

# Ética civilizacional e teoria sociológica: uma revisão conceitual de Durkheim

## **André Oda**

Doutor em Sociologia pela Universidade de São Paulo (USP).  
Mestre e bacharel em Ciências Sociais pela Universidade  
Estadual Paulista (UNESP/Marília) e Professor de Teoria  
Social na Universidade do Sul e Sudeste do Pará. E-mail:  
andreoda79@gmail.com.

Uma leitura mais aprofundada de Durkheim nos permite identificar pelo menos duas fases distintas de sua obra: uma em que ele começa dando mais importância às formas de solidariedade social e às moralidades que lhes são correspondentes, e outra em que ele enfatiza mais o aspecto representacional da sociedade. Grande parte das diferenças de interpretação de sua obra pelas sucessivas gerações de sociólogos está baseada na ênfase maior em um aspecto ou em outro, de acordo com as opções teóricas assumidas por cada comentador. Isso decorre, por um lado, do fato de a sociologia ter se diferenciado em correntes distintas, ressaltando cada vez mais a diferença entre vários níveis da realidade social, de tal modo que, a partir da distinção progressivamente acentuada dessas diferenças, o objeto sociológico se

sofistica cada vez mais. Por outro lado, pode-se dizer que tais diferenças na interpretação, em alguma medida, decorrem diretamente de contradições inerentes aos desdobramentos teóricos sucessivos que o próprio Durkheim realiza ao longo de toda a sua obra.

A sociologia de Durkheim, em seus primeiros momentos, esteve em grande parte presa ao problema de encontrar um substrato sobre o qual fosse possível localizar os fenômenos da vida social. Este substrato deveria satisfazer algumas condições teóricas. Por um lado, deveria ser um fenômeno material e, ao mesmo tempo, “espiritual” (por assim dizer). Por outro lado, deveria ser um fenômeno presente tanto em âmbito individual quanto inter-individual. O fato básico que preenche essas condições é o fato da *associação* e, decorrentemente, a solidariedade social. Em última instância, o problema é um dado de densidade espacial básica: “quem está na presença de quem, por quanto tempo, e com quanto espaço entre eles” (COLLINS, 1994, p. 187).

É sobre esse problema, mais morfológico do que da ordem das representações, que se assenta a *Divisão do trabalho social* (1893/2004). Para se compreender a solidariedade social – um fenômeno que não está diretamente ao alcance da observação –, faz-se necessário o estudo de sua expressão visível. É através do direito que as formas de solidariedade mecânica e orgânica podem ser apreendidas, porque, na concepção do autor, as normas jurídicas são a expressão aparente das relações mais profundas e duradouras da associação e da solidariedade que decorre dessas. O direito é, nesse sentido, como símbolo aparente<sup>1</sup>, apenas uma expressão subordinada de uma solidariedade que é, em relação a ele, ontologicamente mais vigorosa.

Na medida em que a sociologia de Durkheim evoluía e diferentes dimensões dos fenômenos sociais foram se afirmando em suas particularidades – especialmente as representações sociais e os sentimentos coletivos – algumas de suas novas afirmações sobre determinados temas foram se contradizendo com as formulações mais antigas. Isso porque uma elaboração mais desenvolvida sobre o papel das representações na vida social acaba por colocar em xeque a ideia de um substrato social infenso a essas representações e que unilateralmente as determinaria. À época de *As formas elementares da vida religiosa* (1912/2000), Durkheim já apresentava uma concepção renovada e muito mais sofisticada sobre a vida social e, especialmente, sobre o papel das representações coletivas<sup>2</sup> na perspectiva mais elaborada de uma dinâmica social que passa pela interação dos indivíduos e pela conformação de sentimentos coletivos.

Este artigo se concentra em traçar algumas linhas gerais sobre a sociologia de Durkheim, fundamentando a leitura na oposição entre

natureza e sociedade. Argumento que esta oposição é mais vigorosa que aquela entre indivíduo e sociedade, sendo o principal determinante de seus posicionamentos éticos.

Antes de iniciarmos a revisão, é necessária uma ressalva: sob o ponto de vista da oposição entre natureza e sociedade, a distinção entre sentimentos e representações e outras tantas manifestações da vida social dentro da teoria durkheimiana só pode ser levada a cabo até certo limite. Sob este enfoque, tais diferenças tendem a diluir-se. Mas, se, por um lado, focando-nos nessa oposição básica, acabamos por deixar obscurecidas algumas distinções – e até, em alguns momentos, passando por cima da relevância que poderia ter a posição relativa de cada livro, tomado em separado –, na ordem temporal de toda a sua obra, por outro lado, essa postura tem a vantagem de se basear em um aspecto (a oposição entre natureza e sociedade) que permaneceu frente às sucessivas mutações de sua obra.

## **SOCIEDADE VERSUS NATUREZA**

Insistir na oposição entre natureza e sociedade significa operar um deslocamento discreto na tradicional problematização do “homo duplex” – uma tematização durkheimiana nos termos de uma dualidade humana dentro da qual portaríamos tanto uma existência individual quanto uma coletiva, i.e., social. Este pequeno deslocamento que proponho tem como efeito afastar o foco de leitura da oposição entre indivíduo e sociedade, tal como usualmente se faz, e – sem negar a realidade dessa oposição – enfatizá-la como sendo apenas uma expressão daquela entre natureza e sociedade. Com isso, pretendo lançar uma chave de leitura que ilumina e integra aspectos de sua obra comumente dispersos em seus inúmeros comentadores. A insistência nessa oposição não é uma elaboração conceitual inteiramente nova na interpretação de sua teoria sociológica, mas apenas a consolidação de uma distinção que outros comentadores já haviam notado e ressaltado<sup>3</sup>. No escopo deste artigo, busco prever as consequências teóricas desse deslocamento nas formulações que subjazem seu questionamento ético das sociedades modernas.

Desde o início, o projeto científico de Durkheim consiste em tornar os fatos morais<sup>4</sup> um objeto possível de ser estudado. Fatos morais são fatos sociais. E uma de suas asserções mais famosas é a de que os fatos sociais devem ser tratados como coisas. Isso implica, por um lado, que o cientista da moral deve ter uma postura tal que não imponha seus valores pessoais ao objeto; deve impor-se uma rigorosa neutralidade axiológica. Se esta pressuposição – de que é possível realmente uma anulação dos valores subjetivos

na observação científica – sofreu duros e bem justificados ataques das mais diversas correntes das Ciências Sociais, por outro lado, o significado primeiro dessa asserção floresceu em formulações cada vez mais ousadas. É que tomar a moral como um objeto de estudo, tratando-a como uma “coisa”, significa dizer que a moralidade dos povos pertence ao mundo que habitam; que esse conjunto de prescrições de conduta não é imperativo que emana da natureza, de um deus ou de qualquer outra potência extra-humana. Significa dizer que ela é historicamente constituída, variável, como são variáveis as sociedades humanas.

(...) É possível que a moral tenha algum fim transcendental, que a experiência não é capaz de alcançar; cabe ao metafísico ocupar-se deste. Mas o que é certo, antes de mais nada, é que ela se desenvolve na história, sob o império de causas históricas, e tem uma função em nossa vida temporal. Se ela é esta ou aquela num fenômeno dado, é porque as condições em que vivem os homens não permitem que ela seja outra, e a prova disso é que ela muda quando essas condições mudam, e somente nesse caso (DURKHEIM, 1893/2004, p. XLIV).

A sociologia de Durkheim está longe de ser a-histórica e despreocupada com as mudanças sociais (cf. BELLAH, 1959). Claro que seria demais enxergar em Durkheim o precursor de um “relativismo pós-moderno”, já que, nessa variedade de sociedades da espécie humana, ele está claramente preocupado em encontrar o que subsiste em comum a todas elas, a solidariedade e todos os seus efeitos. Mas também é claro que sua explicação parte da constatação da relatividade histórica das diferentes moralidades que compõem essas sociedades. Veremos, mais à frente, as elaborações teóricas a partir das quais podemos identificar os princípios de explicação das mudanças sociais e históricas na sociologia de Durkheim. De todo modo, a investigação científica não pode procurar um ponto fora do mundo humano – a natureza ou uma potência divina – para sustentar uma perspectiva da moralidade e impor, de modo apriorístico, seus ideais do que a realidade deveria ser.

Sem a sociedade, deixado a si mesmo, do indivíduo restaria apenas sua natureza orgânica e suas representações sensíveis imediatas, um átomo biológico. E a natureza, na ótica de Durkheim, não é para o homem o reino de uma liberdade primeira e inteiriça de que ele teria abdicado em uma espécie de acidente teológico; é uma prisão de necessidades, a potência infinita que o submete às incansáveis exigências da vida biológica. Para ele, os apetites naturais, a vontade e a sede de sensações são a fonte do sofrimento humano: fora do controle da sociedade, são um abismo sem

fim, não são saciáveis, sendo, portanto, uma fonte de uma insatisfação eterna (cf. MEŠTROVIĆ, 1988).

Natureza e sociedade, ambas são figuras discerníveis em pontos de uma grande escala de complexidade. Em realidade, não são feitas de substâncias essencialmente diferentes; a sociedade é também, de certo modo, um reino natural<sup>5</sup>. Mas, como dissemos, há entre a sociedade e os outros reinos da natureza um salto de complexidade, cuja compreensão exige análise científica<sup>6</sup>. Para o problema teórico da consciência, Durkheim não teoriza um livre-arbítrio metafísico; dirá, ainda em sua primeira grande obra, que a experiência individual de livre-arbítrio é um produto histórico da divisão do trabalho social (cf. DURKHEIM, 1893/2004, p. 151-2). Considerando que a vida social é uma sobredeterminação do mundo natural pelas determinações sociais, não há qualquer possibilidade de uma consciência livre de determinações; mas, nesse caso, a consciência será tanto maior quanto maior for o salto para além das contingências imediatas, quanto mais há integração e individuação, imersão e ulterior separação do indivíduo na sociedade. A vida social é, nesse sentido, uma elevação acima da natureza. Os diferentes modos da solidariedade social formam um sistema de forças que irá sobredeterminar todo determinismo natural; o circuito de sentimentos sociais que emana da interação dos homens refluirá sobre as sensibilidades do indivíduo, todo o conjunto de representações sociais irá se sobrepor ao mundo das coisas e da natureza<sup>7</sup>.

Um homem livre é aquele que domina seus apetites e não está submetido à natureza. Eis a liberdade humana, na acepção clássica que Durkheim cultiva, herdada de uma longa tradição do pensamento ocidental: a liberdade é o domínio, o governo de si mesmo, que faz do homem algo além de um animal movido por suas sensações imediatas. Daí deriva também, *grosso modo*, a concepção clássica da democracia: governo de um povo sobre si mesmo (que Durkheim reformulará de modo particular, como veremos na segunda parte desta análise). Não é a ausência de obstáculos objetivos para a realização de uma pressuposta potência infinita pré-social, uma concepção puramente negativa da liberdade humana e que nos é muito familiar; a liberdade para Durkheim é, sim, a autonomia adquirida através da coletividade humana, um retorno do homem sobre si mesmo por intermédio da sociedade, a realização do homem em sua relação com a totalidade social através da qual ele se tornará um sujeito pleno, porque social, porque pode se libertar de suas carências naturais e biológicas. Nas palavras de Durkheim:

(...) Contudo, além de ser falso que toda regulamentação é produto da coerção, ocorre que a própria liberdade é produto de uma regulamentação. Longe de ser uma espécie de antagonista da ação social, dela resulta. Ela é tão pouco uma propriedade inerente ao estado natural, que é, ao contrário, uma conquista da sociedade sobre a natureza. Naturalmente, os homens são desiguais em força física; eles são colocados em condições externas desigualmente vantajosas, a própria vida doméstica, com a hereditariedade dos bens que implica e as desigualdades que daí derivam é, de todas as formas da vida social, a que depende mais estritamente de causas naturais, e acabamos de ver que todas essas desigualdades são a negação mesma da liberdade. Enfim, o que constitui a liberdade é a subordinação das forças exteriores às forças sociais; pois é apenas com essa condição que estas últimas podem se desenvolver livremente. Ora, essa subordinação é muito mais a inversão da ordem natural. Portanto, ela só se pode realizar progressivamente, à medida que o homem se eleva acima das coisas para impor-se a elas, para despojá-las de seu caráter fortuito, absurdo, amoral, isto é, na medida em que ele se torna um ser social. Porque ele não pode escapar da natureza senão criando outro mundo, do qual a domina, e esse mundo é a sociedade (1893, p. 406).

Paralelamente, em *As formas elementares da vida religiosa* (1912/2000), o autor demonstra sua forte admiração pelo ascetismo que todas as religiões pré-modernas mobilizavam: elas mostram que o homem não é dependente da natureza, que pode infligir-se dor, se por ativamente em privação, e mostrar-se, assim, senhor de si:

(...) Dizíamos no início desta obra que todos os elementos essenciais do pensamento e da vida religiosos devem se manifestar, pelo menos em germe, desde as religiões mais primitivas. Os fatos precedentes confirmam essa afirmação. Se há uma crença tida como específica das religiões mais recentes e idealistas, é a que atribui à dor um poder santificador. Ora, essa mesma crença está na base dos ritos que acabam de ser observados. Claro que ela é desdobrada diferentemente conforme os momentos da história em que a considerarmos. Para o cristão, é principalmente sobre a alma que ela agiria, depurando-a, enobrecendo-a, espiritualizando-a. Para o australiano, sua eficácia é sobre o corpo, aumentando as energias vitais, fazendo crescer a barba e os cabelos, enrijecendo os membros. Mas, em ambos os casos, o princípio é o mesmo: admite-se que a dor é geradora de forças excepcionais. E essa crença não é sem fundamento. Com efeito, é pela maneira como enfrenta a dor que melhor se manifesta a grandeza do homem. Em nenhum

outro momento este se eleva com mais brilho acima de si mesmo do que quando doma sua natureza, ao ponto de fazê-la seguir uma direção contrária à que ela tomaria espontaneamente. Deste modo, ele se singulariza entre todas as outras criaturas, que vão cegamente para onde o prazer as chama: deste modo, cria para si um lugar à parte do mundo. A dor é o sinal de que se romperam alguns dos laços que o prendem ao meio profano; portanto, atesta que ele se libertou parcialmente deste meio e, por conseguinte, é justamente considerada como o instrumento da libertação. Assim, quem se libertou deste modo não é vítima de uma pura ilusão quando se crê investido de uma espécie de domínio sobre as coisas: ele realmente se elevou acima delas, exatamente por ter renunciado a elas; é mais forte que a natureza, por tê-la feito calar-se (DURKHEIM, 1912/2000, p. 335).

Está em jogo na reflexão durkheimiana sobre as sociedades industriais modernas a capacidade do homem para suportar o sofrimento. Vimos que a vida social, como uma elevação acima da vida biológica, constitui uma libertação do indivíduo de sua relação com o domínio do mundo natural, na medida em que nessa vida social ele encontra força suficiente para colocar-se além das necessidades naturais. Mas o mal das modernas civilizações está em uma sociedade submetida à “doença da infinitude” dos desejos<sup>8</sup>, animada por uma vida econômica em que estão ausentes quaisquer freios morais e jurídicos. Essas novas necessidades, ainda que tenham como objeto bens que as sociedades oferecem, ainda que se tratem de indivíduos devidamente integrados na vida social, não deixam de ter uma mesma natureza pré-social.

Esses desejos, essas vontades, essas necessidades precisam ser reguladas pela mesma sociedade, dirá Durkheim. Precisarão manter-se ligados aos objetos que a moralidade comum lhes prescreve, sob pena de se estenderem indefinidamente e produzirem insatisfações existenciais insuperáveis na experiência individual.

## **A AMBIGUIDADE DA “INTEGRAÇÃO SOCIAL” EM O SUICÍDIO**

Entraremos agora comedidamente em uma polêmica que divide os comentaristas de Durkheim em um sem-número de posições: o tema da anomia.

Na minha interpretação, é o ponto de vista da oposição entre natureza e sociedade – mais do que o da oposição entre indivíduo e sociedade – a referência que nos permite compreender plenamente as posições de Durkheim sobre o tema da anomia.

Acredito que boa parte das querelas sobre o tema é apenas expressão de contradições enfrentadas pelo próprio autor. E uma das principais dificuldades que se enfrenta, ao comentá-lo, refere-se às inúmeras semelhanças entre os fenômenos do suicídio egoísta e suicídio anômico, que Durkheim tanto se esforçou em separar. Outra dificuldade comum diz respeito à validade do argumento que identifica anomia como carências localizadas em sistemas de normas sociais e jurídicas, a anomia como “normlessness”.

Pretendo oferecer uma chave de entendimento de anomia através de uma breve análise lógica e teórica desse conceito, apontando linhas muito gerais de seu desenvolvimento, desvincilhando-o, em primeiro lugar, da problematização do egoísmo. Para explicar o suicídio egoísta, Durkheim fala de uma ausência de *integração* como a patologia própria desse tipo de suicida. Enquanto que, para explicar o suicídio anômico, aponta para uma ausência patológica de *regulação*.

Mas, como mostrarei a seguir, o conceito de “*integração social*”, por si mesmo, tem uma ambigüidade, superável apenas por uma intervenção lógica. Proponho inserir termos novos para melhor marcar essas distinções. Sugiro uma equivalência entre o termo “*regulação*”, acionado por Durkheim, e o fenômeno que chamaremos de “*integração objetiva*”, entendendo este no sentido de uma contenção exterior, social, dos desejos e apetites humanos. Onde Durkheim se refere a “*integração*”, *tout court*, devemos entender como um estado subjetivo do indivíduo em sua auto-representação como parte de grupos sociais mais amplos, portanto uma “*integração subjetiva*”. Com essa intervenção lógica em sua teoria, tentarei solucionar a ambigüidade conceitual da ideia de *integração* e, assim, manter intacta (o quanto for possível) a unidade de seu sistema explicativo.

Leituras sofisticadas identificaram diferença radical entre egoísmo e individualismo (cf. GIDDENS, 1998), na medida em que o egoísmo – ação do indivíduo para si, para seus interesses, mais do que para outrem – seria radicalmente diferente da evolução do individualismo como fenômeno moral das sociedades modernas. Em uma sociedade em que a divisão do trabalho se encontra em estágio avançado, o processo de diferenciação dos indivíduos entre si se opera tão profundamente que a única coisa que, com tantas diferenças entre si, resta em comum a todos eles é o simples fato de serem, cada um, igualmente parte da humanidade. Daí o “culto ao indivíduo”, o culto ao homem que caracteriza as sociedades modernas.

Esse indivíduo que é cultuado não é, de modo algum, o indivíduo tal como ele se apresenta com todas as suas particularidades concretas. É, sim, o indivíduo abstrato, entidade universal, que faz com que um indivíduo con-

creto possa reconhecer o sofrimento de outras pessoas com as quais ele não precisa ter qualquer ligação pessoal, logo, que permite que nos importemos com o destino de outros indivíduos e mesmo de outros povos.

Sem dúvida, Giddens tem razão em insistir na distinção teórica entre egoísmo e individualismo. Mas, do ponto de vista da oposição entre natureza e sociedade, a diferença entre egoísmo e individualismo não é muito radical: são, sim, aspectos de um mesmo fenômeno, o fenômeno da integração na vida social.

Dizer – como o faço – que egoísmo é um fenômeno de integração social objetiva parece chocante, à primeira vista, se lembrarmos que toda a explicação sobre o suicídio egoísta é assentada no argumento de que é por falta de integração que o egoísta se mata.

Pois bem, vejamos. O argumento dele sobre o porquê as mulheres, as crianças e os velhos seriam mais imunes ao suicídio é o de que esses tipos individuais estão *menos* integrados na vida social, e que essa integração é condição para o suicídio egoísta. Esta é a mesma razão apresentada para explicar, inversamente, o aumento regular dos suicídios em épocas mais quentes do ano: o aumento de intensidade da vida social, uma maior integração social. O “adulto civilizado” seria o tipo mais suscetível de “sofrer um suicídio” porque ele é já integrado, mais do que aqueles. Mas, Durkheim, surpreendentemente, explica a maior incidência do suicídio destes como uma falta de integração social. Isso porque o adulto homem espera mais para si da sociedade, enquanto o velho, a criança e a mulher esperam menos.

Assim, a falta de integração seria, ao mesmo tempo e contraditoriamente, causadora de suicídios (no caso do homem adulto) e fator de imunidade aos suicídios (no caso das mulheres, crianças e idosos). Focando a situação dos homens adultos, reconhecer teoricamente tais expectativas individuais implica reconhecermos que o conceito de integração pode se referir, de modo ambíguo, tanto a um fenômeno objetivo identificável nos grupos sociais quanto a um fenômeno subjetivo da ordem da experiência individual. É nesse sentido que se faz necessário operar uma intervenção lógica e inserir uma distinção conceitual, ausente no esquema explicativo durkheimiano original: uma distinção entre integração objetiva e integração subjetiva, assim como suas contrapartes, a desintegração objetiva e a desintegração subjetiva, para que possamos ultrapassar a contradição teórica da noção de integração social.

O sintoma característico do egoísmo anormal é um enfraquecimento do sentimento individual de pertencimento a algo que esteja além dele mesmo e, por consequência, um enfraquecimento geral de seus desejos. Ou seja, é o indivíduo que se representa a si mesmo como fazendo, cada vez

menos, parte de grupos sociais<sup>9</sup>, e isso o levaria a um enfraquecimento dos desejos, inclusive do desejo de viver: já que ser-para-si é muito pouco, de acordo com Durkheim, é preciso restar qualquer coisa no indivíduo que o faça ser-para-outrem. O ser-para-si – apesar de ser da ordem da experiência individual – tem sempre causas sociais: divisão do trabalho social, a mais comum; maior liberdade de consciência, como em determinadas religiões; tipo de educação recebida (maior grau de instrução), e, ainda, especificidades das instituições matrimoniais e domésticas.

Se dizemos que o egoísmo – logo, o suicídio egoísta – é um efeito que tem como condição de possibilidade a integração social, é no sentido de se tratar de uma integração objetiva já realizada, da qual decorrem, diretamente, maiores oportunidades de desenvolvimento de uma consciência individual que a sociedade moderna oferece ao indivíduo, através da divisão do trabalho e da evolução dos tipos sociais. Em outras palavras, a sociedade ofereceu ao indivíduo bem integrado mais ferramentas para formar uma consciência para-si e assim se emancipar de instituições tradicionais e de suas formas correspondentes de recompensa por sua integração. O individualismo advindo do desenvolvimento da sociedade na divisão do trabalho faz com que o indivíduo não se perceba como parte de algo maior que ele mesmo. A imagem típica do suicida egoísta traçada por Durkheim é aquela em que o indivíduo adquiriu plena consciência de si em detrimento da sociedade; logo, seus representantes típicos estarão nas profissões que envolvem maior grau de instrução, particularmente as carreiras intelectuais (distintamente, o típico suicida anômico pertencerá às classes industriais e comerciais). (DURKHEIM, 1897/2004a, p. 329).

Se há desintegração no egoísmo, como afirma Durkheim, se podemos ainda falar de desintegração nos casos de suicídio egoísta, ela se dá em um segundo momento, no momento subjetivo desse processo<sup>10</sup>. Assim, há uma integração objetiva para que seja possível haver uma desintegração subjetiva. Que o indivíduo não aja “para-outrem”, ele só *pôde não agir assim* porque estava bem integrado. Nesse sentido, um modo de vida egoísta não é contraditório com uma moral individualista, como enfatizado na oposição conceitual operada por Giddens (1998); o individualismo moral moderno é uma condição para o egoísmo. Durkheim não se contradiz quando se refere ao egoísmo como “individualismo exacerbado”:

Foi a ação da sociedade que suscitou em nós os sentimentos de simpatia e de solidariedade que nos inclinam aos outros; foi ela que, moldando-nos à sua imagem, nos imbuíu de crenças religiosas, políticas e morais que governam a

nossa conduta; foi para poder desempenhar nosso papel social que trabalhamos nossa inteligência, e foi também a sociedade que, transmitindo-nos a ciência de que é depositária, nos forneceu os instrumentos desse desenvolvimento. / Pelo próprio fato de terem uma origem coletiva, essas formas superiores da atividade humana têm um fim de mesma natureza. Como derivam da sociedade, é também a ela que se referem; ou melhor, são a própria sociedade encarnada e individualizada em cada um de nós. Mas então, para que elas tenham uma razão de ser a nossos olhos, é preciso que o objeto que visam não nos seja indiferente. Só podemos, portanto, ter apego às primeiras na medida em que temos apego à outra, ou seja, à sociedade. Ao contrário, quanto mais nos sentimos desligados dessa última, mais nos desligamos também da vida de que ela é ao mesmo tempo fonte e objetivo (DURKHEIM, 1897/2004a, p. 262-3).

Fonte e objetivo: talvez Durkheim precisasse de outra explicação para o suicídio egoísta que não fosse simples falta de integração; uma que esclarecesse melhor porque exatamente um indivíduo integrado não se sente realmente integrado. Tal distinção lógica e, em alguma medida, psicológica, resolveria os impasses mais comuns impostos à leitura de sua teorização das correntes suicidógenas. Podemos dizer que o egoísmo diz respeito a processos de desintegração apenas em um segundo momento, o da auto-representação do indivíduo objetivamente integrado.

## **ANOMIA E AS SOCIEDADES INDUSTRIAIS MODERNAS**

Em contraste ao egoísmo, a anomia diz respeito à preocupação essencial com a ascendência da sociedade sobre o indivíduo. A desintegração objetiva – é este o caso da anomia – acontece no ponto chave da subjetividade individual e de toda a vida social: na desregulação dos apetites naturais do homem<sup>11</sup>. Como vimos, no caso do suicídio egoísta, há uma integração objetiva, na medida em que o indivíduo tem uma posição determinada na divisão do trabalho e, em consequência, forma-se nele uma consciência individual exacerbada, bem como seus apetites podem estar ainda dentro do escopo de fins atingíveis e alcançáveis; mas há desintegração subjetiva porque, a despeito dessa integração objetiva, ele não se reconhece como pertencente a grupos sociais mais amplos. Por outro lado, o indivíduo anômico teoricamente poderia, a despeito de sua desintegração objetiva, sentir-se parte de grupos sociais. No caso do egoísmo, há um enfraquecimento dos desejos e apetites do indivíduo – enquanto no caso da anomia, ao contrário, ocorre um aumento descontrolado desses desejos e apetites

por objetos que se tornam cada vez mais próximos do inatingível. É preciso, para a boa compreensão desse problema teórico, que seja enfatizada essa diferença – entre a diminuição dos desejos, no caso do egoísmo, e sua potencialização, no caso da anomia – que é decisiva na identificação dos fenômenos que cada conceito pretende explicar.

A anomia é a forma primeira de desintegração social, por ser, nos termos que foram aqui usados, uma desintegração do indivíduo. Uma desintegração objetiva, porque o estado de anomia corresponde a um fracasso da sociedade que não consegue impor aos seus indivíduos um freio moral que contenha seus apetites e desejos (que, apesar de poderem ter objetos sociais, são pré-sociais, como dissemos antes). Um “freio moral”, uma “regulação moral” significam, principalmente, o fato de não ser uma coerção física o que conseguiria conter efetivamente tais apetites. Na experiência individual, o fenômeno se manifesta no sofrimento da infinitude dos desejos que não podem ser saciados. Mas, na perspectiva mais ampla da vida social, a desintegração objetiva se manifesta no fracasso da sociedade em impor uma regulação moral às atividades econômicas do mundo moderno e industrializado<sup>12</sup>.

Nessa interpretação, a teorização do suicídio egoísta está subordinada – do ponto de vista ético e da grandeza do problema na realidade social – à do suicídio anômico<sup>13</sup>. A tese de *O suicídio* herda diretamente de *Divisão do trabalho social* a ideia de que o avanço da civilização não é acompanhado de um aumento da felicidade geral das sociedades. O argumento, ao final da *Divisão*, é o de que não é a divisão do trabalho social, por si mesma, a responsável por essa infelicidade generalizada da sociedade, mas são as formas patológicas da divisão do trabalho que exigem coerção física e uso de violência direta, quando a estrutura social não corresponde à natureza dessa sociedade. Nas sociedades avançadas – que têm no individualismo seu mais alto ideal moral –, a desigualdade de oportunidades dos indivíduos impede que uma grande parte dos talentos naturais de cada um encontre seu lugar nessa estrutura. E esta é a origem dos conflitos sociais (e essa é a razão primordial porque Durkheim sempre foi um defensor da abolição da instituição da herança). A “guerra de classes” das sociedades industriais é o principal sintoma dessa desigualdade de origem. Logo, Durkheim não via, como Marx, o mal do sistema econômico na separação entre capital, de um lado, e trabalho, do outro, mas sim na desigualdade das oportunidades de acesso dos indivíduos às posições sociais (cf. DURKHEIM, 1893/2004, livro III, capítulo II).

Isso quer dizer que, se a identificação que a tradicional leitura positivista sobre Durkheim realiza acerca da anomia como uma ausência (temporária ou não) de normas (“normlessness”) não estiver totalmente errada, ela precisa

ser muito bem “recalibrada” para incluir o problema que está no coração da anomia: o da justiça, não o da execução de normas; não é a regra nem a lei, mas a equidade e o sentimento do direito. É sobre o que é a proporção justa entre o que cada um merece em relação ao que a cada um é oferecido pela sociedade, e não o adensamento das normas sociais ou jurídicas que envolvem o indivíduo. Nas palavras finais da *Divisão do trabalho social*, Durkheim deixa clara a prevalência do valor da justiça em relação ao mero enquadramento jurídico-normativo:

(...) Mas não basta haver regras; além disso, elas têm de ser justas e, para tanto, é necessário que as condições externas da concorrência sejam iguais. Se, por outro lado, recordarmos que a consciência coletiva se reduz cada vez mais ao culto do indivíduo, veremos que o que caracteriza a moral das sociedades organizadas, comparadas com a das sociedades segmentárias, é que ela tem algo mais humano, portanto, mais racional. Ela não prende nossa atividade a finalidades que não nos concernem diretamente; ela não faz de nós os servidores de forças ideais e de natureza diferente da nossa, que seguem seus caminhos próprios sem se preocupar com os interesses dos homens. Ela nos pede apenas que sejamos ternos com nossos semelhantes e que sejamos justos, que cumpramos nossa tarefa, trabalhemos para que cada um seja convocado para a função que pode desempenhar melhor e receba o justo preço de seus esforços (DURKHEIM, 1893/2004, p. 430).

É possível, ainda, colocar o problema da anomia em outros termos, através de outra problematização teórica do sociólogo. É conhecida a insistência de Durkheim – nos seus últimos trabalhos especialmente, mas de modo nenhum ausentes nos primeiros – na categoria do *sagrado*. Sua teoria se desenvolveu cada vez mais no sentido de ver nela a origem social de todo valor – sejam valores morais, econômicos ou estéticos. Compreender a origem religiosa de todo valor significa identificar na operação de separação entre coisas sagradas e coisas profanas a operação primeira, mais radical e bem definida de estabelecimento de heterogeneidades entre as coisas classificáveis. Uma se define em relação à outra; as coisas sagradas serão destacadas e protegidas do resto do mundo profano.

Pois bem, a vida econômica é o mundo profano por excelência. Diz respeito ao que o homem tem de mais próximo da natureza e das necessidades que o prendem ao seu ciclo biológico. Nas sociedades primitivas australianas, Durkheim identificou a separação nítida entre as duas ordens, biológica e social, na separação em duas fases temporais distintas para as atividades que

correspondem a uma e outra (DURKHEIM, 1912/2000, p. 325). Uma fase em que cada um se ocupa de seus afazeres ordinários: alimentação, higiene e cuidados com a saúde. E outra, em que os indivíduos se reúnem para suas celebrações religiosas, que atestam e reforçam a unidade do clã. Para o autor, o trabalho, como atividade marcada pelo ritmo da vida biológica, é essencialmente profano:

[É] que o trabalho é a forma eminente da atividade profana, não tem outra finalidade aparente a não ser prover às necessidades temporais da vida; ele só nos põe em contato com coisas profanas. Ao contrário, nos dias de festa, a vida religiosa atinge um grau de excepcional intensidade. Portanto, o contraste entre as duas formas de existência, nesse momento, é particularmente acentuado; por conseguinte, elas não podem ser vizinhas (DURKHEIM, 1912/2000, p. 325-6).

É a inversão entre o caráter sacro da sociedade e o caráter profano da economia – na medida em que é a sociedade que se submete à economia, e não o contrário – a mais grave “doença moral” da modernidade. O que horrorizava Durkheim nas sociedades industriais modernas era a ausência de qualquer regulação do mundo econômico. Enquanto a maioria das classes de profissões liberais tem seus códigos regulamentares e uma ética mais ou menos bem estabelecida, tal como médicos e jornalistas, já as classes profissionais ligadas ao mundo da indústria e do comércio (que englobam a grande maioria da população) se caracterizam pela ausência de quaisquer regras e moralidades bem definidas, unicamente movidas pelo fim de enriquecer (cf. DURKHEIM, 1893/2004, p. VI-IX e 1897/2004b).

É a anomia o traço distintivo das sociedades industriais. A modernidade é uma espécie de caixa de pandora que libertou os apetites e desejos do jugo da sociedade, que fez do desenvolvimento econômico seu maior ideal. Esse desejo desenfreado de acumular riquezas se torna a finalidade de todas as nações civilizadas; o egoísmo utilitário torna-se a norma, o que existe de valioso na vida social – a comunhão sagrada do indivíduo com a sociedade – é rebaixado. Uma vida econômica desregulada significa uma despotencialização do ser social, um retorno insidioso dos grilhões da natureza que se manifesta nesses apetites viciosos:

(...) Com efeito, a religião perdeu a maior parte do seu Império. O poder governamental, em vez de ser o regulador da vida econômica, tornou-se seu instrumento e servidor. As escolas mais opostas, economistas ortodoxos e socialistas extremados, associam-se para reduzi-lo ao papel de

intermediário, mais ou menos passivo, entre as diferentes funções sociais. Uns querem torná-lo simplesmente o guardião dos contratos individuais; outros deixam-lhe a tarefa de manter a contabilidade coletiva, ou seja, de registrar as demandas dos consumidores, de transmiti-las aos produtores, de inventariar a renda total e de distribuí-la segundo uma fórmula estabelecida. Mas uns e outros lhe recusam qualquer atribuição para que subordine o resto dos órgãos sociais e os faça convergir para um objetivo que os domine. De ambas as partes, declara-se que as nações devem ter como único ou principal objetivo prosperar industrialmente; é isso que implica o dogma do materialismo econômico, que serve igualmente de base a esses sistemas, aparentemente opostos. E, como essas teorias só fazem exprimir a situação da opinião, a indústria, em vez de continuar sendo considerada como um meio com vistas a um fim que a ultrapassa, tornou-se o fim supremo dos indivíduos e das sociedades. Mas então os apetites que ela põe em jogo viram-se livres de toda autoridade que os limitasse. Essa apoteose do bem-estar, santificando-os, por assim dizer, colocou-os acima de toda lei humana. É como se retê-los fosse uma espécie de sacrilégio (DURKHEIM, 1893/2004a, p. 324-5).

O estado de anomia tem em seu centro o ideal do progresso ilimitado, toda a moral desenvolvimentista típica da modernidade. Esse ideal implica uma profanação da sacralidade da sociedade, uma sacralização da vida profana da economia. O que é, em primeiro lugar, a sociedade senão uma superação da espécie humana de sua condição biológica que, sem ela, faria dos homens apenas uma poeira dispersiva de indivíduos? O homem biológico pré-social está preso ao mundo sensível, é refém de seus instintos, flutua de um lado para o outro por causas externas imediatas, e a consciência possibilitada pela ascensão da sociedade é, neste sentido, um salto para além do imediato. Nada logra aniquilar a animalidade do homem em prol do tipo civilizado – isso porque a sociedade é incapaz de esmagar a potência infinita da natureza – e é por isso também que todo esforço feito no sentido de domá-la é legítimo na ética durkheimiana.

## **O INCONSCIENTE HISTÓRICO-SOCIAL**

Para esclarecer o problema da liberdade humana e do valor moral da civilização, precisamos encarar a ótica durkheimiana sobre a história e seus movimentos, o que inclui sua problematização das mudanças sociais. É o que faremos a partir de agora, na segunda parte desta revisão conceitual.

Durkheim costuma ser imaginado como um sociólogo que não dá a devida importância para o movimento histórico, preocupado demais com uma estática social, que entenderia a sociedade como um sistema sincrônico de normas que operam em torno do indivíduo. Foi no conflito entre uma leitura funcionalista da obra durkheimiana (por Parsons e pelas gerações que se seguiram) e seus opositores no campo acadêmico (nos EUA e em outros países) que, de algum modo, se obscureceu a preocupação durkheimiana em mostrar que a sociologia é indubitavelmente uma ciência histórica.

Há uma coleção extensa de afirmações de Durkheim sobre a relevância do material histórico (cf. BELLAH, 1959). No entanto, mais importante do que assinalarmos tais afirmações é relembarmos sua concepção da moral como produto social e histórico<sup>14</sup>. Em *As regras do método sociológico* (1895/1978), uma das mais importantes asserções de Durkheim é a de que a história não pode ser entendida por causas finais, mas sempre por causas eficientes. Esta é uma aceção que o autor aciona contra a ideia de Comte segundo a qual a evolução da humanidade seria a realização de uma natureza humana de aperfeiçoamento progressivo. Se a compreensão histórica é submetida à realização de uma natureza humana, diz Durkheim, qualquer que ela seja, não pode existir a menor relação de causalidade entre os elementos do real que compõem a explicação (1895/1978, p. 102). Nas suas palavras:

(...) Pois, a menos que postulemos uma harmonia pré-estabelecida verdadeiramente providencial, não se há de admitir que o homem, desde sua origem, traga em si, em estado virtual mas prontas para despertar ao apelo das circunstâncias, todas as tendências cuja oportunidade se foi fazendo sentir no começo da evolução (DURKHEIM, 1895/1978, p. 81).

Esta compreensão de Durkheim é uma grave investida contra a ideia de um horizonte teleológico no movimento histórico; uma crítica que, se se anuncia inicialmente contra Comte, também serve como crítica ao materialismo histórico. Neste caso, estaria posta no horizonte histórico a ideia de uma ligação vital do homem com a natureza, que se realizaria através do trabalho social, mas que seria rompida com a alienação deste homem pela propriedade privada. Sob esta ótica, o movimento histórico ganha inteligibilidade na medida em que é em relação à revolução – que emancipará este homem fraturado – que aferir-se-á a relevância dos acontecimentos e separar-se-ão os elementos estruturantes de possibilidades históricas futuras. Assim, o problema desta forma de teorização seria o de que toda sorte de acontecimentos que não se vinculam diretamente ao esquema da luta de

classes se perderia em uma insignificância histórica proporcional à distância desse núcleo filosófico-histórico.

Durkheim compartilha com Marx a ideia – famosa em seu 18 *Brumário de Luis Bonaparte* – segundo a qual são os homens que fazem a história; não como querem, mas sob condições históricas pré-determinadas. Debatendo-se com uma perspectiva marxista no terreno da filosofia da história, apesar de suas divergências com um determinismo econômico do marxismo vulgar, Durkheim mostra sua simpatia por uma concepção da história que pressuponha desconfiança das percepções individuais dos agentes históricos, e que encontre o substrato social das representações que povoam as épocas:

Acreditamos ser uma ideia fértil explicar a vida social não pela concepção que fazem dela os que nela participam, mas por aquelas causas mais profundas que iludem a consciência. Pensamos, também, que essas causas devem ser procuradas principalmente na maneira em que os indivíduos, associando-se juntos, são agrupados. Parece-nos mesmo que é sob esta condição, e por esta condição somente, que a história pode ser uma ciência, e que deste modo a sociologia pode existir. Porque, para que as representações coletivas possam ser inteligíveis, elas devem de fato advir de algo. Como elas não podem constituir um círculo fechado, a fonte da qual elas derivam deve ser encontrada fora deles mesmos. Ou a consciência coletiva está flutuando em um vácuo, uma espécie de absoluto irrepresentável, ou então faz parte do resto do mundo por um substrato intermediário do qual, conseqüentemente, ela depende. Por outro lado, do que pode ser feito este substrato senão dos membros da sociedade, combinados socialmente? Esta proposição nos parece cristalina (DURKHEIM, 1986, p. 132-3. Tradução minha).

As representações individuais não podem informar sobre a realidade social senão secundariamente, quando matizadas e depuradas pelo olhar do investigador. As teses de *O suicídio* (1897/2004a) partem deste princípio de desconfiança do informante para que o suicídio se torne um objeto sociológico. As razões que o suicida acredita e (quando possível) apresenta para justificar seu ato podem ser as mais sinceras, mas nem por isso serão as mais verdadeiras no que diz respeito às suas causas objetivas (cf. DURKHEIM, 1897/2004a, p. 166-7).

A desconfiança do informante é um dos mais discretos (e não obstante fundamental) legados dos autores clássicos, e está assentada em outro princípio vital: o de que a sociologia, como atividade científica, deve ter como primado e meta libertar-se do senso comum para explicá-lo (cf.

DURKHEIM, 1895/1978). O senso comum (as representações individuais, em geral) é opaco, complexo em sua natureza, e deve ser decifrado<sup>15</sup>. A consciência individual está longe de ser um “livro aberto”, já que há, em cada um, profundezas que raramente chegam à claridade dos pensamentos inteligíveis (cf. DURKHEIM, 1897/2004a, p. 400-1). A concepção de um inconsciente histórico-social, todo o conjunto de determinações inconscientes sobre a consciência, está ligada visceralmente aos axiomas de sua sociologia.

A intensidade das mudanças sociais será tanto maior quanto mais complexa uma sociedade, pois se torna possível cada vez mais formas diferentes de combinação entre seus elementos. O uso recorrente do termo “evolução” por Durkheim não pode ser confundido com a ideia de uma evolução unilinear<sup>16</sup>, que vê as diferentes sociedades humanas compondo-se, umas ao lado das outras, como pontos de escala de uma mesma linha evolucionária. Diz-nos Durkheim:

(...) Ora, não é nada impossível que sociedades de espécies diferentes, situadas em nível desigual na árvore genealógica dos tipos sociais, se reúnam de maneira a formar uma espécie nova. Pelo menos um caso é conhecido: o do Império Romano, compreendendo em seu seio os povos de natureza a mais diversa (1895/1978: 73-4).

Na análise que se segue, assinalamos três grandes fontes de explicação das mudanças sociais e históricas na teoria sociológica de Durkheim. Uma (1) que decorre diretamente das individuações, uma força histórico-natural em essência. Outra (2) que decorre das interações sociais. Essas duas primeiras são movimentos típicos das forças do inconsciente histórico-social e em nenhuma delas se pressupõe uma ação consciente e coordenada em vista de seus efeitos globais na vida social. É em sentido oposto às duas primeiras que se faz visível uma terceira (3), decorrente da ação consciente do Estado; teorização que será realizada nos últimos passos de seu percurso intelectual.

## **A FORÇA NATURAL DAS INDIVIDUAÇÕES**

Para a questão de saber como as individuações são promotoras diretas de mudanças sociais, tomo como exemplo a figura do criminoso invocada em algumas passagens de Durkheim<sup>17</sup>. Isso porque o criminoso é uma das figuras extremadas de uma individuação de tal modo realizada que o coloca em contradição com os preceitos mais fundamentais da sociedade a que pertence.

O ato criminoso ofende a consciência coletiva no que ela tem de mais unitário e sólido. Em reação, a punição do criminoso tem o caráter religioso de uma separação radical (simbólica e física) entre ele e o restante da sociedade – há um caráter expiatório na vingança pública que a pena realiza. A punição dos crimes é reclamada pela coletividade por sua ofensa “a algo sagrado que sentimos de maneira mais ou menos confusa, fora e acima de nós” (DURKHEIM, 1893/2004, p. 72); o caráter expiatório da pena serve para reequilibrar o universo de valores sagrados e coisas profanas e restaura a consciência coletiva. O criminoso se individua em formas inaceitáveis para a consciência coletiva e faz com que toda a sociedade se invista contra ele. Assim, toda a sociedade participa da punição. Por outro lado, na medida em que o crime e o criminoso cometem essa ofensa à consciência coletiva, produzem efeitos benéficos para a vida social. Impedem que a moralidade e o direito se cristalizem e se fixem numa forma determinada: os mantêm maleáveis que é condição para sua evolução em novas formas:

(...) Além dessa utilidade indireta, acontece que o crime desempenha ele próprio um papel útil nesta evolução. Não apenas mostra que o caminho está aberto para as mudanças necessárias, como ainda, em certos casos, prepara diretamente essas mudanças. Onde existe, é porque os sentimentos coletivos estão no estado de maleabilidade necessária para tomar nova forma; e, ainda mais, contribui também às vezes para tomar nova forma; e, ainda mais, contribui também às vezes para predeterminar a forma que tomarão. Com efeito, quantas vezes não é ele uma antecipação da moral que está para vir, um encaminhamento para o que tem que ser (DURKHEIM, 1895/1978, p. 61).

Há, portanto, na individuação uma força histórica própria que, às vezes, esbarra no sistema jurídico-normativo, constituindo-se como um crime. Entre crime e história, há, assim, uma tensão conceitual peculiar, na medida em que dificilmente as grandes mudanças sociais não esbarrarão nas leis e regulamentos estabelecidos. Entre um ato criminoso e um acontecimento histórico reconhecido há somente a diferença no resultado final dessa tensão entre o indivíduo e a moralidade comum, porque o efeito de desestabilização moral é da mesma natureza, apesar de poder variar quanto aos preceitos morais ofendidos.

O crime é uma ação individual em oposição à totalidade social; a responsabilidade penal é individual e o sistema penal se fecha sempre sobre indivíduos – e mesmo o efeito que se procura realizar, a punição realiza, para além da violência física, a separação simbólica do condenado para com o

resto da sociedade, ao representar o ato julgado como ofensa de um contra todos. É este o limiar que separa, conceitualmente, o crime do que compreenderíamos como um conflito político: a realização ou não da situação penal de todos contra um. Com efeito, a teoria sociológica de Durkheim enfrenta com muita dificuldade a análise de grupos sociais constituídos em relações de conflito menos pautadas por uma verticalidade tão radical<sup>18</sup> quanto a de toda a sociedade contra um indivíduo.

A teorização do crime proposta para explicar a solidariedade mecânica tem a vantagem de fundamentar o problema na consciência coletiva, nos estados objetivados dessa consciência na legislação penal, que, em princípio, coloca no segundo plano da explicação a especulação sobre as disposições individuais do criminoso. O crime é fenômeno normal e toda sociedade produz seus criminosos; o ponto de partida para a compreensão não é o criminoso e, sim, o que a sociedade considera ofensivo aos seus preceitos mais valiosos. E, na sociedade moderna, o homicídio é crime absolutamente intolerável para a consciência moral coletiva, na medida em que há um individualismo moral bem desenvolvido, de modo distinto de outras épocas em que a intolerância, no mais das vezes, se referia à confrontação de prescrições religiosas.

Para o problema que nos ocupa agora, as individuações criminosas ainda têm em suas causas elementos pré-sociais; são, também, expressões do enfraquecimento integrativo da sociedade e o reaparecimento dos apetites naturais do indivíduo. Não há, na explicação de Durkheim sobre o crime, uma causalidade positiva de origem social que possa explicar as disposições subjetivas individuais do criminoso. Essa explicação não pode ser oferecida senão no reaparecimento de uma natureza mal contida; assim, não raro, encontrar-se-á uma razão extra-social para compor sua etiologia. É por isso que na explicação do homicídio, ao comparar esse fenômeno com o do suicídio (no penúltimo capítulo de *O suicídio*), em busca de correlações precisa se fundar em uma caracterização tão frágil do homicídio, que permanecerá sendo um retorno da natureza reprimida do indivíduo e fará de todo homicídio um crime meramente passional.

Outro exemplo, ainda, da força histórico-natural das individuações, é o elogio do neurastênico que Durkheim apresenta incidentalmente em *O suicídio*. Não se trata de um louco propriamente dito. A loucura, para Durkheim, é um fenômeno puramente biológico, em suas causas e seus efeitos, como um “problema nos nervos”, por assim dizer. Nesse sentido, o neurastênico não chega a ser um louco completo, mas alguém a meio caminho da loucura. Trata-se de um indivíduo com uma constituição biológica frágil e, por conseguinte, uma sensibilidade e uma consciência egoísta bem desenvolvidas:

(...) Sua debilidade muscular, sua sensibilidade excessiva, que o tornam impróprio para a ação, designam-no, pelo contrário, às funções intelectuais, que, também elas, requerem órgãos apropriados. Do mesmo modo, se um meio social por demais imutável só pode entrar em choque com seus instintos naturais, na medida em que a própria sociedade é móvel e só pode se manter sob condição de progredir, ele tem um papel útil a ser desempenhado, pois é, por excelência, o instrumento do progresso. Justamente por ser refratário à tradição e ao jugo do hábito, ele é fonte eminentemente fecunda de novidades. E, como as sociedades mais cultivadas são também aquelas em que as funções representativas são as mais necessárias e as mais desenvolvidas, e como, ao mesmo tempo, por causa de sua grande complexidade, uma mudança quase incessante é condição de sua existência, no momento preciso em que os neurastênicos são mais numerosos é que eles têm, também, mais razões de ser (DURKHEIM, 1897/2004a, p. 59-60).

(...) Ora, hoje a neurastenia é considerada antes uma marca de distinção do que uma tara. Em nossas sociedades refinadas, afeitas às coisas da inteligência, os nervosos constituem quase uma nobreza (DURKHEIM, 1897/2004a, p. 220).

O neurastênico – “instrumento do progresso” – distingue-se do criminoso por ser um ator intelectual e consciente, enquanto o criminoso, particularmente o homicida, é essencialmente um ser passional. O neurastênico, conforme Durkheim, encarna bem as funções intelectuais e criativas requeridas pela sociedade, e é um protótipo individual do terceiro tipo de mudança social que veremos: a ação social consciente do Estado. Mas, a ação individual é sempre (com ilustres exceções<sup>19</sup>) ação de baixa potência, que, no mais das vezes, atrai, por parte da sociedade, a ira coletiva que o neutraliza ou o simples desprezo displicente.

## O PODER DAS INTERAÇÕES

Em contraste com essa relativamente baixa potência de mudança histórico-social que é a força natural da individuação, a segunda modalidade decorre diretamente das interações sociais, potencialmente mais promissoras na explicação histórica. Trata-se do fenômeno social da efervescência coletiva, na formulação de *As formas elementares da vida religiosa* (1912/2000, capítulo VII do livro II), seu livro mais vibrante, em minha opinião.

Ressalte-se que a elaboração teórica dessa força histórica só foi possível na medida em que Durkheim realizou um redirecionamento teórico em direção a uma explicação que confere às representações sociais um peso

muito maior do que tinha antes. As representações sociais compartilhadas promoverão a estimulação geral dos sentimentos sociais, mobilizados pelo mundo simbólico.

Na formulação sobre a efervescência social, Durkheim explica que a experiência dos indivíduos dentro da vida social é sempre acompanhada por um acréscimo da vontade e da energia psíquica, especialmente quando estão em “harmonia moral” com a sociedade (DURKHEIM, 1912, p. 216), na medida em que recebem “a simpatia, a estima, a afeição que seus semelhantes têm por eles”. A interação mais próxima entre os indivíduos multiplica suas disposições subjetivas. Em determinadas circunstâncias, essa “energia social” veiculada pela intensa vitalidade da coletividade transborda a experiência ordinária do indivíduo:

Há períodos históricos em que, sob a influência de uma grande comoção coletiva, as interações sociais tornam-se bem mais freqüentes e ativas. Os indivíduos se procuram, se reúnem mais. Disso resulta uma efervescência geral, característica das épocas revolucionárias ou criativas. Ora, essa superatividade tem por efeito uma estimulação geral das forças individuais. Vive-se mais e de outra forma do que em tempos normais. As mudanças não são apenas de nuances e de graus; o homem torna-se outro. As paixões que o agitam são de tal intensidade que não podem se satisfazer senão por atos violentos, desmesurados: atos de heroísmo sobre-humano ou de barbárie sanguinária. É o que explica, por exemplo, as Cruzadas e tantas cenas, sublimes ou selvagens, da Revolução Francesa. Sob a influência da exaltação geral, vemos o burguês mais medíocre ou mais inofensivo transformar-se ou em herói, ou em carrasco (DURKHEIM, 1912/2000, p. 216).

A efervescência é um aumento das vontades humanas que tem como causa geradora a própria relação direta entre os indivíduos, e não os apetites naturais (pelo menos não de modo direto e imediato). Mas em que medida há uma diferença de natureza entre os sentimentos movidos pela interação social dos indivíduos e aqueles experimentados unicamente pela natureza biológica do homem? A resposta mais coerente a essa pergunta seria: entre sentimentos sociais e sensibilidades individuais há um segundo salto de complexidade, tal como o que havia entre conjuntos de indivíduos biológicos dispersos em direção à vida social organizada. Haveria, portanto, segundo Durkheim, uma relação complexa entre representações e sentimentos, tanto no âmbito individual quanto no coletivo.

O problema ético torna-se mais complicado a partir desse ponto. É que a vida social, em formulação anterior, se encontrava em um jogo de soma zero com

o mundo natural. Maior integração na vida social significava um maior controle das paixões naturais, de onde surgiam as mais altas potencialidades humanas, os símbolos da superioridade da civilização. É este o postulado ético-moral de Durkheim. Na oposição entre sociedade e natureza, constitutiva não apenas do pensamento deste autor – pois é uma das questões cruciais de toda a filosofia ocidental –, ser civilizado não podia significar outra coisa. Quando Durkheim encontra o problema da efervescência social, das explosões apaixonadas em movimentos intestinos da sociedade, acaba por inserir uma complicação radical no problema teórico da soma zero entre civilização e natureza sobre o qual suas próprias posições éticas e morais estavam assentadas. Pronuncia-se a insustentabilidade da oposição simples entre natureza e sociedade.

A análise da efervescência social coloca o problema de encontrar as paixões humanas, a irracionalidade, os desejos e emoções se movendo nas fibras mesmas da ordem social. Essa problematização se, por um lado, pode resolver alguns impasses de uma concepção puramente normativa da vida social, tradicional de seus posteriores leitores funcionalistas, por outro lado, apresenta dificuldades teóricas. A análise da mudança social ganha instrumentos novos para explicar grandes mudanças históricas, especialmente o problema das revoluções sociais, dá um primeiro passo para tornar possível uma nova explicação de mutações no âmbito das representações sociais – colocada agora nos termos das grandes transferências do Sagrado (cf. HUNT, 1990).

Durkheim tornou mais complexo o sistema explicativo assentado na oposição entre natureza e sociedade. As representações sociais deixaram de ser meras expressões de um substrato social anterior e com uma realidade mais vigorosa na explicação. É verdade que as representações sociais não deixam de ter como condição de existência esse substrato, mas, por outro lado, elas se tornaram também determinantes da associação entre os indivíduos. A autonomia relativa das representações é uma novidade não anunciada pelo próprio autor como tal, apresentada como se fosse uma simples continuação de suas formulações anteriores.

Essa novidade foi desenvolvida, progressiva e rigorosamente, no correr de suas obras<sup>20</sup>. Seu estudo das religiões australianas (*Formas elementares da vida religiosa*) é fundamental para essa virada, mostrando a importância das representações totêmicas, em particular, e das representações religiosas, em geral, para a reprodução da unidade essencial da sociedade:

Ao mostrar na religião uma coisa essencialmente social, de maneira nenhuma queremos dizer que ela se limita a traduzir, numa outra linguagem, as formas

materiais da sociedade e suas necessidades vitais imediatas. Certamente, consideramos uma evidência que a vida social depende de seu substrato e traz sua marca, assim como a vida mental do indivíduo depende do encéfalo e mesmo do organismo inteiro. Mas a consciência coletiva é algo mais que um simples epifenômeno de sua base morfológica, da mesma forma que a consciência individual é algo mais do que uma simples eflorescência do sistema nervoso. Para que a primeira se manifeste, é preciso que se produza uma síntese *sui generis* das consciências particulares. Ora, essa síntese tem por efeito criar todo um mundo de sentimentos, de ideias, de imagens que, uma vez nascidos, obedecem a leis que são próprias. Elas se atraem, se repelem, se fundem, se segmentam e proliferam sem que essas combinações todas sejam diretamente comandadas e requeridas pelo estado da realidade subjacente (DURKHEIM, 1912/2000, p. 468).

Ao estabelecer articulações entre representações sociais e sentimentos sociais experimentados pelo indivíduo, Durkheim opera uma mudança sutil na problematização da natureza dos fenômenos emocionais, os desejos, as paixões e de tudo o que tradicionalmente se reconhece como irracional. É que se, como vimos na problematização da anomia, esses desejos humanos eram compreendidos ainda em sua natureza biológica individual (desejos naturais por objetos naturais ou sociais), agora os sentimentos são entendidos a partir de uma origem propriamente coletiva – e por isso mesmo seus efeitos serão mais intensos nas mudanças sociais, como com as efervescências revolucionárias e criativas. Eles ainda têm como matéria a constituição orgânica do indivíduo, mas apenas da mesma forma que a vida social precisa ter indivíduos vivos. É nesta formulação da efervescência social que as paixões humanas podem, em pleno direito, ser consideradas *sociais*.

Assim, põe-se uma inquietação: como o problema da origem – natural ou social – das emoções impacta o posicionamento ético de Durkheim, comprometido com a civilização e seus altos valores? Na análise da anomia nas sociedades industriais, o problema do desenfreamento das paixões individuais se resolve sempre no sentido do fortalecimento da disciplina: a regulação das vontades do indivíduo e o reforço da autoridade moral da sociedade. É uma contenção das emoções do indivíduo pela sociedade. Os fenômenos de sentimentos sociais não podem se enquadrar nesse esquema ético; em primeiro lugar, pelo seu caráter social. Mas, principalmente, a consequência teórica que podemos prever é que uma alta intensidade da vida social pode não ser necessariamente saudável, pois as efervescências sociais contêm uma ambiguidade básica, uma ambivalência essencial que não podemos perder de

vista: elas podem tanto conduzir as sociedades a uma benéfica solidariedade quanto a barbáries sanguinárias, como o Terror em meio à Revolução Francesa (SCHILLING & MELLOR, 1998, p. 195). Durkheim assinala a ambivalência do acionamento das paixões pela intensificação efervescente da vida social:

A eferescência chega muitas vezes a provocar atos inusitados. As paixões desencadeadas são de tal impetuosidade que não se deixam conter por nada. As pessoas se sentem fora das condições ordinárias da vida e têm tanta consciência disso que experimentam como que uma necessidade de colocar-se fora e acima da moral ordinária. Os sexos se juntam contrariamente às regras que presidem ao comércio sexual. Os homens trocam suas mulheres. Às vezes até uniões incestuosas, que em tempos normais são julgadas abomináveis e severamente condenadas, se realizam ostensiva e impunemente (DURKHEIM, 1912/2000, p. 222).

A anomia sexual, tanto no sentido da desregulação das paixões quanto no sentido de uma “normlessness” (uma carência localizada de normas que operam ao redor do indivíduo), emerge justamente no momento em que a vida social se encontra em sua mais alta intensidade. Como poderia isso ser compatível com todas as considerações anteriores sobre a integração social e sua oposição elementar à realidade natural? É um avanço teórico na trajetória do autor, sem dúvida. Mas, como pode a irracionalidade dos sentimentos e sensibilidades enraizar-se nas fibras mesmas da sociedade e, ainda assim, o ideal da civilização, fundado em sua oposição à natureza, permanecer intacto no horizonte moral da modernidade? Nessa perspectiva dos sentimentos sociais, depois de tudo o que vimos de sua postura sobre a anomia, como poderia essa anomia, alojada no coração mesmo da civilização moderna, seguir sendo indesejável? Eis como podemos ver o problema ético que sua virada teórica implica.

## **A AÇÃO RACIONAL DO ESTADO**

Na sua teorização sobre a relação entre natureza e sociedade, Durkheim oferece mais alternativas à explicação sociológica, ainda que, ao mesmo tempo, ameaçando a solidez de suas proposições éticas. Mesmo assim, era ainda possível salvar a perspectiva ética que se fundava na oposição entre natureza e sociedade: através de uma formulação renovada do Estado ele poderia fazer esse resgate ético-teórico.

Na complexidade do sistema de forças históricas, os movimentos internos da sociedade estão todos no nível de um inconsciente histórico-

social que, se olharmos do ponto de vista da totalidade social, se move com a mesma espontaneidade dos sistemas ecológicos. E as forças históricas promovidas pelas duas modalidades que vimos até agora – a força histórico-natural da individuação e a força histórico-social que decorre da interação dos indivíduos – são, no essencial, forças históricas inconscientes. Mas, se há um inconsciente histórico-social, é necessário que haja mais níveis de consciência teorizáveis. Surge na arquitetura teórica de Durkheim uma teoria da opinião pública. Ele formula essa teoria a partir da percepção da sociedade como uma estrutura que tem em sua base os pensamentos sociais difusos da massa; esse plano da opinião pública é constituído “dos sentimentos, das aspirações, das crenças que a sociedade elaborou coletivamente e que estão disseminados em todas as consciências” (DURKHEIM, 1897/2004b, p. 111) – enquanto, que, na extremidade superior dessa estrutura, estaria o Estado, entendido como um órgão do pensamento social<sup>21</sup>. E esse Estado se define, não por ter o monopólio do uso legítimo da violência física – como na formulação weberiana clássica –, mas por ser um órgão cognitivo, cuja função primeira não é agir, e sim pensar.

Eis o que define o Estado. É um grupo de funcionários *sui generis*, no seio do qual se elaboram representações e volições que envolvem a coletividade, embora não sejam obra da coletividade. Não é correto dizer que o Estado encarna a consciência coletiva, pois esta o transborda por todos os lados. É em grande parte difusa; a cada instante há uma infinidade de sentimentos sociais, de estados sociais de todo tipo de que o Estado só percebe o eco enfraquecido. Ele só é a sede de uma consciência especial, restrita, porém mais elevada, mais clara, que tem de si mesma um sentimento mais vivo. Nada de obscuro e vago como as representações coletivas que se espalham em todas as sociedades: mitos, lendas religiosas ou morais, etc. Não sabemos de onde vêm, nem para onde vão; não as deliberamos. As representações que vêm do Estado são sempre mais conscientes de si mesmas, de suas causas e seus objetivos. Foram concertadas de maneira menos subterrânea (DURKHEIM, 1897/2004b, p. 70).

Ao tratar, teoricamente, o Estado como órgão consciente do pensamento social, Durkheim insere uma contradição inesperada para o leitor que fixou demasiada atenção na *Divisão do trabalho social* (1893/2004). Em sua obra inaugural, ele chega a fazer menção ao Estado como sujeito social autônomo: quando trata do aparecimento dos chefes políticos em meio à massa indistinta de indivíduos nas sociedades onde predomina

a solidariedade mecânica<sup>22</sup>. Mas é apenas uma caracterização parcial, na medida em que ele está conjecturando sobre as origens primeiras (ou primitivas) do Estado, enquanto em sua expressão moderna, dentro do esquema da solidariedade orgânica, o Estado é essencialmente o conjunto de subsistemas administrativos que se decompõem na medida em que se especializam em órgãos próprios – da justiça, da educação, da saúde, de assistência, de transportes, de comunicações, de serviços estatísticos, de diplomacia (1893/2004, p. 207-211). Em vista dessa primeira formulação, é surpreendente que o Estado seja reformulado como sujeito social consciente e autônomo em relação ao corpo social, que não está preso ao esquema funcionalista anterior.

A teoria durkheimiana da opinião pública vislumbra um sistema de comunicação entre os diferentes níveis de consciência da sociedade: de um lado, os pensamentos difusos que percorrem o corpo social e que compõem o inconsciente social; do outro lado, a consciência plenamente individuada do Estado. “Assim, entre a vida psicológica difusa na sociedade e a que se concentra e se elabora especialmente nos órgãos governamentais, há a mesma oposição que entre a vida psicológica difusa do indivíduo e sua consciência clara” (DURKHEIM, 1897/2004b, p. 112). E essas comunicações poderão ter mais ou menos obstáculos, podem ser bem ou mal organizadas, mais ou menos numerosas; podem ter barreiras estanques ou permeáveis, podem ser mais contínuas ou intermitentes.

Uma democracia será tanto mais efetiva quanto essas comunicações bipolares estiverem próximas e sincronizadas sob a ascendência do Estado. A democracia não se define pelo governo da maioria, não se define pelo ideal de um governo de todos sobre todos. Ao contrário da concepção liberal de democracia, em que o Estado se apresenta como antítese do indivíduo e suas liberdades, Durkheim enfatiza que o individualismo, a proteção das liberdades individuais, será tanto mais forte quanto mais desenvolvido e mais complexo for o Estado<sup>23</sup>. Nas comunicações bipolares entre a consciência estatal e o inconsciente social, quanto mais o pensamento social de modo geral estiver consciente de si, através do poder estatal de organizar as ideias e sentimentos difusos na sociedade, tanto mais avançada, tanto mais democrática será essa sociedade. E, nesse sentido, quanto mais uma sociedade é consciente de si mesma, mais apta estará às mudanças sociais efetivas; maior será sua plasticidade, realizada através da ação racional do Estado<sup>xxiii</sup>. Essa sociedade terá o poder de enfrentar as tradições mais arraigadas e as profundidades mais obscuras dos hábitos e sentimentos coletivos:

Não se deve dizer que a democracia é a forma política de uma sociedade que governa a si mesma, em que o governo se difunde no meio da nação. Uma tal definição é contraditória em seus termos. É quase dizer que a democracia é uma sociedade política sem Estado. Com efeito, o Estado ou não é nada ou é um órgão distinto do resto da sociedade. Se o Estado está em toda parte, ele não está em lugar nenhum. Resulta de uma concentração que destaca da massa coletiva um grupo de indivíduos determinado, em que o pensamento social é submetido a uma elaboração de um tipo particular e chega a um grau de clareza excepcional. Se essa concentração não existe, se o pensamento social permanece inteiramente difuso, ele permanece obscuro, e a característica distintiva das sociedades políticas inexistente. Apenas, as comunicações entre esse órgão especial e os outros órgãos sociais podem ser mais estreitas ou menos estreitas, mais contínuas ou mais intermitentes (DURKHEIM, 1897/2004b, p. 115-6).

Ao sistematizar suas concepções de democracia e de Estado, o autor aponta conclusões “desconfortáveis”, a começar pelo desprezo pela instituição do sufrágio universal e pela democracia direta, cujo resultado seria a expressão de uma sociedade feita de indivíduos atomizados, em que “é quase impossível que esses votos sejam inspirados por algo que não preocupações pessoais e egoístas: pelo menos estas serão preponderantes, e assim um particularismo individualista estará na base de toda a organização” (DURKHEIM, 1897/2004b, p. 147). Além disso, longe da tradicional concepção liberal de democracia, Durkheim reafirma suas teses políticas sobre as virtudes de uma democracia corporativa, isto é, um Estado corporativo. Suas proposições políticas mais específicas fogem do escopo deste texto. Ressalte-se, ainda, que, na perspectiva, do autor, os agrupamentos profissionais se constituiriam corpos sociais permanentes na estrutura estatal, ao contrário dos representantes políticos das democracias liberais, de modo que a participação do indivíduo na vida política não se esgotaria no momento fugaz do voto (DURKHEIM, 1897/2004b, p. 148). As corporações, como órgãos secundários do corpo social, seriam a mediação necessária para contrapesar-se ao poder do Estado sobre as liberdades individuais e para promover a integração social onde há um vazio esquecido na anarquia moral moderna. Por meio desses órgãos secundários, poder-se-ia facilitar a comunicação bipolar entre a consciência aprimorada do Estado e a consciência coletiva difusa das massas.

Através de uma concepção renovada de Estado dentro de uma teoria da opinião pública, ultrapassando a formulação funcionalista anterior em direção à perspectiva de um sujeito autônomo e em relação de comunicação com a sociedade, Durkheim pôde afirmar novamente o domínio da razão

humana sobre o irracional. Vimos que o movimento histórico era, em sua teorização até então, composto por forças históricas inconscientes: umas histórico-naturais, outras interacionais. Sendo inadmissível, para um civilizado como Durkheim, um governo das paixões, assim como a “anarquia moral” das sociedades industriais, o problema ético e teórico era saber em que medida haveria tantos sentimentos sociais e, ainda assim, uma civilização conservar seus mais altos valores, fundados na oposição entre natureza e sociedade. A resposta não pode ser outra: nessa sua formulação particular do conceito, a democracia se torna o fim supremo de toda a história.



## NOTAS

<sup>1</sup> “Esse símbolo visível [através do qual podemos aceder ao estudo da solidariedade social] é o direito. (...) Quanto mais os membros de uma sociedade são solidários, mais mantêm relações diversas seja uns com os outros, seja com o grupo tomado coletivamente, pois, se seus encontros fossem raros, só dependeriam uns dos outros de maneira intermitente e fraca. Por outro lado, o número dessas relações é necessariamente proporcional ao das regras jurídicas que as determinam. De fato, a vida social, onde quer que exista de maneira duradoura, tende inevitavelmente a tomar uma forma definida e a se organizar, e o direito nada mais é que essa mesma organização no que ela tem de mais estável e mais preciso. A vida geral da sociedade não pode se estender num ponto sem que a vida jurídica nele se estenda ao mesmo tempo e na mesma proporção. Portanto, podemos estar certos de encontrar refletidas no direito todas as variedades essenciais da solidariedade social” (DURKHEIM, 1893/2004, p.31-2).

<sup>2</sup> “A publicação da última das grandes obras de Durkheim, *As formas elementares de vida religiosa*, em 1912, cristaliza um movimento de inflexão em sua obra que, entre outros aspectos, caracteriza-se pela passagem da consciência coletiva para as representações coletivas como conceito-chave da análise sociológica. A ênfase se desloca da morfologia social, cujo mecanismo é o principal fundamento explicativo dos fatos sociais na *Divisão do trabalho social*, para a valorização do simbolismo coletivo como princípio fundante da realidade social” (PINHEIRO FILHO, 2004, p. 139).

<sup>3</sup> Cf., p. ex., Pinheiro Filho (2004, p. 142): “Ou, precisando melhor, a sociedade é a única fonte da humanidade do homem; é através dela que se transcende a pura vida orgânica que é a condição do homem tomado em sua individualidade. Apenas a vida coletiva faz do indivíduo uma personalidade, dando forma à consciência moral e pensamento lógico que têm origem e destinação social. O indivíduo não é ainda realidade humana, mas apenas abstração que só se perfaz no meio social. Antes de sua constituição na e pela força coletiva, não se pode falar propriamente de homem, mas de um ser que se reduz ao organismo animal. A humanidade do homem é coisa social, que se cristaliza por mecanismos de coerção. A sociedade (...) externa e transcendente ao indivíduo enquanto indivíduo, é interna e imanente ao indivíduo enquanto homem” (VIALATOUX, J. *De Durkheim a Bergson*. 1939, Paris: Bloud & Gay, p. 18).

<sup>4</sup> Desde seus primeiros livros, não há distinção entre fatos sociais e fatos morais. Não há – em separado – para os fatos morais, uma espécie de fato social de outra substância e da qual a moralidade seria o produto. Fatos morais são os próprios fatos sociais, e estes são todas as prescrições de conduta dos indivíduos, “modos de pensar, agir e sentir” impostos pela sociedade.

<sup>5</sup> A sociedade é um reino natural que não difere dos outros, a não ser por sua maior complexidade”. (DURKHEIM, 1912/2000, p. XXVI).

<sup>6</sup> “Acrescentemos, para evitar qualquer interpretação inexacta, que [quando afirmamos a heterogeneidade do social e do individual] nem por isso admitimos que haja um ponto preciso em que termina o individual e começa o reino social. A associação não se estabelece de uma só vez e não produz seus efeitos de uma só vez; para isso ela precisa de tempo e, por conseguinte, há momentos em que a realidade fica indefinida. Assim, passa-se sem hiato de

uma ordem de fatos a outra; mas isso não é razão para não as distinguir. Caso contrário, não haveria nada de distinto no mundo, se é que há quem pense que existem gêneros separados e que a evolução é contínua.” (DURKHEIM, 1897/2004a, p. 403, nota 11).

<sup>7</sup> “Mas, no que toca ao nosso pensamento, seria laborar em erro se, a partir do que se explicou atrás, se concluisse que, de acordo com nossa opinião, a sociologia deve ou mesmo pode fazer abstração do homem e suas faculdades. Está claro, ao contrário, que os caracteres gerais da natureza humana entram no trabalho de elaboração de que resulta a vida social. Somente, não a suscitam nem lhe dão sua forma especial; não fazem mais do que torná-la possível. As representações, as emoções, as tendências coletivas não têm por causas geradoras determinados estados da consciência dos indivíduos, mas sim as condições em que se encontra o corpo social em seu conjunto. Sem dúvida, não podem alcançar realização senão quando as naturezas individuais não se mostrarem refratárias; mas não constituem senão a matéria indeterminada que o fator social determina e transforma.” (DURKHEIM, 1897/2004a, p. 92).

<sup>8</sup> “(...) Em si mesma, abstraindo-se todo poder exterior que a regula, nossa sensibilidade é um abismo sem fundo que nada é capaz de preencher. / Mas então, se nada vem contê-la de fora, ela só pode ser uma fonte de tormentos para si mesma. Pois desejos ilimitados são insaciáveis por definição e não é sem razão que se considera a insaciabilidade como sinal de morbidez. Já que nada os limita, eles sempre ultrapassam, e infinitamente, os meios de que dispõem; nada portanto pode acalmá-los. Uma sede inextinguível é um suplício perpetuamente renovado” (DURKHEIM, 1897/2004a, p. 313)

<sup>9</sup> É possível entrever de que maneira *O suicídio* é a obra em que sua teoria começa a conferir maior peso às representações na explicação sociológica. No caso do suicídio egoísta, a explicação seria desenvolvida nos termos de uma representação individual que seria apenas a refração de uma representação coletiva.

<sup>10</sup> Poder-se-ia argumentar que o suicídio como fenômeno sociológico tem como objeto as taxas estatísticas de suicídios, não o suicida individual com suas motivações pessoais. Estaria correto, a princípio. Mas o problema é ainda mais complicado, porque os tipos de “correntes suicidógenas” decompostas na explicação do suicídio não são, para Durkheim, meros construtos analíticos, “típico-ideais”. São correspondentes, em sua ótica, a realidades sociais muito bem distinguíveis – estão nas coisas sociais, não nos olhos do sociólogo – as taxas estatísticas rebatem-se na experiência individual e cada corrente social produzirá sintomas próprios. “As tendências coletivas têm uma existência que lhes é própria; são forças tão reais quanto as forças cósmicas, embora sejam de outra natureza; também agem de fora do indivíduo, embora por outros meios” (1897/2004a, p. 398). Por isso, não há paradoxo em falar de uma desintegração subjetiva em sua teorização do egoísmo, assim como não há paradoxo em sua abordagem das formas individuais dos diferentes tipos de suicídio, no capítulo VI do livro II d’ *O suicídio* (1897/2004a).

<sup>11</sup> Inspiro-me aqui em Mestrovic (1985) quando ele estabelece Anomia e Pecado como conceitos similares. A interpretação da anomia como “normlessness” somente pode compreender a anomia como se sua expressão objetiva fosse a ruptura individual com o sistema legal-normativo – um crime. Enquanto

que, argumenta Mestrovic, a anomia diz respeito às intenções individuais, é independente de qualquer comportamento realmente objetivado. O indivíduo pode sofrer sua gula e sua cobiça e sua luxúria sem que haja de fato uma ação externalizada.

<sup>12</sup> “O que proporciona, particularmente nos dias de hoje, excepcional gravidade a esse estado é o desenvolvimento, até então desconhecido, que as funções econômicas adquiriram nos últimos dois séculos, aproximadamente. Enquanto, outrora, desempenhavam apenas um papel secundário, hoje estão em primeiro plano. Estamos longe do tempo em que eram desdenhosamente abandonadas às classes inferiores. Diante delas, vemos as funções militares, administrativas, religiosas recuarem cada vez mais. Somente as funções científicas estão em condições de disputar-lhes o lugar – e, ainda assim, a ciência atualmente só tem prestígio na medida em que pode servir à prática, isto é, em grande parte, às profissões econômicas. Uma forma de atividade que tomou tal lugar na vida social não pode, evidentemente, permanecer tão desregulamentada, sem que disso resultem as mais profundas perturbações. É, em particular, uma fonte de desmoralização geral” (DURKHEIM, 1893/2004, p. VIII).

<sup>13</sup> Essa interpretação que apresento tem algumas semelhanças e diferenças importantes em relação à instrutiva leitura de Phillipe Besnard (2008) sobre o tema da anomia em Durkheim. Em vários pontos minha leitura coincide com a dele. Em primeiro lugar, na caracterização da anomia como um problema essencialmente da ordem do desejo e dos apetites humanos, distinguindo-nos, ambos, das leituras tradicionais que reduzem anomia a uma carência localizada de normas ao redor do indivíduo (“normlessness”). Em segundo lugar, ambos reconhecemos determinadas imprecisões do texto de Durkheim que o levam a contradições teóricas que devem ser sanadas. Mas uma diferença importante entre sua reflexão e a minha é a de que, apesar de ele reconhecer que “não é demais enfatizar que o conceito de anomia [por parte de Durkheim] implica uma vigorosa e quase veemente condenação da ideologia da sociedade industrial” (BESNARD, 2008, p. 173, tradução minha), o tema da anomia é, em sua leitura de Durkheim, apenas “um tema menor e passageiro” em sua obra, além de “escassamente elaborado” (*idem*, p. 164). Esta é uma tese muito distinta da minha e que refuto neste texto, já que elaboro minha leitura sobre o tema da anomia identificando-a em sua qualidade de orientação ética transversal à obra de Durkheim.

<sup>14</sup> “(...) É possível que a moral tenha algum fim transcendental, que a experiência não é capaz de alcançar; cabe ao metafísico ocupar-se deste. Mas o que é certo, antes de mais nada, é que ela se desenvolve na história, sob o império de causas históricas, e tem uma função em nossa vida temporal. Se ela é esta ou aquela num fenômeno dado, é porque as condições em que vivem os homens não permitem que ela seja outra, e a prova disso é que ela muda quando essas condições mudam, e somente nesse caso” (DURKHEIM, 1893/2004, p. XLIV).

<sup>15</sup> “(...) a ação social segue caminhos muito indiretos e obscuros, emprega mecanismos psíquicos complexos demais para que o observador vulgar possa perceber de onde ela vem. Enquanto a análise científica não vier ensinar-lhe isto, ele perceberá que é agido, mas não por quem é agido” (DURKHEIM, 1912/2000, p. 214).

<sup>16</sup> “O que existe, a única coisa que realmente é oferecida à observação, são sociedades particulares que nascem, se desenvolvem, morrem independentemente umas das outras. Se as mais recentes fossem ainda continuação daquelas que as precederam, cada tipo superior poderia ser considerado como a simples repetição do tipo imediatamente inferior, acrescido de alguma coisa; seria possível, então, alinhá-las, por assim dizer, umas após as outras, confundindo as que se encontram no mesmo grau de desenvolvimento, e a série assim formada seria encarada como representativa da humanidade. Mas os fatos não se apresentam com esta simplicidade extrema. Um povo que substitui outro não é um simples prolongamento do anterior com o acréscimo de alguns caracteres novos; é diferente, ora tem propriedades a mais, ora a menos; constitui uma nova individualidade e todas estas individualidades distintas, sendo heterogêneas, não podem se fundir numa mesma série contínua, nem sobretudo numa série única. Pois a sequência de sociedades não poderia ser figurada por uma linha geométrica; ela se parece antes com uma árvore cujos ramos se dirigem em direções divergentes” (DURKHEIM, 1895/1978, p. 17-8).

<sup>17</sup> Os problemas do crime e da punição podem ser encontrados, entre outros, no capítulo em que descreve o funcionamento da solidariedade mecânica, na *Divisão do trabalho social* (1893/2004) e no capítulo sobre a distinção entre fatos sociais normais e patológicos, em as *Regras do método* (1895/1978).

<sup>18</sup> Randall Collins (1990) dirá que a teoria de Durkheim, se não compreende diretamente os conflitos horizontais, por assim dizer, entre grupos sociais constituídos, por outro lado, é bastante útil para determinar as condições de solidariedade interna a esses grupos – responde tanto ao problema marxista da consciência de classe quanto à noção de grupos de status de Weber.

<sup>19</sup> Após explicar como o crime mantém a moralidade em um estado maleável e permite sua evolução, Durkheim prossegue a análise, citando o exemplo de como personagens históricos se tornam promotores diretos das mudanças sociais: “Segundo o direito ateniense, Sócrates era criminoso e sua condenação não deixou de ser justa. Todavia, seu crime, isto é, a independência de seu pensamento, não foi útil apenas à humanidade como também à sua pátria. Pois servia para preparar uma moral e uma fé novas de que os atenienses tinham necessidade então, porque as tradições nas quais tinham vivido até aquela época não estavam mais em harmonia com suas condições de existência. Ora, o caso de Sócrates não é isolado; reproduz-se periodicamente na história. A liberdade de pensamento de que gozamos atualmente jamais teria podido ser proclamada se as regras que a proibiam não tivessem sido violadas antes de serem solenemente repudiadas. Naquele momento, porém, a violação constituía crime, pois tratava-se de ofensa contra sentimentos ainda muito vivos na generalidade das consciências. A liberdade filosófica teve por precursores toda a espécie de heréticos que o braço secular justamente castigou durante todo o curso da Idade Média, até a véspera dos tempos contemporâneos” (DURKHEIM, 1895/1978, p. 61-2).

<sup>20</sup> Cf. o capítulo *Representações individuais e representações coletivas* (DURKHEIM, 1924/1970). Esta é sua formulação mais rigorosa da autonomia relativa das representações sociais.

<sup>21</sup> “Organizam idéias, sentimentos, depreendem resoluções, transmitem essas resoluções a outros órgãos que as executam; mas seu papel limita-se a isso. (...) O Estado, pelo menos em geral, não pensa por pensar, para construir sistemas de doutrinas, mas para dirigir a conduta coletiva. Nem por isso sua função essencial deixa de ser pensar” (DURKHEIM, 1897/2004b, p. 72).

<sup>22</sup> “Longe de poder datar da instituição de um poder despótico a anulação do indivíduo, deve-se, ao contrário, ver nesse poder o primeiro passo na direção do individualismo. De fato, os chefes são as primeiras personalidades individuais que se diferenciaram da massa social. Sua situação excepcional, fazendo-os sem igual, cria para eles uma fisionomia distinta e lhes confere, em consequência, uma individualidade. Dominando a sociedade, não são mais obrigados a seguir todos os movimentos desta. Sem dúvida, é do grupo que eles extraem sua força; porém, uma vez que esta é organizada, ela se torna autônoma e torna-os capazes de uma atividade pessoal. Assim, acha-se aberta uma fonte de iniciativa que até então não existia. A partir de então, há alguém que pode produzir algo de novo e, até, em certa medida, subtrair-se aos usos coletivos. O equilíbrio está rompido” (DURKHEIM, 1893/2004, p. 181).

<sup>23</sup> “Essa é uma outra característica das sociedades democráticas. Elas são mais maleáveis, mais flexíveis, e devem esse privilégio ao fato de a consciência governamental ter se ampliado passando a abranger cada vez mais objetos” (DURKHEIM, 1897/2004b, p. 118).

**BIBLIOGRAFIA**

- BELLAH, Robert N. (1959). *Durkheim and history*. **American Sociological Review**, volume 24, nº 4, p. 447-461.
- BESNARD, Phillipe (1993). Anomie and fatalism in Durkheim's Theory of Regulation. In: Turner, S. (ed.), *Émile Durkheim: sociologist and moralist*. New York: Routledge, 1993.
- COLLINS, Randall (1990). Durkheimian tradition in sociology. In: Alexander, Jeffrey C. (ed.) *Durkheimian sociology: cultural studies*. Cambridge University Press, 1990, reprinted in 1992.
- DURKHEIM, Émile (1893/2004). *Da divisão do trabalho social*. São Paulo: Martins Fontes.
- DURKHEIM, Émile (1895/1978). *As regras do método sociológico*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- DURKHEIM, Émile (1897/2004a). *O suicídio*. São Paulo: Martins Fontes.
- DURKHEIM, Émile (1897/2004b). *Lições de sociologia*. São Paulo: Martins Fontes.
- DURKHEIM, Émile (1912/2000). *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes.
- DURKHEIM Durkheim, Émile (1924/1970). *Sociologia e filosofia*. Rio de Janeiro: Forense.
- DURKHEIM, Émile (1986). *Durkheim on politics and the State* (ed. Anthony Giddens). Stanford: Stanford University Press.
- GIDDENS, Anthony (1998). *Política, sociologia e teoria social*. São Paulo: Editora da UNESP.
- HUNT, Lynn (1990). The sacred and the French Revolution. In: Alexander, J. (ed.) *Durkheimian sociology: cultural studies*. Cambridge University Press.
- MEŠTROVIĆ, Stjepan (1985). Anomie and sin in Durkheim's thought. In: **Journal for the scientific study of religion**, 24 (2): 119-236.
- PINHEIRO FILHO, Fernando (2004). A noção de representação em Durkheim. **Lua Nova**, nº 61, 2004.
- SHILLING, Chris and MELLOR, Philip A. (1988), Durkheim, Morality and modernity: *Collective Effervescence, Homo duplex and the sources of moral action*. **British Journal of Sociology**, 49(2): 193-209.

Palavras-chave:  
**Durkheim, ética,  
natureza, sociedade.**

## RESUMO

Neste artigo, faço revisão de alguns dos conceitos acionados por Durkheim em vista de um postulado ético-moral que atravessa as diferentes fases de sua obra: este postulado é o do valor moral da civilização, expresso na dicotomia entre natureza e sociedade. A partir disso, revisei o problema sociológico da anomia e o de sua distinção teórica em relação ao do egoísmo. Em seguida, mostro de que modo as determinações naturais e as figuras simbólicas do irracional aparecem na compreensão histórica e sociológica de Durkheim. Fiz isso através da análise de três categorias de forças históricas: (1) forças histórico-naturais de individuação, (2) forças históricas de tipo interacional e (3) a ação racional do Estado como sujeito social autônomo e privilegiado. Concluo mostrando de que modo, em vista do postulado ético-moral de prevalência da sociedade sobre a natureza, a democracia se apresenta para ele como o sentido histórico da civilização.

Keywords:  
**Durkheim, ethics,  
nature, society.**

## ABSTRACT

In the present article, I intend to revise some of the concepts used by Durkheim regarding an ethical and moral postulate that permeates different stages of his work: this postulate refers to the moral value of civilization, expressed on the dichotomy between nature and society. From this starting point, I revise the sociological problem of anomie and its distinction to that of egoism. Furthermore, it will be demonstrated the way by which natural determinations and the symbolic figures of the irrational appear in his historical-sociological comprehension. That will be done through the analysis of three categories of historical forces: (1) natural-historical forces of individuation, (2) historical forces of interaction, and (3) the rational action of the State as an autonomous and privileged social subject. I conclude demonstrating how, by the prism of the ethical-moral postulate of prevalence of society above nature, democracy is perceived by him as the historical purpose of civilization.

*Recebido para publicação em janeiro/2014. Aceito em maio/2014.*

---