, não devem ser considerados em si mesmos anormais.

Contudo, na parte final de *Da divisão do trabalho social*, como no fim de *O suicídio*, Durkheim indica que as sociedades modernas apresentam certos sintomas patológicos, principalmente a insuficiente integração do indivíduo na coletividade. O tipo de suicídio que, sob este ponto de vista, interessa mais a Durkheim, é o que ele chama de anônimo. É a causa do aumento da taxa de suicídio nos períodos de crise econômica e também em períodos de prosperidade, isto é, em todos os casos em que se produz um exagero da atividade e uma ampliação das trocas e das rivalidades. Estes fenômenos são inseparáveis das sociedades em que vivemos, mas, a partir de um certo limiar, tornam-se patológicos.

Há razão para crer que esse agravamento (da taxa de suicídio) deve-se não à natureza intrínseca do progresso, mas às condições particulares em que ele se realiza em nossos dias, e nada nos assegura que essas con-

dições sejam normais. Com efeito, não nos devemos deixar cegar pelo brilho do desenvolvimento das ciências, das artes e da indústria ao qual assistimos. Indubitavelmente ele se realiza no meio de uma efervescência doentia, cujos efeitos dolorosos todos sentimos. É muito possível, portanto, e até mesmo verossímil, que o aumento do número de suicídios se origine num estado patológico que acompanhava atualmente a marcha da civilização, embora não constitua uma condição necessária.

A rapidez com que o número de suicídios tem aumentado não autoriza nem mesmo outra hipótese. Em menos de cinquenta anos esse número triplicou, quadruplicou ou quintuplicou, de acordo com o país. Por outro lado, sabemos que esses suicídios estão associados ao que há de mais entranhado na constituição das sociedades, cujo temperamento exprimem. E o temperamento dos povos, como o dos indivíduos, reflete o estado do organismo no que ele tem de mais fundamental. É preciso portanto que nossa organização social se tenha modificado profundamente no curso deste século para ter determinado tal elevação da taxa de suicídio. Ora, é impossível que uma alteração ao mesmo tempo tão grave e tão rápida não seja mórbida, pois uma sociedade não pode mudar de estrutura com tanta rapidez. Ela só adquire outras características mediante uma série de modificações lentas e quase imperceptíveis; e ainda assim as transformações possíveis são limitadas. Uma vez que o tipo social se fixa, ele deixa de ser indefinidamente flexível; atinge rapidamente um limite que não pode ser ultrapassado. Portanto, as modificações implicadas pela estatística dos suicídios atuais não podem ser normais. Mesmo sem saber precisamente em que consistem, pode-se afirmar antecipadamente que resultam não de uma evolução regular, mas de um abalo mórbido que pode ter desenraizado as instituições do passado, sem contudo substituí-las, porque não é em poucos anos que se pode refazer a obra dos séculos. Ora,

se a causa é anormal, o efeito não pode ser normal. Conseqüentemente, o que atesta a maré montante dos suicídios não é o brilho da nossa civilização, mas um estado de crise e de perturbação que não se pode prolongar sem trazer perigo. (*Ibid.*, p. 422.)

De qualquer maneira, podemos então restaurar a integração do indivíduo na coletividade? Durkheim passa em revista, sucessivamente, o grupo familiar, o grupo religioso e o político, em particular o Estado, procurando demonstrar que nenhum desses três grupos proporciona o contexto social próximo do indivíduo que daria a este segurança, embora sujeitando-o às exigências da solidariedade.

Nosso autor afasta a reintegração no grupo familiar por duas razões. De um lado, a taxa de suicídio anômico não aumenta menos entre os casados do que entre os solteiros, o que indica que o grupo familiar não oferece proteção mais eficaz contra a corrente suicidógena. Seria vão, portanto, contar com a família para que o indivíduo passasse a ter um ambiente mais próximo e capaz de lhe impor disciplina. De outro lado, as funções da família estão em declínio na sociedade moderna. Cada vez mais limitada, seu papel econômico se reduz cada vez mais. A família não pode, portanto, servir de intermediário entre o indivíduo e a coletividade.

O Estado, ou o grupo político, está muito afastado do indivíduo, é excessivamente abstrato e autoritário para proporcionar o contexto necessário à integração.

A religião, enfim, não pode fazer desaparecer a anomia, eliminando as causas profundas do mal. Durkheim espera uma disciplina do grupo que deve agir como órgão de reintegração. É preciso que os indivíduos sintam em limitar seus desejos, obedecendo aos impe-

rativos que ao mesmo tempo determinam os objetivos que podem adotar e os meios que têm o direito de empregar. Ora, nas sociedades modernas, as religiões apresentam cada vez mais um caráter abstrato e intelectual. De certo modo, tornam-se mais puras; contudo, perdem em parte sua função de coerção social. Incitam os indivíduos a transcender suas paixões e a viver de conformidade com a lei espiritual, mas já não conseguem precisar as obrigações ou as regras às quais os homens devem submeter-se na vida profana. Em suma, não constituem escolas de disciplina no mesmo grau em que o foram no passado. Ora, o que Durkheim procura, para remediar os males da sociedade moderna, não são teorias ou idéias abstratas, mas morais em ação.

O único grupo social que pode favorecer a integração dos indivíduos na coletividade é, por conseguinte, a profissão ou, para empregar o termo usado por Durkheim, a corporação.

No prefácio da segunda edição de *Da divisão do trabalho social*, Durkheim se refere longamente às corporações como instituições que consideramos hoje anacrônicas, mas que na realidade respondem às exigências da ordem atual. Chama de corporações, de modo geral, as organizações profissionais que, reunindo empregados e empregados, estariam suficientemente próximas do indivíduo para constituir escolas de disciplina, seriam suficientemente superiores a cada um para se beneficiar de prestígio e autoridade. Além disso, as corporações responderiam ao caráter das sociedades modernas, em que predomina a atividade econômica.

Voltarei a falar sobre essa concepção das corporações, versão do socialismo de Durkheim, que, tendo sido rejeitada tanto pelos socialistas como pelos liberais, foi condenada à sorte ingrata de mera doutrina acadêmica.

Mas, nesta discussão sobre o caráter patológico das taxas atuais de suicídio e sobre a busca de uma terapêutica, surge uma idéia central da filosofia de Durkheim: abandonado a si mesmo, o homem é movido por desejos limitados; quer sempre mais do que tem e se depreciona sempre com as satisfações que obtém numa existência difícil.

Como determinar a quantidade de bem-estar, de conforto, de luxo a que um ser humano pode aspirar legitimamente? Não encontramos na constituição orgânica nem na constituição psicológica do homem nada que marque um limite a tais inclinações. O funcionamento da vida individual não exige que os homens se detenham aqui e não acolá; prova disso é o fato de que desde o começo da história os homens não pararam de se desenvolver, sempre obtiveram satisfações cada vez mais completas, e nem por isso a saúde média foi se enfraquecendo. Sobretudo, como estabelecer a maneira como devem variar, em virtude das condições, das profissões, da importância relativa dos serviços, etc.? Não há uma sociedade em que os homens estejam igualmente satisfeitos nos diferentes graus da hierarquia social. Contudo, em seus traços essenciais, a natureza humana é basicamente a mesma. Portanto, não é ela que poderá conferir às necessidades esse limite variável que lhes seria necessário. Em consequência, na medida em que dependem só do indivíduo, elas são limitadas. Em si mesma, abstraindo-se as forças exteriores que a regulam, nossa sensibilidade é um abismo sem fundo, que nada pode preencher. (*Le suicide*, p. 273.)

O homem individual é um homem de desejos, e, por isso, a primeira necessidade da moral e da sociedade é a disciplina. O homem precisa ser disciplinado por

uma força superior, autoritária e amável, isto é, digna de ser amada. Esta força, que ao mesmo tempo se impõe e atrai, só pode ser a própria sociedade.

As discussões das teses de Durkheim sobre o suicídio tocaram diversos pontos. O primeiro, que foi estudado em particular pelo doutor A. Delmas, tem a ver com o valor das estatísticas<sup>4</sup>. As estatísticas sobre o suicídio lidam inevitavelmente com números reduzidos, porque, felizmente, poucas pessoas se suicidam. Por isso as correlações estatísticas são estabelecidas com base em diferenças de taxa de suicídio relativamente pequenas. Assim, um médico que aceite a interpretação psicológica do suicídio poderá demonstrar que as variações da taxa de suicídio não são significativas na maioria dos casos, devido aos erros que as estatísticas comportam.

Duas fontes de erro são incontestáveis: a primeira é o fato de que os suicídios quase sempre só são conhecidos pelas declarações das famílias. Alguns são conhecidos porque as próprias circunstâncias do ato desesperado os tornam públicos; no entanto, um bom número de suicídios são cometidos em condições tais que as autoridades só os registram mediante a declaração das famílias. E a proporção dos suicídios não-confessados pode variar de acordo com o meio social, a época e outros fatores.

A segunda fonte de erro tem a ver com a frequência dos suicídios frustrados ou das tentativas de suicídio. Durkheim não chegou a estudar este problema, que aliás só recentemente foi levado em consideração. E, na verdade, muito complexo, pois seria necessário um estudo psicossocial de cada caso a fim de saber se a intenção suicida era verdadeira ou não.

O segundo ponto de controvérsia está relacionado com a validade das correlações estabelecidas por Durkheim. Maurice Halbwachs dedicou-se a uma análise aprofundada dessas correlações<sup>5</sup>.

Para dar uma idéia simples deste gênero de discussão, basta aludir à tese clássica de Durkheim: os protestantes se suicidam mais freqüentemente do que os católicos porque a religião católica tem uma força integrativa superior à protestante. Essa tese se baseou em certas estatísticas alemãs, em regiões de religião mista, e parece convincente, até o momento em que se pergunte se por acaso os católicos moram em zonas agrícolas e os protestantes em cidades. Ora, se esses dois grupos religiosos forem também populações que têm gênero de vida diferente, a teoria do valor integrativo das religiões se torna duvidosa.

De modo geral, o estabelecimento de correlações entre a taxa de suicídio e um fator como o religioso exige a demonstração de que não existem outros fatores diferenciais nos casos comparados. Ora, raramente se chega a um resultado incontestável. O fator religioso é difícil de isolar. Populações próximas umas das outras, e de diferentes religiões, têm geralmente gêneros de vida e atividades profissionais semelhantes.

O terceiro ponto em discussão – o mais interessante do ponto de vista teórico – é a relação entre a interpretação sociológica e a psicológica. Os psicólogos e os sociólogos estão de acordo sobre um fato: a maioria dos que se suicidam têm constituição nervosa ou psíquica vulnerável, embora não necessariamente anormal: situam-se nos limites extremos da normalidade. Em palavras mais simples, muitos dos que se matam são, de um modo ou de outro, doentes nervosos do tipo ansioso ou ciclotímico. O próprio Durkheim não tinha difi-

culdade em aceitar esta observação, mas comentava que nem todos os neuropatas se suicidam, afirmando que o caráter neuropático constitui apenas uma circunstância favorável à ação da corrente suicidógena que escolhe suas vítimas.

Não é por haver tantos neuropatas num grupo social que nele ocorrem anualmente tantos suicídios. A neuropatia faz apenas com que estes sucumbam mais do que aqueles. Esta é a origem da grande diferença que se para o ponto de vista do clínico e o do sociólogo. O primeiro está sempre diante de casos particulares, isolados; constata que muitas vezes a vítima tinha um caráter nervoso ou era um alcoólatra, e explica por um ou outro desses estados psicopáticos a ação realizada. Tem razão num sentido: se quem se matou foi aquela pessoa e não os seus vizinhos, é porque, freqüentemente, foi por esse motivo. Mas esse motivo não explica que, de modo geral, há pessoas que se matam e muito menos que, numa sociedade, um número definido de pessoas se matam em períodos de tempo determinados. (*Le suicide*, p. 370.)

O equívoco, em textos desse gênero, provém da expressão "corrente suicidógena", conceito que parece sugerir que existe propriamente uma força social ou coletiva, emanção de todo o grupo, levando os indivíduos a se matar. Ora, nem os fatos individuais observados diretamente nem os fatos estatísticos nos obrigam a aceitar essa hipótese. As taxas de suicídio podem ser explicadas pela porcentagem de nervosos ou de ansiosos numa sociedade e pela incitação ao suicídio que se exerce sobre eles. Nem todos os ansiosos se matam, e é possível conceber que a proporção dos que se suicidam varie de acordo com a situação profissional, as circunstâncias políticas e o estado civil.

Em outras palavras, nada nos obriga a considerar as correntes suicidógenas como realidade objetiva ou como causa determinante. Os fatos estatísticos podem resultar da ação conjugada de dados psicológicos ou psicopatológicos e das circunstâncias sociais. Estas contribuem para o aumento do número dos desequilibrados psíquicos e, dentre estes, do número dos que se matam. O risco da interpretação ou da terminologia de Durkheim reside na substituição da interpretação positiva, que combina sem dificuldade fatores individuais e coletivos, por uma concretização mítica dos fatores sociais, transfigurados em força supra-individual, novo Moloch a escolher suas vítimas entre os indivíduos.

#### ★ *As formas elementares da vida religiosa* (1912)

O terceiro grande livro de Durkheim, *As formas elementares da vida religiosa*, é certamente o mais importante e profundo, o mais original; e também, a meu ver, aquele que revela mais claramente a inspiração do autor.

Seu objetivo é elaborar uma teoria geral da religião, com base na análise das instituições religiosas mais simples e mais primitivas. Esta fórmula já revela uma das idéias fundamentais de Durkheim: é legítimo, e possível, fundamentar uma teoria das religiões superiores no estudo das formas religiosas primitivas. O totemismo revela a essência da religião. Todas as conclusões extraídas por Durkheim do estudo do totemismo pressupõem que se possa apreender a essência de um fenômeno social observando suas formas mais elementares.

Há uma outra razão pela qual o estudo do totemismo tem significação decisiva no sistema de Durkheim.

Segundo ele, a ciência detém hoje, nas nossas sociedades individualistas e racionalistas, a autoridade intelectual e moral suprema. É possível ir adiante da ciência e não permanecer atrás e recusar os seus ensinamentos. Mas a sociedade que determina e favorece o desenvolvimento do individualismo e do racionalismo tem necessidade, como toda sociedade, de crenças comuns. Ora, ao que parece, estas crenças não podem ser proporcionadas pela religião tradicional, que não responde às exigências do espírito científico.

Há uma saída que parece simples a Durkheim e que — não sei se ouso empregar aqui esta palavra — é milagrosa: a própria ciência não revela que a religião não passa, no fundo, da transfiguração da sociedade? Se através da história, sob as formas de totem ou de Deus, os homens nunca adoraram senão a realidade coletiva transfigurada pela fé, é possível sair deste impasse. A ciência da religião revela a possibilidade de reconstruir as crenças necessárias ao consenso, não porque seja suficiente para fazer surgir a fé coletiva, mas porque deixa a esperança de que a sociedade do futuro ainda seja capaz de fabricar deuses, uma vez que todos os deuses do passado não foram senão a transfiguração da própria sociedade.

Neste sentido, *As formas elementares da vida religiosa* representa a solução dada por Durkheim à anttese entre ciência e religião. Descobrimo a realidade profunda de todas as religiões: a ciência não recita uma religião, mas dá confiança na capacidade que têm as sociedades de produzir em cada época os deuses de que necessitam. Os interesses religiosos não passam da forma simbólica de interesses sociais e morais.

Diria que *As formas elementares da vida religiosa* representa, na obra de Durkheim, o equivalente de *Systeme*

*de politique positive* na obra de Auguste Comte. Durkheim não descreve uma religião da sociedade, como Comte descreveu, pormenorizadamente, uma religião da humanidade. Chega mesmo a dizer de modo explícito que Comte se enganava ao afirmar que um indivíduo tinha condições de forjar uma religião sob encomenda. Com efeito, se a religião é uma criação coletiva, seria contrário à teoria um sociólogo criar sozinho uma religião. Contudo, na medida em que Durkheim queria demonstrar que o objeto da religião era a transfiguração da sociedade, sua indagação é comparável à de Auguste Comte, quando este, para fundar a religião do futuro, afirmava que, depois de matar os deuses transcendentes, a humanidade amaria a si mesma, ou seja, aquilo que tinha de melhor.

*As formas elementares da vida religiosa* é um livro que pode ser estudado sob três pontos de vista, porque reúne três modalidades de estudos: comporta uma descrição e uma análise detalhada do sistema de clãs e do totemismo de certas tribos australianas, com alusões a tribos da América; contém uma teoria da essência da religião, baseada no estudo do totemismo australiano; por fim, esboça uma interpretação sociológica das formas do pensamento humano, isto é, uma introdução à sociologia do conhecimento.

Destes três temas, é o primeiro, o estudo descritivo do sistema dos clãs e do totemismo, que ocupa mais lugar. Mas não vou me deter nele, pois seria impossível fazer um resumo da descrição.

Na verdade é o segundo tema, a teoria geral das religiões, baseada no estudo do totemismo, que me interessa aqui. O método de Durkheim é, neste livro, o mesmo das obras anteriores. Começa definindo o fenómeno; depois, refuta as teorias diferentes das suas; finalmente,

numa terceira etapa, demonstra a natureza essencialmente social das religiões.

Para Durkheim, a essência da religião é a divisão do mundo em fenômenos sagrados e profanos. Não é a crença numa divindade transcendente: há religiões, mesmo superiores, sem Deus. A maioria das escolas budistas, por exemplo, não professam a fé num deus pessoal e transcendente. A religião também não pode ser definida pelas noções de mistério ou de sobrenatural, que só podem ser tardias. Só se concebe o sobrenatural por oposição ao natural; e para ter uma idéia clara do natural é preciso pensar de maneira positiva e científica. A noção de sobrenatural não pode preceder a idéia, também tardia, de uma ordem natural.

A categoria do religioso é constituída pela distinção bipartida do mundo entre o profano e o sagrado. O sagrado se compõe de um conjunto de coisas, de crenças e de ritos; quando as coisas sagradas mantêm umas com as outras relações de coordenação e subordinação, de modo que formem um sistema com certa unidade, que não cabe em nenhum outro sistema do mesmo gênero, o conjunto das crenças e dos ritos correspondentes constitui uma religião.

A religião pressupõe portanto o sagrado, em seguida a organização das crenças relativas ao sagrado e, por fim, ritos ou práticas derivados das crenças, de modo mais ou menos lógico.

Uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas; crenças e práticas que unem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos os que a elas aderem. (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 65.)

A noção de igreja é acrescentada ao conceito de sagrado, e ao sistema de crenças, para diferenciar a religião da magia, que não implica necessariamente o consenso dos fiéis, reunidos em igreja.

Depois de definir a religião, Durkheim, numa segunda etapa da sua investigação, afasta as interpretações anteriores à sua. Estas interpretações são, na primeira parte do livro, o animismo e o naturalismo, que representam as principais concepções existentes da religião elementar. Segundo o animismo, a crença religiosa é a fé em espírito, transfiguração da experiência que os homens têm da sua dupla natureza, de corpo e alma. Para o naturalismo, os homens adorariam as forças naturais transfiguradas. A exposição e a rejeição destas duas doutrinas são bastante longas, mas há uma idéia subjacente a esta dupla crítica. Quer se adote a interpretação animista ou a naturalista, termina-se, segundo Durkheim, por dissolver o objeto considerado. Se a religião consistisse em amar espíritos irrealis, ou forças naturais transfiguradas pelos homens, ela corresponderia a uma alucinação coletiva. Ora, que se pode dizer de uma ciência cujo resultado mais imediato seria a dissolução da realidade do seu objeto?

Por outro lado, Durkheim acredita poder explicar a realidade do fenômeno religioso. Se o homem adora a sociedade transfigurada, adora de fato uma realidade autêntica. Que há de mais real do que a força da coletividade? A religião é uma experiência por demais permanentemente e profunda para não corresponder a uma realidade autêntica. Se esta realidade autêntica não é Deus, é preciso que seja o que está situado, por assim dizer, imediatamente abaixo de Deus, a saber, a sociedade.

O objetivo da teoria da religião de Durkheim é fundamentar a realidade do objeto da fé, sem admitir o con-

teúdo intelectual das religiões tradicionais, condenadas pelo desenvolvimento do racionalismo científico; este permite salvar o que parece destruir, demonstrando que os homens nunca adoraram senão sua própria sociedade.

Para estudar as teorias animista e naturista, Durkheim se refere às concepções de Taylor e de Spencer, que estavam em moda na época. Essas concepções tinham como ponto de partida o fenômeno do sonho. No sonho, os homens se vêem onde sabem que não estão; imaginam assim um "duplo" de si mesmos e do seu corpo, sendo-lhes fácil conceber que no momento da morte este "duplo" se separa, transformando-se num espírito flutuante, gênio bom ou mau. Por outro lado, os primitivos não distinguem bem as coisas animadas das inanimadas. Por isso situam as almas dos mortos, ou os espíritos flutuantes, em determinadas realidades. Nasce assim o culto dos gênios familiares e dos antepassados. A partir desta dualidade corpo-alma, inspirada no sonho, as religiões primitivas desenvolvem a concepção de um grupo numeroso de espíritos, bentazejos ou temíveis, que se agitam em torno dos homens.

A refutação minuciosa de Durkheim analisa passo a passo os elementos dessa interpretação. Por que dar tanta importância ao sonho? Supondo que se conceba um "duplo" de cada um de nós, por que sacralizá-lo? Por que atribuir-lhe um valor fora do comum? Segundo Durkheim, o culto dos antepassados não é um culto primitivo; e não é verdade que os cultos dos primitivos se dirigem especialmente aos mortos. O culto dos mortos não é um fenômeno original.

De modo geral, depois de afirmar que a essência da religião é o sagrado, Durkheim não encontra muita difi-

culdade para marcar as deficiências da interpretação animista. Com efeito, esta pode, a rigor, explicar a criação de um mundo dos espíritos; mas o mundo dos espíritos não é o mundo do sagrado. O essencial, isto é, o sagrado, continua sem explicação. Nem as forças naturais nem os espíritos ou as almas que flutuam à volta dos homens são sagrados por si mesmos. Só a sociedade é uma realidade sagrada por si mesma. Ela pertence à ordem da natureza, mas a ultrapassa. É ao mesmo tempo causa do fenômeno religioso e justificativa da distinção espontânea entre profano e sagrado.

Durkheim opõe assim a verdadeira ciência da religião, que explica seu objeto, às pseudociências que pretendem destruí-lo:

É inadmissível que sistemas de idéias como a religião, que têm tido um papel tão importante na história, em que em todos os tempos os povos vieram colher a energia de que precisavam para viver, não passem de tecidos de ilusões. Hoje concorda-se que o direito, a moral e o próprio pensamento científico nasceram da religião, estiveram longamente confundidos com ela, continuam penetrados do seu espírito. De que modo uma fantasmagoria vã poderia ter modelado tão fortemente, de modo tão durável, as consciências humanas? Certamente deve ser considerado como um princípio pelas ciências das religiões que a religião não exprime nada que não exista na natureza, pois todas as ciências se preocupam com os fenômenos naturais.

A questão é saber a que reino natural pertencem essas realidades, e o que fez com que os homens as representassem sob esta forma singular, própria ao pensamento religioso. Contudo, para que se possa enunciar tal pergunta, é preciso começar pela admissão de que o que assim se representa é uma realidade.

Quando os filósofos do século XVIII consideravam a religião como um enorme erro, imaginado pelos padres, podiam pelo menos explicar sua persistência pelo interesse da casta sacerdotal em enganar o povo. Mas, se os próprios povos foram os artesãos desses sistemas de idéias erradas ao mesmo tempo que eles mesmos é que eram enganados, como explicar que esse engodo extraordinário se tenha perpetuado em toda a seqüência da história?...

Que dizer de uma ciência cuja descoberta principal levaria ao desaparecimento do seu objeto? (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 98.)

Uma bela frase. Acredito porém que um não-sociólogo, ou um sociólogo que não pertencesse à escola de Durkheim, seria tentado a responder: Será que uma ciência da religião segundo a qual os homens adoraram a sociedade salvaguarda seu objeto? Como, bom cientista, Durkheim considera que a ciência das religiões postula, em principio, a irrealidade do transcendente e do sobrenatural. Contudo, pode-se voltar a encontrar a realidade da religião, depois de eliminar o que tem de transcendental?

Para Durkheim (e esta idéia tem uma grande importância no seu pensamento), o totemismo é a religião mais simples. Uma tal afirmativa implica uma representação evolucionista da história da religião. Para um pensador não evolucionista, o totemismo seria uma simples religião, dentre muitas. Se Durkheim afirma que o totemismo é a religião mais simples e elementar, admite implicitamente que há um processo de desenvolvimento da religião a partir de uma origem única.

Além disso, para apreender a essência da religião no caso particular do totemismo é preciso subscrever a

idéia de que uma experiência bem escolhida revela a essência de um fenômeno comum a todas as sociedades. A teoria da religião de Durkheim não foi elaborada a partir do estudo de um grande número de fenômenos religiosos. A essência do fato religioso é apreendida em um caso particular, supostamente revelador do que é essencial em todos os fenômenos do mesmo gênero.

Durkheim analisa essa religião simples, que é o totemismo, utilizando as noções de *clã* e de *totem*. O clã é um grupo de parentesco não constituído por laços de sangue. É um grupo, talvez o mais simples de todos, que exprime sua identidade tomando como referência uma planta ou animal. A transmissão do totem do clã se faz nas tribos australianas quase sempre pelo lado materno, embora este processo não tenha a regularidade de uma lei absoluta. Ao lado dos totens de clã, existem totens individuais e totens de grupos mais desenvolvidos, como as fratrias e as classes matrimoniais<sup>6</sup>.

Nas tribos australianas estudadas por Durkheim, cada totem tem seu emblema e seu brasão. Em quase todos os clãs encontramos objetos, pedaços de madeira ou de pedra polida, que representam figuradamente o totem e participam do seu caráter sagrado. Não é difícil compreender o fenômeno. Nas sociedades modernas, a bandeira pode ser considerada como o equivalente do *churinga* australiano. Para uma coletividade, ela participa do caráter sagrado atribuído à pátria; sua profanação tem relação com certos fenômenos analisados por Durkheim.

Os objetos totêmicos, que trazem o emblema do totem, provocam comportamentos típicos da ordem religiosa, isto é, práticas de abstenção ou, ao contrário, práticas positivas. Os membros do clã precisam abster-se

de comer ou de tocar o totem, bem como os objetos que participam do seu caráter sagrado; ou então, ao contrário, precisam manifestar uma forma explícita de respeito.

Constitui-se assim, nas sociedades australianas, um universo de coisas sagradas que abrange em primeiro lugar as plantas ou animais que são os próprios totens; em seguida, os objetos que os representam. Eventualmente, o sagrado se comunica aos próprios indivíduos. Em última análise, o conjunto da realidade está dividido em duas categorias fundamentais: as coisas profanas, a respeito das quais as pessoas se comportam de modo "econômico" (a atividade econômica é o protótipo da atividade profana); de outra parte o universo das coisas sagradas, plantas, animais e suas representações, indivíduos que, através do clã, participam das coisas sagradas, universo que se organiza de modo mais ou menos sistemático.

Para explicar o totemismo, Durkheim, como de hábito, começa por eliminar as interpretações que o derivam de uma religião mais primitiva. Afasta a interpretação segundo a qual o totemismo se teria desenvolvido a partir do culto dos antepassados, ou aquela que vê no culto dos animais o fenômeno primitivo. Rejeita a idéia de que o totemismo individual seria anterior ao totemismo clânico, e a que vê no totemismo local — atribuição a um local determinado do totem — o fenômeno primeiro. Para ele o fenômeno original, histórica e logicamente, é o totemismo do clã. Esta tese é essencial, pois demonstra a prioridade ou anterioridade do culto que os indivíduos dirigem à própria sociedade. A origem primordial do totemismo é o reconhecimento do sagrado. E o sagrado é uma força derivada da coletividade e superior a todos os indivíduos.

Alguns textos nos farão compreender a teoria melhor do que quaisquer comentários:

O totemismo não é a religião de determinados animais, de determinados homens ou de certas imagens, mas uma espécie de força anônima e impessoal que encontramos em cada um destes seres, sem que se confunda com nenhum deles. Ninguém a possui inteira mente, e todos dela participam. É de tal forma independente dos sujeitos particulares em que se manifesta, que os precede e sobrevive a eles. Os indivíduos morrem, as gerações passam e são substituídas por outras. Mas esta força permanece atual, viva e semelhante a si mesma. Anima a geração presente como animou a de ontem e como dará vida à de amanhã. Se tomamos o termo num sentido mais amplo, podemos dizer que é o deus adorado por cada culto totêmico; mas é um deus impessoal, sem nome, sem história, imamente ao mundo, difuso numa pluralidade inumerável de coisas. (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 269.)

Este belo texto, que poderia ser aplicado a qualquer forma de religião, explícita de maneira marcante o tema durkheimiano: todas as crenças ou práticas totêmicas são semelhantes, em sua essência, a qualquer crença ou prática religiosa.

Os australianos reconhecem como exterior ao mundo das coisas profanas uma força anônima, impessoal, que se encarna indiferentemente em uma planta, em um animal ou na representação de uma planta ou de um animal. É esta força impessoal e anônima, imanente e transcendente ao mesmo tempo, que atrai a crença e o culto. Seria muito fácil retomar essas expressões e aplicá-las a uma religião superior. Mas aqui se trata do totemismo, cuja interpretação é obtida ao se partir da prio-

tidade do totemismo do clã: para que haja o sagrado é preciso que os homens façam a diferença entre o que é profano e cotidiano de uma parte, e o que é diferente por natureza (e portanto sagrado) de outra. Esta distinção aflora à consciência dos primitivos porque eles têm, enquanto participantes de uma coletividade, o sentimento difuso de que alguma coisa é superior à sua própria individualidade, e de que esta coisa é a força da sociedade anterior a cada um dos indivíduos, que sobrevive a eles e à qual, sem saber, eles rendem um culto.

Encontramos entre os povos melanesianos, sob o nome de *mana*, uma noção que é o equivalente exato do *wakan* dos Sioux e do *orenda* iroquês. Eis a definição dada por Codrington: "Os melanesianos creem na existência de uma força absolutamente distinta de toda força material, que age de múltiplas maneiras, seja para o bem, seja para o mal, e que o homem tem o maior interesse em ter ao alcance da mão e dominar. É o mana. Creio compreender o sentido que esta palavra tem para os indígenas... É uma força, uma influência de ordem imaterial e, num certo sentido, sobrenatural; mas é pela força física que ela se manifesta ou também por toda espécie de poder e superioridade que possuímos. O mana não se fixa sobre um objeto determinado; ele pode ser levado sobre qualquer tipo de coisa... Toda a religião do melanesiano consiste em adquirir o mana, seja em proveito próprio, seja em proveito de outrem." Não se trata, pois, da própria noção de força anônima e difusa que identificávamos havia pouco como o germe do totemismo australiano? (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 277.)

Nesse texto, o conceito central de interpretação da religião é o de uma força anônima e difusa. O exemplo é tirado desta vez das sociedades melanesianas. Mas o próprio encontro dessas análises, aplicadas a diferen-

tes sociedades, confirma para Durkheim a teoria segundo a qual a origem da religião reside na distinção entre profano e sagrado, e segundo a qual a força anônima, difusa, superior aos indivíduos e próxima deles é, na verdade, o objeto do culto.

Mas por que a sociedade se torna o objeto da crença e do culto? Durkheim responde que a sociedade tem em si mesma algo de sagrado.

De modo geral, não há dúvida de que a sociedade tem tudo o que é preciso para despertar nos espíritos a sensação do divino, exclusivamente pela ação que exerce sobre eles: ela é, para seus membros, o que é uma divindade para os fiéis. De fato, uma divindade é, antes de mais nada, um ser representado pelo homem sob certos aspectos como superior a si mesmo, e do qual ele crê depender. Trate-se de uma personalidade consciente, como Zeus ou Jeová, ou de forças abstratas, como as que estão em jogo no totemismo; o fiel se crê sempre obrigado a certas maneiras de agir, que lhe são impostas pela natureza do princípio sagrado com o qual sente em comunhão. Ora, a sociedade provoca também em nós a sensação de uma perpétua dependência. Como tem uma natureza que lhe é própria, diferente da nossa natureza de indivíduos, persegue fins que também lhe são particulares; porém, como só os pode atingir por meio de nós, exige imperiosamente nossa participação. Exige que, esquecendo nossos próprios interesses, sejamos seus servidores, impondo-nos todos os tipos de privações, trabalhos e sacrifícios sem os quais a vida social se tornaria impossível. É assim que somos obrigados, a cada momento, a nos submeter a regras de conduta e de pensamento que nem fizemos nem quisemos, e a normas de pensamento que nem formulamos nem pretendemos, e que às vezes são mesmo contrárias a nossos instintos e inclinações mais fundamentais.

Todavia, se a sociedade não obtivesse de nós esses sacrifícios e concessões, por uma imposição material, ela só poderia despertar em nós a idéia de uma força física a que nos faz ceder por necessidade, não a de uma potência moral como as que as religiões adoram. Na realidade, porém, o império que ela exerce sobre as consciências está muito menos associado à supremacia física, que é seu privilégio, do que à autoridade moral de que está investida. Aceitamos suas ordens não apenas porque ela está armada para poder triunfar sobre nossas resistências, mas, antes de mais nada, porque ela é objeto de um respeito verdadeiro. (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 295.)

A sociedade desperta em nós o sentimento do divino. É ao mesmo tempo um preceito que se impõe e uma realidade qualitativamente superior aos indivíduos, que provoca neles o respeito, o devotamento e a adoração.

A sociedade favorece também o surgimento de crenças, porque os indivíduos vivem em comunhão uns com os outros e, na efervescência da festa, adquirem a capacidade de criar o divino.

Há dois textos curiosos, que a este propósito são característicos. No primeiro, Durkheim descreve as cenas de exaltação que vivem os australianos de sociedades primitivas, no outro alude à Revolução Francesa, possível criadora de religião.

Eis o texto sobre os australianos:

Já ao cair da noite, aconteciam, sob a luz das tochas, todos os tipos de procições, de danças, de cânticos; crescia também a efervescência geral. Num dado momento, doze assistentes pegaram cada um uma espécie de grande tocha flamejante e um deles, segurando a sua como se fosse uma baioneta, investiu contra

um grupo de indígenas. Os golpes eram aparados com bastões e lanças. Formou-se uma confusão generalizada. Os homens saltavam, davam gritos selvagens; as tochas brilhavam, crepitavam ao atingir as cabeças e os corpos, lançando centelhas em todas as direções. "A fumaça, as tochas em chamas, a chuva de fâscas, essa massa de homens que dançavam e gritavam, tudo isso, dizem Spencer e Gillen (*os observadores das sociedades australianas estudadas por Durkheim*), formava uma cena cuja selvageria é impossível descrever com palavras."

Pode-se conceber facilmente que, chegando a esse estado de exaltação, o homem já não se reconheça. Sentindo-se dominado, arrastado por uma espécie de poder exterior que o faz pensar e agir de maneira diferente do tempo normal, ele naturalmente tem a impressão de já não ser o mesmo. Sente-se transformado num novo ser: seus adornos, os tipos de máscaras com que cobre o rosto representam materialmente essa transformação interior, ainda mais porque não contribuem para determiná-la. E como, no mesmo instante, todos os seus companheiros se sentem transfigurados do mesmo modo, traduzindo seus sentimentos por gritos, gestos e atitudes, tudo se passa como se ele tivesse se transportado realmente para um mundo especial, muito diferente do cotidiano, para um ambiente povoado de forças de excepcional intensidade, que o invadem e transformam. Experiências como estas, sobretudo quando repetidas diariamente durante semanas, não poderiam deixar de dar-lhes a convicção de que há realmente dois mundos heterogêneos e incomparáveis. Um é aquele onde ele arrasta languidamente sua vida cotidiana; no outro, ao contrário, ele não pode penetrar sem se pôr imediatamente em relação com os poderes extraordinários que o galvanizam até o frenesi. O primeiro é o mundo profano; o segundo, o das coisas sagradas. (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, pp. 311-3.)

Esse texto me parece a expressão mais categórica da divisão de Durkheim. Imaginemos uma multidão participando de uma cerimônia, que é ao mesmo tempo festa e culto; indivíduos que se aproximam uns dos outros por práticas comuns, por comportamentos semelhantes, que dançam e gritam. A cerimônia, atividade coletiva, arrasta os indivíduos, para fora de si mesmos; faz com que participem da força do grupo; dá-lhes o sentimento de algo que não tem medida comum com a vida cotidiana, "que se arrasta languidamente". Essa coisa extraordinária, ao mesmo tempo imanente e transcendente, é precisamente a força coletiva: algo de sagrado. Esses fenômenos de efervescência são um bom exemplo do processo psicossocial graças ao qual nascem as religiões.

Durkheim alude também ao culto revolucionário. Na época da Revolução Francesa, as pessoas eram dominadas por uma forma de entusiasmo religioso. As palavras nação, liberdade, revolução estavam carregadas de valor sagrado comparável ao do *churinga* dos australianos.

Esta aptidão da sociedade para se transformar em divindade, ou para criar deuses, nunca foi mais visível do que nos primeiros anos da Revolução. Com efeito, naquela época, sob a influência do entusiasmo geral, coisas puramente laicas por natureza foram transformadas pela opinião pública em coisas sagradas: a Pátria, a Liberdade, a Razão. Uma religião tendia a se estabelecer por si mesma, com seu dogma, seus símbolos, seus altares e suas festas. O culto da Razão e do Ser Supremo procurou dar satisfação oficial a estas aspirações espontâneas. É bem verdade que esta renovação religiosa teve duração efêmera. O entusiasmo patriótico que a princípio transportava as massas se enfraquecia por si mesmo. Desaparecendo a causa, o efeito não se podia manter. Contudo,

embora a experiência tenha sido breve, guarda todo seu interesse sociológico. A verdade é que, num caso determinado, viu-se a sociedade e suas idéias essenciais se transformarem, diretamente e sem transfiguração alguma, no objeto de um verdadeiro culto. (Pp. 305-6.)

Outras reviravoltas ocorrerão; chegará o momento em que as sociedades modernas serão outra vez possuídas pelo delírio sagrado, e deste nascerão novas religiões. (A lembrança das cerimônias hitleristas em Nuremberg incita-nos a acrescentar: infelizmente!)

Bergson termina *Les deux sources de la morale et de la religion* com a frase: "O universo é uma máquina de fabricar deuses." Durkheim teria dito: as sociedades são máquinas de fabricar deuses. Mas, para que este esforço de criação tenha êxito, é preciso que os indivíduos escapem da vida cotidiana, saiam de si mesmos, sejam possuídos pelo fervor de que a exaltação da vida coletiva é causa e expressão'.

A interpretação sociológica da religião assume assim em Durkheim duas formas. A primeira acentua a idéia de que no totemismo os homens adoram – sem que o saibam – a sociedade; ou ainda de que o sagrado está vinculado em primeiro lugar à força coletiva e pessoal que é uma representação da própria sociedade. De acordo com a outra interpretação, as sociedades são levadas a criar deuses ou religiões quando entram num estado de exaltação que resulta da intensificação externa da própria vida coletiva. Nas tribos australianas, esta exaltação ocorre durante cerimônias que podemos ainda hoje observar. Durkheim sugere, nas sociedades modernas, sem enunciar uma teoria rigorosa, que isto acontece por ocasião das crises políticas e sociais.

A partir destas idéias fundamentais, Durkheim desenvolve uma interpretação das noções de alma, de

espírito, de deus, esforçando-se por seguir a elaboração intelectual das representações religiosas. A religião implica um conjunto de crenças, as quais se manifestam por palavras, isto é, assumem a forma de um pensamento cuja sistematização é levada a atingir maior ou menor grau. Durkheim procura investigar até onde vai a sistematização totêmica. Quer demonstrar ao mesmo tempo os limites da sistematização intelectual do totemismo e a possibilidade da passagem do universo totemico para o das religiões mais complexas e tardias.

Além disso, Durkheim põe em evidência a importância de dois tipos de fenômenos sociais: os símbolos e os ritos. Muitas das condutas sociais se dirigem não para as coisas em si mesmas mas para seus símbolos. No totemismo, as proibições não se aplicam só aos animais e plantas totêmicas, mas também aos objetos que os representam. Do mesmo modo, na atualidade, nosso comportamento social se orienta cotidianamente não só para as coisas, mas para os símbolos dessas coisas. Quer aludir à bandeira, símbolo da pátria. A chama sob o Arco do Inimigo é outro símbolo. As manifestações públicas pró ou contra determinada política são também atos dirigidos a símbolos, tanto quanto a coisas.

Durkheim fez uma teoria elaborada dos ritos, dos quais examina os diferentes tipos e funções gerais. Distingue três tipos de ritos: os negativos, os positivos e os ritos de expiação. Os negativos são essencialmente as proibições: interdição de comer, de tocar com as mãos, que se desenvolvem no sentido de todas as práticas religiosas de ascetismo; os positivos são atos de comunhão que visam, por exemplo, a promover a fecundidade. As práticas de relações rituais figuram entre os ritos positivos. Durkheim estuda também os ritos de imitação, mímicos ou representativos, que tendem a imitar as

coisas que se desejam provocar. Todos esses ritos têm uma função social importante; seu objetivo é manter a comunidade, acentuar o sentido de participação num grupo, revigorar a crença e a fé. Uma religião só vive através das práticas, símbolos de suas crenças e formas de renová-las.

Finalmente, Durkheim extrai do estudo do totemismo uma teoria sociológica do conhecimento. De fato, não se limita a procurar compreender as crenças e práticas das tribos australianas; tenta compreender também as maneiras de pensar que estão associadas às crenças religiosas. A religião não é apenas o núcleo primitivo do qual saíram, por diferenciação, regras morais e regras religiosas, no sentido estrito; é também a origem primitiva do pensamento científico.

Essa teoria sociológica do conhecimento contém, a meu ver, três proposições:

1) As formas primitivas de classificação estão ligadas às imagens religiosas do universo, retiradas das representações que as sociedades fazem de si mesmas, e da dualidade do mundo profano e religioso ou sagrado. Durkheim dá alguns exemplos:

É muito provável que jamais tivéssemos pensado em reunir os seres do universo em grupos homogêneos, os gêneros, se não tivéssemos sob os olhos o exemplo das sociedades humanas, se não tivéssemos começado por fazer das próprias coisas membros da sociedade dos homens, de tal modo que grupos humanos e grupos lógicos foram inicialmente confundidos. De outro lado, uma classificação é um sistema em que as partes estão dispostas de acordo com a ordem hierárquica. Há elementos dominantes e outros que estão subordinados aos primeiros. As espécies, e suas propriedades distintivas,

dependem dos gêneros e dos atributos que os definem. Ou então as diferentes espécies de um mesmo gênero são concebidas como estando situadas todas no mesmo nível. (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 210.)

De um modo geral, o tema de Durkheim é o seguinte: classificamos os seres do universo em grupos chamados gêneros porque temos o exemplo das sociedades humanas. Estas são tipos de agrupamentos lógicos percebidos imediatamente pelos indivíduos. Ampliamos às coisas da natureza a prática do agrupamento porque concebemos o mundo como uma imagem da sociedade.

As classificações, os elementos dominantes, os elementos subordinados são elaborados como imitação da hierarquia que existe na sociedade. Necessária para a classificação lógica dos gêneros e das espécies, a idéia da hierarquia só pode, de fato, ser extraída da própria sociedade. "Nem o espetáculo da natureza física nem o mecanismo das associações mentais poderiam nos dar essa idéia. A hierarquia é exclusivamente uma coisa social. Só na sociedade existem superiores, inferiores e iguais. Em consequência, ainda que os fatos não o demonstrassem cabalmente, bastaria a análise dessas noções para revelar sua origem. Foi à sociedade que as tomamos emprestadas, para projetá-las depois na nossa concepção do mundo. A sociedade forneceu a tela sobre a qual trabalhou o pensamento lógico." (*Ibid.*, p. 211.)

2) Durkheim afirma que uma idéia como a da causalidade provém da sociedade, e só dela pode provir. A experiência da vida coletiva faz nascer a idéia de força. É a sociedade que dá aos homens a concepção de uma força superior à dos indivíduos.

3) Por fim, Durkheim se esforça por demonstrar que a teoria sociológica do conhecimento, tal como ele a es-

boça, fornece o meio para superar a oposição entre o empirismo e o apriorismo, esta célebre antítese da filosofia, ensinada pelos professores, lição que ele aprendeu no curso de filosofia do colégio, muito parecido talvez com o que ainda é ministrado hoje em dia.

O empirismo é a doutrina segundo a qual as categorias e, de modo geral, os conceitos resultam diretamente da experiência sensível; para o apriorismo, entretanto, os conceitos ou categorias são dados do espírito humano. Ora, Durkheim afirma que o empirismo é falso porque não pode explicar como os conceitos ou categorias saem dos dados sensíveis, e o apriorismo é falso porque não explica nada, uma vez que ele coloca no espírito humano, como um dado irredutível e primeiro, aquilo que seria preciso explicar. A síntese vai resultar da intervenção da sociedade.

O apriorismo vem bem que as sensações não podem levar a conceitos ou categorias, e que há no espírito do homem mais do que dados sensíveis. Mas nem o apriorismo nem o empirismo perceberam que esta coisa, que é mais que os dados sensíveis, deve ter uma origem e comportar uma explicação. Ora, é a vida coletiva que permite justificar a existência dos conceitos e das categorias. Os conceitos são representações impessoais porque são representações coletivas. O pensamento coletivo é diferente, por natureza, do pensamento individual, e os conceitos são representações que se impõem aos indivíduos porque são representações coletivas. Além disso, enquanto representações coletivas, os conceitos apresentam um caráter imediato de generalidade. De fato, as sociedades não se interessam por detalhes e singularidades. A sociedade é um mecanismo pelo qual

as idéias têm acesso à generalidade e encontram ao mesmo tempo a autoridade característica dos conceitos ou categorias. "Os conceitos exprimem a maneira pela qual as sociedades se representam as coisas." (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 626.)

A ciência tem autoridade sobre nós porque a sociedade em que vivemos assim o quer. "É preciso que os conceitos, mesmo quando construídos de acordo com todas as regras científicas, baseiem sua autoridade unicamente no seu valor objetivo. Não basta que sejam verdadeiros para que sejam aceitos. Se não se harmonizam com as outras crenças, as outras opiniões, em uma palavra, com o conjunto das representações coletivas, serão negados; é como se não existissem. Se hoje basta, de modo geral, que tenham o selo de aprovação da ciência para merecer um crédito privilegiado, é porque temos fé na ciência. Mas essa fé não difere essencialmente da fé religiosa. O valor que atribuímos à ciência depende, em suma, da idéia que temos, coletivamente, da sua natureza e do papel que deve exercer na vida; isto é: ela exprime um estado de opinião. Com efeito, tudo na vida social, inclusive a ciência, repousa sobre a opinião. Indubitavelmente, pode-se tomar a opinião como objeto de estudo, fazendo dela uma ciência; nisto consiste, principalmente, a sociologia. Mas a ciência da opinião não faz a opinião. Ela só pode esclarecê-la, torná-la mais consciente de si. Deste modo, é verdade, ela pode levá-la a uma mudança; mas a ciência continua a depender da opinião, no momento em que parece transformá-la em lei; pois é da opinião que extrai a força necessária para agir sobre a opinião." (Pp. 625-6.)

Assim, todas as demonstrações seriam ineficazes se, numa certa sociedade, desaparecesse a fé na ciência. Esta

tese é ao mesmo tempo evidente e absurda. De um lado, é evidente que as demonstrações já não seriam convincentes no dia em que as pessoas deixassem de acreditar no seu valor; contudo, as proposições continuariam a ser verdadeiras, mesmo que os homens decidissem afirmar que o branco é preto, ou que o preto é branco. Tratando-se do fato psicológico da crença, Durkheim evidentemente tem razão; mas se se trata do fato lógico ou científico da verdade, creio que ele está, de modo igualmente evidente, equivocado.

No curso deste estudo fiz muitas citações, porque desconfiava de mim mesmo. Tenho, de fato, uma certa dificuldade em penetrar a maneira de pensar de Durkheim, provavelmente devido à falta de simpatia necessária à compreensão.

Durkheim nos diz que a sociedade é ao mesmo tempo real e ideal; e que é essencialmente criadora do ideal. Ora, se considero a sociedade como uma coleção de indivíduos, por exemplo, o clã australiano (porque a sociedade, como realidade que pode ser percebida pelos sentidos, se compõe de indivíduos e dos objetos que estes utilizam), constato indubitavelmente que esta sociedade, uma realidade natural, pode de fato *fazer* o surgimento de crenças. É difícil imaginar as práticas religiosas de indivíduos solitários. Mais ainda: todos os fenômenos humanos têm uma dimensão social, e a religião, qualquer que seja, não pode ser concebida fora desses grupos, nos quais nasceu, ou das comunidades que chamamos igrejas. Mas, se dissermos que a sociedade em si mesma não é só real, mas ideal, e que na medida em que os indivíduos a adoram eles adoram uma realidade transcendente, então passarei a ter difi-

culdade em acompanhar o raciocínio, pois se a religião consiste em amar uma sociedade concreta sensível, como tal, este amor me parece idólatra; nesta hipótese, a religião é uma representação alucinatória, exatamente do mesmo grau que a interpretação animista ou a naturalista.

Se a sociedade à qual se dirige o culto religioso é a sociedade concreta, perceptível sensorialmente, composta de indivíduos e tão imperfeita quanto eles, os que a adoram são vítimas de alucinação, exatamente como se adorassem plantas, animais, espíritos ou almas. Se a sociedade é considerada como realidade natural, Durkheim não consegue explicar o objeto da religião. Mas se a sociedade considerada por Durkheim não é a sociedade real, mas uma sociedade diferente da que podemos observar, neste caso saímos do totemismo para ingressar numa espécie de religião da humanidade, no sentido de Auguste Comte. A sociedade a que se dirige a adoração religiosa não é uma realidade concreta, mas uma realidade ideal que representa o que há de ideal imperfeitamente realizado na sociedade real. Neste caso, não é a sociedade que explica a noção do sagrado; é a noção de sagrado, dada ao espírito humano, que transfigura a sociedade como pode transfigurar qualquer outra realidade.

Durkheim afirma que a sociedade cria a religião quando está em eferescência. Trata-se simplesmente de uma circunstância concreta. Os indivíduos se encontram num estado psíquico tal que sentem o efeito de forças impessoais, imanes e transcendentais; esta interpretação da religião se baseia numa explicação causal segundo a qual a eferescência social é *favorável* ao surgimento da religião. Nada sobra da idéia de que a interpretação sociológica da religião permite salvar seu objeto, demonstrando que o homem adora o que efeti-

vamente merece ser adorado. E cometemos um erro ao falar da sociedade no singular, pois, segundo o próprio Durkheim, o que existe são *sociedades*. Ora, se o culto se dirige às sociedades, só pode haver religiões tribais ou nacionais. Neste caso, a essência da religião consistiria em inspirar aos homens uma vinculação fanática a grupos parciais, consagrando a ligação de cada um deles com a coletividade e, ao mesmo tempo, sua hostilidade com relação aos outros.

Parece-me inconcebível definir a *essência* da religião como a adoração do grupo pelo indivíduo, pois, pelo menos para mim, a adoração da ordem social é precisamente a essência da impiedade. Afirmar que os sentimentos religiosos têm por objeto a sociedade transfigurada não é explicar uma experiência humana que a sociologia deseja compreender, é degradá-la.

#### *As regras do método sociológico*

1 No curso da análise dos temas e das idéias fundamentais dos três grandes livros de Durkheim não podemos deixar de notar a semelhança dos métodos utilizados e dos resultados obtidos. Em *Da divisão do trabalho social*, como em *O suicídio* ou *As formas elementares da vida religiosa*, o desenvolvimento do pensamento de Durkheim é o mesmo: no ponto de partida, uma definição do fenômeno; depois, numa segunda fase, a reatuação das interpretações anteriores. Por fim, no ponto de chegada, uma explicação propriamente sociológica do fenômeno considerado.

2 A semelhança vai ainda mais longe. Nos três livros, as interpretações anteriores, refutadas por Durkheim, têm a mesma característica: são interpretações indivi-

dualistas e racionalizantes, tais como as que encontramos na ciência econômica. Em Da divisão do trabalho social, Durkheim afasta a interpretação do progresso no sentido da diferenciação, pelos mecanismos da psicologia individual; demonstra que não se pode explicar a diferenciação social pelo esforço em aumentar a produtividade, pela busca do prazer ou da felicidade, pelo desejo de superar o entado. Em O suicídio, a explicação que afasta é a visão do suicídio causado por fatores individuais, psicológicos, pela loucura ou pelo alcoolismo. Em As formas elementares da vida religiosa, as interpretações rejeitadas são as do animismo e do naturismo, que são também essencialmente individualistas e psicológicas.

3 Nos três casos, a explicação a que chega é essencialmente sociológica, embora o adjetivo tenha em cada livro um sentido algo diferente. Em Da divisão do trabalho social a explicação é sociológica porque propõe a prioridade da sociedade sobre os fenômenos individuais. Em particular, o acento é posto sobre o volume e a densidade da população, como causas da diferenciação social e da solidariedade orgânica. Em O suicídio, o fenômeno social pelo qual explica o suicídio é o que chama de corrente suicidógena, ou uma tendência social ao suicídio, que se manifesta em determinados indivíduos, devido a circunstâncias de ordem individual. Finalmente, no campo da religião, a explicação sociológica tem dupla característica: de um lado, é a exaltação coletiva provocada pela reunião de indivíduos num mesmo lugar, que faz surgir o fenômeno religioso e inspira o sentido do sagrado; de outro lado, é a própria sociedade que os indivíduos adoram sem o saber.

4 Tal como concebida por Durkheim, a sociologia é o estudo dos fatos essencialmente sociais, e a explicação desses fatos de maneira sociológica.

5 As regras do método sociológico representa a formulação abstrata da prática dos dois primeiros livros. A obra, que data de 1895, foi concebida quando Durkheim refletia sobre Da divisão do trabalho social, terminado em 1894, e O suicídio, de alguns anos depois.

6 A concepção da sociologia de Durkheim se baseia em uma teoria do fato social. Seu objetivo é demonstrar que pode e deve existir uma sociologia objetiva e científica, conforme o modelo das outras ciências, tendo por objeto o fato social. Para que haja tal sociologia, duas coisas são necessárias: que seu objeto seja específico, distinguindo-se do objeto das outras ciências, e que possa ser observado e explicado de modo semelhante ao que acontece com os fatos observados e explicados pelas outras ciências. Esta dupla exigência leva às duas célebres fórmulas com que se costuma resumir o pensamento de Durkheim: é preciso considerar os fatos sociais como coisas; a característica do fato social é que ele exerce uma coerção sobre os indivíduos.

7 A primeira fórmula já foi muito discutida, como testemunha o livro de Jules Monnerot, Les faits sociaux ne sont pas des choses, e exige um esforço de compreensão<sup>8</sup>. O ponto de partida é a idéia de que não conhecemos, no sentido científico do termo, conhecer, o que são os fenômenos sociais que nos cercam, no meio dos quais vivemos e, pode-se mesmo dizer, que vivemos. Não sabemos, de fato, o que é o Estado, a soberania, a liberdade política, a democracia, o socialismo, o comunismo. Isto não quer dizer que não tenhamos nenhuma idéia sobre esses fenômenos. Contudo, precisamente porque temos delas uma idéia vaga e confusa, é importante considerar os fatos sociais como coisas, isto é, devemos li-

Virar-nos das pré-nocções e dos preconceitos que nos paralisam quando pretendemos conhecê-los cientificamente. E preciso observar os fatos sociais do exterior, descobri-los como descobrimos os fatos físicos. Como temos a ilusão de conhecer as realidades sociais, torna-se importante convencer-nos de que elas não são conhecidas imediatamente. Por isso Durkheim afirma que é preciso considerar os fatos sociais como coisas. As coisas são tudo o que nos é dado, tudo o que se oferece (ou antes, se impõe) à nossa observação.

6 A fórmula "é preciso considerar os fatos sociais como coisas" nos leva a uma crítica da economia política, isto é, a uma crítica das discussões abstratas, dos conceitos como o de valor<sup>9</sup>. Segundo Durkheim, todos esses métodos têm o mesmo defeito fundamental. Partem da idéia falsa de que podemos compreender os fenômenos sociais a partir da significação que lhes atribuímos espontaneamente, quando na verdade o sentido verdadeiro desses fenômenos só pode ser descoberto mediante uma exploração de tipo objetivo e científico.

7 Passamos, deste ponto, para uma segunda interpretação da fórmula segundo a qual "o fato social é toda maneira de fazer, suscetível de exercer uma coerção externa sobre o indivíduo".

8 Reconhecemos um fenômeno social na medida em que se impõe ao indivíduo. Durkheim dá uma série de exemplos, aliás muito variados, que demonstram a pluralidade dos sentidos que tem, no seu pensamento, o termo coerção. Há coerção quando, numa assembleia ou numa multidão, um sentimento se impõe a todos, como, por exemplo, quando por reação coletiva todos riem. Este é um fenômeno tipicamente social, porque tem como apoio e como sujeito o grupo em seu conjunto, e

não um indivíduo em particular. Assim também a moda é um fenômeno social: cada um se veste de uma certa maneira, num determinado momento, porque todos se vestem daquele modo. Não é um indivíduo que origina a moda, é a sociedade que se manifesta por meio de obrigações implícitas e difusas. Durkheim exemplifica também com as correntes de opinião, que levam ao casamento, ao suicídio, a uma maior ou menor natalidade, e que qualifica de estados de alma coletivos. Cita, por fim, as instituições da educação, o direito, as crenças, que têm igualmente como características o fato de serem dados exteriores aos indivíduos, e que se impõem a todos.

9 Os fenômenos da multidão, as correntes de opinião, a moralidade, a educação, o direito e as crenças que os autores alemães chamam de espírito objetivo, tudo isso Durkheim reúne na mesma categoria, porque lhes reconhece a mesma característica fundamental. São gerais porque são coletivos; são diferentes nas repercussões que exercem sobre cada indivíduo; têm como substrato o conjunto da coletividade. Em consequência, é legítimo dizer:

10 Fato social é toda maneira de fazer, fixa ou não, suscetível de exercer sobre o indivíduo uma coerção exterior, ou então que é geral em toda a extensão de uma dada sociedade, embora tenha existência própria, independente das suas manifestações individuais. (*Les règles de la méthode sociologique*, p. 14.)

11 Estas são as duas proposições que servem de fundamento para a metodologia de Durkheim: observar os fatos sociais como coisas e reconhecê-los pela coerção que exercem sobre os indivíduos. Estas duas proposições já foram objeto de discussões intermináveis, as

quais, em grande parte, têm a ver com a ambigüidade dos termos empregados.

14 É conveniente dizer que devemos chamar de coisa toda realidade observável do exterior e cuja natureza não conhecemos imediatamente. Neste sentido Durkheim tem toda a razão em afirmar que é preciso observar os fatos sociais como coisas. Por outro lado, se o termo implica que os fatos sociais não comportam interpretação diferente da que comportam os fatos naturais, ou sugere que toda interpretação do significado que os homens atribuem aos fatos sociais deve ser afastada pela sociologia, Durkheim não tem razão. Além de tudo, esta regra seria contrária à prática do próprio Durkheim, que, em todos os seus livros, procurou apreender o sentido que os indivíduos ou os grupos atribuem à sua maneira de viver, suas crenças, seus ritos. O que chamamos de compreensão é precisamente a apreensão do significado interno dos fenômenos sociais. A interpretação moderada da tese de Durkheim implica simplesmente que esta significação autêntica não é imediata, que precisa ser descoberta ou elaborada progressivamente.

15 Há um duplo equívoco na noção de coerção. De um lado, o termo tem ordinariamente um sentido mais limitado do que aquele que lhe empresta Durkheim. Na linguagem comum, não se fala de coerção a propósito da moda ou das crenças; como estas crenças são interiorizadas, os indivíduos têm a impressão, ao abraçar a fé dos seus semelhantes, de se exprimirem de modo pessoal e não-coletivo. Em outras palavras: Durkheim usa o termo coerção de modo infeliz, com sentido muito amplo e vago, o que é inconveniente, pois o leitor sente quase inevitavelmente tentado a lembrar apenas o sentido corrente do termo, embora a aceção de Durkheim seja muito mais ampla.

16 Por outro lado, a coerção constitui a essência do fenômeno social ou é apenas uma característica externa que permite reconhecê-lo? De acordo com o próprio Durkheim, a segunda interpretação é correta. Ele não pretende que a coerção seja a característica essencial dos fatos sociais, mas apresenta-a apenas como a aparência externa que permite reconhecê-los. No entanto, é difícil evitar um desliz que faz com que se passe do caráter exterior à definição essencial. Já se discutiu muito para saber se seria justo definir o fato social pela coerção. Pessoalmente, acho que se tomarmos a palavra coerção no sentido mais amplo, vendo nesta característica nada mais do que um traço facilmente visível, a teoria se torna menos interessante e também menos vulnerável.

17 O debate sobre os termos coisa e coerção foi ainda mais vivo porque Durkheim, como filósofo, é um conceitualista. Tem tendência a considerar os conceitos como realidades ou, pelo menos, achar que a distinção dos gêneros e das espécies está inscrita na própria realidade. Em sua teoria sociológica, os problemas de definição e de classificação ocupam um lugar importante.

18 Em seus três livros principais Durkheim começa por definir o fenômeno considerado. Para ele esta operação é essencial, pois se trata de *isolar* uma categoria de fatos.

19 Toda investigação científica se relaciona com um grupo determinado de fenômenos abrangidos numa mesma definição. A primeira tarefa do sociólogo é portanto definir as coisas que está estudando, para que se possa saber de que se trata, e para que ele o saiba também. Esta é a condição primordial e mais indispensável de qualquer prova ou verificação. Com efeito, uma teo-

ria só pode ser controlada se reconhecidos os fatos que ela deve explicar. Além disso, como é por esta definição inicial que se constitui o objeto da ciência, este variará de acordo com o modo pelo qual a definição é feita. (*Les règles de la méthode sociologique*, p. 34.)

20 Durkheim está sempre inclinado a pensar que, uma vez definida certa categoria de fatos, será possível encontrar para eles uma única explicação. Um efeito determinado provém sempre da mesma causa. Assim, se há várias causas de suicídios ou de crimes, há vários tipos de suicídios e de crimes.

21 A regra segundo a qual é preciso chegar a definições é a seguinte: "Jamais se deve tomar outro objeto de investigação que não seja um grupo de fenômenos definidos previamente por certas características externas que lhes são comuns, abrangendo na mesma investigação todos os que respondem a esta definição." (*Ibid.*, p. 35.) Durkheim comenta assim este preceito: "Por exemplo: constatamos a existência de um certo número de atos que apresentam uma característica externa — uma vez realizados, determinam por parte da sociedade uma reação particular, que chamamos de pena. Reconhecemos assim um grupo *sui generis*, ao qual impomos uma rubrica comum; chamamos de crime todo ato punido, e fazemos do crime, assim definido, o objeto de uma ciência especial, a criminologia." Portanto, o que caracteriza um crime é o fato de que suscita por parte da sociedade uma reação chamada sanção, a qual revela que a consciência coletiva foi ferida pelo ato considerado culpado. Serão crimes todos os atos que apresentem esta característica externa de, uma vez realizados, determinarem da parte da sociedade a reação particular a que chamamos castigo.

22 Este método não deixa de apresentar alguns problemas. Durkheim parte da idéia de que convém definir os fatos sociais pelas características externas facilmente reconhecíveis, a fim de evitar os preconceitos ou pré-noções. Por exemplo: o crime, como fato social, é um ato que provoca uma sanção. Se esta definição não for considerada essencial, não haverá nenhuma dificuldade; temos aí um procedimento cômodo para reconhecer determinada categoria de fatos. Contudo, uma vez colocada a definição, se aplicamos um pretense principal de causalidade e declaramos que todos os fatos de tal categoria têm uma causa determinada, e uma só, sem mesmo examiná-los, estamos admitindo implicitamente que a definição extrínseca é equivalente a uma definição intrínseca, postulando-se que todos os fatos classificados naquela categoria têm a mesma causa. É mediante procedimentos como este que Durkheim, em sua teoria da religião, passa da definição da religião pelo sagrado para a concepção segundo a qual não há uma diferença fundamental entre o totemismo e as religiões de salvação, chegando a sugerir que todas as religiões consistem na adoração da sociedade.

23 O perigo deste método é duplo: substituir imperceptivelmente uma definição, intrínseca, por outra, extrínseca, relacionada com sinais exteriores reconhecíveis, e pressupor arbitrariamente que todos os fatos classificados nessa categoria derivam necessariamente de uma mesma causa.

24 Em matéria de religião, o alcance destas duas reservas ou críticas é evidente. Pode ser que na religião totêmica os crentes adorem a sociedade sem disso terem consciência. Mas isto não quer dizer que a significação essencial da crença religiosa, no caso de uma re-

ligião de salvação, seja a mesma. A identidade de natureza entre os diferentes fatos classificados na mesma categoria, definida por traços extrínsecos, está implicada na filosofia conceitualista de Durkheim, mas não é evidente.

25 Essa tendência a ver os fatos sociais como suscetíveis de serem classificados em gêneros e em espécies aparece no capítulo V, dedicado às regras relativas à constituição dos tipos sociais. A classificação das sociedades, de Durkheim, se baseia no princípio de que o diferente grau de complexidade é que as diferencia. O ponto de partida é o grupo mais simples, a que Durkheim chama horda. A horda, que pode ser uma realidade histórica, ou talvez simplesmente uma ficção teórica, é formada por indivíduos justapostos de maneira, por assim dizer, atômica. A horda é, no reino social, comparável ao que é o protozoário no reino animal. Depois da horda vem o clã, que compreende várias famílias. Segundo Durkheim, as famílias são historicamente posteriores ao clã e não constituem segmentos sociais. O clã é a mais simples sociedade historicamente conhecida, formada pela reunião de hordas. Para classificar as outras sociedades, basta aplicar o mesmo princípio. As sociedades polissegmentadas simples, como a das tribos kabyles, seriam formadas por uma pluralidade de clãs justapostos. As sociedades polissegmentadas compostas seriam sociedades, como as das confederações iroquesas, em que os segmentos, em lugar de se justaporem, aparecem organizados em um conjunto social de tipo superior. As sociedades polissegmentadas duplamente compostas resultam da justaposição ou fusão de sociedades polissegmentadas compostas simples. Pertencem a este último tipo a sociedade grega e a romana.

26 Esta classificação pressupõe a existência de unidades simples cuja adição constitui os diferentes tipos sociais. Segundo esta concepção, cada sociedade será definida pelo seu grau de complexidade; este critério permite determinar a natureza de uma sociedade sem referência às fases históricas tais como as etapas do desenvolvimento econômico.

27 Durkheim indica, aliás, que uma sociedade (ele pensa na sociedade japonesa) pode absorver um certo desenvolvimento econômico de origem externa sem que sua natureza fundamental se transforme. A classificação dos gêneros e espécies sociais difere radicalmente da determinação das fases do desenvolvimento econômico ou histórico.

28 Os sociólogos do século XIX, Auguste Comte e Karl Marx, se esforçaram por determinar os momentos principais do devenir histórico e as fases do progresso intelectual, econômico e social da humanidade. Segundo Durkheim, estas tentativas não levam a nada. Contudo, é possível fazer uma classificação cientificamente válida dos gêneros e espécies de sociedades, com base num critério que reflete a estrutura da sociedade considerada: o número dos segmentos justapostos numa sociedade complexa e o modo de combinação desses segmentos.

29 As teorias da definição e classificação dos gêneros e espécies levam à distinção do normal e do patológico, bem como à teoria da explicação.

30 A distinção do normal e do patológico, desenvolvida no capítulo III de *As regras do método sociológico*, tem um papel importante no pensamento de Durkheim. A meu ver, esta distinção continuará a ser, até o fim da sua carreira, uma das bases do seu pensamento, embora não

a tenha empregado com muita freqüência no último período, o de *As formas elementares da vida religiosa*.

31 A importância desta distinção se relaciona com as intenções de reforma de Durkheim. Sua vontade de ser um cientista puro não o impedia de afirmar que a sociologia não valeria uma só hora de trabalho se não permitisse o aperfeiçoamento da sociedade. Tinha a esperança de poder fundamentar conselhos de ação no estudo objetivo e científico dos fenômenos. A distinção entre o normal e o patológico é precisamente uma das intermediações entre a observação dos fatos e os preceitos. Se um fenômeno é normal, não há por que querer eliminá-lo, mesmo que nos afete moralmente. Mas, se é patológico, temos um argumento científico para justificar projetos de reforma.

32 Para Durkheim, um fenômeno é normal quando pode ser encontrado, de modo geral, numa sociedade de determinado tipo, em certa fase do seu processo de desenvolvimento. O crime é um fenômeno normal ou, mais exatamente, uma certa taxa de crime é normal. Assim, define-se a normalidade pela generalidade, mas, como as sociedades são diferentes, é impossível conhecer a generalidade de modo abstrato e universal. Será considerado normal o fenômeno que encontramos mais freqüentemente numa dada sociedade, num certo momento do seu desenvolvimento. Esta definição da normalidade não exclui que, subsidiariamente, se procure explicar a generalidade, isto é, se faça um esforço para descobrir a causa que determina a freqüência do fenômeno considerado. Mas o sinal primeiro e decisivo da normalidade de um fenômeno é simplesmente sua freqüência.

33 Assim como a normalidade é definida pela generalidade, a explicação, segundo Durkheim, é definida pela causa. Explicar um fenômeno social é procurar sua causa eficiente, identificar o fenômeno antecedente que o produz, necessariamente. De forma subsidiária, uma vez estabelecida a causa de um fenômeno, pode-se procurar igualmente a função que exerce, a sua utilidade. Mas a explicação funcionalista, apresentando um caráter teleológico, deve estar subordinada à procura da causa eficiente, pois "fazer ver a utilidade de um fato não é o mesmo que explicar como aconteceu, nem como ele é o que é. Suas utilizações pressupõem propriedades específicas que o caracterizam, mas não o criam. A necessidade que temos das coisas não pode fazer com que elas sejam de uma maneira ou de outra; por conseguinte, não é esta necessidade que pode retirá-las do nada e conferir-lhes existência". (*Les règles de la méthode sociologique*, p. 90.)

34 As causas dos fenômenos sociais devem ser procuradas no meio social. É a estrutura da sociedade considerada que constitui a causa dos fenômenos que a sociologia quer explicar. "É na natureza da própria sociedade que devemos procurar a explicação da vida social." (P. 101.) Ou ainda: "A origem primordial de todo processo social de alguma importância deve ser procurada na constituição do meio social interno." (P. 111.)

35 A explicação dos fenômenos pelo meio social se opõe à explicação histórica segundo a qual a causa de um fenômeno deveria ser procurada no passado, isto é, no estado anterior da sociedade. Durkheim considera que a explicação histórica não é uma verdadeira explicação científica. Pensa que se podem explicar os fenômenos sociais pelas condições concomitantes. Chega mesmo a dizer que, se o meio social não explica os fe-

nômenos observados num determinado momento da história, é impossível estabelecer uma relação de causalidade. De certa maneira, a *causalidade eficiente do meio social representada, para Durkheim, a condição da existência da sociologia científica*. Esta consiste em estudar os fatos do exterior, em *definir rigorosamente conceitos graças aos quais é possível isolar categorias de fenômenos, classificar as sociedades em gêneros e espécies e, por fim, dentro de uma dada sociedade, explicar um fato particular pelo meio social*.

36 A prova da explicação é obtida pelo emprego do método das variações concomitantes:

37 Só temos um meio de demonstrar que um fenômeno é a causa de um outro: comparar os casos em que estão simultaneamente presentes ou ausentes e verificar se as variações apresentadas nestas diferentes combinações de circunstâncias revelam que um depende do outro. Quando podem ser provocados artificialmente, de acordo com a vontade do observador, o método é a experimentação propriamente dita. Quando, ao contrário, a produção dos fatos não está à nossa disposição, e só podemos abordá-los tal como ocorrem espontaneamente, o método utilizado é o da experimentação indireta, ou método comparativo. (P. 124.)

38 No caso do suicídio, a aplicação deste método era particularmente simples. Durkheim se limitava a comparar as taxas de suicídio dentro de uma mesma sociedade ou dentro de sociedades muito próximas entre si. Mas o método das variações concomitantes pode e deve comportar a comparação de um mesmo fenômeno, por exemplo a família ou o crime, em sociedades pertencentes ou não à mesma espécie. O objetivo é acompanhar o desenvolvimento integral de um fenômeno dado, por

exemplo a família ou a religião, através de todas as espécies sociais.

39 Só se pode explicar um fato social de alguma complexidade acompanhando seu desenvolvimento integral, através de todas as espécies sociais. A sociologia comparada não é um ramo especial da sociologia: é a própria sociologia, quando esta deixa de ser puramente descritiva e aspira a explicar os fatos. (P. 137.)

40 No caso da religião, Durkheim remonta às formas elementares da vida religiosa. Não tem a ambição de acompanhar o desenvolvimento do fenômeno religioso através das espécies sociais, mas podemos ver como uma sociologia ideal, inspirando-se nessa análise, partiria de uma categoria de fatos definidos com a ajuda de características externas reconhecíveis, seguiria o desenvolvimento de uma instituição através das espécies sociais para chegar assim a uma teoria geral sobre uma ordem de fatos, ou mesmo das espécies sociais. Idealmente, seria possível conceber uma teoria geral da sociedade cujo princípio fosse uma filosofia conceitualista comportando uma teoria das categorias de fatos sociais, uma concepção dos gêneros e das espécies das sociedades e, finalmente, uma doutrina da explicação que visse no meio social a causa determinante dos fatos sociais.

41 Esta teoria da sociologia científica se fundamenta numa afirmativa central do pensamento de Durkheim: a sociedade é uma realidade de natureza diferente das realidades individuais. Todo fato social tem como causa um outro fato social, e nunca um fato da psicologia individual.

172 Dir-se-á porém que, como a sociedade é formada exclusivamente de indivíduos, a origem primordial dos fenômenos sociológicos não pode deixar de ser psicológica. Com esse raciocínio pode-se com igual facilidade afirmar que os fenômenos biológicos são explicáveis, analiticamente, pelos fenômenos inorgânicos. Com efeito, é certo que na célula viva só há moléculas de matéria bruta. Contudo, elas estão associadas, e é esta associação que causa os novos fenômenos que caracterizam a vida e que não podemos localizar, nem mesmo em germe, em nenhum dos elementos associados. É que o todo não é idêntico à soma de suas partes; o todo é alguma coisa diferente e suas propriedades não são iguais às das partes que o compõem. A associação não é, portanto, como já se pensou algumas vezes, um fenômeno em si mesmo infecundo, que consista apenas em relações externas de fatos conhecidos e propriedades identificadas. Não será ela, ao contrário, a fonte de todas as atividades que se produziram sucessivamente durante a evolução geral das coisas? Que diferença há entre os organismos inferiores e os outros, entre o ser vivo organizado e o simples plástido, entre este e as moléculas inorgânicas que o compõem, a não ser diferenças de associação? Em última análise, todos estes seres se compõem de elementos da mesma natureza; elementos que se encontram às vezes justapostos, às vezes associados de uma maneira, outras vezes de modo diferente. Temos mesmo o direito de perguntar se esta lei não penetra no mundo mineral, e se as diferenças que separam os corpos inorgânicos não têm a mesma origem. Em virtude deste princípio, a sociedade não é mera soma de indivíduos, mas o sistema formado pela sua associação representa uma realidade específica, com características próprias. Sem dúvida nada pode haver de coletivo sem consciências particulares. Esta condição necessária, porém, não é suficiente. É preciso, além disso, que as consciências se associem e se combinem, e se combinem de determinada maneira. Dessa combinação resulta a

vida social; assim, é essa combinação que a explica. Juntando-se, penetrando-se, fundindo-se, as almas individuais dão vida a um ser, ser psíquico se preferirmos, que constitui porém uma individualidade psíquica de gênero novo. É portanto na natureza desta individualidade, e não na das unidades que a compõem, que é preciso ir buscar as causas próximas e determinantes dos fatos que se produzem. O grupo pensa, sente, age de modo completamente diferente daquilo que fariam os membros se estes estivessem isolados. Assim, se partirmos destes últimos não poderemos compreender o que acontece no grupo. Numa palavra, há, entre a psicologia e a sociologia, a mesma solução de continuidade que encontramos entre a biologia e as ciências psicoquímicas. (*Les règles de la méthode sociologique*, pp. 102-3.)

43 Este é o centro do pensamento metodológico de Durkheim. Para ele o fato social é específico, provocado pela associação dos indivíduos, e diferente, pela sua natureza, do que se passa no nível das consciências individuais. Os fatos sociais podem ser objeto de uma ciência geral porque se distribuem em categorias, e os próprios conjuntos sociais podem ser classificados em gêneros e espécies.

### Sociologia e socialismo

Para estudar as idéias políticas de Durkheim dispomos de três séries de cursos publicadas depois da sua morte. Durkheim tinha o bom hábito de redigir integralmente suas aulas. Esses textos exprimem, portanto, exatamente o pensamento do autor.

Esses cursos são: o curso sobre o socialismo, publicado em 1928 com o título *Le socialisme*, e que trata so-

