UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

Jayme Gomes Neto

Durkheim, Kant e as Categorias do Pensamento

São Paulo

2015

JAYME GOMES NETO

Durkheim, Kant e as categorias do pensamento

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como requisito para obtenção do título de Mestre em Sociologia, sob a orientação do Prof. Dr. José Jeremias de Oliveira Filho

São Paulo

2015

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Gomes Neto, Jayme

G469d Durkheim, Kant e as Categorias do Pensamento /
Jayme Gomes Neto ; orientador José Oliveira Filho. -
São Paulo, 2015.
167 f.

Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de Sociologia. Área de concentração: Sociologia.

1. Durkheim. 2. Categorias. 3. Kant. 4.
Epistemologia. 5. sociologia do conhecimento. I.
Oliveira Filho, José, orient. II. Título.

GOMES NETO, Jayme.

Durkheim, Kant e as categorias do pensamento

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como requisito para obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

a Jose Jeremias de Oliveira Filho,
que me ensinou que os clássicos não foram feitos
para serem lidos, mas relidos, e, alguns deles, pela vida toda.

Agradecimentos

Sem dúvida, uma das grandes felicidades de se concluir um trabalho como esse é a de deparar-se com a oportunidade de agradecer aqueles que estiveram presentes e que me ajudaram, das mais variadas formas e, por vezes, até mesmo sem saber o quanto, ao longo de minha trajetória.

Meu maior débito intelectual é, sem dúvida, com o professor *José Jeremias de Oliveira Filho*. Dificilmente eu conseguiria expressar, nesse curto espaço, toda a minha gratidão e admiração por sua pessoa. Em todo caso, me arrisco, ainda assim, a agradecê-lo pontualmente: por sempre ter insistido, mais do que ninguém, na importância e na seriedade do trabalho reflexivo calmo e demorado; por ter me chamado atenção, em diversas oportunidades, às possíveis distorções e aos eventuais perigos da vida acadêmica; pelo entusiasmo e a confiança constantes ao longo de minhas pesquisas.

Ao professor *Alexandre Massella*, agradeço por ter me orientado, já nos primeiros anos de graduação, e por ter me introduzido aos meandros da sociologia durkheimiana; pela oportunidade de estabelecer um diálogo sempre aberto, pelo acompanhamento constante e pelas inúmeras referências, sem as quais esse trabalho certamente seria mais pobre.

Ao professor *Mário Eufrásio*, o educador mais dedicado que já conheci, agradeço pela convivência sempre muito amistosa, pela atenção e o incentivo constantes durante toda a minha trajetória e, sobretudo, por me fazer lembrar, a cada pequena interação, que a vida e a rotina acadêmicas podem não ser endurecedoras.

Agradeço ao professor *Pedro Paulo Pimenta* por ter lido com cuidado o meu texto na ocasião do exame de qualificação e, sobretudo, por uma indicação preciosa que acabaria por reorientar parte significativa da minha pesquisa posterior.

Agradeço à professora *Raquel Weiss* por ter aceitado compor minha banca de defesa e também por ter me recepcionado de maneira muito atenciosa numa ocasião em 2012, mesmo sem me conhecer; ao professor *Brasílio Sallum*, pela ajuda na montagem do meu projeto, ainda na graduação; a *Fernando Pinheiro* que, mesmo sem saber, foi quem instigou, ainda no ciclo de matérias obrigatórias, meu interesse pelo tema que viria a ser, mais tarde, o objeto dessa pesquisa.

A *Hugo Neri*, um dos interlocutores mais persistentes e interessados que conheço, agradeço pelo diálogo aberto e pela amizade sempre muito franca que se estabeleceu entre

nós; a *Veridiana Domingos*, minha amiga incansável da turma de mestrado, por ser sempre tão atenta e cuidadosa comigo, pelas inúmeras pausas de estudo na biblioteca com direito a cafés e pelos diversos desabafos sobre a vida, sobre Durkheim e sobre Halbwachs; a *Marcos Paulo de Lucca Silveira*, pela amizade sempre firme e pelo companheirismo nos diversos grupos de estudo, da filosofia da matemática ao “marxismo sem bobagem”; a *Bianca Tavorari*, pela atenção sempre renovada, pelas conversas e pela cumplicidade nesses tempos um tanto complexos de pós-graduação.

Agradeço a minha prima-irmã *Aline* pelas memórias que sempre me acompanham, pelo carinho e a consideração de todos esses anos; ao meu irmão *Bruno*, pela convivência leve e pela amizade que se mantém, a despeito de quaisquer diferenças, sempre inabalável.

Agradeço a *Marília* por ter dividido comigo, nesses últimos anos, não apenas momentos importantes, mas também as aspirações, as esperanças e os planos futuros. Não tenho dúvidas de que sem isso, a solidão da escrita teria se tornado infinitamente mais pesada.

Agradeço aos *meus avós*, por serem compreensivos com minhas ausências e por estarem sempre presentes, de uma forma ou outra, nos momentos importantes

Por fim, agradeço aos meus pais, *Marta* e *Jayme*, pela paciência e confiança constantes e, principalmente, pelo apoio e o amor incondicionais sem os quais esse trabalho seria impossível.

“Se quiser amadurecer seu pensamento, dedique-se ao estudo escrupuloso de um grande mestre; desmonte seu sistema até alcançá-lhe as engrenagens mais secretas.”

Émile Durkheim

RESUMO

GOMES NETO, Jayme. *Durkheim, Kant e as Categorias do Pensamento*. 2015. 167f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

O objetivo geral desse trabalho é analisar alguns aspectos da teoria do conhecimento e, principalmente, a questão das categorias do pensamento, tal como formulada por duas grandes tradições intelectuais: a filosofia kantiana e a sociologia durkheimiana. Na primeira parte de nosso texto tentamos reconstruir alguns dos argumentos apresentados por Kant na *Crítica da Razão Pura*. Nos debruçamos sobre as duas “deduções” kantianas das categorias e tentamos mostrar a existência de uma tensão interna em seu argumento. Na segunda parte de nosso texto, tentamos reconstruir a abordagem durkheimiana das categorias dividindo-a em três passos fundamentais: o argumento das representações coletivas, o argumento das classificações e, por fim, o argumento das categorias. Nesse caso, tentamos mostrar como aquela tensão no interior do argumento kantiano era desenvolvida por Durkheim de modo bastante original. Ao focar seu argumento no caráter extralógico das categorias kantianas, Durkheim parecia abrir o caminho para uma abordagem original do conhecimento humano: a sociologia do conhecimento.

Palavras chave: Durkheim, Categorias, Kant, Epistemologia, Sociologia do Conhecimento.

ABSTRACT

GOMES NETO, Jayme. *Durkheim, Kant and the Categories of Thought*. 2015. 167f. Thesis (Master Degree) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

The aim of this text is to analyze some aspects of the theory of knowledge and the issue of categories of thought as formulated by two great intellectual traditions: the kantian philosophy and durkheimian sociology. In the first part of our text, we try to reconstruct some of the arguments presented by Kant in the *Critique of Pure Reason*. We look back on the two kantian "deductions" of categories and try to show the existence of an internal tension in this argument. In the second part of our text, we try to reconstruct Durkheim's account of categories by dividing it into three main steps: the argument of collective representations, the argument of classifications and, finally, the argument of the categories. In this case, we try to show how that tension inside the kantian argument was developed by Durkheim's in a quite original form. By focusing its argument in the extra-logic character of the kantian categories, Durkheim seemed to open the way to an original approach to human knowledge: the sociology of knowledge.

Keywords: Durkheim, Categories, Kant, Epistemology, Sociology of Knowledge.

SUMÁRIO

Agradecimentos	06
<i>Introdução: O problema de pesquisa</i>	12
 <i>Parte I – Kant e as Categorias do Entendimento</i>	
Capítulo 1 – Dedução Metafísica das Categorias	27
Capítulo 2 – Dedução Transcendental das Categorias	42
Capítulo 3 – Considerações Sobre a Leitura Kantiana	60
 <i>Parte II – Durkheim e as Categorias do Pensamento</i>	
Capítulo 4 – Sociologia e Representações Coletivas	72
Capítulo 5 – Sociologia e Formas Classificatórias	99
Capítulo 6 – Sociologia e Categorias do Pensamento	117
 <i>Anexo: Sobre as Quatro Categorias Fundamentais</i>	 148
 Bibliografia	 162

Introdução

O problema de pesquisa

Em um artigo de 1903, intitulado *Sobre algumas formas primitivas de classificação*, Émile Durkheim e Marcel Mauss apresentaram, a partir de um estudo etnográfico realizado na Austrália e na América do Norte, a ideia de que categorias classificatórias do pensamento humano, como gênero e espécie, seriam fundadas socialmente – isto é, elas não remeteriam simplesmente a determinados símbolos lógicos universais do pensamento, mas, em parte, seriam fruto de um desenvolvimento social e histórico. A partir desse insight fundamental, uma série de estudos passaram a ser promovidos pela chamada escola sociológica francesa no sentido de estabelecer uma reflexão a respeito das noções fundamentais do pensamento humano. Nesse contexto, a temática do conhecimento, historicamente tratada pela reflexão filosófica, parecia poder receber então uma leitura própria por parte da sociologia.

Em linhas gerais, o diagnóstico dos autores nos remeteria a um suposto fracasso da filosofia, que não teria dado conta de explicar satisfatoriamente aquilo que os filósofos, desde Aristóteles, haviam chamado de "categorias" do pensamento. É justamente tendo isso em mente que Durkheim tentará propor uma teoria eminentemente sociológica para o problema. Nesse caso, o projeto durkheimiano consistia em buscar no domínio da vida social a origem primeira das chamadas “categorias”. Tratava-se de analisar aquelas ideias primeiras e mais fundamentais, que nos apareceriam como uma “ossatura da inteligência”¹, de modo a rastrear, no domínio social, ao menos uma parte de seus *traços* constitutivos. O empreendimento intelectual de maior fôlego nesse sentido é também o último grande livro do mestre francês. Em *As Formas Elementares da Vida Religiosa* (1912), Durkheim acabará por estabelecer uma reflexão a respeito da origem social de seis categorias, a saber, tempo, espaço, força, causalidade, totalidade e classificação.

Como bem apontou Schmaus (2004: 15), a questão que se colocava aí era, à primeira vista, paradoxal. Tratava-se de explicar a *necessidade* de determinadas noções – sem as quais o pensamento aparentemente desmoronaria – e, ao mesmo tempo, dar conta da *variabilidade* dessas mesmas noções em diferentes culturas. Um “impasse” que pôde ser pensado na literatura mais recente segundo a distinção implícita entre *categorias* (necessárias) e suas respectivas *representações coletivas* (contingentes).

¹ DURKHEIM, É. *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, p.13

Assim, em linhas gerais, diríamos que o presente trabalho tem por tema geral o debate, posto na escola sociológica francesa, a respeito da possibilidade de 1) uma epistemologia eminentemente sociológica e 2) uma sociologia do conhecimento. Esses dois momentos investigativos, não podemos perder de vista, devem encerrar argumentos de ordens diversas. Num primeiro nível trata-se de estabelecer uma reflexão sobre a *fundamentação* (social) do conhecimento. Num segundo, trata-se de estabelecer uma reflexão a respeito da *gênese* e do desenvolvimento (social) do conhecimento.

Em nosso caso específico, a fundamentação do conhecimento, tal como proposta por Durkheim, parece se apoiar em categorias centrais do pensamento, capazes de fornecer não apenas as regras estruturantes do pensamento discursivo, mas também os parâmetros de inteligibilidade da vida fenomênica. Ora, se o fundamento é dado aqui pelas categorias, o fracasso ou o sucesso do empreendimento epistemológico durkheimiano só pode ser medido a partir um questionamento sobre as próprias categorias. Isto é, a pergunta central a ser respondida deve ser aquela que esclarece o verdadeiro estatuto do que Durkheim chamou pelo nome de “categorias”. Somente mediante esse esclarecimento é que poderemos saber se um projeto de epistemologia sociológica é, ou não, algo viável – e quais as consequências daí resultantes. De fato, se as categorias se reduzirem à condição de correlatos conceituais dedutíveis imediatamente do quadro de funções lógicas dos juízos discursivos (como em Kant), então qualquer projeto que procure a relação entre realidade social (empírica) e categorias (puras) só poderá fracassar. A projeção de uma leitura kantiana sobre a proposta durkheimiana será, mais tarde, um dos principais motivos de abandono desta pelos críticos. As “categorias”, no entanto, a despeito de constituírem uma terminologia kantiana, não precisam necessariamente aparecer como formas puramente lógicas, isto é, podem apresentar outros tipos de fundamentação aceitáveis. É nessa suposição que residem as tentativas contemporâneas de resgate do proposta durkheimiana.

O questionamento a respeito do estatuto das categorias deverá fornecer, nesse contexto, não apenas uma imagem mais acertada de sua constituição, mas, igualmente, uma resposta particular à questão de qual tipo de necessidade estão autorizadas a aspirar – se uma necessidade de ordem moral, lógica, comunicativa, etc. Nesse esclarecimento inevitavelmente se colocará também algum tipo de resposta à questão da extensão, isto é, a questão de até onde podemos ir no terreno das categorias necessárias (epistemologia) e a partir de onde o fundamental deve ser procurado nas representações coletivas (sociologia do conhecimento). Isso também deve esclarecer qual a extensão da investigação propriamente empírica do

projeto durkheimiano, a saber, aquela que deve lidar com as questões da gênese social (e não mais a fundamentação) das representações coletivas. Dessas respostas, aliás, depende mesmo toda uma série de outras questões importantes às ciências humanas como, por exemplo, a questão das traduções interculturais entre representações coletivas, ou ainda, as questões relativas à correspondência entre representações, categorias e mundo. É claro que não se pretende responde-las aqui. Entretanto, é preciso estar atento ao fato de que questões dessa natureza parecem poder ser pensadas de maneira satisfatória apenas na condição de levar a sério o desenvolvimento de uma investigação como a aqui proposta. Acreditamos não ser possível nos furtarmos a ela.

Há ainda um último aspecto do empreendimento intelectual em questão que deve ser levado em conta. Ele diz respeito ao fato de que a teoria do conhecimento que se enunciava no seio da escola durkheimiana, a despeito de suas pretensões empíricas, situava-se ainda em um nível de abstração bastante geral. Não se tratava de estabelecer de maneira direta uma reflexão que desse conta de fornecer os parâmetros de racionalidade e de justificação de juízos referentes a uma determinada área do saber. A reflexão epistemológica aqui colocada não se confundia com aquelas referentes a ciências específicas – como a matemática, a física, etc. –, mas deveria dar conta das condições de possibilidade dos conhecimentos em geral – daí ter por objeto categorias elementares do pensamento.

O projeto durkheimiano e seu destino póstumo

Não há dúvidas de que a articulação realizada no interior da escola durkheimiana entre reflexão de ordem epistemológica e teoria social consistiu, à sua época, uma experiência intelectual bastante singular. De fato, tal experiência é marcada por uma ambiguidade latente que, ao que parece, permanece como algo mal resolvido até nossos dias, e isso por pelo menos dois motivos. Primeiramente há o fato de que a distinção aqui proposta, a saber, aquela entre uma epistemologia e uma sociologia do conhecimento, não aparece originalmente enunciada de maneira clara e só tomaria forma tardiamente. A essa indistinção inicial se somaria um segundo fato bastante significativo, a saber, o peso desigualmente dado a cada um desses níveis de análise. Se, por um lado, podemos dizer que a sociologia do conhecimento em questão se tornaria fonte de inspiração a boa parte dos estudos culturais no século XX, a

reflexão epistemológica, por sua vez, parece ter sido em larga medida abandonada como objeto de reflexão sistemática.

Posto isso teríamos, em largas pinceladas, o seguinte panorama – a ser melhor desenvolvido nas próximas páginas. De um lado, apareceria a teoria durkheimiana das representações coletivas, celebrada como contribuição de cunho maior e como inspiração a ser desenvolvida por sociólogos, antropólogos e psicólogos sociais. De outro, teríamos que as reflexões relativas aos fundamentos últimos do conhecimento, às suas categorias fundamentais e à sua sintaxe, permaneceriam como objetos de reflexão exclusivos da filosofia. Ao mesmo tempo, e corroborando essa pequena divisão do trabalho, teríamos toda uma série de leituras que, ao longo do século XX, tratou as pretensões (epistemológicas) durkheimianas como infundadas. O projeto de se estabelecer uma epistemologia eminentemente sócio-lógica seria então, na maioria das vezes, tomado de maneira confusa e parte considerável de seus argumentos seria perdida no caminho.

Críticas à epistemologia durkheimiana²

Se o experimento que se enunciava na teoria durkheimiana do conhecimento encerrava uma certa ambigüidade, não podemos dizer que as leituras iniciais tenham sido, por isso, menos negligentes em relação a alguns de seus aspectos fundamentais. Podemos dizer que já nos anos subseqüentes à publicação de *As Formas Elementares* (1912), a epistemologia proposta por Durkheim seria duramente criticada e confundida com sua sociologia do conhecimento.

Como bem apontou Rawls (1997), a crítica inicial não viria apenas de compatriotas como Gabriel Tarde, Lucien Lévi-Bruhl e Simon Deploige, mas já em 1915 – ano da primeira tradução inglesa de *As Formas Elementares* – apareceriam as primeiras críticas na América. Embora a literatura subseqüente tenha sido maior, podemos dizer que as críticas mais influentes se resumiram, em solo americano, a quatro nomes: Charles Elmer Gehlke (1915), A.A. Goldenweiser (1915), Edward Schaub (1920), and William Ray Dennes (1924). Essa primeira leva de críticas, ao que parece, adquiriria, surpreendentemente, quase o status de um cânone entre os *scholars*. Embora o conhecimento dessas críticas tenha aparentemente se dado mais de maneira indireta – sendo quase sempre as mesmas citações repetidas à exaustão

² Nas próximas paginas, parte de nossas considerações seguem de perto um balanço feito por Anne Rawls que, apesar nos parecer problemático em alguns ponto específicos (principalmente sua leitura de Parsons), pode ser considerado, em geral, bastante pertinente: Para mais detalhes ver: RAWLS, A. 1997. "Durkheim's Epistemology: The Initial Critique, 1915-1924.". *Sociological Quarterly* vol. 38 (1), pp. 111-145.

no meio acadêmico – ele teria sido suficiente para esterilizar a maior parte do campo de discussão nos anos subseqüentes.

A partir daí, o argumento durkheimiano sobre o caráter social das categorias do entendimento seria amplamente desqualificado. Parte considerável das acusações alegaria a existência de contradições e circularidades no pensamento de Durkheim. Pois, se categorias como tempo e espaço eram adquiridas da sociedade, então a teoria já pressupunha como dado aquilo que pretendia provar, uma vez que o próprio ato de percepção da sociedade implicaria a existência de tais categorias (Dennes 1924, p.39; Schaub 1920, p.337).³ Durkheim ainda seria acusado de negligenciar as diferenças entre conceitos (constantes e fixos) e sensações (fluidas e passageiras) ao tentar derivar, por exemplo, *categorias* fixas de *experiências* sociais fluidas. Essa contradição levaria a pelo menos dois tipos de crítica: 1) se equacionarmos a experiência social à *sensações* então Durkheim, ao derivar destas as categorias, cometeria o mesmo erro dos empiristas – o que Hume já teria mostrado, nos levaria a um certo tipo de ceticismo; 2) se tais experiências sociais fossem pensadas ainda como *representações* Durkheim seria levado a um idealismo ingênuo no qual as categorias seriam meramente produtos de outras ideias – e teríamos novamente uma circularidade, agora ideológica.

Essa mesma ideia de um Durkheim idealista reaparecerá na leitura de Talcott Parsons na década seguinte. As críticas parsonianas à epistemologia durkheimiana aparecem, de fato, na última parte do livro II de *A Estrutura da Ação Social* e seguem próximas à linha já mencionada. O idealismo durkheimiano consistiria, nesse contexto, numa suposta redução da realidade social à realidade mental. Se as entidades sociais só existiriam “na mente dos indivíduos”, então Durkheim seria levado à criação de um mundo social supra-sensível, um mundo de entidades eternas que, justamente por estarem além do mundo sensível, deixariam de ser objeto científico, isto é, não poderiam sequer se subsumir às ditas categorias – de tempo, de espaço, de causalidade e etc. Isso de modo tal que idealismo acabaria por comprometer não apenas a epistemologia em questão, mas a própria possibilidade de uma ciência da sociedade (Parsons, 1937: 445). Além dessa crítica mais geral, Parsons retoma Dennes para assinalar a suposta confusão durkheimiana entre fundamentação e gênese das

³ O argumento da antecendência lógica das categorias em relação percepção é algo que poderia ser facilmente apontado já em Kant – esse é, justamente, um traço fundamental de seu alegado transcendentalismo. Por conta disso Durkheim seria acusado mais tarde, por toda uma série de autores, como alguém que teria negligenciado a filosofia kantiana e lhe fornecido apenas uma resposta inconsistente. Se, no entanto, lembrarmos que tempo e espaço sequer são categorias para Kant (que as considera como formas da sensibilidade a priori), e que aparecem como categorias apenas para determinadas tradições pós-kantianas, como o “espiritualismo” e o “neo-criticismo” franceses, então talvez tenhamos não apenas uma pista dos verdadeiros interlocutores de Durkheim nessa questão, mas de qual era, para ele, o verdadeiro estatuto destas mesmas categorias.

categorias. Se a realidade social – relativa à distribuição regional de moradas e ao ritmo da vida coletiva – podia de fato ligar-se ao desenvolvimento histórico de determinadas divisões nas noções do tempo e do espaço, por outro lado, os apontamentos sobre a gênese dessa divisão seriam “epistemologicamente irrelevantes”, além de estarem “sujeitos às mesmas críticas feitas aos empiristas”. (Parsons, 1937: 447). Nos anos subseqüentes, as alegações de circularidade lógica, idealismo e falta de base empírica para justificação das categorias renderiam a Durkheim a fama de destacada imprudência e ingenuidade filosóficas. O projeto durkheimiano apareceria então, muitas vezes, como insatisfatório e as respostas prometidas – a questões colocadas pelo empirismo, pelo kantismo e pelo pragmatismo – apareciam como estando muito aquém da proposta inicial. Esse tipo de leitura parece ter sido dominante entre os intérpretes do século XX e mesmo autores simpáticos a seu projeto não deixaram de reiterar críticas desse tipo. [Dennes (1924); Parsons (1937): 441-50; LaCapra (1972): 251-62; Lukes (1973): 445-9; Godlove (1986): 385-401; Mestrovic (1988)].

Somente nos anos 1990 é que surgiriam algumas tentativas de resgate da epistemologia durkheimiana e, mesmo assim, de maneira bastante tímida e escassa. A despeito do interesse que o tema tem gerado na literatura recente, há de fato poucas tentativas de resgate e, ainda assim, apresentando profundas divergências teóricas.

Uma primeira linha – defendida por Anne Rawls (1996, 2004) – propõe que o projeto durkheimiano se basearia numa fundamentação empírico-ritual das categorias elementares. O argumento seria, nesse caso, o de que a experiência capaz de fundamentar o caráter necessário dessas categorias só poderia ser um tipo de experiência superior à experiência individual, isto é, a experiência coletiva. O estudo ritual seria, portanto, o ponto fundamental do projeto durkheimiano. Ele consistiria, pois, um momento extremamente singular no interior da vida coletiva, na medida que engendraria uma espécie de efervescência criadora – e mesmo renovadora – das categorias.⁴ Essa leitura defenderia então uma certa renovação empirista (e mesmo interacionista) da teoria social e identificaria o projeto durkheimiano como continuação satisfatória do projeto de David Hume. Se o *Tratado da Natureza Humana* (1738) havia falhado no fornecimento de uma base empírica capaz de fundamentar a

⁴ A análise de Rawls consiste em mostrar a relação entre determinados tipos de interação ritual e determinadas categorias do pensamento. Em verdade a fundamentação ritual não pretende encontrar um simples paralelismo entre essas duas ordens. O argumento é o de que os rituais totêmicos tal como trabalhados por Durkheim forneceriam um tipo de experiência criadora a partir da qual seria possível rastrear o aparecimento das categorias elementares do pensamento. Tais categorias seriam o resultado desse processo de efervescência criadora. Os rituais criariam e recriariam as categorias através de um tipo de experiência supra-individual. A eficiência das categorias estaria atrelada a eficiência ritual e ao pertencimento ao grupo. Cada um dos rituais (de imitação, sacrifício, etc.) colocaria em prática um tipo de ideia central a partir do quais formaríamos as categorias elementares do pensamento discursivo.

causalidade – o que levaria ao problema da indução –, é porque havia se estreitado no que diz respeito às observações de experiência. De fato, nenhuma experiência individual poderia fornecer qualquer traço de necessidade a juízos indutivos. Uma experiência coletiva teria, por outro lado, todas as características necessárias para realizar a tão procurada fundamentação categorial. Ela seria ao mesmo tempo uma experiência real (possível de ser comprovada), constante (não seria variável de um indivíduo a outro) e externa (não seria de ninguém em particular, mas objeto necessário de introjeção ritual).

Uma segunda linha – proposta por Warren Schmaus (2004) – surge de um tipo de investigação histórica de reconstrução do pensamento durkheimiano que tem por referência alguns autores da tradição francesa do séc. XIX que teriam influenciado o tratamento durkheimiano das categorias. Para essa leitura, a fundamentação categorial só seria defensável se interpretada como sendo de tipo “funcional”. A necessidade se ligaria ao fato de as categorias desempenharem função eminentemente comunicativa, de modo a constituírem aqueles acordos mentais mais elementares capazes de possibilitar o aparecimento de regras morais e intelectuais no interior de vida social. A fundamentação aí não seria dada a partir de uma experiência social, mas de uma lógica sócio-funcional. Para essa leitura, a experiência coletiva apareceria no registro de uma ordem fenomênica responsável apenas pela gênese de representações coletivas, mas não por sua fundamentação. Isso porque o critério de necessidade – pela própria definição – jamais poderia ser respondido, em plano normativo, por qualquer tipo de experiência, fosse ela individual ou social. Donde temos que o papel desta última seria o da conformação de determinadas representações coletivas das categorias – e não das categorias propriamente ditas.

Ao que parece o problema ainda se encontra longe de uma resolução e isso por diversos motivos. Sobre a *primeira leitura*, há de se destacar alguns problemas. Primeiramente, a suposição de que o projeto durkheimiano apareça como uma continuação bem sucedida do projeto de Hume parece apresentar pouquíssima base histórica. Se a fundamentação categorial for de fato empírica, parece mais razoável que a leitura se dê através daquele empirismo criticamente reformulado por Maine de Biran e que foi amplamente aceito na França do século XIX – algo que não é nem mencionado na primeira leitura, mas é curiosamente explorado pela segunda interpretação. Uma fundamentação empírica ainda demandaria certa flexibilização quanto ao caráter de necessidade das categorias, algo que a primeira leitura mencionada parece não se dispor a fazer. Diríamos que a *segunda leitura* também não se exime de insuficiências. Embora a fundamentação funcional

pareça mais adequada a pretensões epistêmicas ela surge, na formulação proposta, sem muito apoio da reflexão empírica. Faltaria nesse caso um modo adequado de visualização da relação efetiva entre fundamentação e gênese categoriais e, mais ainda, uma explicitação consistente do significado da funcionalidade posta em operação. Seria preciso saber quais os significados das funções em questão e qual o tipo de necessidade alegada por elas, isto é, seria preciso saber se elas atendem a demandas de correspondência com o mundo, a demandas comunicativas, a demandas morais, e em que grau elas estariam aptas a essa realização.

*Apropriação da sociologia do conhecimento*⁵

Se o projeto epistemológico durkheimiano apareceu no século XX como uma tentativa fracassada – sendo esboçadas algumas tentativas de resgate apenas tardiamente – sua sociologia do conhecimento, como já dito, serviria de ampla inspiração no desenvolvimento das ciências humanas. Sua teoria das representações coletivas abriria, podemos dizer, toda uma nova via de investigações. Não se tratava apenas de investigar as relações entre estrutura social e formas do pensamento, como pode parecer à primeira vista. Em verdade, as próprias relações entre categorias nativas e dinâmicas cosmológicas podiam agora colocar-se como objeto de reflexão. Um tipo de questão que será amplamente explorado pela antropologia no século XX.

Podemos dizer que o desenvolvimento mais imediato de sua teoria das representações se daria já no interior do que se convencionou chamar “escola sociológica francesa” e é inclusive anterior à publicação de *As Formas Elementares* em 1912. Seguindo o trabalho de Durkheim e Mauss sobre *Algumas formas primitivas de classificação*, de 1903, temos uma série de outros trabalhos que se debruçaram sobre a temática das categorias do conhecimento. Nesse sentido, seria ao menos significativo mencionar: o ensaio de Henri Hubert (1905) sobre a concepção religiosa de tempo; o estudo de Mauss e Henri Beuchat (1906) sobre a concepção de tempo entre os esquimós; o trabalho de Célestine Bouglé (1908) que tratou da noção de classificação dentro do sistema de castas indianas; o trabalho de Robert Herz (1909) relativo aos papéis de direita e esquerda em sistemas classificatórios; além de uma série de estudos subsequentes promovidos por Lévi-Bruhl (a partir de 1910) sobre a mentalidade primitiva. A tendência da escola seria, nas décadas subsequentes, a de privilegiar cada vez mais os

⁵ Nesse ponto, seguimos de perto algumas considerações feitas por Warren Schmaus num texto de 2004. Para mais detalhes, ver: SCHMAUS, W. 2004. *Rethinking Durkheim and His Tradition*. Cambridge University Press, (capítulo 1).

aspectos particulares das chamadas categorias. Isto é, a análise deveria versar não tanto sobre os problemas filosóficos e de universalidade, mas sobre o aspecto histórico e coletivo de determinadas representações culturais mais fundamentais. Essa é destacadamente a posição de Marcel Mauss (1938) em seu estudo *sobre a noção de pessoa*. A ênfase nas particularidades daria ainda o tom de outros dos trabalhos da época. Esse é o caso: da análise de Marcel Granet (1934) sobre as categorias chinesas; das considerações de Halbwachs (1950) sobre as categorias do tempo em *A memória coletiva*; e dos inúmeros trabalhos que viriam a ser publicados por Lévi-Bruhl.

Podemos dizer que a ênfase nos aspectos universais do pensamento – que era também uma preocupação de Durkheim em *As Formas Elementares*⁶ – seria posteriormente retomada em solo francês com o trabalho de Lévi-Strauss. Embora o último tenha afastado a ideia de uma causalidade entre formas sociais e formas do pensamento – ao menos de maneira mais cuidadosa que Durkheim – não é difícil ver a influência frutífera de Durkheim em seu pensamento. Pode-se, sempre de direito, argumentar que a questão dos universais e a retomada do kantismo aparecem em Durkheim e em Lévi-Strauss de maneiras diferentes⁷. A despeito disso, o aspecto social das categorias, como apontado por Durkheim, será claramente retomado por Lévi-Strauss no âmbito das categorias empíricas em suas investigações mitológicas. Seus conteúdos substantivos, embora aparecendo como realizações de operadores lógicos inconscientes, ainda constituem aí matéria de investigação etnológica. De

⁶ Essa posição em defesa dos universais, no entanto, parece ter sido matizada pelo próprio Durkheim em seus cursos sobre o pragmatismo, ministrados entre 1913 e 1914 – apenas um ano após a publicação de *As Formas Elementares*. Curiosamente, Lévi-Bruhl, que durante a maior parte de sua vida defendeu uma diferença fundamental entre a mentalidade ocidental e a mentalidade primitiva, parece ter também voltado atrás em sua posição ao fim da vida, reconhecendo (ao contrário) aspectos universais ao pensamento lógico e reconhecendo que as aparentes inconsistências lógicas primitivas eram, na verdade, diferenciações históricas dadas em suas categorias.

⁷ De fato temos em Durkheim uma teoria das categorias que ainda se liga a conteúdos presentes à consciência. Tais conteúdos (representacionais) têm sua *necessidade* associada a um certo movimento de distensão da consciência, no qual aqueles se impõem socialmente a esta. Ela, no entanto, ainda é ciente desse movimento e é nela que ele ocorre. O movimento é, em parte, um processo empírico de gênese e os problemas relativos à correspondência ainda se mantêm. Amparado pelas reflexões da linguística saussuriana e pelos seus desenvolvimentos posteriores (principalmente aqueles promovidos pelo círculo linguístico de praga) Lévi-Strauss pôde, no entanto, retomar as questões de sintaxe do pensamento por outra via – na qual a defesa de um convencionalismo linguístico saussuriano pareceu afastar as questões relativas à correspondência. Ao que parece, o “*kantismo sem sujeito transcendental*” de Lévi-Strauss se liga, pois, a um segundo movimento de distensão. Se em Durkheim a reflexão ainda era majoritariamente pautada em uma introjeção positiva de regras [tanto da vida intelectual (categorias) como da vida moral (imperativos sociais)] elas ainda se constituíam como uma realidade presente à consciência. Em Lévi-Strauss o conjunto de regras não se constitui, no entanto, como realidade positiva de regras e interditos, mas aparece com resultado formal das séries e possibilidades de combinatória e interditos de transposição, dadas, por sua vez, no âmbito do inconsciente estrutural. Essa guinada, não só para além do sujeito (como em Durkheim), mas para além da consciência, é o que possibilita em Lévi-Strauss a retomada do kantismo a partir de bases diversas às de Durkheim. A sintaxe de Lévi-Strauss pode se dar em nível transcendental enquanto em Durkheim ela deve ser marcada desde o início pela dimensão empírica – embora não se reduza a ela.

modo tal que o exercício científico não constituiria então uma redução daquilo que é do âmbito do vivido a meras formas do pensado.

As reações ditas “pós-estruturalistas” também não tardariam em retomar o tipo de reflexão presente em Durkheim e Mauss. A ideia de que as experiências perceptivas mais fundamentais seriam resultado de um amplo processo de desenvolvimento histórico-social (e mesmo linguístico) é fundamentalmente retomada por autores como Foucault e Derrida. A ideia em questão, devemos ressaltar, não implica os resultados muitas vezes radicais a que chegaram estes autores e é algo mais tênue.

Não foi, no entanto, só na França que as reflexões de Durkheim parecem ter se desenvolvido de maneira profícua. Mencionaríamos, primeiramente, a forte influência que Durkheim exerceu na antropologia britânica. Embora o “Durkheim britânico” apareça muitas vezes com um semblante algo distante do Durkheim das representações culturais – que, como tentei mostrar, foi fortemente retomado por Mauss e pela antropologia francesa – não se pode dizer que este último não tenha exercido influência nos países de língua inglesa⁸. A sociologia do conhecimento de Durkheim constituirá uma fonte de inspiração maior àqueles antropólogos britânicos que advogaram uma construção social da realidade. Esse foi o caso de autores como Max Gluckman (1949-50), Edmund Leach (1964) e Mary Douglas (1970). A ideia fundamental aí era a de que a realidade seria percebida por categorias culturalmente condicionadas e adquiridas mediante processos de socialização, isto é, ensinadas de geração a geração mediante a linguagem e outros sistemas representacionais.

O problema

Considerações como as colocadas acima nos remetem aos pesos desigualmente atribuídos às ideias de Durkheim. Tratou-se de mostrar primeiramente um certo descarte, mais ou menos precipitado, em relação à sua epistemologia – só tardia e escassamente retomada. Em segundo lugar, tratou-se de mostrar que as críticas aí engendradas não foram suficientes

⁸ Embora o estruturalismo britânico mais ortodoxo [associado inicialmente ao nome de Radcliffe-Brown e posteriormente às escolas de Oxford (Evans Pritchard) e Cambridge (Meyer Fortes)] tendesse a retomar o Durkheim da “primeira fase”, não tardou até que as reflexões tomadas da última fase fossem incorporadas à antropologia britânica. É verdade que a maior parte desse movimento de apropriação se deu no bojo de escolas menos ortodoxas. Este foi este o caso de Edmund Leach [pertencente à LSE, de tendência claramente mais malinowskiana] e de Max Gluckman [associado ao Rhodes-Livingstone Institute e à escola de Manchester]. No entanto, tal tendência não deve ser lida como algo estrito e necessário. Um bom exemplo seria a reflexão desenvolvida por Evans Pritchard, no 3º capítulo de *Os Nuer*, sobre as noções de tempo e espaço – algo de clara inspiração durkheimiana.

para que sua sociologia do conhecimento deixasse de exercer grande influência em setores importantes das humanidades. Se as questões relativas à gênese e ao desenvolvimento histórico das ideias podiam, cada vez mais, constituir-se como objeto fundamental das ciências humanas, as reflexões relativas aos fundamentos últimos das categorias, por sua vez, parecem ter sido sistematicamente abandonadas. A isso parece ter sucedido uma divisão de trabalho mais ou menos consensual entre filósofos, sociólogos e antropólogos, na qual somente os primeiros trabalhariam as questões epistemológicas.

Ora, um panorama dessa natureza não deixa de suscitar questionamentos. Afinal, se a sociologia do conhecimento e epistemologia aparecem ao projeto durkheimiano como duas ordens de reflexão intimamente entrelaçados – e, segundo alguns, mesmo confundidas –, porque apenas uma parece ter dado bons frutos? De fato, o peso desigualmente atribuído a estas duas ordens de reflexão sugere que haja aí um importante problema de ordem teórica não devidamente esclarecido.

O problema que se pretende investigar aqui é parte fundamental desse tipo de questionamento e se coloca da seguinte maneira: “*Será a epistemologia proposta por Durkheim uma tarefa impossível ou há possibilidade de retomá-la?*”. Há de fato bons indícios para que essa pergunta seja feita. Em primeiro lugar, como vimos, a literatura crítica em relação ao projeto epistemológico tendeu a ser escassa e em boa parte se deu numa retomada daquelas primeiras leituras feitas entre 1915 e 1924. Vimos também que, de fato, as leituras aí são um tanto apressadas e que, embora separem para fins analíticos a reflexão epistemológica e a sociologia do conhecimento, tendem a mobilizar confusamente – no tratamento dos problemas concretos – argumentos dessas duas áreas. A insuficiência de toda essa literatura crítica teria impulsionado, no fim da década de 90, algumas tentativas de releitura e mesmo de resgate da epistemologia durkheimiana [Rawls: 1996, 1998, 2004; Schmaus: 1998a, 2004; Stedman Jones: 2012]. É frente a esse debate mais contemporâneo que tento situar a presente investigação.

Há de se notar, por último, que a pergunta proposta – a respeito da possibilidade ou da impossibilidade do projeto epistemológico em questão – deve ser tomada como indicativa de um segundo problema, a saber, o questionamento sobre “*quais as implicações daí decorrentes para uma sociologia do conhecimento?*”.

A hipótese mais geral surge, por assim dizer, já implicitamente no próprio modo de colocar o problema. A pergunta a que nos colocamos sugere a possibilidade de que esse

projeto (epistemológico) tenha sido mal interpretado – por toda uma série de motivos⁹ – e de que talvez sejam válidas as tentativas mais recentes de releitura e atualização. Essa é, por assim dizer, a hipótese mais geral. A partir desta hipótese geral – que parece ganhar legitimidade na literatura contemporânea mais especializada – podemos então formular as conjecturas mais precisas que, acreditamos, podem constituir a originalidade e a contribuição genuína de nosso trabalho. A hipótese mais específica é a de que, independentemente do fato de o projeto durkheimiano apresentar ou não uma total coerência na época em que foi formulado, ainda assim seria possível – ao contrário do que pensaram seus críticos – extrair dali uma leitura defensável. A ideia aqui é a de que o instrumental reflexivo e o aporte comunicativo desenvolvidos na teoria social no século XX forneceriam elementos, ou ao menos uma boa inspiração, para que retomássemos o projeto durkheimiano.

Posto isso, a hipótese a respeito do estatuto das chamadas categorias seria a de que estas não possuem sua fundamentação a partir de uma lógica pura, nem que constituem quaisquer propriedades orgânicas inatas responsáveis pela percepção, mas que podem ser pensadas como esquemas de percepção e ordenação do mundo fundadas em algum tipo de lógica social. A investigação seria então eminentemente sócio-lógica. A hipótese é a de que não apenas as categorias desempenhariam uma função comunicativa elementar, mas que com isso, forneceriam as condições de possibilidade de qualquer estabelecimento, empresa ou instituição social. Uma hipótese que joga o peso da investigação categorial não nas formas de percepção individuais rudimentares, nem nas estruturas formais dos juízos, mas naqueles modos partilhados de ordenação do mundo, naquelas configurações de acordos intelectuais elementares a partir dos quais teríamos então possibilidades sociais diversas, isto é, possibilidade comunicativa, moral e, sobretudo, representacional – e daí, representações coletivas diversas sobre noções de tempo, espaço, força, totalidade, causalidade, etc., a serem desvendadas pela sociologia do conhecimento.

Por último diríamos que nossa hipótese acarretará, como já dito, a tomada de uma certa posição em relação à sociologia do conhecimento. Isto é, se assumirmos que as categorias desempenham uma função comunicativa necessária e que estabelecem as condições gerais de possibilidade de estruturação do pensamento discursivo, então as

⁹ Entram aí o equacionamento equivocado do projeto durkheimiano à filosofia transcendental kantiana, as confusões entre os vocabulários empirista e racionalista, as confusões a respeito do que Durkheim entendia por categorias e a qual tradição histórica ele tentava responder. Somada a todos esses equívocos das primeiras leituras críticas, a suposição mais geral é a de que, durante o século XX, o demasiado crédito dado a elas teria influído no pouco interesse pela epistemologia de Durkheim. Talvez por isso teríamos toda uma disparidade de aceitação entre sua epistemologia e sua sociologia do conhecimento.

representações coletivas deverão necessariamente ter sua forma atrelada às primeiras (às categorias). Disso teríamos uma certa limitação à teoria das representações coletivas na medida em que estas só poderiam circular em torno de um certo campo de possibilidades abertas pelas categorias. Ele deveria atender a determinadas necessidades de conteúdo categorial. Onde teríamos, por exemplo, que as temporalizações sociais poderiam se diversificar culturalmente dentro de um espectro da categoria de tempo, mas que esta última, cumprindo uma função social determinada, não poderia ser aleatório – ou mesmo ter algum tipo de gradiente aberto. As categorias constituiriam algo como um eixo de gravidade em torno do qual circulariam as possibilidades de representações coletivas nas diversas culturas e nos diversos momentos históricos.

PARTE I

Nosso trabalho parte de um problema central que fora enunciado primeiramente no interior do discurso filosófico: como são possíveis conhecimentos sintéticos a priori. A teoria que temos por objetos primeiro, entretanto, não é exatamente filosófica, ao menos não no sentido habitual. Em todo caso, ela parte do mesmo ponto e, de certo modo, desenvolve-se em meio a um diálogo crítico com as tentativas de resposta fornecidas no interior da filosofia. O ponto de referência de Durkheim é, nesse caso, Kant. Em ambos os casos, a resposta a respeito do estatuto e da justificação epistêmicas do conhecimento racional parte da aposta de se poder desvelar à consciência um determinado conjunto de noções fundamentais que estariam a guiar os processos necessários de identificação, diferenciação e síntese conceituais. O conhecimento, nesse caso, seria concebido como sendo estruturado, do ponto de vista de sua racionalidade, a partir de determinadas categorias centrais. Ora, a consequência desse modo de pensar era então a de que a pergunta pela justificação epistêmica do conhecimento só poderia aparecer, nesse contexto, como uma pergunta pelo estatuto das categorias que o organizavam e conferiam, nesse sentido, suas condições de possibilidade.

Posto isso, não nos parece possível avançar na teoria durkheimiana do conhecimento sem reconstruir de maneira mais ou menos detida, alguns traços fundamentais da questão filosófica das categorias. Seu momento privilegiado remonta, certamente, à Kant e, mais especificamente, à *Crítica da Razão Pura*, de 1781. Nesse livro, o filósofo alemão enunciava a questão do conhecimento de maneira absolutamente original: ele não perguntava às representações mentais por sua origem, seus procedimentos ou sua matéria, mas por suas condições de possibilidade em geral na medida em que se pudessem referir a objetos. O projeto kantiano consistia, pois, em mostrar que o conhecimento fenomênico era solidário e indissociável de determinadas formas capazes de anteceder, do ponto de vista epistêmico, toda a matéria das representações mentais. Nesse contexto, isso equivalia a dizer não apenas que o pensamento era possuidor de formas lógicas, mas que a própria sensibilidade, nossa capacidade de se deixar afetar pelo se colocava aos sentidos, já era permeada, de saída, por determinadas representações formais que lhe conferiam uma primeira unidade: tratava-se das chamadas formas a priori da intuição sensível, ou ainda, o tempo e o espaço.

Em verdade, uma reconstrução exaustiva da questão do conhecimento, tal como exposta na *Crítica da Razão Pura*, deveria abarcar ao menos três pontos que nos parecem centrais, a saber: 1) a questão das chamadas intuições da sensibilidade, por meio das considerações sobre o tempo e o espaço; 2) a questão dos conceitos do entendimento, as chamadas categorias; 3) a questão das classificações dos conceitos por meio dos princípios regulativos da razão. Por questões de economia, o percurso que faremos aqui, embora levando em consideração esses três momentos, deverá deter-se apenas no segundo ponto. Há aqui duas razões pelas quais essa escolha nos parece aceitável.

A *primeira* delas é dada pela própria economia do texto kantiano: por um lado, a questão das representações do tempo e do espaço, como veremos mais a frente (capítulo 2), tem a unidade de suas formas como uma unidade que, num certo sentido, subordina-se a unidade do pensamento categorial, cuja figura máxima remete ao que Kant chamou por autoconsciência transcendental; por outro lado, os princípios de classificação não só tem sua atividade direcionada a conceitos que foram, eles mesmos, unificados por meio das formas categoriais, como sequer são constitutivos das experiências, isto é, trata-se, para Kant, de ideais meramente regulativos. Assim, longe de querer reduzir esse dois momentos do texto kantiano, gostaríamos apenas de insistir que uma leitura centrada nas deduções categoriais parece pertinente e, num certo sentido, autorizada para nossos fins.

A *segunda* razão para essa escolha diz respeito a nossos propósitos específicos e, principalmente, à peculiaridade da leitura durkheimiana. Nesse caso, o foco na questão das categorias nos parece importante pois, para Durkheim, tanto as formas do tempo e do espaço, como os princípios classificatórios de "gênero" e "espécie", aparecem como sendo "categorias". Ora, se ele os pensa assim e se promove, nesse sentido, um certo deslizamento conceitual, nos parece que a pertinência de sua leitura só pode ser compreendida e aquilatada à condição de levar a sério esse mesmo deslizamento, o que não poderia ser feito sem uma análise mais ou menos detalhada da montagem inicialmente feita por Kant.

Nessa caso, dedicaremos os capítulos dessa primeira parte à análise das duas deduções kantianas das categorias, a saber, a "dedução metafísica" e a "dedução transcendental" encontradas ambas na *Crítica da Razão Pura*. Por fim, antes de passarmos à segunda parte de nosso texto, faremos um pequeno balanço dos encaminhamentos e das tensões no interior do argumento transcendental kantiano e apontaremos quais tipos de abertura nos parecem pertinentes à leitura feita por Durkheim.

Capítulo 1

Dedução Metafísica das Categorias

Seguindo a tendência de sua época Kant divide o conhecimento humano em dois troncos fundamentais: sensibilidade e entendimento. O primeiro diz respeito à capacidade do espírito de se deixar afetar pelo que se lhe coloca, isto é, sua capacidade de receber representações. Encontramo-nos então diante das chamadas intuições sensíveis. O segundo tronco, aquele que trataremos aqui, diz respeito à capacidade de pensar essas representações, isto é, à capacidade de determinar (segundo conceitos) o que primeiramente só podia aparecer como matéria indeterminada. Tendo em vista essa distinção fundamental, cabe lembrar que Kant não confere a nenhum desses troncos uma prioridade, mas insiste, a todo momento, na interdependência e na necessidade de colaboração entre ambos. O conhecimento, então, só poderia ser constituído a partir de seus dois elementos fundamentais: intuições e conceitos.

Para Kant a sensibilidade nos oferece uma multiplicidade de sensações – informações visuais, acústicas, gustativas, etc. – dadas nas formas da intuição *a priori*, a saber, no espaço e no tempo. Tais sensações, no entanto, não se apresentam de forma estruturada e desse modo não podem constituir para o sujeito qualquer tipo de objeto determinado. Essa matéria das sensações indeterminada é, porém, determinável mediante a ação do entendimento. Assim, justamente, um objeto dado [Gegenstand] pode transformar-se em um objeto objetivo [Objekt]. Isso ocorre na medida em que a matéria da sensação é ordenada e estruturada segundo uma regra, fazendo da intuição dada no tempo e no espaço uma unidade que se apresente estruturada de determinada maneira. A essa regra capaz de estruturar o diverso da sensibilidade Kant chama conceito. O conceito indica, portanto, a estrutura que o diverso deve ter para que ele possa ser considerado como um determinado tipo de objeto. Essa regra, no entanto, longe de se colocar como algum tipo de forma inerte é, justamente, aquela que preside sob o material da intuição uma síntese, isto é, uma ligação e uma determinação do diverso mediante a espontaneidade do entendimento. Assim, os conceitos podem ser entendidos como sendo aquelas regras que remetem à leitura discursiva do diverso sensível.

Veremos que parte da estratégia de Kant consistia justamente em mostrar que tais regras de ligação e determinação não têm sua origem na intuição, mas, ao contrário, na própria “espontaneidade” do pensamento. É o entendimento que, mediante sua atividade,

“inventa” as regras para apreender o que se lhe coloca como mundo. Mas esse mundo só pode aparecer então, dado o papel constitutivo do próprio entendimento, como mundo dos fenômenos (mediados pelas formas da sensibilidade e do entendimento) e não como mundo das coisas e si (desprovidas de mediação). Os objetos que se nos colocam não podem possuir então qualquer autonomia metafísica e nem mesmo pretender-se como algum tipo de realidade previamente estruturada. Objetividade é aqui um modo de subsunção do diverso às formas do pensado e não uma propriedade dos próprios objetos. A realidade só pode ser concebida como ligada e os conceitos fundamentais que promovem essa mesma ligação devem ser entendidos assim como sua condição transcendental de possibilidade. Daí então a importância central de uma análise desses conceitos, as chamadas categorias do entendimento, capazes de possibilitar nossa experiência objetiva dos objetos.

Kant tratará de promover então uma investigação sistemática a respeito das categorias. Suas chamadas deduções – metafísica e transcendental – das categorias servirão não apenas para mostrar quais são estes conceitos e o modo como operam, mas para justificá-los como possuidores de validade epistêmica.

O argumento geral de Kant

A chamada “dedução metafísica” é também conhecida como sendo aquela que nos deve fornecer “o fio condutor para a descoberta de todos os conceitos puros do entendimento”¹⁰. O que se pretende aqui é, pelo próprio título, um tipo de dedução de caráter sistemático. Trata-se de empreender uma investigação a respeito dos conceitos puros com os quais trabalha o entendimento, que seja capaz não apenas de enumerá-los, mas de fornecer a essa enumeração um princípio de inteligibilidade que esgote suas possibilidades. Veremos que a sistematicidade da dedução categorial constitui justamente o caráter distintivo do empreendimento kantiano.

De fato, Kant não foi o primeiro a se questionar sobre os chamados conceitos fundamentais do pensamento. O próprio autor admite que já Aristóteles havia se colocado essa questão. Em seu estudo sobre as categorias o filósofo grego teria reunido em sua lista dez exemplares.¹¹ A compilação, no entanto, teria sido feita de maneira “rapsódica” e sem um

¹⁰ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. (B 91)

¹¹ São elas: quantidade, qualidade, essência/substância, relação, onde, quando, situação, paixão e ação. A essa lista das categorias seriam posteriormente acrescentadas outras cinco, com a designação de pós-predicamentos.

“princípio unificador”, de modo que mesmo um “espírito perspicaz” como o de Aristóteles teria incorrido em erros.¹² Esse tipo de busca, nos diz Kant, deve ser substituída por outra, a saber, uma investigação de tipo transcendental. As coordenadas desse projeto, vale lembrar, são absolutamente conscientes e é o próprio autor quem nos ilumina a esse respeito.

“A filosofia transcendental tem a vantagem, mas também a obrigação de procurar esses conceitos *segundo um princípio*; porque brotam do entendimento como de uma unidade absoluta, puros e sem mistura, têm de se ligar entre si segundo um conceito ou uma idéia. Tal conexão, porém, fornece-nos uma regra pela qual se pode determinar a priori o lugar de cada conceito puro do entendimento e a integridade de todos em conjunto; o que de outro modo estaria dependente do capricho ou do acaso.” (grifo meu)¹³

Considerações dessa natureza nos chamam atenção para o fato de que uma verdadeira dedução deve esgotar as possibilidades do entendimento e justamente nisso residirá sua peculiaridade; ela deve encontrar um princípio a partir do qual possa nos aparecer de maneira necessária. O ponto central de Kant será então justamente encontrar qual o princípio capaz de desvelar à consciência suas categorias fundamentais.

Ora, vimos que os conceitos puros do entendimento, por sua própria definição, não podem ter origem nas intuições sensíveis. Vimos que eles são, antes, as regras segundo as quais essas intuições podem ser pensadas. Mas pensar, diz Kant, é ligar representações numa consciência – sendo tal ligação, ao menos como ele a concebe, aquela que assume a forma dos juízos gramaticais de tipo sujeito-predicado (S é P). Isso de modo tal que, para Kant, pensar e julgar podem ser considerados sinônimos. Assim, dizer que as categorias nos possibilitam pensar as intuições é o mesmo que dizer que as categorias nos possibilitam ligar o diverso da sensibilidade em estruturas gramaticais do tipo sujeito-predicado. Os conceitos do entendimento subsumem o diverso da sensibilidade de modo que possamos alcançar, mediante sua síntese, conhecimentos discursivos.

Procedendo dessa maneira, o argumento de Kant pretende desvelar o princípio capaz de nos guiar a uma descoberta sistemática das categorias. Pois, se as categorias devem ligar o múltiplo da sensibilidade segundo a estrutura dos juízos e em concordância com esta estrutura, a própria forma dos juízos deve nos fornecer o modo de organização das categorias que lhe correspondem. Assim, mesmo sem saber quais são as categorias podemos saber de antemão onde encontrá-las, isto é, na tabua dos juízos da lógica.

¹² KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. (B 107)

¹³ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. (B 92)

Kant insistirá, justamente, que a lógica geral pura – em contraposição a sua lógica transcendental – é aquela que abstrai de todo o conteúdo e se preocupa apenas com a forma dos enunciados submetidos a sua análise. A lógica geral, nesse sentido, deve fornecer a lista completa das possibilidades pelas quais somos capazes de ligar representações de maneira discursiva. Ou seja, deve fornecer as formas possíveis de ordenamento das representações em juízos, e isso de maneira totalmente independente em relação a quaisquer conteúdos empíricos. Mas estas formas sintáticas de ligação demandam, por sua vez, que as representações que a elas se submetem assumam determinadas feições gerais sem quais seria impossível organizá-las discursivamente. As representações devem se submeter, assim, a conceitos puros do entendimento, a saber, as chamadas categorias, para que possam ser objetos de juízos. Somente mediante essa subsunção é que os múltiplos da sensibilidade podem ser pensados, por assim dizer, objetivamente.

O primeiro passo é então descobrir a lista completa dos juízos formais para só então descobrir suas categorias correspondentes. Felizmente, diz Kant, nos encontramos aqui diante de um procedimento exequível, uma vez que a chamada tabua dos juízos pode ser fornecida pela chamada lógica geral. Segundo essa tabua, os juízos poderiam ser organizados formalmente em quatro classes ou rubricas, as quais conteriam, por sua vez, três momentos ou possibilidades cada. O argumento de Kant é aqui o de que podemos fazer quatro perguntas fundamentais a respeito dos juízos e que cada uma dessas perguntas pode ser respondida de três maneiras diferentes. Com respeito à *quantidade*, os juízos podem ser universais, particulares ou singulares; com respeito à *qualidade*, os juízos podem ser afirmativos, negativos ou infinitos; quanto à *relação*, os juízos podem ser categóricos, hipotéticos ou disjuntivos e quanto à *modalidade*, podem ser problemáticos, assertóricos ou apodíticos. Nesse caso que a tabua dos juízos seria representada da seguinte forma:

Tábua dos *juízos* (B 95)

Quantidade	Qualidade	Relação	Modalidade
Universais	Afirmativos	Categóricos	Problemáticos
Particulares	Negativos	Hipotéticos	Assertóricos
Singulares	Infinitos	Disjuntivos	Apodíticos

Temos aqui então o chamado fio condutor capaz de nos levar a uma dedução sistemática das categorias. Pois, para cada um dos doze momentos listados deve haver necessariamente uma categoria correspondente. As categorias nos remetem aqui justamente a essa função do entendimento responsável pela unificação e pela determinação do diverso que ocorre em correspondência com a unidade discursiva do juízo. Elas fornecem as condições que um objeto deve atender para que possa ser pensado segundo essas mesmas formas do juízo e nos remetem, nesse sentido, as *condições de possibilidade* da experiência.

O passo seguinte da argumentação reside na dedução propriamente dita, ou seja, nesse processo intelectual que tem por objetivo explicitar cada um dos vínculos aparentemente subterrâneos entre 1) as formas de dispormos representações numa dada estrutura gramatical – do tipo S é P – e 2) os traços gerais que as representações devem possuir para se submeterem à ordem discursiva. Obviamente o esforço kantiano para tornar clara a correspondência entre a tabua dos juízos e a tabua das categorias não esteve livre de críticas.¹⁴ No entanto, elas ainda não nos interessam nesse momento específico. Para os fins de reconstrução do argumento cabe apenas assinalar que na chamada “dedução metafísica” a ligação entre as duas tabuas aparece dada da seguinte maneira:

Tábua dos *juízos* (B 95)

Tábua das *categorias* (B 106)

1. Quantidade

Universais

Unidade

Particulares

Pluralidade

Singulares

Totalidade

¹⁴ Em *sentido geral* assinalaríamos aquelas críticas segundo as quais Kant não teria apresentado a tabua dos juízos de maneira completa ou adequada. Mas, para além das críticas relativas à incompletude, há toda uma série de acusações, bastante conhecidas na história da filosofia, relativas à falta de fundamentação propriamente dita dessa tabua – o que implica automaticamente em uma falta de fundamentação das categorias. Nesse sentido, não seria mesmo incomum encontrar uma série de autores para os quais as categorias kantianas constituiriam, na verdade, elaborações históricas cujas pretensas necessidades estariam restritas a determinada estrutura lingüística localizada (o indo-germânico). Em *sentido estrito* vale destacar ao menos dois pontos controversos das tabuas kantianas e que suscitaram debates entre seus comentadores. O primeiro ponto diz respeito à alocação da categoria de causa como correspondente dos juízos hipotéticos. Ora, representação da categoria de causa não é possível apenas nos juízos hipotéticos (se A então B), mas poderíamos mobilizá-la também em juízos afirmativos do tipo “A implica B”. Essa questão, no entanto, poderia ser resolvida se pensarmos que a relação causal implica pelo menos dois fatos – algo que um juízo afirmativo existencial, por exemplo, não nos garante. Mais controversa é, no entanto, a questão da correspondência entre o juízo universal e a categoria de unidade, já que, segundo alguns comentadores o mais razoável seria a correspondência com a categoria de totalidade para juízos universais enquanto a categoria de unidade seria a correspondente lógica dos juízos singulares.

2. Qualidade

Afirmativo	Realidade
Negativos	Negação
Infinitos	Limitação

3. Relação

Categóricos	Inerência e subsistência (substância e acidente)
Hipotéticos	Causalidade e dependência (causa e efeito)
Disjuntivos	Comunidade (ação recíproca entre agente e paciente)

4. Modalidade

Problemáticos	Possibilidade – impossibilidade
Assertóricos	Existência – não-existência
Apodícticos	Necessidade – contingência

Explicitada a relação entre as chamadas funções lógicas do juízo e as chamadas funções lógicas do entendimento cabem então duas ordens de considerações a serem feitas. A primeira diz respeito à *questão da síntese*, pois, de fato, as intuições que se submetem ao registro categorial adequado à forma dos juízos só o fazem mediante essa espontaneidade sintética que as liga e determina numa certa unidade. A noção de síntese é aqui absolutamente fundamental, pois é justamente ela que faz a mediação entre 1) intuições e conceitos e, posteriormente, entre 2) conceitos e juízos.

A segunda ordem de considerações diz respeito justamente ao *estatuto das categorias*, estes conceitos puros que nos remetem, por um lado, à unidade das intuições segundo conceitos e, por outro, à unidade das representações num juízo determinado. A pergunta central aqui é aquela que esclarece o modo como devemos conceber tais conceitos para que eles possam de fato executar essa dupla função entre formas puras (juízos) e conteúdos empíricos (intuições). Veremos, em verdade, que tanto a questão das categorias como a questão da síntese não são apenas absolutamente fundamentais, mas estão, no fundo, indissociavelmente ligadas.

A questão da síntese

Vimos que o argumento de Kant na chamada dedução metafísica tinha por objetivo mostrar a correspondência entre as chamadas funções lógicas do juízo, a partir das quais chegaríamos à tabua dos juízos, e as chamadas categorias do entendimento. No entanto, as categorias nada poderiam atribuir aos juízos sem um material a ser fornecido pelas intuições da sensibilidade. Para tanto, aquilo que era da ordem do múltiplo da sensibilidade deveria justamente ser determinado segundo uma regra capaz de conferir-lhe unidade. É aqui que entra justamente a noção de síntese: ela diz respeito ao modo pelo qual o entendimento é capaz de ligar as representações com as quais trabalha. Num sentido mais amplo, a síntese diz respeito ao processo intelectual que confere uma unidade e uma determinação àquilo que é dado ao entendimento, o que vale tanto para a unificação das representações sensíveis num conceito (unidade sintética do múltiplo) como para aquela unificação de segunda ordem que liga representações do entendimento numa estrutura judicativa (unidade discursiva).

Diríamos que a noção de síntese aparece inicialmente nesse primeiro sentido, isto é, ligada a dimensão das intuições sensíveis. Da síntese das intuições sensíveis depende o conteúdo empírico de um conceito. Ela nos remete ao fato de que o diverso da sensibilidade deve ser “percorrido, recebido e ligado de determinado modo para que se converta em conhecimento”¹⁵. Mas considerações desse tipo nos levam diretamente à necessidade de esclarecer o que se entende por conteúdo conceitual, ou seja, isso que nos aparece como sendo o resultado da síntese. Pois, se ela confere ao conceito empírico seu conteúdo material, cabe descobrir em que medida o próprio ato de ligação do múltiplo a ser subsumido é um ato constitutivo. Isto é, cabe saber de que ordem é a contribuição fornecida pela síntese no jogo de mediações entre intuições e conceitos.

A esse respeito cabe insistir que a ideia de conteúdo nos remete diretamente aquilo que se encontra, por assim dizer, “contido” no conceito. Como se sabe, Kant entende que cada conceito contém uma série de predicados parciais que podem ser organizados segundo determinadas relações – de coordenação ou subordinação.¹⁶ O modo pelo qual esses

¹⁵ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. (B 102)

¹⁶ A ideia de Kant é a de que um conceito pode possuir predicados semanticamente independentes, mas ligados de maneira coordenada, ou ainda, predicados ligados uns aos outros por vínculos de dependência. O conceito de “homem”, por exemplo, contém simultaneamente os predicados “é um animal” e “é racional”. Esses predicados, do ponto de vista semântico são independentes e mantêm, portanto, um vínculo de coordenação dentro da unidade do conceito. No entanto, o predicado “é um animal” contém outros predicados parciais a ele submetidos como, por exemplo, “é um ser vivo” ou “tem um corpo”, os quais aparecem contidos no conceito mediante uma

predicados parciais se relacionam fornece, por assim dizer, a regra a que corresponde o conceito. Seu conteúdo, por outro lado, não se esgota aí, mas diz respeito a essa multiplicidade de intuições que ele subsume e que respeitam seus predicados. Sem uma intuição – seja ela pura ou empírica – não há matéria do conhecimento e seu conteúdo só pode ser vazio.¹⁷

Ora, se a atividade sintética capaz de nos remeter ao conteúdo conceitual deve ter por alvo, ao menos num primeiro nível, o material da sensibilidade, cabe então distinguir a síntese que se opera sob intuições empíricas daquela que se opera sob intuições puras. Pois, de fato, embora o processo sintético nos remeta em ambos os casos à mesma função intelectual, essa distinção das intuições operadas deve resultar em tipos diferentes de conceitos.

Primeiramente cabe dizer aqui que a unidade e a determinação sintética de um material fornecido por meio de intuições empíricas só pode levar a conceitos empíricos. O fato de um conceito ser empírico, vale lembrar, não implica aqui que ele não seja geral. Pois, como todo conceito, ele constitui uma regra capaz de agregar sob si uma multiplicidade de exemplares. Ser um conceito empírico, aqui, quer dizer apenas que seu conteúdo e, portanto, seus predicados parciais, nos remontam a intuições sensíveis capazes de se submeterem à 1) apreensão ou reunião de seu material no espírito; 2) sua reprodução pela imaginação e finalmente 3) uma reconhecimento ou reconhecimento enquanto determinação conceitual.

Algo um pouco mais complexo ocorre quando a síntese se opera com base numa intuição pura. Esse tipo de síntese, segundo Kant, não diz respeito a conceitos dados, como no primeiro caso, mas a conceitos construídos; ela nos remonta àqueles conceitos próprios à matemática e à ciência natural. No caso de conceitos construídos, diz Kant, não partimos de um múltiplo dado empiricamente, mas construímos uma definição que estabelece quais características algo deve ter para que possa ser considerado um exemplo do conceito. Na matemática operamos uma definição propriamente dita e nas ciências naturais estabelecemos os critérios necessários para que algo possa ser considerado como sendo um caso da regra.

Mas até aqui, seja para a matemática, seja para as ciências naturais, nos encontramos diante de definições meramente conceituais e, portanto, ainda vazias de conteúdo. Pois, falta-

relação de subordinação. A análise de predicados teria fim somente quando chegássemos a predicados elementares ou indivisíveis. Seu resultado (final ou parcial) seria expresso no que Kant chamou de “juízos analíticos” em contraposição aos chamados “juízos sintéticos”.

¹⁷ Embora “matéria” pareça muitas vezes ser tomado por Kant com sendo um equivalente de “conteúdo”, essa definição não é exata. O material a ser fornecida pela sensibilidade é, do ponto de vista kantiano, uma condição para que o conceito possua conteúdo, mas a própria ideia de conteúdo não se reduz ao material sensível. Ele diz respeito à matéria sintetizada e, portanto, à matéria concebida de determinada maneira. Mais ainda, veremos que em outras partes Kant concebe o termo “conteúdo” num segundo sentido, transcendental, que extrapola esse sentido empírico restrito.

lhes justamente uma síntese na intuição, isto é, essa ação capaz de reunir aquilo que se encontra formalmente posto na definição e que nos leva à sua representação específica, seja no tempo, seja no espaço. Os casos específicos resultantes da síntese espaço-temporal – sejam eles figuras matemáticas ou fenômenos naturais – acabam por nos fornecer então aquilo que falta à definição inicial, enriquecendo-a de conteúdo. Pois, para chegarmos ao conteúdo não basta que listemos o conjunto de predicados parciais contidos no conceito. É preciso, antes, que eles sejam representados de determinada maneira; é preciso que formem algo como uma imagem sensível, uma unidade capaz não apenas de realizá-los simultaneamente, mas de se submeter a algum tipo de visualização (seja no tempo ou no espaço) por parte daquele que a representa. Em suma, é preciso que sejam representados numa intuição capaz de preencher as demandas predicativas do conceito – o que deve se dar sem prejuízo de sua generalidade. Assim, a síntese acrescenta conteúdo ao conceito, seja construindo-o e produzindo uma demonstração (no caso da matemática), seja observando seus casos empíricos (no caso das ciências da natureza).

Ora, dissemos que a ideia de síntese nos remetia, por um lado, à ligação de intuições (empíricas ou puras) num conceito e, por outro, àquela ação intelectual que confere a ligação das representações conceituais na unidade do juízo. Esse segundo nível ainda não foi aqui explorado. De todo modo, como foi dito aqui, se a síntese é responsável por fornecer um conteúdo conceitual mediante o processo de ligação do múltiplo, uma síntese de segunda ordem, que não lide diretamente com intuições, deve nos remeter, por sua vez, a um outro tipo de conteúdo que não aquele imediatamente ligados às formas da sensibilidade. Veremos justamente que a função capaz de unificar as representações num juízo, essa síntese de segunda ordem, nos remete ao aparecimento de conteúdos de tipo transcendental, a saber, as categorias do entendimento.

O estatuto das categorias

A dedução metafísica, como vimos, tinha por afirmação central aquela que postulava a ligação entre as formas do juízo e os conceitos do entendimento. A alegação de Kant partia da aposta de que as categorias deveriam ter sua necessidade vinculada à necessidade do uso dos juízos enquanto forma adequada ao conhecimento objetivo dos objetos. O pensamento capaz de ordenar objetivamente seus objetos, dizia Kant, deveria ser justamente aquele capaz de

estruturar-se em enunciados segundo determinadas funções lógicas. Mas tais funções exigiam dos conceitos que se adequassem elas. Isso de modo tal que os conceitos capazes de figurar nos juízos deveriam possuir não apenas um conteúdo material dado a partir da síntese das intuições, mas um conteúdo de segunda ordem, transcendental, capaz de adequar justamente essa unidade sintética do múltiplo à unidade discursiva do juízo. As categorias do entendimento não constituiriam, pois, invólucros formais do pensamento, mas conteúdos transcendentais adequados à forma dos juízos. Afirmarões dessa natureza exigem, no entanto, explicações mais elaboradas. Isto é, cabe elucidar aqui o que Kant entende de fato por “categorias” e o que significa dizer que nos remetem a algo como um “conteúdo transcendental”.

O primeiro argumento no qual devemos insistir a esse respeito remonta àquela afirmação kantiana segundo a qual as formas do juízo nos fornecem as possibilidades lógicas pelas quais ligamos num enunciado determinadas representações. Seguindo o argumento diríamos que o juízo deve prescrever, pois, determinadas relações sintáticas entre seus termos distintos. De modo que o objeto do juízo deve possuir determinados traços que o habilitem a desempenhar essa função sintática. Assim, se um juízo prescreve, por exemplo, uma relação de inerência entre dois termos (sujeito e predicado), essa prescrição só pode ser realizada na medida em que o sujeito sintático remeta a algo capaz de ser representado como *substância* e o predicado remeta a algo capaz de ser representado como *acidente*. No entanto, para que uma representação dada possa de fato ser representada desta ou daquela maneira estabelecida, segundo relações necessárias a priori, é preciso que alguns de seus traços ou feições fundamentais não nos remetam diretamente a conteúdos contingentes resultantes da síntese das intuições e sim a conteúdos necessariamente adequados a essas mesmas formas de representação a priori. As categorias, como vimos, nos remetem justamente a esses traços fundamentais dos conceitos que possibilitam dispô-los segundo as funções lógicas dos juízos. São, por assim dizer, os correlatos semânticos das regras sintáticas que operam nos juízos.

Mas até aqui insistimos que as categorias nos remetiam a uma determinação de segunda ordem. Como se à síntese de primeira ordem, referente ao material da sensibilidade (pura ou empírica), faltasse uma outra, complementar, capaz promover também uma unidade e uma determinação, agora não mais das intuições, mas de conceitos num juízo. Ambas essas dimensões, como dissemos, nos remetem às categorias. O que deve ficar claro, no entanto, é que não se trata, como pode parecer à primeira vista, de funções diferentes, mas de uma mesma função da unidade do entendimento tomada, esta sim, sob ângulos diferentes. As

categorias remetem diretamente a estas sínteses de primeira ordem, quando tomadas de maneira a abstrair seu conteúdo material. Elas nos remontam àquilo que permanece como conteúdo não material quando abstraímos justamente o material sensível (puro ou empírico); são uma espécie de “conteúdo transcendental” ainda vazio que nos remete à atividade pura dessa síntese ainda intocada. E justamente por isso dizem respeito à possibilidade segundo a qual os próprios conteúdos materiais sintetizados em conceitos podem vir a se estruturar em uma unidade de segunda ordem, agora discursiva. É assim que as categorias podem estabelecer aquela dupla função antes mencionada, a saber, a de constituírem-se como elementos mediadores entre formas *puras* (juízos) e *conteúdos* sensíveis (intuições) – são *conteúdos*, mas *puros*. Essa ideia geral aparece explicitada em uma famosa passagem da *Crítica*:

“A mesma função, que confere unidade às diversas representações *num juízo*, dá também unidade à mera síntese de representações diversas *numa intuição*; tal unidade, expressa de modo geral, designa-se por conceito puro do entendimento. O mesmo entendimento, pois, e isto através dos mesmos atos pelos quais realizou nos conceitos, mediante a unidade analítica, a forma lógica de um juízo, introduz também, mediante a unidade sintética do diverso na intuição em geral, um *conteúdo transcendental* nas suas representações do diverso; (...)”.¹⁸ (grifo meu).

De fato, Kant nos remete aqui às categorias como sendo responsáveis pela ligação entre as intuições sintetizadas, por um lado, e a unidade discursiva do juízo, por outro. As categorias, como dissemos, constituiriam então as condições a partir das quais poderíamos pensar as intuições segundo conceitos numa unidade discursiva e objetivamente válida. Essa ideia geral aparece no pensamento kantiano em diversos momentos. Nos *prolegômenos a toda metafísica futura* temos, por exemplo, a seguinte passagem:

“(...) não basta à experiência, como comumente se imagina, comparar percepções e uni-las numa consciência por meio do juízo; daí não brota nenhuma validade universal e necessária do juízo, em virtude das quais unicamente ele se pode tornar objetivamente válido e ser uma experiência. (...) a intuição dada deve ser subsumida num conceito que determina a forma do juízo em geral relativamente à intuição, o qual liga a consciência empírica desta intuição numa consciência em geral e assim cria para os juízos empíricos uma validade universal; semelhante conceito é um conceito puro do entendimento que nada mais faz do que determinar em geral para uma intuição a maneira como ela pode servir aos juízos”.¹⁹

¹⁸ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. (B 108)

¹⁹ KANT, I. *Prolegômenos a toda metafísica futura*. (§ 20).

Colocar as coisas dessa maneira, no entanto, nos leva a um segundo conjunto de considerações a respeito do estatuto das chamadas categorias. Pois, a essa afirmação, Kant parece acrescentar, às vezes, outra mais exigente, que diz respeito ao modo pelo qual as categorias possibilitam os juízos. Nesse caso, não bastaria assinalar que as categorias constituem os conteúdos adequados à realização da forma lógica do juízo, mas sim que constituem conteúdos aptos a realizarem essas formas *de determinadas maneiras*. Ora, parece natural que um problema dessa natureza se colocasse a Kant. Pois, do ponto de vista das funções lógicas, o próprio autor insistiu, seria indiferente se as posições sintáticas de sujeito e predicado, por exemplo, fossem ocupadas por esta ou aquela representação. Isto é, do ponto de vista formal poderíamos dispor livremente das representações em uma ou outra posição – ora como substância ora como acidente, ora como causa ora como consequência, etc. – contanto que a relação formal entre elas fosse preservada. Daí a estratégia transcendental de Kant parecer, em alguns momentos, não se contentar com afirmação de que as categorias simplesmente possibilitariam a realização de determinadas funções lógicas dos juízos, insistindo que elas deveriam constituir, na verdade, algum tipo de restrição extra-lógica de aplicação dessas funções. Como bem aponta um conhecido comentador²⁰, essa parece ser a visão de Kant num parágrafo adicionado à segunda edição da *Crítica*:

“Antes, porém, quero apenas retomar ainda a explicação das categorias. São conceitos de um objeto em geral, por intermédio dos quais a intuição desse objeto se considera *determinada* em relação a uma das *funções lógicas* do juízo. Assim, a função do juízo categórico era a da relação do sujeito com o predicado; por exemplo: todos os corpos são divisíveis. Mas, em relação ao uso meramente lógico do entendimento, fica indeterminado a qual dos conceitos se queria atribuir a função de sujeito e a qual a de predicado. Pois também se pode dizer: algo divisível é um corpo. Pela categoria da substância, porém, se nela fizer incluir o conceito de corpo, determina-se que a sua intuição empírica na experiência deverá sempre ser considerada como sujeito, nunca como simples predicado; e assim em todas as restantes categorias”.²¹ (grifo meu)

Dizer que uma determinada intuição empírica, no caso de sua subsunção categorial “deverá sempre ser considerada como sujeito, nunca como simples predicado” é o modo kantiano de insistir que as categorias não apenas prescrevem uma adequação a funções lógicas gerais, mas determinam, quando aplicadas, que certas representações devam necessariamente ocupar certas posições sintáticas específicas. No exemplo dado, algumas representações deveriam ser tomadas por sujeito e algumas por predicado. De modo que as categorias

²⁰ GUYER, Paul. “*The transcendental deduction of categories*”, p.131

²¹ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. (B 128-9)

evocariam restrições não diretamente ligadas à pura forma lógica do juízo. Seriam, como já dito, restrições extralógicas do uso de tais funções.

Em verdade Kant parece oscilar em sua estratégia transcendental, ora defendendo aquela forma mais simples de argumento, segundo a qual as categorias simplesmente possibilitariam o uso lógico dos juízos – o que sugere que a necessidade categorial depende simplesmente da necessidade de fazermos juízos sobre os objetos –, ora defendendo essa segunda forma de argumento, mais exigente, que encontra nas categorias não apenas as condições de possibilidade, mas um conjunto de determinações relativas ao uso propriamente dito dos juízos.

Insistir na afirmação de que as categorias constituem um tipo restrição extralógica do discurso, no entanto, exige um tipo de argumentação mais elaborada. Pois, se esse é o caso, então Kant deve nos fornecer a fonte dessa restrição. Isto é, ele deve nos mostrar qual a instância capaz de justificar essas mesmas restrições e não outras. Veremos que Kant também parece oscilar a esse respeito, recorrendo, por um lado, a certo tipo de autoconsciência transcendental, por outro, a certa concepção específica de objeto, como instâncias que exigiriam justamente um uso restritivo das funções lógicas dos juízos e, portanto, um conjunto de categorias que nos remeteriam a certa normatividade dessas funções. Em todo caso, considerações dessa natureza nos revelam, como veremos, a ligação não necessariamente explícita entre as chamadas deduções metafísica e transcendental

Considerações

Vimos que o projeto kantiano para uma dedução das categorias puras do entendimento, em larga medida, era marcado por preocupações que nos remontam à lógica da organização do que entendemos por experiência. A lógica transcendental kantiana não deveria se confundir com a chamada lógica geral, pois não se tratava de abstrair todo o conteúdo do conhecimento – reduzindo-os a variáveis conceituais e signos lógicos – a fim de investigar o modo pelo qual, partindo de premissas, poderíamos chegar a suas respectivas conclusões. A lógica kantiana se colocava, em verdade, outra pergunta bastante diferente. Ela tratava de elucidar o modo pelo qual o pensamento seria capaz de referir-se a objetos. Isto é, a pergunta norteadora deveria ser aquela capaz de esclarecer o modo pelo qual o entendimento poderia pensar objetos em geral; quais expectativas transcendentais em relação ao dado deveriam ser

colocadas para que justamente esse dado pudesse ser transformado em objeto segundo determinado regime de experiência; quais as condições de possibilidade necessárias para que algo pudesse se apresentar ao pensamento como conteúdo e, mais ainda, o que significaria, em termos gerais, ser um conteúdo capaz de subsunção.

Para responder a essa série de questões de fundo, vimos, justamente, que Kant deveria lançar mão de um novo tipo de investigação, a saber, uma investigação de tipo transcendental. Vimos na dedução metafísica que ela era sistemática e que tinha por fundamento a postulação de que o pensamento adequado à organização objetiva dos objetos era aquele capaz de estruturá-los a partir de determinadas funções lógicas do juízo. Mas encontrar na tabua dos juízos o ponto de partida de uma dedução sistemática não significava necessariamente naturalizar essa tabua de maneira ingênua. Veremos que a estratégia de Kant é bastante astuta e, embora encontre na forma dos juízos um ponto de partida de sua dedução, o autor busca suplementar o “fio condutor” a partir da descoberta de outro princípio mais elevado, a autoconsciência transcendental. Recorrer à autoconsciência transcendental como ponto alto de sua fundamentação é o modo kantiano de (re)por em circulação aquela ideia de “unidade”, tão cara a uma dedução de tipo sistemático, mas agora sob um nova figura, aparentemente mais apropriada à economia do texto. É claro que essa estratégia não se isenta de problemas, o que justifica então ao menos dois tipos de considerações.

A *primeira* consideração diz respeito ao fato de que o centramento das formas de disposição dos objetos (segundo determinadas funções lógico-discursivas) numa unidade transcendental do sujeito revela o comprometimento, já bem conhecido, entre esse tipo de dedução e uma determinada filosofia da consciência. Veremos justamente no próximo capítulo – dedicado à dedução transcendental – que a dedução capaz de mostrar a existência de conceitos puros do entendimento a partir de sua ligação com as funções lógicas do juízo é complementada por um tipo de reflexão que encontra na unidade aí marcada a unidade de uma consciência pura e autoidêntica. Mas cabe insistir aqui que a dedução kantiana, tão criticada por sua suposta falta de fundamentação, não parece possuir o destino de se ver atormentada entre duas únicas saídas um tanto cruéis; como se fosse preciso escolher entre: 1) uma falta de fundamentação adequada de determinadas formas do juízo que nos remeteriam, assim, a expectativas não problematizadas em relação ao dado ou 2) a aposta de fundamentação em uma dada filosofia da consciência que, de alguma forma, se veria ainda enredada nas malhas do idealismo. Essa aparente bifurcação, como veremos, será enfrentada por Kant através da articulação bastante complexa entre: 1) uma teoria das demandas

transcendentais relativas à constituição de objetos num regime de objetividade e 2) uma teoria da unidade da estrutura judicativa (capaz de colocar tais demandas) como unidade da ligação numa consciência objetiva. Veremos como essa tensão organizará, em larga medida, a economia do texto kantiano.

A *segunda* consideração, suplementar à primeira, é a de que o regime de objetividade aí pretendido, que encontra no sujeito transcendental seu cerne de inteligibilidade e seu modo apropriado de disposição de objetos capazes de preencher critérios racionais de validade epistêmica, é justamente um regime de objetividade consciente de sua condição não absoluta – daí a necessidade da cisão clássica entre fenômenos e coisas em si. Trata-se de um regime consciente de 1) que só pode conhecer de maneira necessária aquilo que ele mesmo projetou no objeto enquanto expectativa transcendental de subsunção e 2) que o conhecimento dos objetos é sempre um conhecimento limitado à natureza sensível dos fenômenos submetidos ao tempo e ao espaço. Considerações desse tipo, no entanto, longe de implicarem algum tipo de ceticismo quanto à realidade ontológica dos objetos, tem por objetivo colocar em circulação um programa consciente de sua limitação e de sua respectiva vinculação epistêmica:

“Negar *nosso* conhecimento do supra-sensível é muito diferente de negar a *existência* dele: É reconhecer, criticamente que tudo aquilo que podemos conhecer é mera ‘imagem sensível’ (...) e, em consequência, renunciar à pretensão de reduzir, sacrilegamente, aos *nostros* conceitos, aquilo que efetivamente *é*”.²²

Dadas essas breves considerações, o que fica claro é que uma dedução completa das categorias deve dar conta de uma dupla tarefa. Por um lado, ela deve mostrar que a objetividade da experiência depende de seu julgamento numa consciência objetiva e, portanto, que essa experiência deve atender àqueles critérios sem os quais não poderia ser colocada sob a unidade de uma consciência geral. Por outro lado, a dedução deveria dar conta de mostrar os limites e as possibilidades de um processo de intelecção de objetos que, em princípio, estariam, eles mesmos, fora de todo intelecto; isto é, deveria mostrar como o entendimento, a despeito de sua fúria categorizante, não poderia dispor indistintamente do múltiplo, cujo respectivo processo de remissão ao uno, longe de aparecer como algum tipo de dissolução marcada pela violência da identidade, deveria, antes, ser representado como algum tipo passagem capaz de mediação possível.

²² TORRES FILHO. R. R. *Ensaio de Filosofia ilustrada*, p. 152

Capítulo 2

Dedução Transcendental das Categorias

“Não conheço investigações mais importantes para estabelecer os fundamentos da faculdade que designamos por entendimento e, ao mesmo tempo, para a determinação das regras e limites do seu uso, do que aquelas que apresentei no segundo capítulo da *Análítica transcendental*, intitulado *Dedução dos conceitos puros do entendimento*; também foram as que me custaram mais esforço, mas espero que não tenha sido o trabalho perdido”.²³

Essas são palavras de Kant, pertencentes a uma famosa passagem de 1781. Elas não deixam dúvidas de que a chamada “dedução transcendental” das categorias constitui um ponto alto dentro daquele percurso argumentativo enunciado na *Crítica da Razão Pura*. Alvo de intermináveis debates entre os comentadores, esse texto constituiria, para muitos, o coração do livro; ponto fundamental capaz de fornecer o verdadeiro elo de inteligibilidade do projeto crítico kantiano.

Nesse texto, entre outras coisas, Kant deveria dar conta daquele problema, relativo à sua revolução epistêmica, concernente à possibilidade de uma relação objetiva entre os conceitos puros do entendimento e o mundo. Isto é, de que modo formas subjetivas de pensamento poderiam encontrar algum tipo de vinculação não subjetiva com os objetos que subsumem, questão que pode ser pensada como remetendo à legitimidade da passagem entre entendimento e sensibilidade. Mas o problema possui ainda uma outra dimensão relativa ao caráter *a priori* dessa passagem. Pois, se os conceitos puros do pensamento eram justamente aqueles marcados pelo seu caráter *a priori* e, nesse sentido, antecederiam tudo aquilo que é da ordem da experiência, como poderiam então estabelecer-se em algum tipo de ajuste objetivo com os objetos dessa mesma experiência; em outras palavras, como seriam possíveis categorias *a priori*.

Desse modo, se a dedução metafísica era marcada por desvelar os conceitos puros do entendimento mediante a investigação das funções lógicas dos juízos, a dedução transcendental deveria explicar a legitimidade de sua aplicação *a priori* a objetos. Pois, ainda que constituíssem as condições discursivas de um determinado regime de objetividade, nada nos garantiria, em última instância, que tais conceitos seriam habilitados a uma aplicação a objetos do mundo. É tendo em vista esse problema que Kant estabelecerá uma famosa

²³ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. (A XVI)

distinção entre as chamadas “questões de direito” (*quid juris*) e “questões de fato” (*quid facti*).²⁴ A dedução transcendental, como se sabe, diria respeito apenas ao primeiro conjunto de questões. Mas, ao dizer que a dedução de tipo transcendental deve se interrogar pela legitimidade, ou ainda, pelo direito de legislação do entendimento sobre seus objetos, Kant afasta do campo das provas qualquer tentativa de dedução de tipo empírico-psicológico das categorias. Pois o filósofo sabe muito bem, ao menos desde sua leitura de Hume, que a experiência – seja ela interna ou externa – jamais poderia fornecer qualquer tipo de necessidade *a priori* aos conhecimentos nela apoiados. Em outras palavras, a reflexão relativa à gênese empírica dos conceitos puros do entendimento não constituiria matéria de investigação transcendental.

Veremos como considerações desse tipo são absolutamente necessárias à compreensão do que estava em jogo nesse tipo de dedução. Isso porque a necessidade de justificação (nesse sentido transcendental) somada àquela demanda de sistematicidade que vimos na dedução metafísica é justamente o que levava Kant, como já dito, a buscar suplementar o “fio condutor” de sua dedução anterior com a ideia de uma autoconsciência, conceito central da chamada dedução transcendental.

Tensões transcendentais

Vimos que parte do argumento kantiano consistia em mostrar como a necessidade categorial remetia a determinadas expectativas transcendentais em relação ao dado, sem as quais nenhum objeto poderia ser pensado. Pensar um objeto, nesse contexto, era dispô-lo sob as funções lógicas dos juízos e, portanto, remetê-lo à discursividade de conceitos puros que correspondessem a cada uma dessas funções. O que justificava a subsunção do diverso às categorias, ao menos num primeiro momento, era então a ideia de que o pensamento de um objeto dependia de sua submissão às coordenadas gerais de um determinado regime de experiência que encontraria nas categorias sua forma adequada de expressão. O que entrava em cena aí era aquilo que Kant chamou, na edição de 1781, de “objeto transcendental”²⁵, ou seja, a concepção de um objeto geral que remeteria àquelas expectativas transcendentais que o objeto empírico deveria atender uma vez que consistiram as condições sem as quais não poderia ser encaminhado a nenhuma discursividade possível do entendimento.

²⁴ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. (B 116)

²⁵ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. (A 108)

Mas esse primeiro tipo de fundamentação, sugerido pela “dedução metafísica” como dado na própria estrutura judicativa do conhecimento, ainda prescindia de um princípio unificador mais amplo. Esse princípio, como se sabe, será encontrado por Kant na autoconsciência transcendental. Na primeira edição da *Crítica da Razão Pura* temos então as seguintes considerações:

“(…) os nossos conhecimentos não se determinam ao acaso ou arbitrariamente, mas *a priori* e de uma certa maneira, porque, devendo reportar-se a um objeto, devem também concordar necessariamente entre si, relativamente a esse objeto, isto é, possuir aquela unidade que constitui o conceito de um objeto”.²⁶

E mais a frente:

“O conceito puro deste objeto transcendental (...) a nenhuma coisa dirá respeito a não ser àquela unidade que se tem de poder encontrar num diverso do conhecimento, na medida em que esse diverso está em relação com um objeto. *Porém, esta relação outra coisa não é senão a unidade necessária da consciência*, por conseguinte, também da síntese do diverso por meio dessa comum função do espírito, que consiste em o ligar numa representação. Uma vez que esta unidade tem que ser considerada como necessária *a priori* (de outra maneira o conhecimento seria sem objeto), a relação a um objeto transcendental, isto é, a realidade objetiva do nosso conhecimento empírico, repousará sobre esta lei transcendental, a saber, que todos os fenômenos, na medida em que por eles nos devem ser dados objetos, têm que estar submetidos a regras *a priori* da sua unidade sintética, únicas que tornam possível a sua relação na intuição empírica; quer dizer, devem estar, na experiência, submetidos às condições da unidade necessária da apercepção, tanto como, na simples intuição, submetidos às condições formais do espaço e do tempo e que mesmo todo o conhecimento só é possível, antes de mais, graças a esta dupla condição”.²⁷ (grifo meu)

Vemos então que a necessidade categorial, inicialmente centrada nas funções lógicas dos juízos, cede lugar à necessidade da unidade sintética do diverso mediante a identidade da consciência empreendedora da síntese. A necessidade categorial aparece então atrelada à representação dessa consciência autoidêntica que Kant denomina apercepção transcendental. Assim, uma vez encontrada a apercepção como fundamento da necessidade categorial, toda consideração sobre a estrutura judicativa e sobre o “objeto transcendental” enquanto pré-requisitos de um regime de objetividade pode ser passada a segundo plano. Mas essa tensão que se delineia entre uma estratégia que encontra na autoconsciência pura a fundamentação categorial e aquela que encontra a necessidade categorial atrelada a determinadas coordenadas de um regime de objetividade leva a um problema na dedução kantiana, a saber: se a

²⁶ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. (A 104-5)

²⁷ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. (A 109-110)

representação dos objetos mediante conceitos encontra seu fundamento não mais em um regime geral de objetividade, mas na autoconsciência transcendental e, se esta deve poder referir-se a todas as representações mediante a unidade dos juízos, então, torna-se difícil encontrar um critério de demarcação entre juízos objetivamente válidos e juízos não objetivamente válidos. Isso porque a autoconsciência capaz de prescrever determinadas funções judicativas às representações deve prescrevê-las indistintamente a todas as suas representações.

Talvez por conta de dificuldades como essas Kant tenha reformulado os argumentos da dedução, nos anos subsequentes, praticamente sem referência à apercepção transcendental.²⁸ Em verdade, a necessidade de estabelecer um critério de demarcação mais nítido entre juízos objetivos e juízos subjetivos é o que o levará Kant a estabelecer, dois anos mais tarde, nos *prolegômenos*, a famosa distinção entre “juízos de percepção” e “juízos de experiência”.²⁹ Pois, se pensar consistia em ligar representações numa consciência, nem toda ligação poderia possuir aquele grau de universalidade que seria a marca de juízos objetivamente válidos. De fato, a ligação de representações numa consciência empírica não poderia aspirar validade nesse sentido. Objetividade deveria ser, então, uma prerrogativa daquelas representações cuja ligação se encontraria dada numa espécie de consciência geral e que, portanto, se efetuaría por meio dos conceitos puros do entendimento. Essa distinção era o que possibilitava a diferenciação entre juízos do tipo: 1) “se tenho um corpo, então sinto uma pressão de peso” (juízo de percepção) e 2) “o corpo é pesado” (juízo de experiência). O primeiro ligava representações numa consciência empírica enquanto o segundo as ligava numa consciência geral. A partícula “é”, presente no segundo juízo, indicava justamente que a ligação entre os conceitos empíricos de “corpo” e de “peso” era aí efetuada por uma consciência não subjetiva; como se se tratasse de um juízo no qual o sujeito se retiraria, em sua empiricidade, do próprio juízo, deixando que o contexto e os objetos “falassem por si”, mediante sua ligação no espaço geral de uma consciência agora indeterminada.

Mas o que está implícito nessa distinção entre uma ligação feita pela consciência empírica e uma ligação feita pela consciência geral é que a primeira não subsume as percepções em categorias enquanto a segunda o faz. E é justamente nesse momento que se deve lançar mão daquela concepção de categoria que as tomava como determinações extralógicas do uso dos juízos que havíamos mencionado no capítulo anterior. Pois, se as

²⁸ Destacam-se aí dois textos: os *Prolegômenos a Toda Metafísica Futura*, de 1783, e os *Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência Natural*, de 1786.

²⁹ KANT, I. *Prolegômenos a Toda a Metafísica Futura* (§19).

funções lógicas dos juízos são as mesmas para 1) juízos subjetivamente ligados numa consciência empírica e 2) juízos objetivamente ligados numa consciência geral, já que se trata de juízos nos dois casos, não podemos encontrar nessas mesmas funções um bom critério de demarcação. Este critério só é possível se assumirmos que as categorias, longe de se limitarem à condição de correlatos conceituais dessas funções lógicas, também seriam capazes de conferir-lhes algum tipo de determinação adicional. O que os *prolegômenos* indicam, justamente, é que embora utilizemos a função lógica dos juízos para promover nossas ligações entre percepções, nem toda ligação implica a subsunção a conceitos puros do entendimento – ao menos não no sentido de conceitos enquanto restrições extra-lógicas dos juízos. As categorias, precisamente por constituírem um critério distintivo de objetividade, não poderiam então se aplicar a todas as nossas percepções.

Veremos como essa nova concepção dos juízos, que Kant desenvolve nos anos subsequentes à edição de 1781 e que deveria dar conta das insuficiências do argumento ali exposto, levará a outros problemas que ele tentará solucionar na segunda edição, em 1787. Um primeiro problema remontava a questão à *universalidade* atribuída aos chamados juízos de experiência. De fato, a concepção de experiência que aparece nessa nova versão de seus argumentos tem sua objetividade atrelada a certa noção de universalidade dos juízos ligados numa consciência geral. A experiência objetiva seria aquela cujo juízo se pretenderia, num certo sentido, universalmente válido. É claro que a necessidade aí assinalada deveria ser uma necessidade relativa ao próprio juízo e, portanto, diria respeito a esta mesma função de ligação com vistas a conhecimentos discursivos. De todo modo, a ideia de uma experiência fenomênica marcada pelo selo da universalidade deveria parecer algo problemática a um leitor de Hume. Eis então justamente o motivo pelo qual os *Prolegômenos* deveriam encontrar em ninguém menos que o próprio Hume seu interlocutor privilegiado.

Um segundo problema, mais complicado, dizia respeito à *limitação* da atividade categorial. Pois a demanda de uma aplicação restritiva das categorias deveria parecer totalmente incompatível com a universalidade pretendida por Kant. Provavelmente por isso essa nova abordagem teria encontrado dificuldade em recorrer à ideia de apercepção transcendental, essa nova figura de um universal da consciência. Com efeito, se as categorias deviam encontrar seu princípio fundamental na unidade sintética do múltiplo *em geral* e, portanto, mediante a unidade da autoconsciência capaz de acompanhar *todas* as representações, como explicar que as categorias pudessem se aplicar apenas a juízos de experiência e, portanto, somente a *algumas* representações? Aparentemente, o único jeito de

responder a esse impasse seria assumindo que a autoconsciência, embora capaz de acompanhar todas as representações, aplicaria categorias apenas a algumas delas, entrando em uma relação não categorial com as restantes; ou seja, que autoconsciência deveria ser independente de qualquer regime categorial. Mas então o filósofo deveria explicar em que medida seria possível essa dissociação entre as restrições extralógicas do uso dos juízos e a própria apercepção, o que levaria à necessidade de procurar o fundamento daquelas mesmas restrições fora da própria apercepção transcendental. Tratava-se de fornecer assim uma resposta a demandas aparentemente contraditórias de universalidade da subsunção categorial e limitação de seu uso com vistas à objetividade.

Veremos como a segunda edição da *Crítica da Razão Pura* tenta solucionar problemas dessa natureza mediante uma determinada conciliação entre a ideia de apercepção transcendental, que aparecia na primeira edição e sem a qual a universalidade categorial seria posta em xeque, e a nova concepção dos juízos desenvolvida após a primeira edição da *Crítica*. Veremos que essa tensão fundamental entre autoconsciência e regime de objetividade não apenas coloca determinados problemas à dedução transcendental, mas constitui um eixo em torno do qual Kant organiza a economia do texto.

Autoconsciência e unidade transcendental

Em 1781, Kant já havia formulado pelo menos três tentativas de apresentação do seu argumento e, ainda assim, substituiria a quarta versão, apresentada nesse mesmo ano, por uma quinta, inteiramente reformulada, no ano 1787. Todas essas tentativas nos remontam ao fato de que a dedução transcendental, como já dissemos, é marcada por uma série de tensões internas. Vimos justamente que parte dessas tensões se dava à medida que Kant parecia oscilar entre duas estratégias diferentes que deveriam dar conta de responder à pergunta pela legitimidade do uso a priori das categorias. Pois o filósofo articulava aí duas ideias um tanto diferentes: 1) a ideia de que a necessidade do uso categorial se dava, num certo sentido, na medida em que o pensamento expressava determinadas expectativas transcendentais em relação ao dado que deveriam aparecer como condições da disposição desse dado num regime geral de objetividade; e 2) a ideia de que a unidade sintética do múltiplo, tal como a unidade discursiva dos juízos numa consciência, só era possível pela unidade dessa mesma consciência, que deveria ser então uma consciência da síntese unitária, ou ainda, uma

autoconsciência transcendental. Dissemos também que Kant tornará a mobilizar essa ideia de apercepção na segunda edição da *Crítica* articulando-a as suas reflexões recentemente adquiridas sobre os juízos a fim de resolver as tensões presentes nas exposições anteriores. Em todo caso, não vimos até agora como Kant de fato desenvolve seu argumento a respeito dessa autoconsciência transcendental na edição de 1787.

Kant inicia seu argumento partindo de uma ideia que já havia sido indicada anteriormente, a saber, a de que a síntese do diverso da sensibilidade não poderia ter sua origem nessa mesma sensibilidade. Pois a estética transcendental já havia mostrado que a sensibilidade era precisamente marcada pelo seu caráter de passividade e não poderia engendrar nenhum tipo de ligação em suas próprias representações. A síntese do diverso remeteria, portanto, a uma atividade do espírito, ou ainda, a uma espontaneidade deste. Sua sede só poderia ser encontrada no entendimento e ela só poderia se realizar de maneira inteiramente a priori. Afinal, como nos dizia Kant, “entre todas as representações, a *ligação* é a única que não pode ser dada pelos objetos, mas realizada unicamente pelo próprio sujeito, porque é um ato da sua espontaneidade”³⁰. Mas a ligação do diverso, e aqui temos um passo importante na argumentação kantiana, pressupõe mais do que a simples ideia de um múltiplo e sua respectiva síntese. O que a ideia de ligação indica é a *unidade* do múltiplo ligado e, portanto, determinado. De modo que a unidade só pode aparecer então como a verdadeira condição de possibilidade de toda ligação. Mas se toda ligação pressupõe uma unidade, então essa unidade tem de ser procurada antes de qualquer estrutura judicativa e, portanto, antes daquelas condições que possibilitam a estruturação discursiva das percepções com vistas à constituição de objetos num determinado regime de experiência. Assim:

“Esta unidade, que precede *a priori* todos os conceitos de ligação, não é a categoria da unidade (§ 10); porque todas as categorias têm por fundamento as funções lógicas nos juízos e nestes já é pensada a ligação, por conseguinte a unidade de conceitos dados. A categoria pressupõe, portanto, já a ligação. Temos, pois, que buscar esta unidade (como qualitativa, § 12) mais alto ainda, a saber, no que já propriamente contém o fundamento da unidade de conceitos diversos nos juízos e, por conseguinte, da possibilidade do entendimento, mesmo no seu uso lógico”.³¹

Temos nesse momento as condições gerais daquela passagem entre regime de objetividade e unidade transcendental da consciência. Pois essa unidade fundamental, anterior às funções lógicas do juízo e à própria unidade dos conceitos aí enunciados, como veremos,

³⁰ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. (B 130)

³¹ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. (B 131)

só poderá ser a unidade da consciência de toda síntese ou, mais precisamente, a unidade da autoconsciência que, sob a representação “eu penso”, deve poder acompanhar todas as outras representações.³² O próximo passo consiste, então, em explicar a relação não imediatamente clara entre essa autoconsciência e o poder de acompanhar representações. Pois, possuir representações, diz Kant, significa ter o poder de remetê-las à unidade de uma consciência que se mantêm, em algum nível, autoidêntica. De outro modo, eu teria tantas consciências quantas fossem as minhas representações e não poderia chegar com isso a nenhuma identidade. Em verdade, nem poderia dizer de tais representações que fossem minhas, pois só às chamo “minhas” à medida que tomo consciência de minha identidade por meio da unidade de suas sínteses.

A partir desse argumento temos então elementos suficientes para promover duas ordens de considerações a respeito da chamada apercepção transcendental. A *primeira consideração*, imediatamente decorrente do que foi posto, é a de que a autoconsciência é, antes de tudo, uma *unidade sintética* e, só posteriormente, uma unidade analítica. Pois, ainda que leve a marca da identidade e, portanto, apareça como uma unidade analítica, essa unidade só toma consciência de si no próprio ato de sua ligação, ou seja, na própria síntese que executa. Assim, a unidade da consciência de si não se dá porque o mesmo “eu penso” acompanha todas as outras representações. Antes, ela remete à unidade da atividade que reúne a série de representações numa mesma consciência que só pode ser pura e autoidêntica. A *segunda consideração*, justamente, diz respeito ao fato de que a apercepção transcendental, que remete à unidade da consciência de si por meio da unidade sintética do múltiplo em geral, deve, por isso mesmo, possuir um *caráter a priori*, distinguindo-se assim de toda e qualquer apercepção empírica. Isso porque a unidade da consciência empírica – aquela a que se chega por meio da síntese empírica de intuições sensíveis – deve sempre se remeter a essa unidade anterior, transcendental, sem a qual não poderia sequer ser pensada. Assim, o resultado final dessas considerações sobre a unidade transcendental da consciência é justamente o que de ela se caracteriza por ser ao mesmo tempo uma unidade *sintética* e *a priori*.

Postas essas considerações já temos a estrutura geral do argumento de Kant a respeito da apercepção, faltando encaminhar então apenas algumas conclusões sobre ela. Desse modo, o argumento a respeito da unidade da síntese transcendental, iniciado na seção §15 e desenvolvido na seção seguinte, leva a conclusão, na seção §17, de que a apercepção transcendental da consciência só pode ser o verdadeiro fundamento por trás dos juízos de tipo

³² KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. (B 132)

sintético a priori. A essa altura a conclusão kantiana deve articular então a ideia da unidade da apercepção àquela que remonta às demandas transcendentais de objetividade numa consciência.

“A unidade sintética da consciência é, pois, uma condição objetiva de todo o conhecimento, que me não é necessária simplesmente para conhecer um objeto, mas também porque a ela tem de estar submetida toda a intuição, *para se tornar objeto para mim*, porque de outra maneira e sem esta síntese o diverso não se uniria numa consciência”.³³

Essa unidade sintética constituiria então a verdadeira condição daquele regime de objetividade trazido à luz pelas funções lógicas dos juízos e pela tabua das categorias, pois seria justamente tal unidade o que possibilitaria uma relação a objetos. Assim, se as intuições da sensibilidade podiam ser trazidas à unidade de seus respectivos conceitos empíricos – capazes de subsumir essa multiplicidade numa generalidade – isso só se dava por meio da unidade transcendental de sua síntese com vistas a esse mesmo conceito. Essa unidade, que num primeiro nível referia-se aos conceitos empíricos, como já havia mostrado a dedução metafísica, deveria ser a mesma unidade que, num segundo nível, remeteria à unidade dos conceitos puros do entendimento capazes de ligar as representações empíricas anteriores à unidade dos juízos. O que Kant concluía aqui era que essa unidade, agora num terceiro e último nível, seria justamente a unidade transcendental da síntese mediante a unidade da apercepção pura. Daí porque Kant poderia dizer que “a unidade sintética da apercepção é o ponto mais elevado a que se tem de suspender todo o uso do entendimento, toda a própria lógica e, de acordo com esta, a filosofia transcendental; (...)”³⁴.

Extensão e limites categoriais

Se os argumentos kantianos, desenvolvido nas primeiras seções, chegavam à unidade transcendental da consciência como a unidade mais elevada do entendimento, que, por isso mesmo, deveria ser aquela a qual estariam conformes os múltiplos sensíveis, o próximo passo deveria perfazer o caminho de volta; ou seja, desvelar o modo específico pelo qual da autoconsciência se poderia passar aos objetos. Como se a simples descoberta dessa figura da unidade enquanto possuidora de uma anterioridade epistemológica não fosse suficiente; como

³³ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. (B 138)

³⁴ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. (B 134, nota)

se à questão de sua legalidade fosse necessária ainda uma explicação adicional.³⁵ Nesse caso, não se tratava apenas de mostrar “que” a autoconsciência fundamentava um determinado modo de experiência dos objetos, mas de explicar “como” ela era capaz fazê-lo.³⁶ As seções seguintes deviam mostrar então que autoconsciência transcendental só poderia referir-se *a priori* a objetos por meio das categorias. Com isso, Kant procurava assentar algo de substancial à sua prova, a saber, que as categorias seriam as únicas condições possíveis de uma relação a objetos, aplicando-se, portanto, a *todos* os objetos da autoconsciência.³⁷

O argumento de Kant a esse respeito era o de que a unidade transcendental da consciência deveria ser uma unidade *objetiva*. Isto é, ela deveria ser responsável por trazer o diverso sensível à condição de objeto. Essa passagem, justamente, só poderia ser executada à medida que o diverso fosse submetido à *unidade* de um conceito de objeto. Trava-se então, argumentava o filósofo, de uma subsunção necessária a conceitos. O que estava em jogo aqui, como já vimos, era a ideia de que a subsunção do diverso ao seu conceito empírico respectivo só podia ser realizada à medida que esse mesmo conceito empírico fosse capaz de se submeter à unidade conceitual em geral, isso é, à unidade conceitual do entendimento puro. Somente essa unidade categorial poderia ligar as representações sob a unidade dos juízos. Assim, a concepção lógica dos juízos, que os definia como sendo a “representação de uma relação entre dois conceitos”³⁸ devia ceder lugar à concepção epistêmica dos juízos, desvelada pela crítica, segundo a qual eles seriam, na verdade, a “maneira de trazer à unidade *objetiva* da apercepção conhecimentos dados”³⁹. Daí então a conclusão de Kant nessa primeira parte da dedução poder ser sintetizada da seguinte maneira:

³⁵ Kant parece perceber, a esse respeito, que a ausência de um argumento adicional deve levar a um certo prejuízo da prova. De fato, nas ocasiões em que o filósofo tentou dissociar estas duas ordens de reflexão seu argumento em relação à validade categorial pareceu incompleto. Ele acabou por partir da *suposição* de que estamos em posse de juízos sintéticos *a priori* e essa suposição deveria encontrar-se acima de qualquer suspeita na medida em que esses mesmo juízos teriam emprego nas ciências matemáticas e naturais.

³⁶ Vale lembrar que essa distinção entre mostrar 1) “que” a dedução é inteiramente *a priori* e 2) mostrar “como” ela é possível inteiramente *a priori*, não remete aqui necessariamente a existência de uma segunda dedução, de cunho empírico-psicológico. Responder a pergunta pelo “como”, nesse contexto, não significaria empreender uma dedução subjetiva relativa ao conjunto das faculdades cognitivas envolvidas no processo de conhecimento mediante categorias. Significaria, antes, e de maneira mais modesta, afastar as dificuldades que impossibilitariam o argumento central, a saber, o argumento segundo o qual os conceitos puros, a despeito do caráter *a priori*, deviam necessariamente se aplicar a intuições. Assim, o argumento relativo à possibilidade deveria apenas mostrar sob qual determinado tipo de arranjo (entre sensibilidade e entendimento) seria possível visualizar a relação necessária das categorias aos diversos sensíveis. A esse respeito ver: HENRICH, Dieter: *The proof-structure of kant's transcendental deduction*, (IV).

³⁷ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. (B 143)

³⁸ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. (B 140)

³⁹ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. (B 141)

“O dado diverso numa intuição sensível está submetido necessariamente à unidade sintética originária da apercepção, porque só mediante esta é possível a unidade da intuição (§ 17). Porém, o ato do entendimento, pelo qual o diverso de representações dadas (quer sejam intuições ou conceitos) é submetida a uma apercepção em geral é a função lógica dos juízos (§ 19). Assim, *todo* o diverso, na medida em que é dado numa intuição empírica, *é determinado* em relação a uma das funções lógicas do juízo, mediante a qual é conduzido a uma consciência em geral. Ora, as categorias não são mais do que estas mesmas funções do juízo, na medida em que o diverso de uma intuição dada é determinado em relação a elas (§ 13). Assim, também numa intuição dada, *o diverso se encontra necessariamente submetido às categorias*”.⁴⁰ (grifo meu)

Afirmações dessa natureza, no entanto, não estão livres de problemas nem parecem esgotar a questão kantiana. Em primeiro lugar, porque a tese de uma aplicação irrestrita das categorias, como vimos, devia lidar com o problema da demarcação entre experiências de tipo objetivo e subjetivo; um problema que, como veremos, só poderá ser solucionado mais tarde na ordem do texto kantiano. Mas Kant deveria lidar agora com uma questão ainda mais urgente e mais fundamental. O que estava em jogo era provar, como já dito, que categorias inteiramente *a priori* se aplicavam a intuições da sensibilidade. E, nesse sentido, a dedução transcendental comportava uma complicação adicional em relação à estética transcendental. Pois, se na sensibilidade as intuições empíricas eram dadas já segundo suas formas puras e se isso ocorria de maneira necessária em decorrência do próprio modo como apareciam *a nós*, o mesmo não poderia ocorrer para dos conceitos puros do entendimento, de modo que toda a aplicação *a priori* destes levaria a um problema adicional à prova. Ora, veremos que esse problema específico exigirá de Kant um argumento algo complicado, a ser desenvolvido no final de sua dedução (§26), e que, ao menos nesse primeiro momento, sua prova não pode ser completada, chegando simplesmente a uma tese de tipo condicional: *se* o diverso sensível puder ser trazido à objetividade mediante uma unidade, *então* essa ação deve ser executada pelo regime categorial do entendimento tal como fornecido pelas funções lógicas dos juízos. Essa tese, no entanto, não constitui ainda o verdadeiro cerne da prova e, de alguma maneira, necessita ser completada.

O que temos então como saldo parcial da exposição pode ser colocado da seguinte maneira. O entendimento nos remete, segundo Kant, à espontaneidade sintética que confere ao múltiplo duas coisa: uma *unidade* e uma *determinação*. A dedução transcendental deve fornecer então uma fundamentação *a priori* da unidade e da determinação dessa síntese do entendimento. Assim, Kant nos mostra nas primeiras seções (§15 – §17) que o princípio supremo do entendimento é dado pela *a unidade* da apercepção transcendental e, nas seções

⁴⁰ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. (B 143)

seguintes (§18 – §20), que a objetividade da experiência mediante essa unidade tem sua *determinação* dada pelas categorias. Até aqui temos então uma reflexão sobre as coordenadas gerais de um entendimento que encontra nas malhas do regime categorial centrado na autoconsciência pura sua possibilidade de alcance sobre o diverso. Mas a investigação crítica é aquela responsável por estabelecer, além da *extensão*, também os *limites* desse mesmo princípio do entendimento. Assim, se um primeiro passo da dedução (§15 - §21) nos fornecia, como vimos até aqui, a *extensão* desse entendimento mediante a descoberta de seu fundamento a priori e sua respectiva ligação com um regime categorial determinado, a um segundo passo (§22 - §27) caberá refletir sobre aquilo que respeita à sua *possibilidade* e aos seus *limites* de aplicação.⁴¹

Refletir sobre os *limites* da aplicação categorial, nesse caso, consiste em retomar, à luz da dedução categorial, o saldo da estética transcendental, a saber, que o conhecimento do entendimento só é possível dentro dos limites da experiência empírica. Como se sabe o método de exposição dos argumentos da *Crítica da Razão Pura*, à diferença daquele usado nos *Prolegômenos*, é sintético e, portanto, caracteriza-se pela progressiva articulação de doutrinas que, em princípio, deveriam correr em paralelo. Assim, Kant parte de duas doutrinas aparentemente independentes, a saber, a doutrina das categorias como funções da unidade da autoconsciência e a doutrina do tempo e do espaço como representações sensíveis, para articulá-las uma à outra e uni-las, ao fim da dedução, em um único argumento. Mas assimilar o saldo da estética transcendental significava mostrar, primeiramente, a impossibilidade do conhecimento para além da experiência possível. Essa tarefa, que será retomada de maneira detalhada na última parte do livro, é executada, no contexto da dedução transcendental, pelo estudo de três casos limites: o caso da matemática pura, o da apercepção pura e o das intuições intelectuais. O que Kant mostra, contrariamente ao que se poderia supor, é que em nenhum desses casos – em que faltam justamente as intuições empíricas – poderíamos chegar a conhecimentos objetivos a respeito da experiência. Sem intuições empíricas, portanto, não podemos ter quaisquer conhecimentos pelo entendimento e o uso categorial capaz levar a conhecimentos dos objetos deve ser aquele limitado à experiência possível.

Em posse dessas considerações, podemos voltar àquele problema que Kant ainda não havia respondido completamente, a saber, o problema relativo à *possibilidade* a priori das categorias. Pois o que estava em jogo era, no fundo, a possibilidade de uma passagem entre

⁴¹ A Questão de se a dedução transcendental constitui-se de fato em dois passos de um mesmo argumento ou se em dois argumentos distintos é, na verdade, uma questão clássica que divide os comentadores e não a trataremos aqui. A esse respeito preferimos partir da própria indicação kantiana de que a dedução constitui um único argumento.

entendimento e sensibilidade, sem a qual toda tese sobre a validade objetiva das categorias permaneceria meramente condicional. Daí, justamente, a necessidade de articulação entre a doutrina do tempo e do espaço à doutrina das categorias. Vimos que, de fato, Kant não concluíra sua prova para a validade categorial e, em parte, essa lacuna remetia a falta de um elo mediador que pudesse explicitar o modo e as condições específicas sob as quais as intuições estariam aptas a serem determinadas pelas categorias. Da explicação dessa passagem não dependia apenas a própria possibilidade das categorias *a priori*, mas, como vimos, parte da própria questão relativa à sua *extensão*, que permanecia em aberto. Pois a pretensão kantiana não era apenas a de que as categorias fossem consideradas como possíveis *a priori*, mas que sua aplicação fosse dada de maneira irrestrita a todas as intuições. Ao fim da prova, portanto, faltava mostrar ainda duas coisas: 1) sob qual tipo de arranjo era possível essa passagem do entendimento à sensibilidade e 2) em que grau se efetuava – se para todas ou somente para algumas dentre as intuições.

O papel da imaginação

A passagem entre entendimento e sensibilidade, é certo, deveria exigir de Kant algum tipo de arranjo específico. Frente à heterogeneidade dos dois troncos do conhecimento era preciso encontrar um terceiro elemento, capaz de promover a mediação entre eles. Pois nada garantiria que a unidade transcendental do entendimento pudesse, de fato, encontrar na matéria sensível algum tipo de contraparte adequada à sua determinação *a priori*. Em verdade, era o próprio o caráter *a priori* dessa determinação que colocava em xeque sua possibilidade de aplicação. Pois o entendimento nada deveria possuir de sensível e, assim, dificilmente poderia fornecer alguma pista sobre sua possibilidade de “adequação” a essa mesma sensibilidade.

De fato, dissemos que a síntese do entendimento mediante categorias era a síntese que se direcionava a intuição do múltiplo *em geral*. Mas, com isso, o que ficava claro era que essa mesma síntese do entendimento não se aplicava *imediatamente* a intuições dadas, correspondendo apenas à forma da determinação dessas intuições em geral com vistas à sua unidade transcendental. Assim, o múltiplo capaz de subsunção só poderia ser o múltiplo que, num certo sentido, já correspondesse a expectativas transcendentais de unidade e generalidade, pois, de outro modo, não se poderia alocar sob a rubrica de um “múltiplo *em*

geral” capaz de subsunção. O múltiplo capaz de ser ligado mediante a síntese do entendimento deveria remeter já a algum tipo de unidade de primeira ordem.

Assim – e aqui temos o argumento de Kant –, se as formas puras da sensibilidade forneciam o diverso capaz de determinação pelo entendimento puro é porque, num primeiro nível, esse diverso já continha, implicitamente, a unidade das representações do tempo e – no caso de o diverso ser dado também no sentido externo – do espaço. Somente por meio dessa primeira unidade do tempo e do espaço é que poderíamos estabelecer a passagem do múltiplo sensível àquela unidade pura do entendimento. Mas para que fosse possível vislumbrar a questão com maior nitidez era preciso responder então qual a verdadeira fonte dessa primeira unidade. Pois a síntese capaz de conferir uma primeira unidade ao diverso tornando-o capaz de subsunção aos conceitos do entendimento não poderia se confundir com a síntese pura do entendimento. Tratava-se, é claro, de uma unidade imediata e, portanto, não estritamente intelectual. Tampouco a síntese dessa unidade poderia ser dada diretamente pela sensibilidade, dada a passividade desta. Assim, embora se tenha assumido na estética transcendental que as unidades do tempo e do espaço eram unidades dadas *na* própria sensibilidade, isso não significava dizer que essa unidade era dada *pela* sensibilidade. A unidade de primeira ordem, ou ainda, a unidade sintética do múltiplo das *intuições sensíveis*, Kant nos dirá, só pode ser um produto da imaginação.

Desse modo, continua o filósofo, o entendimento somente pode pensar as representações fornecidas pelas formas puras da sensibilidade, isto é, só pode remetê-las à unidade da síntese do múltiplo *em geral* – essa síntese do intelectual com vistas à unidade da autoconsciência transcendental – na medida em que essa mesma representação se submeta à unidade da síntese do múltiplo da *intuição sensível*, ou seja, à síntese da imaginação, esse elo mediador entre entendimento e sensibilidade. Mas não nos enganemos sobre a ordem das condições. Pois a síntese da imaginação, capaz de conferir à intuição sensível uma primeira unidade, deveria fazê-lo unicamente com vistas à unidade da síntese intelectual, ou seja, na condição de se ver complementada por essa outra síntese capaz de identificar a unidade da intuição à unidade transcendental. Como se essa faculdade capaz de fornecer as regras para a constituição das imagens fosse, apesar de sua espontaneidade produtiva, uma atividade sem princípio que, portanto, colocaria de imediato a necessidade de suplementação pelo entendimento legislador. Como se a imagem aí fornecida, do ponto de vista do conhecimento, não pudesse ser esgotada pelo mero esquema da imaginação no ato de sua concepção, mas apenas por sua determinação com vistas à unidade dos conceitos.

Em posse dessas considerações podemos voltar ao problema da possibilidade *a priori* das categorias que, até então, não havia sido inteiramente respondido por Kant. Na seção §21, o próprio Kant admitia a incompletude de sua dedução e nos fornecia as coordenadas de seu encaminhamento:

“No que se segue (§ 26) se mostrará, pela maneira como é dada na sensibilidade a intuição empírica, que a unidade desta intuição é apenas a que a categoria, conforme o que dissemos no parágrafo anterior (§ 20), prescreve ao diverso de uma intuição dada em geral; e, porque a validade *a priori* da categoria será explicada em relação *a todos os objetos dos nossos sentidos*, se atingirá então, por completo, a finalidade da dedução. Só de um ponto não pude abstrair na demonstração anterior; é ele que o diverso da intuição tem de ser dado antes da síntese do entendimento e independente dela, embora o como fique aqui indeterminado”.⁴² (grifo meu)

Ora, é justamente esse “como”, referente ao modo pelo qual “o diverso da intuição tem de ser dado antes da síntese do entendimento”, que constituirá o cerne do argumento. Ele remete, como vimos, à unidade sintética das *intuições sensíveis*, esta unidade sintética da imaginação sem a qual não seria possível aquela passagem entre entendimento e sensibilidade. Daí porque, numa nota dessa mesma seção, Kant podia dizer, a respeito de sua prova, que ela “(...) assenta na representação da *unidade* da intuição, pela qual é dado um objeto, unidade que implica sempre uma síntese do diverso dado para uma intuição, e que contém já a relação desse último com a unidade da apercepção”⁴³.

Mas a passagem da seção §21 nos remete ainda a um outro aspecto que vai além da questão da simples aplicação das categorias à intuições, ou seja, a explicação da possibilidade de categorias *a priori*. Trata-se da afirmação de que a validade categorial será explicada para “todos os objetos dos nossos sentidos”. Ora, sabemos a esse respeito que Kant, além de responder sobre sua possibilidade, pretendia fornecer um caráter irrestrito às categorias. Veremos como seu argumento final tentará entrelaçar essas duas questões a fim de respondê-las de uma só vez.

A essa altura as linhas gerais para sua conclusão já estão dadas. Elas remontam, como dissemos, à síntese da imaginação. Recorrendo à imaginação enquanto potência mediadora, Kant podia vislumbrar um entrelaçamento possível entre entendimento e sensibilidade. Pois, se o argumento epistemológico primeiro encontrava na unidade transcendental a condição de toda síntese e mostrava, com isso, a necessidade de se conceber a anterioridade condicional dessa unidade, ainda era preciso que pudéssemos visualizar um arranjo possível para esse

⁴² KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. (B 144-5)

⁴³ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. (B 144, nota)

entrelaçamento efetivo. Faltava a Kant, como já dito, explicá-lo, o que, nesse caso, significava expô-lo, a fim de que, assim, à necessidade condicional fosse somada não apenas a possibilidade lógica, mas também uma representação efetiva.

A explicação de Kant, num plano geral, era a de que a unidade transcendental identificava-se ao múltiplo sensível por meio da unidade sintética desse múltiplo já dada no plano da própria sensibilidade. A unidade das intuições dada de antemão na sensibilidade pela imaginação abria assim, como vimos, a possibilidade de passagem entre sensível e inteligível. A imaginação, é claro, deveria situar-se a meio caminho entre ambos, sendo aquela atividade que, segundo Kant, “(...) depende[ria] do entendimento quanto à unidade da sua síntese intelectual, e da sensibilidade quanto à diversidade da sua apreensão.”⁴⁴

Mas faltava ainda explicar como se dava, no plano específico, essa unidade de primeira ordem e a que ela correspondia. Para isso, era preciso distinguir entre as *formas* da intuição sensível e suas respectivas *intuições* formais. Pois o que a sensibilidade pura nos fornecia eram apenas as formas *a priori* do tempo e do espaço, deixando em aberto a questão de suas representações formais. No entanto, dizia Kant, qualquer objeto das intuições, fosse ele dado no sentido interno ou externo, prescindiria de alguma intuição formal capaz de fornecer uma imagem do tempo e do espaço em sua determinação unitária. Pois a disposição de objetos num regime temporal, isto é, num regime de sucessão e simultaneidade, deveria sempre estar de acordo com aquela unidade da representação do tempo segundo a qual todos os tempos, fossem eles distintos ou justapostos, eram considerados apenas como parcelas de um mesmo tempo, uno, homogêneo e infinito. O mesmo, é claro, valendo para a disposição de objetos num regime espacial, já que cada extensão pressuposta nas relações de contiguidade e não-contiguidade devia ser pressuposta como pertencente a um mesmo espaço, representado igualmente como uno, homogêneo e infinito.

Tal unidade, insistia Kant, não poderia ser dada pelas próprias formas da sensibilidade senão na sua representação intuitiva. Ela deveria implicar, portanto, alguma atividade e de maneira alguma poderia ser dada *pela* sensibilidade, mas apenas *nela*. As *formas* da sensibilidade nos remeteriam, pois, apenas ao diverso dado, enquanto as *intuições* formais à unidade desse diverso mediante a síntese da imaginação. E somente por meio desta síntese chegaríamos às representações do tempo e do espaço enquanto determinações unas, o que deixava claro que somente pela síntese da imaginação poderíamos ter aquela unidade primeira das intuições, condição da identidade entre sensível e inteligível.

⁴⁴ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. (B 164)

O arremate do argumento é claro. Se as intuições sensíveis se encontram necessariamente sob as representações do tempo e do espaço como única condição pelas quais elas podem nos ser dadas como intuições sensíveis, então todas as intuições sensíveis devem estar conforme a síntese que fornece a unidade das representações espaço-temporais e, portanto, todas elas devem apresentar-se já sob a condição de serem levadas à unidade sintética do entendimento puro. Com isso, Kant pretendia mostrar, num único argumento – o da unidade sintética necessária do múltiplo das intuições do tempo e do espaço –, não apenas as condições específicas da passagem entre sensibilidade e entendimento, mas a necessidade de uma passagem integral. Assim, em decorrência do próprio modo pelo qual se apresentavam as intuições na sensibilidade – submetidas à unidade ao tempo e do espaço – todas deveriam poder encontrar-se sob a unidade do entendimento mediante as categorias. As categorias, afinal, tinham sua possibilidade assegurada e deveriam se aplicar a todas as intuições sensíveis.

Considerações

A exposição deste capítulo tratou de reconstruir, em linhas gerais, os argumentos mobilizados por Kant em sua dedução transcendental. A partir deles, como vimos, Kant pretendia responder não apenas a questão da possibilidade das categorias a priori, mas fornecer um modelo capaz de explicar os termos dessa possibilidade. Tratava-se de provar 1) que as categorias constituiriam as condições de possibilidade da experiência objetiva dos objetos mediante sua ligação a priori numa unidade e 2) que deviam poder encontrar sob sua legislação *todas* as intuições da sensibilidade. Considerações como essas, no entanto, não podiam prescindir dos resultados da estética transcendental, a saber, que o conhecimento somente poderia encontrar-se nos limites da experiência possível, ou seja, aqueles estabelecidos pelas formas puras da intuição sensível. De fato, a estrutura da prova na dedução transcendental, era marcada pela articulação entre a doutrina das categorias enquanto funções da unidade do entendimento e as doutrinas do tempo e do espaço enquanto representações da sensibilidade e somente por meio dela Kant conseguia fornecer à dedução um desenlace.

Do ponto de vista formal, no entanto, a dedução não se encontrava isenta de problemas. Vimos que Kant partia de uma tensão transcendental que se dava entre um tipo de

prova categorial que encontrava seu cerne de fundamentação na unidade da autoconsciência transcendental e um argumento que asseverava a necessidade categorial como resultado das demandas colocadas por um determinado regime de objetividade. Essa tensão, longe do que pode parecer, não remetia apenas a uma questão de fundo. Como se a prioridade dada a um ou outro modelo remetesse apenas ao ponto de fuga da fundamentação que, em si mesmo, pouco teria a dizer a respeito da própria organização formal da dedução. Pois, por um lado, recorrer à autoconsciência como fundamento transcendental da unidade da experiência implicava, como vimos, que as categorias se aplicassem a todas as intuições dessa mesma consciência e, desse modo, a questão a respeito da demarcação entre experiências objetivas e não objetivas parecia ficar sem resposta. Enquanto que, por outro lado, o argumento de que as categorias deveriam constituir-se como conteúdos extralógicos capazes de restringir o uso das funções lógicas do juízo com vistas à constituição de sua objetividade parecia prescindir de um fundamento adequado à unidade da experiência. Essa tensão transcendental, com a qual Kant parecia se debater nas diversas reformulações de seu argumento, parece se encaminhar, na dedução de 1787, em direção àquele tipo de dedução que encontra na unidade da consciência o fundamento categorial mais adequado. O arremate do capítulo, como vimos, prescrevia a subsunção categorial a todas as intuições da experiência e o problema do critério de demarcação da objetividade parecia permanecer sem uma resposta conclusiva.

Na verdade, o capítulo dedicado à dedução transcendental parece não fornecer uma solução adequada a esse problema. Em princípio, somente à luz das considerações dos capítulos subsequentes (a "analítica dos princípios") , onde a autoconsciência parece sair novamente de cena, é que se poderia ensaiar uma resposta. Essa questão, no entanto, embora relevante à teoria kantiana, não será desenvolvida aqui. Nossa reconstrução, nesse sentido, teve por objetivo apenas assinalar a existência de uma tensão transcendental que estaria, de alguma maneira, implícita na economia do texto kantiano. Veremos, justamente, que a distinção aqui proposta entre aquelas duas linhas de força da “dedução transcendental” não se limita à pura análise textual, mas possui interesse especial àquilo que virá a ser nosso argumento nos próximos capítulos.

Capítulo 3

Considerações Sobre a Leitura Kantiana

O transcendental e a questão da gênese

Uma das primeiras distinções apontadas no argumento kantiano, como dissemos, era aquela que discernia as “questões de direito” das “questões de fato”⁴⁵. O que estava em jogo era, num certo sentido, a separação entre uma investigação capaz de fornecer a justificação de validade epistêmica das categorias e uma investigação capaz de mostrar o modo particular pelo qual elas poderiam aparecer e se efetivar no espírito. A filosofia transcendental devia precisamente distinguir-se de toda ordem de investigações psicológicas ou genéticas. Como se sabe, Kant interroga as representações em relação àquilo que as tornam possíveis em sua generalidade e, nesse sentido, o inquérito transcendental deve ultrapassar aquilo que é dado no domínio da própria representação para encontrar fora dele, as verdadeiras condições de sua possibilidade. Mas, se o argumento kantiano requer a fundamentação num espaço outro que o da representação e, por isso mesmo, num certo sentido, abstrai de suas figuras localizadas, nem por isso pode prescindir em absoluto de uma reflexão que encontre nelas os rastros de um modo de aparecimento determinado. A esse respeito Kant nos diz:

“Tal rastreio dos primeiros esforços da nossa capacidade de conhecimentos para ascender a conceitos gerais a partir de percepções singulares tem, sem dúvida, grande utilidade e deve agradecer-se ao célebre Locke ter sido o primeiro a abrir este caminho. Somente, nunca desse modo se alcança uma *dedução* dos conceitos puros *a priori*, pois não se obtém por essa via; efetivamente, com vista ao seu futuro, que deverá ser completamente independente da experiência, tais conceitos têm de apresentar um certificado de nascimento muito diferente daquele que os faz derivar da experiência. A esta tentativa de derivação fisiológica, que não pode verdadeiramente chamar-se dedução, porque se refere a uma *questionem facti*, chamarei, por conseguinte, explicação da *posse* de um conhecimento puro. É claro, portanto, que destes conceitos só pode haver uma dedução transcendental e nunca uma dedução empírica, sendo as tentativas desta última, em relação aos conceitos puros *a priori*, esforços vãos, de que se ocupa somente quem não compreendeu a natureza peculiar destes conhecimentos”.⁴⁶

⁴⁵ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. (B 116)

⁴⁶ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. (B 119)

De fato, se a uma dedução categorial não pode ser nunca uma dedução de tipo empírico é porque, num certo sentido, a própria ideia de uma *dedução* empírica deve parecer problemática aos olhos de Kant. Em todo caso, é preciso lembrar que a dedução transcendental, embora se oponha a uma dedução empírica, não exclui a possibilidade de uma *investigação* empírica, que pode ser até mesmo de “grande utilidade”.

A diferenciação entre uma dedução e uma investigação remonta, é claro, à questão da necessidade e da contingência dos conhecimentos a elas relacionados. A dedução, nesse sentido, deve ser pensada precisamente como um procedimento intelectual adequado ao conhecimento de representações tidas como necessárias. No entanto, disso não decorre que aquilo que se entende por investigação empírica – aquela responsável por rastrear os modos pelos quais chegaríamos a obter determinadas representações – fosse adequado apenas às representações contingentes.

Assim, se dedução transcendental deve contornar o campo da experiência e das próprias representações para encontrar fora delas às condições de possibilidade categoriais e se somente dessa maneira pode proceder a fim de fundamentar seu caráter ao mesmo tempo sintético e a priori, nem por isso se exclui do campo das investigações possíveis aquela sorte de reflexões preocupadas com a gênese representacional. Isso parece ficar claro quando Kant se refere à existência de uma “dedução subjetiva” no prefácio à primeira edição:

“Esse estudo [a dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento], elaborado com alguma profundidade, consta de duas partes. Uma reporta-se aos objetos do entendimento puro e deve expor e tornar compreensível o valor objetivo desses conceitos *a priori* e, por isso mesmo, entra essencialmente no meu desígnio. A outra diz respeito ao entendimento puro, em si mesmo, do ponto de vista da sua possibilidade e das faculdades cognitivas em que assenta: estuda-o, portanto, no aspecto subjetivo. Esta discussão, embora de grande importância para o meu fim principal, não lhe pertence essencialmente, pois a questão fundamental reside sempre em saber o que podem e até onde podem o entendimento e a razão conhecer, independentemente da experiência e não como é possível a própria *faculdade de pensar*. Uma vez que esta última questão é, de certa maneira, a investigação da causa de um efeito dado e, nessa medida, também algo semelhante a uma hipótese (embora de fato não seja assim, como noutra ocasião mostrarei) parece ser este o caso de me permitir formular *opiniões* e deixar ao leitor igualmente a liberdade de emitir outras *diferentes*. Por isso devo pedir ao leitor para se lembrar de que, se a minha dedução subjetiva não lhe tiver criado a inteira convicção que espero, a dedução objetiva, que é a que aqui me importa principalmente, conserva toda a sua força (...)”.⁴⁷

A despeito do que Kant considere como sendo uma verdadeira “dedução subjetiva”, o que fica claro é que a dedução transcendental pode, em alguma medida, ser complementada

⁴⁷ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. (A XVI – XVII)

por aquele tipo de investigação de se interroga a quais causas empíricas correspondem, no plano de seu aparecimento, as categorias. É claro que a investigação genética compatível com o programa transcendental não é aquela que coloca em xeque a fundamentação categorial quando recorre ao nível representacional para investigar-lhe o aparecimento. A dedução transcendental, nas palavras de Kant, ainda deve “conserva[r] toda a sua força”. A investigação compatível, nesse caso, é justamente aquela que parte da fundamentação transcendental para encontrar na reflexão genética seu complemento direto, capaz de responder, como vimos, à “questão da posse”, deixada em aberta pela dedução kantiana. Considerações dessa natureza são importantes, pois, como veremos, elas abrem o caminho que mais tarde será trilhado por todos aqueles interessados em compreender a variabilidade histórica e social das chamadas categorias. Mais do que isso, elas chamam atenção para o fato de que nem toda reflexão preocupada com a gênese empírica – seja ela biológica, psicológico ou histórico-sociológica – deve solapar o caráter de necessidade das categorias. Veremos que o projeto intelectual durkheimiano parte justamente da aposta de que é possível compatibilizar essas duas ordens de considerações.

Transcendental e filosofia da consciência

Apontamos que o argumento transcendental kantiano era marcado por uma dedução que devia encontrar fora da região representacional seu verdadeiro cerne de justificação. Não se tratava de uma dedução empreendida a partir de um conjunto não problematizado de princípios e determinações lógico-formais, mas de uma reflexão capaz de encontrar as condições inelutáveis de um conhecimento com vistas a sua relação a objetos numa consciência. Assim, a ideia de que determinadas demandas transcendentais se colocavam a todo e qualquer regime de conhecimentos objetivos deveria ser articulada à ideia de que a unidade desse conhecimento com vistas a objetividade só poderia fundar-se na unidade sintética de uma subjetividade abstrata. Era assim que a dedução kantiana podia apresentar, em seu interior, aquela tensão, já mencionada, entre um argumento que justificava epistemicamente as categorias enquanto funções da unidade da consciência de uma síntese pura e um argumento que encontrava a necessidade categorial como posta nas coordenadas gerais de um regime de conhecimento com vistas a objetos em geral.

O saldo da dedução kantiana era então uma articulação não isenta de problemas entre uma espécie de gramática transcendental, capaz de conferir as regras a priori de um conhecimento discursivo com vistas a objetividade, e uma filosofia da consciência que encontraria nas categorias centrais dessa discursividade as funções da unidade de uma subjetividade constituinte. Disso decorre, em primeiro lugar, que as categorias centrais do pensamento discursivo só poderiam encontrar-se como sendo algum tipo de entidade presente à consciência. Pois a síntese originária capaz de conferir unidade ao campo das representações, essa atividade que constituiria uma verdadeira espontaneidade da consciência, deveria sempre ser localizada dentro do conjunto de suas faculdades e, portanto, deveria ser imediatamente acessível à consciência em suas atividades autoreflexivas. Justamente por isso é que Kant dizia o seguinte:

*“O eu penso deve poder acompanhar todas as minhas representações; se assim não fosse, algo se representaria em mim, que não poderia, de modo algum, ser pensado, que o mesmo é dizer, que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim”.*⁴⁸

Assim sendo, as funções transcendentais da unidade com vistas à discursividade devem constituir-se no campo das representações acessíveis à consciência. E justamente por isso a dedução transcendental pode encontrar as categorias fundamentais do pensamento, isto é, porque tais categorias podem ser desveladas mediante o mapeamento das diversas regiões da consciência. É claro que o simples inquérito da consciência não pode ser suficiente à investigação kantiana que, no mais, pretende livrar-se da metafísica racionalista tradicional. No entanto, deve-se ter em mente que as representações não imediatamente situadas no domínio dessa consciência transcendental são, na filosofia kantiana, representações impossíveis ou, ao menos, representações sem qualquer significado. Encontramo-nos aqui nos limites de uma filosofia da consciência e qualquer tipo de inconsciente, substantivo ou estrutural, deve permanecer ainda em espera.

Mas uma afirmação dessa natureza nos leva diretamente a uma segunda ordem de considerações que vai além da admissão de um caráter solidário entre as representações e a consciência de si que as acompanha em cada aparição. Trata-se de afirmar não apenas que as categorias remetem a uma atividade situada no interior do campo da consciência e que seriam, por isso mesmas, acessíveis a ela em seus processos de autorreflexão, mas de insistir que o transcendental deve ser marcado, desde o início, por essa mesma consciência fundadora. As

⁴⁸ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. (A 131)

categorias devem constituir, é verdade, as condições inelutáveis do conhecimento dos objetos em geral, mas devem remeter igualmente às condições da unidade que remontam à natureza consciente de um Eu abstrato. Nesse sentido, é possível ler o argumento transcendental kantiano como um argumento não inteiramente isento de considerações antropológicas particulares.

Como vimos, a dedução transcendental fundava as categorias na unidade de uma autoconsciência que remetia à síntese pura do entendimento. A ligação a priori, é claro, só poderia aparecer então como fruto da espontaneidade dessa consciência autoidêntica. Mas se insistimos que o argumento kantiano era marcado por uma estratégia que desvelava a estrutura categorial enquanto conjunto de conteúdos transcendentais capazes de determinar de maneira extra-lógica o uso dos juízos e se a necessidade desses conteúdos se dava à medida que possibilitavam uma objetividade não imediatamente dada pela mera função lógica desses mesmos juízos, é porque acreditamos que essa estratégia pode ser separada de uma fundamentação que remonte diretamente à filosofia da consciência. Encontraríamos-nos aqui nos domínios estritos de uma gramática transcendental que compreenderia a justificação de determinados conteúdos semânticos do pensamento (categorias) não apenas na exata medida de sua adequação em relação a determinadas formas sintáticas (juízos) de uma discursividade com vistas a objetos, mas na medida em que habilitariam essa discursividade a uma relação objetiva com esses mesmos objetos. As categorias seriam justamente as marcas distintivas da discursividade de tipo objetivo.

Esse tipo de leitura do argumento kantiano chama a atenção para o fato de que se a estrutura geral de sua dedução encontra-se ainda marcada por um tipo de filosofia da consciência, isso não quer dizer que não possamos encontrar nela elementos que apontem uma outra direção. Se assinalamos que o pensamento kantiano era marcado por uma "tensão transcendental" é porque acreditamos que ele nos fornece elementos para que o transcendental possa destacar-se de toda e qualquer consideração a respeito de uma subjetividade formal que, de uma maneira ou outra, estaria ainda a guiar os processos de categorização e síntese com vistas à constituição de objetos capazes de preencher critérios racionais de validade epistêmica. Mais do que isso, assinalar que o transcendental pode situar-se para além de uma filosofia da consciência é insistir que projetos que procurem encontrar esse transcendental fora da consciência subjetiva – seja ele encontrado em alguma espécie de consciência coletiva, ou mesmo algum tipo de inconsciente estrutural – podem, num certo sentido, encontrar-se ainda nos trilhos abertos pela reflexão kantiana.

Transcendental e natureza categorial

Se, num certo sentido, tentamos mostrar aqui que Kant já fornece elementos para que possamos conceber uma certa guinada transcendental para além de uma filosofia da consciência, devemos nos perguntar então em que tipo de considerações sobre as categorias esse tipo de posição deve se basear. Nos capítulos anteriores, vimos que o próprio estatuto das categorias parecia oscilar dentro da estratégia transcendental kantiana, ora aparecendo como aquelas unidades conceituais capazes de submeter os múltiplos à unidade dos juízos, ora aparecendo, de maneira mais específica, como algum tipo de determinação restritiva das funções lógicas dos juízos.

No capítulo dedicado à dedução metafísica das categorias, havíamos visto que as categorias constituíam conteúdos transcendentais capazes de adequar as matérias representacionais à unidade formal das funções lógicas dos juízos. Os chamados conceitos puros do entendimento, desse modo, não deviam aparecer como sendo quaisquer tipos de formas puras, tais como o tempo e o espaço no caso da sensibilidade, mas *conteúdos* puros. Diriam respeito a determinados traços gerais que as matérias representacionais deveriam possuir para que pudessem ser pensadas segundo a forma lógica dos juízos. Constituiriam, como dissemos, os correlatos semânticos adequados àquelas regras sintáticas prescritas pelas funções judicativas. Mas destacar as categorias como conteúdos adequados à forma lógica dos juízos não esgotava a questão de sua necessidade. Pois restava ainda decidir qual o caráter dessa adequação por elas promovida e nisso residiria justamente a oscilação do argumento kantiano sobre o estatuto das categorias.

Ora, para que o argumento transcendental a respeito das categorias pudesse funcionar fora de uma filosofia da consciência e, portanto, sem qualquer referência ao sujeito transcendental, seria preciso compreender a necessidade categorial como sendo aquela posta por determinadas demandas de um regime de objetividade transcendental. A necessidade não poderia se dar por algum tipo de relação privilegiada a uma consciência pura e universal, mas somente como resultado da própria gramática de um regime de objetivação dos objetos. É claro que esse regime de objetivação só poderia constituir-se como um conjunto de determinações transcendentais com vistas à discursividade dos múltiplos das representações

na consciência. Mas é preciso ter em mente que não requerer a consciência transcendental ao nível da fundamentação não equivale a abdicar do plano representacional enquanto espaço do conhecimento possível dos objetos.

Posto isso, podemos voltar os olhos àquele conceito de categoria enquanto determinação extralógica das funções dos juízos. Tomar as categorias nesse sentido parece mais adequado a um argumento transcendental que pretende fundar-se sem referência imediata a uma subjetividade pura. Pois a necessidade extralógica, não podendo aparecer como resultado direto da unidade da autoconsciência, deve ser encontrada, de alguma maneira, na própria *relação* entre as formas discursivas fornecidas pelas funções lógicas dos juízos e seus respectivos objetos, ou seja, no regime geral de *objetividade*. Ora, se as categorias não fossem mais que correlatos das formas judicativas, correríamos o risco de vê-las ainda endereçadas à unidade da consciência que, de uma forma ou outra, estaria a guiar as funções dos juízos. No entanto, quando deslocamos o eixo para a relação entre tais formas e um regime categorial que as direciona de maneira específica a objetos, então a fundamentação pode ser colocada sem referência imediata a uma figura subjetiva da consciência. Como se a dependência não estivesse nem imediatamente dada numa figura transcendental da subjetividade nem numa referência pura a objetos em geral, mas na gramática transcendental que *conjugaria* funções sintáticas dessa *subjetividade* (formas do juízo) a determinações semânticas restritivas (conteúdos categoriais) da discursividade com vistas à *objetividade*. O conceito adequado de categoria seria, pois, exatamente aquele capaz de equacioná-las a algum tipo de determinação extralógica do uso dos juízos.

Se insistimos nesse sentido específico que podem assumir as categorias na leitura do argumento kantiano não é por acreditarmos necessariamente que esta seja a “verdadeira” concepção kantiana, mas porque entendemos que ela se acomoda melhor a um tipo específico de leitura que não reduz as categorias à condição de meros correlatos conceituais das formas lógicas de uma subjetividade – embora elas ainda constituam, de alguma maneira, os correlatos semântico das regras sintéticas do pensamento discursivo. Ora, dizer que as categorias são mais do que isso e insistir no seu caráter extralógico, significa, num certo sentido, abrir a possibilidade de que ao menos uma parte de sua normatividade possa ser encontrada em outra região que não a do seu uso lógico. Veremos que uma interpretação desse tipo, não por acaso, se adéqua melhor a um tipo de fundamentação que busca encontrar o transcendental em regiões outras que as dadas nas fronteiras de uma consciência subjetiva. Mas as considerações sobre uma gramática transcendental, nesse sentido, devem ter em mente

que se sua associação com uma certa figura do sujeito não era sem relações com uma certa determinação antropológica do transcendental, a estratégia de encontrá-lo em outras regiões que não a da subjetividade talvez leve a algum outro tipo de condicionamento de sua normatividade, a ser dado por essas mesmas regiões – eis então as possíveis condições dessa guinada que se insinuaria para além de toda antropologia.

Ora, se algo da normatividade categorial pode, em princípio, ser encontrado em outras regiões que não as da consciência do sujeito transcendental e se uma necessidade a priori, como se sabe, não pode ser fundada em quaisquer objetos empíricos, devemos encontrar como verdadeiro lócus transcendental uma região do real que não se reduza nem à materialidade dos objetos nem às fronteiras da subjetividade. O eixo representacional fundamental deve poder ser deslocado de uma transcendentalidade fixada na consciência subjetiva para algum tipo de consciência não imediatamente subjetiva capaz de constituir um novo espaço de suas representações. É nessa aposta que residem, como veremos, aquelas tentativas de reflexão que encontrarão o transcendental, quer numa consciência coletiva, quer em alguma ordem de inconsciente estrutural.

O Transcendental e a problematização sócio-lógica.

A ligação entre esse modo peculiar de ler o transcendental kantiano e a problematização capaz de vislumbrar uma certa guinada sociológica do kantismo ainda prescinde de um passo fundamental. Até o momento, insistimos que um modo possível de ler o argumento de Kant consistia em compreender as categorias do entendimento não apenas como conteúdos transcendentais capazes de sintetizar o diverso sensível segundo as regras discursivas de um determinado regime de objetividade, mas também que essa síntese deveria carregar uma espécie de normatividade extralógica. Assim, se as categorias não deviam mais ser entendidas como sendo os simples traços gerais que as representações deveriam possuir a fim de se adequarem a estrutura formal dos juízos é porque, num certo sentido, a pura forma dos juízos não seria suficiente para garantir objetividade da síntese.⁴⁹ As categorias, ao contrario, deveriam ser os signos de uma discursividade *objetiva* que a pura forma dos juízos não poderia esgotar. Elas remontavam justamente à normatividade de determinadas funções e,

⁴⁹ O argumento aqui era o de que os chamados juízos de percepção, aqueles juízos subjetivos, também apresentavam-se estruturados segundo as funções lógicas dos juízos. Disso era possível deduzir que a presença de determinadas formas de ajuizamento não poderia constituir condição suficiente a toda e qualquer objetividade.

portanto, deveríamos buscar o fundamento dessa normatividade em outro lugar que não o espaço da lógica dos juízos.

Considerações desse tipo, é claro, levantam problemas ao pensamento kantiano. Ora, dizer que devemos buscar o fundamento da normatividade categorial, com seus imperativos a respeito da disposição de objetos no interior dos juízos, numa outra região que a da lógica discursiva, equivale a afirmar que algo da ordem das categorias não se encontra dado imediatamente da tabua dos juízos e, portanto, que a dedução encarregada da passagem dessa tabua lógica à tabua das categorias não poderia ser isenta de considerações adicionais. Nesse caso, as categorias, ao menos as categorias enquanto esses conteúdos transcendentais, não poderiam resultar *inteiramente* de uma dedução dos juízos, tal como pretendia a "dedução metafísica". Assim, esse caráter extralógico dos conceitos com os quais trabalhava o entendimento, esse elemento suplementar que os tornava mais do que os correlatos semânticos de formas sintáticas de disposição do diverso, poderia ser procurado, como vimos, em outro lugar. Mas onde procurá-lo? Ora, eis aqui o passo que faltava, pois, ainda que as demandas discursivas com vistas à disposição de objetos num regime judicativo de experiência continuassem valendo – e as categorias ainda devessem respeitar essas necessidades transcendentais – esse tipo de encaminhamento abria claramente a possibilidade para que o social tomasse seu lugar lá onde as puras exigências discursivas já não podiam mais fornecer o modo adequado de disposição das representações.

Nesse caso, valeria lembrar aquela afirmação kantiana, já mencionada, segundo a qual, do ponto de vista da pura forma dos juízos, seria indiferente dizer que "a pedra é pesada" ou que "algo pesado é uma pedra". A escolha do conceito "pedra" e não do conceito de "peso" como adequado a exercer a função de sujeito gramatical, nesse caso, deveria ser feita segundo um critério outro que aquele fornecido pela pura forma lógica dos juízos. Escolher entre um e outro desses ajuizamentos possíveis, nesse caso, seria tarefa de uma certa lógica das representações e não mais da lógica dos juízos. Essa lógica, e aqui reside a aposta fundamental, deverá possuir uma caráter social.

Segundo essa leitura do argumento, poderíamos compreender a investigação a respeito das categorias como estando parcialmente liberada em relação à lógica dos juízos e, num certo sentido, liberada em relação à própria arquitetônica kantiana. Nesse caso, não apenas as famosas distinções entre sensibilidade, entendimento e razão, com suas respectivas faculdades, poderiam ser, em alguma medida, reconfiguradas à luz de novas considerações, mas o próprio empreendimento investigativo poderia debruçar-se para fora dessa

arquitetônica a fim de encontrar uma lógica das representações agora liberada. Ora, há de se notar aqui que a bifurcação transcendental anteriormente mencionada parecia possibilitar uma diferenciação substantiva em relação ao encaminhamento kantiano. Se a investigação transcendental era aquela capaz de contornar o domínio das representações para encontrar fora dele suas condições de possibilidades, é porque Kant ainda considerava as representações como indissociavelmente ligadas aos domínios de uma consciência subjetiva, sendo preciso, em alguma medida, ultrapassá-la a fim de atender as aspirações de universalidade categoriais. Veremos como o novo tipo de investigação proposta por Durkheim, ao contrário, só poderá funcionar à condição de levar a sério essa dissociação entre o domínio das representações e aquele marcado pela consciência autoidêntica de uma subjetividade pura. O espaço das representações, agora liberado em relação à arquitetura kantiana, deverá ser concebido para além dos domínios estritos de uma consciência subjetiva. Onde decorre, como já afirmamos, que algumas representações devem situar-se fora dos domínios estritos da consciência; que devem ser portadoras de uma vida própria e irreduzíveis a toda e qualquer subjetividade constituinte. Ora, considerações desse tipo constituem, como veremos, a base da teoria durkheimiana das representações coletivas e nos levam diretamente ao nosso próximo capítulo.

PARTE II

A primeira parte de nosso trabalho tratou de levantar algumas questões caras à teoria kantiana do conhecimento e, mais especificamente, à teoria das categorias. Em larga medida, a investigação kantiana preocupava-se em interrogar às representações aquilo que as tornavam possíveis na sua objetividade. Para isso, como vimos, era preciso contornar o campo das representações para, só então, encontrar, fora delas, suas condições transcendentais de possibilidade. Mas esse percurso investigativo, reconstruído aqui com base nas duas deduções kantianas, parecia não encontrar-se inteiramente isento de tensões. Como se o texto kantiano encerrasse, de maneira subterrânea, algumas linhas de força que ameaçariam a todo momento alçar vôo, puxando sua dedução ora para aquele caminho marcado pela pura subjetividade transcendental, ora rumo a um tipo objetividade cuja marca maior seria a de um determinado regime transcendental de experiência dos objetos.

Dissemos também que essa bifurcação no interior do argumento transcendental poderia constituir algo como um espaço privilegiado de abertura a todos aqueles tipos de apreciações sociológicas do texto kantiano. Pois, por mais estranho que pudesse parecer em um primeiro momento, algo como uma leitura sociológica da dedução kantiana podia se insinuar ali. Ora, como veremos, é justamente essa leitura que encontra-se em jogo na reflexão durkheimiana sobre as categorias.

No entanto, antes de adentrarmos os meandros de uma leitura sociológica das categorias, e em especial a leitura durkheimiana, é importante nos debruçarmos sobre algumas considerações gerais a respeito da noção de representação e suas respectivas formas de classificação. De fato, se as categorias devem ser equacionadas a algum tipo de representação coletiva, é necessário que a própria noção geral de representação seja compreendida sociologicamente. Isso é, ao menos uma parte de seus traços gerais – ou ao menos algumas dentre elas – devem remeter ao domínio social. É claro que essa proposição deve parecer, num primeiro momento, um tanto vaga. Pois seria preciso compreender o que são esses "traços gerais" e qual a justa medida de sua alegada remissão aquilo que se entende por "domínio social". No entanto, uma coisa é certa: toda e qualquer afirmação a respeito do caráter social das categorias deve pressupor, em alguma medida, que as representações mentais estão aptas a serem investigadas sociologicamente. Veremos como esse tipo de

reflexão, à medida que se direciona das representações às chamadas categorias, acabava por extrapolar o inquérito imediato das representações e atentar-se aos seus respectivos modos de relação, isto é, o modo como se articulam e o modo como estabelecem séries de classificações sociais. Nesse sentido entendemos que o argumento de Durkheim deve ser desdobrado em três passos fundamentais. Um primeiro passo, mais básico, consiste em mostrar a possibilidade de pensarmos sociologicamente as representações mentais. Trate-se de mostrar a existência de representações coletivas e propor a sociologia como ciência capaz de estudá-las. Um segundo passo consiste em mostrar não apenas que existem representações coletivas, mas que os conceitos classificatórios capazes de organizá-las podem ser também objeto de análise sociológica. Com isso o argumento poderia avançar em direção à sociologização de conceitos mais abstratos. Somente então, num terceiro e último passo, Durkheim poderá propor uma análise sociológica daqueles conceitos mais fundamentais os quais chamamos por categorias. Esses três passos correspondem respectivamente à organização de nossos capítulos 4, 5 e 6. A tarefa de nosso próximo capítulo será, pois, esclarecer o primeiro desses passos. Isto é, ele deve mostrar o que estava em jogo na teoria durkheimiana das representações: qual problema essa teoria procurava resolver; de onde ela partia para resolvê-lo; quais os termos e qual o papel da sociologia nessa possível resolução.

Capítulo 4

Sociologia e Representações Coletivas

A proposta de uma investigação sociológica do conhecimento humano, tal como pretendida por Durkheim em sua última grande obra, constitui, sem dúvida, um dos grandes esforços intelectuais de sua época. Entretanto, esse projeto notável só pôde aparecer, em toda sua complexidade, ao fim de um longo processo de amadurecimento intelectual cujo ponto de inflexão seria aquele marcado elevação do conceito de representação a um papel central no interior do pensamento durkheimiano. Trata-se, é claro, da conhecida passagem entre uma sociologia das estruturas, centrada na morfologia social, e uma sociologia das representações coletivas. Seguindo a metáfora empregada por Durkheim em um artigo de 1911 seria possível dizer que a passagem em questão é aquela que reorienta as preocupações do sociólogo e que "(...) desloca a ênfase do corpo (morfologia) para a alma (ideais) da sociedade; dos determinantes estruturais para aquilo que era apenas produto dessa determinação."⁵⁰

Nessa passagem fundamental, o conceito de representação ganha proeminência em um duplo sentido, a saber, em sentido cognitivo/normativo e em sentido expressivo. Pois o termo representação (*représentation*) nos remete simultaneamente à imagem representada e ao ato de sua representação; bifurcação semântica que permitirá a Durkheim articular, num mesmo registro, formas sociais de pensar/sentir e agir. Em todo caso, antes de nos debruçarmos sobre esse conceito fundamental é preciso compreender qual justa medida dessa alegada inflexão no pensamento de durkheimiano. Pois, se o termo ganha proeminência é obvio que o esquema conceitual com o qual trabalhava Durkheim deve ter sido modificado e que os deslizamentos semânticos aí encerrados devem ser índice de um problema com o qual o autor provavelmente se debatia.

Da morfologia social às representações coletivas

Em seu primeiro trabalho empírico, *A Divisão do Trabalho Social* (1893), a preocupação central de Durkheim, tal com a de inúmeros outros sociólogos em sua época,

⁵⁰ PINHEIRO, F. *A noção de representação em Durkheim*, p. 139.

voltava-se àquela passagem das sociedades ditas "primitivas" às chamadas sociedades "modernas". Mais especificamente, Durkheim estava preocupado com o processo de crescente especialização das funções sociais na modernidade – funções jurídica, econômica, política, moral, científica, etc. – e se perguntava como, num tal registro, era possível pensar a manutenção de integração social. Isto é, por quais razões, numa sociedade marcada pela individualização e a especialização crescentes – dos homens e das funções –, os vínculos sociais e os sistemas de relações simplesmente não se desmanchavam.

Parte da resposta de Durkheim, como se sabe, consistia, ao menos num primeiro momento, em mostrar que os vínculos de solidariedade na modernidade não desapareciam, mas apenas mudavam de tipo – ou ao menos mudavam majoritariamente. Assim, o argumento consistia em mostrar como e em que medida os vínculos presentes nas sociedades especializadas diferiam em relação àqueles vínculos estabelecidos nas sociedades como baixo grau de especialização. Num caso, a base fundamental desses vínculos de solidariedade estava no caráter de complementaridade das funções, no outro, em sua similaridade. Durkheim encontrava então, nesse primeiro momento de sua obra, dois modos privilegiados de ligação e de relação entre os homens a serem expressos pelos conceitos de "solidariedade orgânica" e "solidariedade mecânica". O primeiro modo de relação era caracterizado pela crescente autonomia individual e pela plasticidade das formas da consciência, agora mais abstratas e, portanto, aptas a um maior gradiente de diferenciação. O segundo modo de relação, marcado pela similitude das funções e a identificação entre os indivíduos, era acompanhado por uma espécie de consciência geral, a qual Durkheim chamou *consciência coletiva*, que estaria a guiar, de uma forma ou outra, a constituição das chamadas consciências individuais.

Não nos interessa aqui, propriamente, reconstruir o argumento de Durkheim que, no mais, conserva toda a sua complexidade. O que nos cabe é mostrar que o mestre francês, em sua tipologia inicial, lança mão de um conceito absolutamente fundamental que ocupará, durante algum tempo, o papel central em sua obra: o conceito de consciência coletiva. Tratava-se, segundo Durkheim, daquele: "(...) conjunto de crenças e sentimentos comuns à média dos membros de uma mesma sociedade", conjunto que "forma um sistema determinado" e "que tem sua vida própria".⁵¹ Nesse primeiro momento, é bem verdade que o conceito de consciência coletiva aparece fundamentalmente ligado a um determinado modo de solidariedade (mecânica) que seria característica das sociedades com baixa divisão do trabalho. No entanto, como bem apontou Parsons, o conceito assumirá um significado algo

⁵¹ DURKHEIM, E. *De la Division du Travail Social*, p.46.

diferente após a publicação de *A Divisão do Trabalho*, em 1893.⁵² Pois, de uma forma ou de outra, a simples complementaridade da solidariedade de tipo orgânica – típica das sociedades com intensa divisão do trabalho – parecia não ser suficiente para fornecer as bases de coesão das sociedades modernas, sendo necessário retornar, por algum via, ao conceito de consciência coletiva.

Mas a reformulação do esquema conceitual durkheimiano era resultado da percepção de um problema ainda mais profundo. Pois, implicitamente, o que estava em jogo na tipologia elaborada em *A Divisão do Trabalho* e, particularmente, nessa primeira formulação do conceito de consciência coletiva, era um certo viés determinista da abordagem morfológica de Durkheim; abordagem que, mais tarde, encontrará pouco ou mesmo nenhum lugar em sua sociologia. O que estava em jogo em sua análise era que os diferentes regimes de solidariedade, com seus respectivos modos de relação e estruturação das consciências (individuais ou coletivas), eram, na verdade, produto de variáveis morfológicas (tais como o volume e a densidade sociais) que estariam na base da divisão do trabalho. As passagens que indicam esse tipo de encaminhamento ao argumento durkheimiano são comuns em seu primeiro grande trabalho. Ao final do livro II de *A Divisão do Trabalho*, Durkheim dizia, por exemplo, que:

“A maior parte de nossos estados de consciência não teria sido produzida em seres isolados e seria produzida de maneira totalmente diferente em seres agrupados de outra maneira. Eles não derivam, pois, da natureza psicológica do homem em geral, mas do modo pelo qual os homens, uma vez associados, se afetam mutuamente, sendo mais ou menos numerosos ou mais ou menos próximos. Produtos da vida em grupo, é somente a natureza grupo que lhes pode explicar. Obviamente, eles não seriam possíveis se as constituições individuais não se prestassem a eles; mas estas são somente suas condições longínquas e não suas causas determinantes. (...) é a forma do todo que determina das partes. A sociedade não encontra já pronta nas consciências as bases sobre as quais repousa; ela mesma é que as constrói”.⁵³

Assim, a mencionada reformulação do esquema conceitual durkheimiano – que passava por uma mudança no uso do próprio conceito de consciência coletiva – resultava, num certo sentido, da recusa durkheimiana em entender a sociedade em termos estritamente morfológicos. Ela é fruto de uma percepção profunda que será desenvolvida por Durkheim em seus trabalhos subsequentes: a de que sociedade, antes de tudo, constitui uma potência moral; que ela deve ser inspirada por ideais coletivos capazes de fornecer as coordenadas

⁵² PARSONS, T. *Structure of Social Action*, p. 320.

⁵³ DURKHEIM, E. *De la division du travail social*, p.342.

normativas e o referencial social das ações. Nesse sentido, justamente, a consciência coletiva não podia, de modo algum, ser concebida como uma forma de solidariedade datada ou residual. Ela era absolutamente central à vida social, entendida agora como constituída inteiramente de representações⁵⁴.

As consequências dessa mudança de percepção são notáveis e acabam por ter um impacto considerável no esquema conceitual de Durkheim. Há, nesse sentido, ao menos três ordens de mudanças que valeria destacar. A primeira delas é a de que a antiga oposição entre os dois tipos de solidariedade não poderia mais se sustentar, ao menos não dos termos propostos pela tipologia inicial de Durkheim. Némedi, por exemplo, insistirá, nesse sentido, que "após a publicação de *A Divisão do Trabalho*, ele [Durkheim] abandona a sua tipologia e ela não voltará a aparecer de maneira significativa em seus escritos teóricos"⁵⁵. A segunda consequência, também já mencionada, é a de que o abandono de uma morfologia determinista é acompanhado pelo abandono do sentido original do termo "consciência coletiva".⁵⁶ A terceira consequência, imediatamente ligada a anterior, é que o próprio conceito de consciência coletiva passa a operar num registro menos rígido do que antes. Ele passa a suportar novos conteúdos não necessariamente ligados àquelas condições sociais nas quais a identidade era simples função da igualdade ou da semelhança entre as ocupações. O conceito de consciência coletiva, nesse sentido, passa a poder ser usado também no caso de grupos em que a identidade valorativa seria função de estruturas altamente diferenciadas.⁵⁷

Até aqui, nos encontramos no limiar daquela inflexão supramencionada. Pois a mudança de entendimento positivo a respeito do conceito de consciência coletiva prescinde justamente aquele movimento no qual as representações coletivas passam ao centro do esquema conceitual durkheimiano. Num certo sentido, o abandono do sentido original e o afrouxamento do novo conceito coincidem com um certo movimento de submissão à ideia de

⁵⁴ DURKHEIM, É. *Les Règles de la méthode sociologique*, p. ix.

⁵⁵ NÉMEDI, D. *Collective consciousness, morphology, and collective representations*, p.83

⁵⁶ LUKES, S. *Émile Durkheim: his life and work*, pp. 229-30

⁵⁷ Parsons nos lembra que as análises desenvolvidas por Durkheim a respeito do suicídio altruísta são ilustrativas nesse sentido já que o que estaria por trás desse tipo de suicídio seriam justamente determinados imperativos da consciência coletiva. Na sociedade moderna, Durkheim nos mostra, esse tipo de suicídio seria típico dos grupos militares. Mas a consciência coletiva aqui, aquela capaz de impor seu imperativo aos membros do grupo, não é mais a consciência marcada pela identidade daqueles que não se diferenciaram. O exército, como se sabe, constitui um grupo altamente diferenciado e hierarquizado, seja em termos de patentes, seja em termos de funções. Com isso, Durkheim mostra como a consciência coletiva pode estender-se a grupos nos quais a identidade não é função necessária da igualdade de ocupações. O conteúdo da consciência coletiva aqui, para Durkheim, é o da disciplina e o da hierarquia apreendidas no interior de um grupo diferenciado, donde se depreende que o próprio tratamento dado a consciência coletiva, não pode mais ser compreendido no sentido exato de *A divisão do trabalho*. Para mais detalhes sobre a análise de Parsons ver: PARSONS, T. *Structure of Social Action*, pp. 328-30.

representação. É possível argumentar, nesse sentido, que mesmo mantendo sua importância, o conceito de consciência coletiva deixa de desempenhar papel central. Ele passa a operar em função do conceito de representação: a consciência coletiva passa a figurar, de uma maneira ou de outra, como o espaço próprio às chamadas representações coletivas. Cronologicamente, seria possível situar esse movimento de inflexão naquele período que sucede imediatamente a publicação de *O Suicídio*, em 1897 – é possível notar, inclusive, como ele já se antecipa nos últimos capítulos da obra. No ano seguinte, não por acaso, Durkheim dedicará um texto inteiro ao conceito de representação.⁵⁸ A partir desse momento, como se sabe, as representações coletivas passarão a figurar no centro do pensamento Durkheimiano.

A noção geral de representação

Dissemos anteriormente que a noção de representação, ao menos aos olhos de Durkheim, parecia mais adequada à resolução de determinados problemas sociológicos com os quais ele se deparava. Vimos como Durkheim partia de uma certa abordagem morfológica marcada por certos contornos deterministas e como a noção de representação sobrevinha na justa medida em que se colocava como mais afinada ao estabelecimento de uma abordagem menos rígida dos fenômenos sociais. De fato, tal como aponta Némédi, o termo representação parecia afastar o dualismo rígido entre os chamados fatos materiais e a consciência – e uma possível necessidade de se estabelecer entre eles nexos causais estritos.⁵⁹ Pois o termo parecia poder equacionar ao mesmo tempo a "externalidade" dos fenômenos materiais e a "internalidade" dos fenômenos mentais. Afirmarões como estas, no entanto, não podem prescindir de alguns esclarecimentos prévios a respeito do próprio termo. Pois, a despeito de sua alegada centralidade, não vimos até então qual o sentido assumido por ele no interior do pensamento durkheimiano, isto é, a que ele corresponde, quais questões ele levanta e quais as vantagens de seu uso para uma abordagem científica dos fenômenos sociais.

Como nos lembra Pickering, o conceito de representação nunca foi propriamente definido por Durkheim.⁶⁰ Esse apontamento, no entanto, longe de contrariar nossas afirmações – a respeito da centralidade do conceito –, pode ser compreendido como um sinal de sua ampla aceitação no meio intelectual francês. De fato, se Durkheim não o definiu é

⁵⁸ DURKHEIM, E. (1898) *Représentations individuelles et représentations collectives*.

⁵⁹ NÉMEDI, D. *Collective consciousness, morphology, and collective representations*, p.89.

⁶⁰ PICKERING, W. *Durkheim and representations*, p.2.

porque não precisava fazê-lo; e basta lembrar, nesse sentido, que o termo é sistematicamente trabalhado por autores como Renouvier, Hamelin e Boutroux. Aliás, não seria exagero dizer que no contexto intelectual de Durkheim o conceito de representação só poderia ser devidamente compreendido à luz dessa miríade de autores que, de uma forma ou outra, pertenceriam ao chamado neokantismo francês. Afinal, nem o positivismo e nem o espiritualismo franceses – essas outras duas tradições que, ao lado do kantismo, tiveram impacto sobre a sociologia durkheimiana – trataram sistematicamente do tema das representações.⁶¹ Desse modo, nos parece bastante claro que as considerações a respeito da noção de representação devem remontar quase que inevitavelmente a Kant.

Vimos na primeira parte desse trabalho como as representações constituíam uma noção central à epistemologia kantiana. A *Crítica da Razão Pura* poderia mesmo ser compreendida, num certo sentido, como uma investigação a respeito de nossas representações: quais os diferentes tipos de representação podemos alcançar, quais as faculdades estão na sede dessa possibilidade, a que condições de possibilidade elas correspondem e qual seu verdadeiro fundamento. Mas esse encaminhamento kantiano, que investigava as representações nos termos de suas condições transcendentais de possibilidade, como dissemos, acabava por "contornar" as representações propriamente ditas. Não porque não fossem centrais, mas por que simplesmente não constituíam – ou ao menos não apareciam a Kant como – um problema propriamente dito. Elas eram, antes, um ponto de partida para reflexão kantiana. Daí porque Dickerson podia escrever o seguinte:

“A despeito do papel crucial que desempenham em seu argumento, Kant dedica diretamente pouca atenção à noção abstrata de representação em geral – tendendo a se concentrar em noções mais específicas como objetividade, cognição e juízo. (...) Em outras palavras, a noção de representação tende a ser tratada como uma noção primitiva no interior da epistemologia de Kant. Não há uma análise chave ou mesmo uma definição na *Crítica* a partir da qual se possa estabelecer a noção kantiana de representação”.⁶²

⁶¹ Schmaus (2002: 64) nos lembra, por exemplo, que a tradição dos "espiritualistas ecléticos", iniciada com Maine de Biran e desenvolvida por Victor Cousin, alinhava-se à crítica das representações desenvolvida por Thomas Reid e incorporava, da tradição do senso comum escocês, a ideia de que só a assunção de uma percepção direta dos objetos – sem qualquer mediação representacional – poderia livrar a filosofia do ceticismo expresso nas querelas entre Kant e Hume. Stedman Jones (2000: 37) nos lembra, paralelamente, no caso do positivismo, que "(...) Comte nunca usou a termo representação para caracterizar a realidade, a sociedade ou a ciência".

⁶² DICKERSON, A. B. *Kant on Representation and Objectivity*, p.04.

De fato, vimos que na *Crítica da Razão Pura* a noção de representação parecia aplicar-se a toda uma multiplicidade de elementos e formas presentes à consciência.⁶³ O domínio das representações cobriria, assim, um largo espectro que iria das chamadas intuições sensíveis ao "eu penso", essa representação superior que deveria ser capaz de acompanhar todas as demais. O que tínhamos nesse caso era uma definição bastante ampla. Representação, de certo modo, era tudo aquilo se submetia à atividade da mente; tudo aquilo podia ser sintetizado sob o registro de sua unidade; tudo o que podia ser acessado por ela – seja em sua receptividade ou em suas atividades autoreflexivas – e que era capaz de fixar-se nela com maior ou menor grau de consistência.

Ora, veremos como esse movimento semântico que parece oscilar entre os domínios da sensibilidade e do entendimento não constitui uma simples falta de precisão ou um "deslize" conceitual. O movimento é consciente e absolutamente importante para a sociologia Durkheimiana que, no mais, parece conferir ao espaço da representação um referencial próximo àquele pensado por Kant. As representações, tais como entendidas por Durkheim, já dissemos, pareciam adequadas a uma ciência dos fenômenos sociais na justa medida em que a noção parecia sintetizar a *externalidade* dos fenômenos dados à mente à *internalidade* de suas formas constitutivas. O débito aqui, é preciso dizer, não é simplesmente em relação à Kant, mas em relação a Renouvier, para quem a noção representação, de maneira mais radical, parecia poder equacionar a um só tempo sujeito e objeto. Essa oscilação semântica, se bem entendida, devia remeter justamente à tentativa de um fundacionismo coletivo, capaz de superar, ao mesmo tempo, o materialismo e o idealismo. Stedman Jones foi provavelmente quem melhor percebeu esse ponto:

“Renouvier insiste que sua teoria das representações evita essas duas armadilhas [o materialismo objetivista e o idealismo subjetivista]. (...) Ele considera e constrói isso em sua definição da representação, acomodando-os por meio de uma distinção que é antes lógica do que ontológica. O *self* pertence logicamente ao aspecto *interno* da representação enquanto a *natureza* ao aspecto *externo*. Ele considera assim a posição kantiana de que a realidade é conhecida somente por meio das representações e suas formas lógicas”.⁶⁴

Assim, à medida que as representações devem poder equacionar os domínios subjetivo e objetivo, sensível e intelectual, a própria noção parece necessariamente ganhar corpo. As

⁶³ Pode ser ilustrativa, nesse sentido, a seguinte passagem da *Crítica da razão pura*: "Se chamarmos *sensibilidade* à receptividade do nosso espírito em receber *representações* na medida em que de algum modo é afetado, o *entendimento* é, em contrapartida, a capacidade de produzir *representações* ou a espontaneidade do conhecimento." (KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, B75, grifo meu)

⁶⁴ STEDMAN JONES, S. *Representations in Durkheim's masters: Kant and Renouvier*, p.47

considerações formais a seu respeito elucidam, num certo sentido, seu referencial semântico que, como dissemos, segue de perto aquele compreendido por Kant. As representações, desse modo, não poderiam reduzir-se a qualquer espécie de imagem mental. No caso específico de Durkheim, a considerar as diversas passagens dedicadas ao tema, as representações parecem dizer respeito a pelo menos três instâncias de figuras ou objetos mentais: sensações, imagens e ideias. A novidade do pensamento durkheimiano, como veremos, não constitui-se nessa definição bastante larga – que, no mais, pode ser aproximada, como vimos, à compreensão kantiana – mas na articulação bastante peculiar entre campo representacional e natureza social; articulação que fornecerá sua distinção fundamental entre representações individuais e representações coletivas.

Uma leitura possível a esse respeito é aquela segundo a qual, no interior do pensamento durkheimiano, as sensações e as imagens corresponderiam às chamadas representações individuais enquanto as ideias pareceriam corresponder às chamadas representações coletivas.⁶⁵ Defenderemos, de maneira diferente, que a passagem entre as chamadas representações individuais e coletivas encerra um outro tipo de sugestão, a saber, a de que cada um desses três tipos de representação – sensações, imagens e ideias – possuiria uma contraparte coletiva: sentimentos morais, símbolos, e conceitos. Insistiremos que essa leitura é mais adequada se quisermos compreender o modo pelo qual Durkheim podia equacionar, num só conceito, os aspectos ao mesmo tempo normativos, expressivos e cognitivos da realidade social.

Mas antes de adentrarmos mais detidamente esse tipo de discussão é preciso compreender: 1) quais aspectos implicados em sua noção de representação sugeriam essa passagem do indivíduo à coletividade e 2) por quais razões a noção parecia adequada a um estudo científico dos chamados fatos sociais. Responder a questões desse tipo, justamente, significa precisar o que, no interior do conceito, poderia ter sugerido ao sociólogo francês essa guinada fundamental. Sobretudo, se Durkheim foi o primeiro a compreender sociologicamente as chamadas "representações" e se o caminho não havia sido tentado antes o autor deve ter visto algo na teoria das representações que só era possível vislumbrar no interior de seu próprio esquema conceitual.

Representação e apropriação sociológica

⁶⁵ SCHMAUS, W. *Durkheim's Philosophy of Science and the Sociology of Knowledge*, p.48.

Dissemos que a noção de representação vinda do kantismo encerrava a possibilidade de articulação entre diversos elementos mentais, fossem eles dados à consciência de fora ou tomados por ela de dentro. Insistimos, paralelamente, que a apropriação do termo pela sociologia durkheimiana era resultado da percepção dessa categoria como mais adequada às abordagens sociológicas. Pois, no interior do esquema conceitual com o qual trabalhava o sociólogo, ele parecia mais adequado à explicação da realidade social do que, por exemplo, o conceito de consciência coletiva – cujo primeiro sentido parece ser parcialmente abandonado em prol de sua filiação ao eixo representacional. No entanto, se o conceito parecia adequado é porque algo no interior de seu campo semântico deveria remeter à possibilidade uma vinculação adequada à sociologia. Isto é, se Durkheim podia empreender uma guinada sociológica das representações é porque via nelas não apenas uma noção capaz de resolver determinados problemas localizados, mas uma noção adequada à ciência dos fatos sociais. Assim, se no ponto anterior de nosso capítulo nos dedicamos a esclarecer a referência imediata do conceito, isto é, a que tipo de realidade ele correspondia, faltam ainda algumas reflexões a respeito das relações que tece o conceito com categorias caras à sociologia, categorias tais como as de "realidade social", "coercitividade" e "externalidade", tão fundamentais a definição durkheimiana dos fatos sociais.

Nesse sentido, cabe novamente retornar ao pensamento kantiano. Pois, ainda que não tenha se dedicado a estabelecer uma reflexão mais detida sobre a natureza e a lógica das representações em geral – como farão mais tarde Renouvier e Hamelin – a abordagem kantiana é significativa em pelo menos três pontos. Eles correspondem a três características fundamentais do conhecimento humano: seu caráter fenomênico, seu caráter sintético e seu caráter a priori. Nesse sentido, toda aproximação em relação ao tratamento kantiano das representações deveria equacionar esses três tipos de problemas. Tentaremos mostrar aqui como cada uma dessas três características fundamentais constituem, num certo sentido, o pano de fundo à teoria durkheimiana das representações coletivas. Desse modo, trabalharemos com a hipótese de que a guinada sociológica empreendida pelo autor pôde direcionar-se ao conceito de representação e tomá-lo como conceito adequado a sua própria reflexão justamente porque, em seus pontos essenciais, o conceito envolvia características que pareciam possibilitar o estudo científico dos fatos sociais.

O *primeiro ponto* de análise, como dissemos, remete ao equacionamento entre as representações e o domínio *fenomênico*. Esse movimento central ao pensamento kantiano é o

que habilitava às representações, tomadas por uma série de filósofos como meros reflexos ou imagens mentais desprovidas de realidade, que fossem compreendidas no registro do conhecimento científico. Afinal, para Kant, o conhecimento científico possível dos objetos era aquele das representações sensíveis submetidas ao registro do tempo e do espaço.⁶⁶ Segundo Stedman Jones, esse equacionamento entre as representações e a investigação científica parece ter sido bem compreendido pela tradição do kantismo francês – com destaque especial para os nomes de Renouvier e Boutroux.

"Durante os primeiros anos da terceira república [francesa], havia um interesse científico e republicano pelo pensamento de Kant. Ele foi reconhecido não como fundador do idealismo, mas como um pensador científico engajado com o problema da ciência e do conhecimento da realidade".⁶⁷

No caso específico de Durkheim, esse tipo de questão é absolutamente central. Pois o mestre francês foi provavelmente quem mais insistiu sobre a realidade do domínio social. Isso de modo tal que qualquer equacionamento entre os domínios social e representacional só poderia supor, no campo das representações, seu caráter de realidade. Ora, basta lembrarmos aqui que o famoso imperativo metodológico estabelecido por Durkheim era, justamente, tratar os fatos sociais como coisas, isto é, como realidades dotadas de uma densidade própria. As "coisas", nesse sentido, não se opunham então às representações, como pode parecer à primeira vista. Pois as representações – para usar as palavras de Durkheim a respeito dos fatos sociais – eram "(...) coisas tanto quanto as coisas materiais, embora de outra maneira"⁶⁸. O denominador comum desse equacionamento é que ambas, representações e coisas, recaiam sob o domínio das intuições sensíveis, fossem elas dadas no registro da sensibilidade interna (tempo) ou externa (espaço). Representações e coisas, tal como no caso de Renouvier, eram realidades coincidentes no campo dos fenômenos e, portanto, igualmente aptas ao estudo científico.⁶⁹ Era nesse sentido que Durkheim podia equacionar seu imperativo metodológico a respeito dos fatos sociais com a sua afirmação de que a "vida social era inteiramente feita de representações"⁷⁰. As representações sociais, tal como as coisas, comportavam investigação científica.

⁶⁶ O problema da metafísica como ciência é algo mais complicado, mas, num certo sentido, ele também não deixa de ter por referência as lições da estética transcendental.

⁶⁷ STEDMAN JONES, S. *Representations in Durkheim's masters: Kant and Renouvier*, p.39

⁶⁸ DURKHEIM, É. *Les Règles de la méthode sociologique*, p. x.

⁶⁹ STEDMAN JONES, S. *Representations in Durkheim's masters: Kant and Renouvier*, p.43

⁷⁰ DURKHEIM, É. *Les Règles de la méthode sociologique*, p. ix.

O *segundo ponto* que parece significativo a respeito da abordagem kantiana das representações é aquele que se liga ao caráter "externo" e "coercitivo" de certas representações, isto é, seu caráter *a priori*. De fato nem todas as representações da mente se situavam para além da consciência dos sujeitos empíricos, nem se colocavam a ele por meio do signo de uma necessidade inelutável. Alias, tentamos mostrar como, em grande medida, o campo das representações era, para Kant, o campo da consciência e até e mesmo as representações mais altas, as categorias, eram acessíveis ao projeto epistemológico na justa medida em que se submetiam ao inquérito da consciência em suas relações autoreflexivas. No entanto, a necessidade com a qual se colocavam determinadas representações à consciência era marca de um certo tipo de exterioridade em relação a consciência *empírica*. A apercepção transcendental, como vimos, não fornecia uma representação do eu empírico senão pela mediação de um eu abstrato, localizado no espaço transcendental de uma consciência não empírica. No mais, todo o conhecimento era sempre conhecimento mediado pela forma das categorias, esses conceitos que antecederiam toda e qualquer experiência possível dos objetos e remetiam, em sua articulação, a um determinado um regime geral de objetividade.

O tratamento das representações, no interior da tradição kantiana, sugeria então a ideia de que determinadas representações eram marcadas por sua externalidade em relação aos sujeitos empíricos, signo distintivo de seu caráter *a priori*. Ora, essa concepção parecia precisamente adequada ao tratamento daquele tipo de representação que interessava a Durkheim, isto é, aquelas representações elaboradas no seio de uma coletividade, localizadas fora das consciências individuais e dotadas de um poder de coerção. É claro que usar o termo "a priori" para definir esse tipo de representação pode gerar estranhamento e até mesmo equívocos. Pois quando Durkheim pensa as chamadas representações coletivas, com seu caráter intersubjetivo e seu poder de coerção, ele não pensa, na maior parte dos casos, numa necessidade lógica inelutável e sim numa necessidade de tipo moral. No entanto, à aproximação em relação a Kant nos parece pertinente se tivermos em mente ao menos duas observações. A primeira é que Durkheim distingue, no grupo das representações coletivas, um seleto grupo de conceitos que se imporiam aos sujeitos como uma espécie de "*ossatura da inteligência*"⁷¹, conceitos capazes de estruturar o pensamento discursivo, a comunicação, as trocas e as práticas coletivas – nesse caso, portanto, Durkheim parece sugerir que a necessidade não seria apenas moral, mas cognitiva e intelectual. A segunda aproximação, mais evidente, é justamente a que assume o caráter representacional de toda e qualquer

⁷¹ DURKHEIM, É. *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, p.13

experiência dos objetos, donde Durkheim podia dizer, seguindo de perto o pensamento kantiano, que: "(...) o mundo não existe para nós senão na medida em que é representado, [e que] o estudo do sujeito envolve, num certo sentido, o estudo do objeto"⁷²

O *terceiro ponto* significativo, como dissemos, nos remete ao caráter *sintético* do conhecimento representacional. Esse último ponto, vale dizer, é talvez aquele cuja mediação em relação à abordagem sociológica é, à primeira vista, menos evidente. Isso porque ele pressupunha, no caso kantiano, uma teoria da consciência que, como veremos mais a frente, parece pouco adequada ao tratamento durkheimiano das representações. O caráter sintético do conhecimento, no entanto, nos remetia simplesmente ao fato de que as representações se submeteriam, no interior da consciência (individual ou coletiva), a certos processos de elaboração e construção intelectual com vistas à sua discursividade. Vimos que a atividade sintética, para Kant, equivalia àquela espontaneidade do entendimento que seria responsável por toda uma série de ligações. Entravam aí ao menos três níveis de síntese: 1) a síntese das representações sensíveis com vistas à unidade dos conceitos empíricos; 2) a síntese conceitual com vistas à unidade dos juízos por meio das categorias; 3) a síntese do sujeito autoidêntico fundada na apercepção. Tratava-se, pois, da espontaneidade capaz de fornecer a unidade sem qual nenhuma das representações poderia entrar em relações com as outras. Essa unidade, como vimos, era a unidade da atividade de uma consciência transcendental que acompanhava representações sensíveis, conceitos e juízos em cada uma de suas respectivas aparições. Onde decorria que as próprias representações, nesse sentido, só podiam constituir-se na justa medida de sua submissão a unidade sintética da consciência, que constituiria não apenas seu espaço geral, mas forneceria seu princípio geral de ordenamento.

No que diz respeito a uma teoria sociológica do conhecimento, o apontamento de seu caráter sintético parece ser absolutamente fundamental a toda ideia de "elaboração" social ou cultural das representações.⁷³ Pois "elaboração" remete justamente a essa atividade que, diante de uma série de múltiplos, é capaz de selecioná-los e ligá-los segundo um determinado regime de experiência. Tendo isso em vista Durkheim podia insistir que as representações coletivas seriam resultantes de uma síntese – nem certo sentido análoga à síntese química – que reuniria sob si, como elementos fundamentais, as chamadas representações individuais. A síntese remeteria, aqui, a esse processo de elaboração no interior da esfera representacional que, ao combinar as representações individuais, criaria representações de segunda ordem,

⁷² DURKHEIM, E. "*Sociologie religieuse et théorie de la connaissance*", p.186

⁷³ Stedman Jones (2000: 69) nos lembra, nesse sentido, que o aspecto sintético das representações é "(...) central à lógica cultural e posteriormente influenciou a caracterização, feita por Levi-Strauss, do pensamento mitológico como estando relacionado ao *bricoleur*".

inteiramente novas; representações exteriores e dotadas de uma força constringedora – cuja superioridade em relação às representações individuais só poderia ter por base a força da própria síntese fundada na coletividade. Em uma passagem ilustrativa, Durkheim nos diz o seguinte:

“Se podemos dizer, sob certos aspectos, que as representações coletivas são exteriores às consciências individuais, é porque elas não devêm dos indivíduos isolados, mas do seu concurso, o que é bem diferente. (...) os sentimentos privados não podem tornar-se sociais senão por meio de sua combinação sob a ação de forças *sui generis* que a associação desenvolve; por conta de suas combinações e das alterações mutuas daí resultantes, eles se tornam outra coisa. Uma *síntese* química se produz; que concentra, unifica os elementos sintetizados e os transforma. Essa síntese é obra do todo e é o todo que ela tem por base”.⁷⁴

Para além da analogia com a química que, no mais, parece conservar o ar científico tão caro a Durkheim, o que fica claro é que as representações coletivas, seguindo de perto a concepção kantiana de representação, tem também caráter sintético. Elas são sínteses de segunda ordem, isto é, sínteses de representações individuais (tomadas como sínteses de primeira ordem). No entanto, vale lembrar que elaboração sintética, no caso Durkheimiano, não se reduzia a esse segundo nível. Veremos, aliás, como as próprias representações coletivas pareciam poder combinar-se, associar-se e fundir-se, segundo leis próprias, as chamadas leis da "*ideação coletiva*".⁷⁵ Isso sugere, evidentemente, que, tal como Kant, Durkheim também assume a síntese como dada em três níveis diferentes.

Considerações como essas, entretanto, não são isentas de tensões e nos levam, como veremos ao fim de nosso capítulo, a uma certa dificuldade de aproximação. Pois, embora a analogia entre os três níveis de síntese pensados por Kant e Durkheim seja uma analogia possível, os autores divergem a respeito daquilo que as fundamenta. Ora, dissemos que as considerações kantianas a respeito da síntese pressupunham essa atividade espontânea como indissociavelmente ligada à unidade da consciência. Dissemos que ela era, no fundo, sua expressão. Em Durkheim, como veremos, as elaborações sintéticas não constituem propriamente – ou pelo menos não exclusivamente – uma atividade do espírito. As leis da representação, o modo como se combinam e tecem relações, o modo como se repelem, se associam e se fundem umas com as outras é produto daquilo que Durkheim chamou por "*hiper-espiritualidade*".⁷⁶ As representações coletivas antecedem, num certo sentido, a

⁷⁴ DURKHEIM, E. *Représentations individuelles et représentations collectives*, pp.35-36

⁷⁵ DURKHEIM, E. *Représentations individuelles et représentations collectives*, p.45, nota.

⁷⁶ DURKHEIM, E. *Représentations individuelles et représentations collectives*, p.48

consciência. E ainda que se quisesse falar em consciência no sentido coletivo sua remissão a ela não poderia ser análoga a remissão pensada por Kant no caso da consciência transcendental. Isso porque, como veremos, essa "consciência" não fornece um princípio uno; antes ela se apresenta como uma espécie de consciência descentrada. Veremos, aliás, como Durkheim podia retomar, por essa via, àquelas considerações a respeito de um encaminhamento transcendental capaz de fundar seu caráter a priori não na unidade de uma consciência, mas numa espécie de gramática com a vistas a um determinado regime de objetos, no caso, as representações coletivas.

Salvo esse último apontamento, que constitui propriamente a peculiaridade do encaminhamento durkheimiano em relação ao transcendental kantiano, o que vemos é que a teoria kantiana das representações parecia adequada a uma apropriação por parte do sociólogo francês. O caráter fenomênico, o caráter a priori e o caráter sintético que marcavam o conhecimento representacional forneciam, nesse sentido, as coordenadas para que Durkheim pudesse tomar as chamadas representações em registro sociológico. Com isso, o sociólogo concebia de uma só vez – e por meio de um único conceito: 1) a realidade das representações coletivas; 2) os signos de exterioridade e coercitividade, tão características dos chamados fatos sociais; e 3) o caráter construtivista das representações, que as possibilitavam serem tomadas como elaborações culturais ou históricas de larga escala.

Representações individuais e coletivas

A teoria das representações coletivas, como dissemos, implicava não apenas uma determinada compreensão a respeito da natureza geral das representações, mas a articulação entre essa noção e a natureza social. Nesse movimento fundamental, decerto, a noção geral de representação deveria apresentar determinadas características que a habilitassem ser equacionada aos fenômenos sociológicos – ao menos tais como concebidos no interior do esquema conceitual durkheimiano. Mas isso não era tudo, pois a sociologia das representações não se limitava a preencher o conceito com o material da vida social. Era preciso, num certo sentido, fundar-lhe no social e, portanto, submeter seus traços gerais ao social com vistas a uma articulação positiva. Era nisso, sobretudo, que consistia o projeto durkheimiano. Esse esforço intelectual que deveria compreender um novo fundamento às representações, esforço que consistia na própria articulação entre a noção filosófica e a teoria

social, foi primeiramente expresso em um texto de 1898 intitulado "Representações individuais e representações coletivas", ao qual é preciso dedicar algumas considerações.

Nesse texto, o argumento geral de Durkheim direciona-se ao estabelecimento da autonomia entre os domínios psicológico e sociológico, com seus respectivos objetos: representações individuais e coletivas. O mestre francês compreendia, de maneira clara, a impossibilidade de tratarmos as chamadas representações mentais e a memória – individuais ou coletivas – por meio de abordagens reducionistas. Assim, ele partia em defesa de uma autonomia do campo das representações, o que valeria tanto para as representações da psicologia, como para as representações da sociologia. No primeiro caso as críticas voltam-se à todas aquelas vertentes reducionistas da psicologia – cujos exemplos seriam autores como Rabier e James – segundo as quais a mente seria, no fim das contas, uma decorrência direta e imediata do domínio psicofísico. Tais abordagens, nos dizia Durkheim, acabavam por "(...) fazer da vida psíquica uma aparência sem realidade (...)”⁷⁷ – e nesse sentido, vale dizer, a primeira parte do texto durkheimiano se prestava à defesa de uma psicologia autônoma, capaz de explicar os fenômenos psíquicos por meio de categorias propriamente psicológicas. A reflexão propriamente sociológica, realizada na segunda metade do texto, seguia o mesmo argumento geral: se as representações mentais não podem ser reduzidas imediatamente ao seu substrato material, então há boas razões para pensarmos que as representações coletivas não poderiam reduzir-se às chamadas representações individuais. O argumento geral em torno do qual se desenvolve o texto é claramente analógico:

*“A vida coletiva, tal como a vida mental do indivíduo, é feita de representações; donde se presume que as representações individuais e as representações sociais são, de algum modo, comparáveis. Tentaremos, justamente, mostrar que tanto uma com a outra mantém a mesma relação com seu respectivo substrato. Mas essa relação, longe de justificar a concepção que reduz a sociologia a um mero corolário da psicologia individual, porá em relevo, ao contrário, a relativa independência desses dois mundos e dessas duas ciências”.*⁷⁸ (grifo meu).

Em todo caso, o argumento analógico pode ofuscar, num certo sentido, o argumento mais fundamental, a saber, aquele que compreende o estabelecimento de uma teoria das representações sociais por meio de uma tentativa de superação crítica em relação ao materialismo e o idealismo. De fato, a crítica ao reducionismo tal como pensada por Durkheim não se direcionava somente àquelas abordagens com pretensões de reduzir os

⁷⁷ DURKHEIM, *Représentations individuelles et représentations collectives*, p. 14.

⁷⁸ DURKHEIM, *Représentations individuelles et représentations collectives*, p. 2.

fenômenos sociais à psicologia individual. Ela era, antes, uma crítica em relação a todas e quaisquer abordagens que, de um modo ou outro, viam no social uma espécie de epifenômeno – fosse das condições materiais, da psicologia individual ou de determinado sistema de ideias. A teoria das representações coletivas constituía-se, assim, como resultado de um confronto direto com ao menos os dois tipos de fundacionismo não sociológico das representações sociais. De um lado teríamos "os princípios da velha metafísica materialista", isto é, a tentativa "(...) de explicar o complexo pelo simples, o superior pelo inferior e o todo pela parte", algo que seria "contraditório em termos". Do outro, teríamos "a metafísica idealista e teológica" que tentaria "derivar a parte do todo" desconsiderando o papel constitutivo das primeiras.⁷⁹

Ora, vimos como as representações coletivas, para Durkheim, não poderiam fundar-se exclusivamente nem nas bases puramente materiais da sociedade, nem na pura espontaneidade do espírito humano. Elas deveriam constituir, segundo o autor, realidades de outro tipo. Mas o que implicava uma afirmação desse tipo? Isto é, que significava dizer que as representações sociais tem uma natureza própria, distinta da de outros fenômenos do mundo material e até mesmo da de outras representações da mente humana? No caso de Durkheim, significava dizer que elas têm causas e funções que diferem das de outros fenômenos localizados sob o domínio de outras ciências, donde se deduz que sua explicação deve necessariamente ser distinta. Tratava-se de uma ideia fora bem descrita pelo autor numa carta de 1907:

“[Tal ideia] Eu a devo primeiramente a meu mestre Boutroux que, na Escola normal superior, repetia, regularmente, que cada ciência deveria ser explicada, tal como dizia Aristóteles, por "seus princípios próprios": a psicologia pelos princípios psicológicos, a biologia pelos princípios biológicos. Profundamente tocado por essa ideia, eu a apliquei à sociologia”.⁸⁰

Considerações como essas nos levam ao centro do pensamento durkheimiano. Com efeito, dizer que cada ciência deva poder explicar-se "por seus próprios princípios" é o modo durkheimiano de insistir a respeito de pelo menos duas ordens de considerações: 1) que uma determinada ciência não pode ser explicada pelo simples cômputo de determinados elementos que estariam na sua base, afinal, a explicação deve recorrer a "princípios"; 2) que tais "princípios" não podem ser quaisquer princípios, mas os "seus próprios", isto é, princípios fundados na natureza de um grupo específico de fenômenos localizados no espectro de uma

⁷⁹ DURKHEIM, *Représentations individuelles et représentations collectives*, p. 41

⁸⁰ DURKHEIM, *Textes I*, p. 403.

disciplina – e não princípios puramente intelectuais ou espirituais. Essa concepção de explicação evitaria, a um só tempo, o materialismo e o idealismo. No caso das representações coletivas isso fica claro: as representações coletivas, não podendo fundar-se simplesmente naqueles elementos constitutivos sua base imediata – as representações individuais –, mas tendo ainda que poder fundar-se em algum tipo de realidade natural – pra além de princípios puramente especulativos – só poderiam fundar-se no próprio fato da associação entre elementos, o que equivale, nesse caso, à síntese estabelecida pelas articulações entre representações individuais.

“Resta então explicar os fenômenos que se produzem no todo pelas propriedades características do todo, o complexo pelo complexo, os fatos sociais pela sociedade, os fatos vitais e mentais pelas combinações *sui generis* das quais resultam. Eis a única marcha que pode seguir a ciência. (...) à medida que a associação se constitui, ela dá origem a fenômenos que não derivam diretamente da natureza dos fenômenos associados; ora, essa independência parcial é mais marcada à medida que os elementos são mais numerosos e mais fortemente sintetizados. É daí, sem dúvida, que provém a maior plasticidade, flexibilidade e contingência assumidas pelas as formas superiores do real frente às formas inferiores, no seio das quais, entretanto, elas deitam suas raízes”.⁸¹

Representações individuais e coletivas remontariam, assim, a sínteses distintas aplicadas a elementos distintos e nisso residiriam suas verdadeiras diferenças de natureza. A sociologia, afinal, podia estar segura da autonomia de seu objeto. Ela fundava suas representações em uma realidade sintética cuja necessidade remontaria a uma nova esfera do real que não a da pura psicologia.

Entretanto, restava ainda ao menos uma última observação a respeito do conjunto de fenômenos situados sob a égide das chamadas representações coletivas. Nesse sentido, dissemos que Durkheim concebia pra além dessa síntese fundante – que demarcava o reino social – um grau ainda mais elevado de síntese. Tratava-se, como já dito, daquelas "elaborações" decorrentes das articulações e da combinatória estabelecidas no próprio campo das representações sociais. Pois, as representações coletivas também deveriam possuir determinados modos de evocação e afastamento, de associação e dissociação, por meio dos quais lhes seria possível não apenas interagir entre si, mas originar representações coletivas de segunda ordem. Insistir nesse tipo de síntese ainda mais elevada, síntese capaz de marcar as representações mais abstratas no interior da vida social, parecia a Durkheim um movimento absolutamente fundamental. Pois com esse movimento o sociólogo liberava um campo de

⁸¹ DURKHEIM, *Représentations individuelles et représentations collectives*, pp. 41-42.

investigação ainda inexplorado por sua disciplina. Tratava-se de investigar não apenas as representações elaboradas no seio *da* sociedade, mas aquelas elaboradas *pela* sociedade. Essas novas regiões do campo das representações agora liberadas habilitavam a sociologia, por exemplo, a "investigar pela comparação de temas míticos, lendas, tradições populares e línguas, de que modo as representações sociais se atraem e se excluem, se fundem ou se distinguem umas das outras, etc."⁸² Assim, Durkheim abria não apenas aqueles caminhos que mais tarde seriam seguidos pela antropologia francesa, como fornecia os fundamentos de uma sociologia capaz de levar a sério as diferentes dinâmicas da cultura.

Sociologia das representações

Na primeira parte de nosso trabalho havíamos insistimos em mostrar como a reflexão transcendental kantiana comportava uma linha de argumentação – não necessariamente majoritária – que parecia acenar com a possibilidade de uma abertura às reflexões sociológicas de Durkheim. Mas não mostramos, de fato, o que, no interior do pensamento sociológico, era capaz de preencher positivamente essa veia aberta pela reflexão kantiana. Nessa segunda parte, portanto, começamos a ver como uma contribuição propriamente positiva por parte da sociologia começava a se enunciar. Ela tinha como ponto de partida fundamental uma teoria sociológica das representações que consistia em cruzar, num certo sentido, a noção geral de representação ao conceito de natureza social. Essa articulação, como vimos, era possibilitada na medida em que a própria noção de representação, tal como trabalhada na tradição kantiana, parecia tecer relações adequadas com outras noções centrais do esquema conceitual da sociologia. Mais precisamente, vimos como os aspectos fenomênico, sintético e a priori do conhecimento representacional pareciam articular, do ponto de vista do esquema conceitual durkheimiano, relações positivas com as noções de realidade social, elaboração cultural e fato social, respectivamente.

A partir dessas condições iniciais, a sociologia, mais do que outras disciplinas, parecia ser capaz de pensar no campo das representações, uma série de fenômenos *sui generis*. A contribuição propriamente sociológica enunciava-se então nesse cruzamento entre representações e coletividade, cruzamento que dividia o campo das representações em individuais e coletivas. Mas para compreender adequadamente esse cruzamento é preciso não perder de vista o referencial bastante amplo que, como vimos, parecia recair sob a noção de

⁸² DURKHEIM, É. *Les Règles de la méthode sociologique*, p. xvii.

representação. Era preciso compreender como uma articulação desse tipo era capaz varrer um campo tão heterogêneo quanto o das representações; campo que deveria articular os "modos de pensar, de agir e de sentir".

A primeira coisa que se deve ter em mente a esse respeito é que o conceito de representação comportava em si duas ordens de realidade fundamentais já mencionadas, sendo uma interna e outra externa. Pois representação era tanto o objeto representado como o ato de sua representação. Em verdade o termo parece comportar, no interior da sociologia durkheimiana, duas dimensões as quais poderíamos chamar – se quisermos estabelecer uma analogia com aquilo que mais tarde será compreendido como signo linguístico – por "representante" e "representado". Insistir nessa analogia nos parece fundamental, pois é justamente nesse sentido que uma tal noção podia articular simultaneamente "modos de pensar" à "modos de fazer", ou ainda, ideias à práticas. Mas a representação, vale lembrar aqui, não comporta em sua dimensão interna apenas a ideia capaz de referir-se a algum tipo de imagem sensível – no caso dos signos linguísticos uma imagem acústica, no caso social uma imagem espacial (emblema) ou temporal (performance ritual). A representação comporta também sensações, donde os modos de fazer podiam expressar não apenas modos de pensar, mas também modos de sentir.⁸³ Uma tal articulação no interior do signo representativo, gostaríamos de insistir, é o que permite compreender o modo pelo qual Durkheim era capaz de pensar as representações não apenas no registro de uma dimensão cognitiva, mas no registro de uma dimensão normativa.

Considerações como estas, vale lembrar, não são importantes apenas para a construção de nosso argumento, mas, num sentido mais geral, elas permitem entender os equívocos de todas aquelas leituras que vêem na sociologia durkheimiana uma empreitada incapaz de levar em consideração quaisquer procedimentos compreensivos e que relegaria os chamados fatos sociais ao campo das objetividades estritas, cujo acesso ao sentido estaria irremediavelmente fechado.⁸⁴ Os fatos sociais, constituiriam, em verdade, representações multidimensionais. Para os nossos fins específicos, tais considerações permitem compreender o referencial das

⁸³ O signo linguístico, é claro, também pode ter por significado uma sensação ligada ao significante. A questão mais interessante dessa analogia entre representação e signo, entretanto, é a de que tanto a representação como o signo parecem poder, em algum grau, remeter-se ao seu referente por meio de uma enunciação dotada de poder normativo. Nesse caso, fica claro que não apenas as palavras, quando enunciadas podem ser dotadas de uma certo apelo moral, mas as representação no ato de sua performance poderiam evocar sentimentos e valores coletivos. Durkheim deixará isso muito claro em sua teoria dos rituais totêmicos.

⁸⁴ Schmaus, por exemplo, desenvolveu num trabalho notável a tentativa de compatibilizar as explicações dos chamados fatos sociais, no interior da sociologia durkheimiana, à questão do sentido. Para mais detalhes ver: SCHMAUS, W. *Durkheim's Philosophy of Science and the Sociology of Knowledge*, capítulos 1 e 3.

chamadas representações – isto é, à que entidades elas correspondem – e sua respectiva articulação à categoria do social. Até agora, havíamos visto que noção de representação parecia ter, no interior da obra de Durkheim, ao menos três tipos de referência: ideias, imagens e sensações. O próximo passo lógico, então, só pode ser aquele capaz articular cada uma dessas referências ao social. Ora, um tal cruzamento entre representações e sociologia nos levaria necessariamente a um novo campo, povoado por *ideias* coletivas, *imagens* coletivas e *sentimentos* coletivos.⁸⁵

Feita essa articulação fundamental, a sociologia parecia poder estudar então, de um ponto de vista científico, as elaborações sociais de pelo menos três tipos de representações: conceitos, símbolos e valores. Vale insistir, nesse sentido, que o mestre francês não apenas percebeu essa articulação do ponto de vista teórico, mas empreendeu de fato uma análise sociológica a respeito desses três tipos. Em seu estudo sobre o totemismo, por exemplo, ele tentou articular, simultaneamente: 1) uma sociologia das ideias e dos conceitos coletivos; 2) uma sociologia do simbólico, marcada pelas práticas rituais; 3) uma sociologia dos valores e sentimentos coletivos. O equacionamento entre essas três ordens de reflexão, é claro, pode ser compreendido no sentido de dar mais peso a uma ou outra delas. Isto é, dentre os caminhos possíveis abertos por esse esquema conceitual, seria possível defender, por exemplo, um modelo de explicação sociológica no qual os modos sociais de pensar, com seus respectivos regimes conceituais, teriam precedência sobre a pragmática social (modos de agir) e a moralidade (modos de sentir) – o mesmo valendo para as outras combinações. Sem adentrar o problema de uma possível precedência, seja dos modos de agir, de pensar ou de sentir – mesmo porque essa talvez não seja uma questão de fato – gostaríamos de insistir em dois aspectos que nos parecem centrais a respeito de uma sociologia das representações. O primeiro diz respeito a uma certa autonomia entre os tipos de representação concebidos por Durkheim. No prefácio à segunda edição de *As Regras do Método Sociológico* ele nos dizia, por exemplo, o seguinte:

“Parece, com efeito, inadmissível que a matéria de que são feitas as representações não agiria sobre seus modos de combinação. É verdade que os psicólogos por vezes falam de leis de associação de ideias como se fossem as mesmas para todas as espécies de representações individuais. Mas nada é mais inverossímil do que isso: as imagens

⁸⁵ Poderíamos pensar então a dupla dimensão anteriormente assinalada, a do “representante” e do “representado”, como capaz de articular sob si essa tríade de elementos. Do lado do representado, isto é, da dimensão interna da representação, Durkheim parecia pensar as ideias coletivas (dimensão cognitiva) e os sentimento coletivos (dimensão normativa). Do lado do representante, ele parecia pensar os diferentes tipos de imagens coletivas representadas, quer no espaço, quer no tempo (donde ele parecia articular, a um só tempo, toda uma ordem de símbolos desde os emblemas espaciais até as performances e os cantos, dados no tempo).

não se compõe entre si como as sensações, nem os conceitos como as imagens. Se a psicologia estivesse mais avançada ela constataria, sem dúvida, que cada categoria de estados mentais possui leis formais que lhe são próprias. Se é assim, devemos *a fortiori* esperar que as leis correspondentes do pensamento social sejam específicas como esse pensamento mesmo”.⁸⁶

O que esse tipo de afirmação sugere, ainda que por analogia, é que as ideias coletivas, os símbolos, e os sentimentos coletivos, conservam entre si uma autonomia que deve marcar respectivamente as diferenças entre uma sociologia do conhecimento, uma sociologia dos símbolos e uma sociologia dos valores e da moralidade. Essa autonomia, em verdade, deve ser marca da irredutibilidade dos diferentes regimes de representação. A segunda característica desse tipo de encaminhamento, justamente, é que a autonomia parece se realizar na medida em que tais representações possuem "leis formais que lhe são próprias". Uma afirmação como essa sugere que a sociologia deve trabalhar então com determinados *sistemas* de representações: sistemas de ideias, sistemas de valores e sistemas de símbolos. Veremos no próximo ponto o que isso significava e quais as implicações desse tipo de sugestão para o argumento central de nosso trabalho.

Postas essas breves observações, podemos ter uma imagem mais ou menos clara a respeito do projeto sociológico de Durkheim e do modo como ele encaminhava uma certa sociologia das representações. O autor empreendia não apenas um novo conteúdo positivo, mas um conteúdo propriamente sociológico a teoria das representações. O resultado desse movimento era que caberia à sociologia, enquanto ciência positiva, investigar a dinâmica dos sistemas de representação. Elas consistiam uma nova realidade situada em um campo dotado de leis próprias, o campo representacional. Para a sociologia, o que ficava claro é que esse fato deveria constituir um ponto de partida fundamental a toda investigação. Mas o filósofo, a essa altura, poderia perguntar, para além do fato, qual o direito desse novo campo que parecia se instituir. Ora, uma questão dessa natureza, embora talvez de pouca importância aos fins da investigação sociológica, não poderia ser completamente ignorada por Durkheim. O sociólogo, mesmo que implicitamente, deveria tomar diante dela alguma posição que o habilitasse à investigação e a explicação dos chamados fatos sociais. No que compete ao nosso trabalho, defenderemos que Durkheim parecia estar ciente desse tipo de questão e, nesse sentido, tentaremos reconstruir algumas linhas de força que estariam a guiar, ainda que implicitamente, sua fundamentação do campo representacional. Com isso pretendemos

⁸⁶ DURKHEIM, É. *Les Règles de la méthode sociologique*, p. xvii

também precisar melhor não apenas a pertinência, mas as eventuais dificuldades de uma aproximação entre Durkheim e Kant

O domínio das representações

Vimos, até o presente momento, como Durkheim, partindo de uma noção de representação bastante próxima àquela pensada por Kant, acabava por empreender sobre ela uma certa guinada sociológica capaz de reorientar os processos de investigação a ela concernentes: haveriam representações de um tipo especial que, embora estruturalmente semelhantes àsquelas pensadas pela tradição kantiana, deveriam se submeter a uma investigação de um novo tipo, propriamente sociológica. O que estava em jogo, como vimos, era um certo cruzamento entre os conceitos de representação e de natureza social. Essa articulação fundamental, num certo sentido, era função de uma síntese particular a que se submetiam determinadas representações – a síntese resultante da associação e da combinação de representações individuais – e que abria caminho a um novo campo representacional. Nele encontraríamos determinados sistemas de representações, isto é, sistemas de ideias, símbolos e valores os quais a sociologia deveria investigar e esclarecer.

No registro explicativo assumido por Durkheim, como vimos, o que ficava claro é que a síntese só poderia constituir então um verdadeiro elemento fundante da realidade. Entretanto, um tal movimento, é preciso dizer, não poderia deixar de ter consequências bastante amplas para seu esquema de conceitual mais geral. Pois a síntese de que falava Durkheim parecia mesmo poder estender-se para além de todas as considerações estritamente sociológicas. Fosse ela direcionada aos níveis mais abstratos da realidade, como no caso das representações coletivas de segunda ordem, ou aos níveis mais concretos, marcadamente aqueles investigados por outras ciências da natureza, o fato é que ela se aplicava aos diversos domínios da realidade fenomênica. Esse movimento, gostaríamos de insistir, marcava de maneira clara o emergentismo do pensamento durkheimiano.

“Toda vez que elementos quaisquer, ao se combinarem, deem origem, pelo próprio fato de sua combinação, a fenômenos que são novos, deve-se conceber que tais fenômenos situam-se, não nos elementos, mas no todo formado por sua união. A célula viva não contém nada além de partículas minerais, como a sociedade não contém nada além dos indivíduos; entretanto é evidentemente impossível que os fenômenos característicos da vida residam em átomos de hidrogênio, de oxigênio, de carbono e de ozoto. Pois como poderiam os movimentos vitais produzir-se no seio de

elementos não vivos? (...) *E isso que dissemos a respeito da vida poderia repetir-se a todas as sínteses possíveis.* A dureza do bronze não advém do cobre, nem do estanho, nem do chumbo, que servem para formá-lo e que são corpos moles ou flexíveis; ela vem de sua mistura. A fluidez da água, suas propriedades alimentares e outras não estão nos dois gases que a compõe, mas na substância complexa que formam por sua associação”.⁸⁷ (grifo meu)

Considerações dessa natureza são importantes, pois remontam a uma questão de fundo que permite precisar melhor algumas de nossas observações precedentes a respeito da aproximação entre Durkheim e Kant.

Dissemos anteriormente que o aspecto sintético das representações, tal como pensado por Kant, encerrava uma dificuldade de aproximação com o pensamento durkheimiano na justa medida em que evocava uma certa figura da consciência. Dissemos que essa figura da consciência era aparentemente pouco adequada à reflexão sociológica. De fato, quando Durkheim acena com a possibilidade expandir sua reflexão emergentista a "todas as sínteses possíveis" ele fala em "síntese" num sentido mais amplo e que, em parte, difere da síntese kantiana. Pois a síntese, na passagem supramencionada, não remete à atividade de ligação de representações mentais por meio de uma consciência. Antes, ela parece dizer respeito a ligações de objetos naturais e, nesse sentido, recobriria aquilo que Kant pensava no registro das chamadas leis empíricas. Como vimos, não se tratava mais da síntese entre representações intelectuais em sentido estrito, mas da síntese de representações sensíveis – Durkheim pensa aqui a síntese como característica de determinados tipos naturais, como "oxigênio" e "hidrogênio".

Mas a essa altura poderíamos nos perguntar então o que, no interior da noção de síntese, permite esse deslize semântico? Isto é, o que permite a Durkheim falar em "síntese" ora quando se refere a representações coletivas, ora quando se refere a determinados tipos naturais? A resposta a esse tipo de questionamento, insistiríamos, se encontra no fato de que embora Durkheim pense a síntese nos termos de uma ligação constitutiva dos fenômenos representacionais, ele não a pensa em um sentido estritamente intelectualista. Isto é, a síntese não se fundamenta mais na unidade da consciência que acompanha todas as representações por meio de uma representação suplementar, a do "eu-penso". Ela não remete à pura espontaneidade do entendimento com vistas a essa unidade fundamental da apercepção que perpassa, num único trajeto, as representações do tempo e do espaço, as categorias e os juízos. Com efeito, ainda que se dê na mente em primeiro lugar, a síntese pensada por Durkheim não encontra na consciência da pura subjetividade seu verdadeiro princípio diretor. Era por isso

⁸⁷ DURKHEIM, É. *Les Règles de la méthode sociologique*, p. xiv.

que Durkheim podia insistir, ao contrário, que as leis da representação, fossem elas sensíveis ou mentais, deveriam constituir objeto de investigação científica e não de pura da introspecção filosófica. Como vimos, as "leis da ideação coletiva" eram matéria de uma investigação positiva por parte da sociologia e a consciência, por si só, não era capaz de oferecer suas regras constitutivas.

Isso nos leva a uma questão central: se o que fundamenta a atividade sintética não pode remeter à atividade de uma consciência autoidêntica – e por isso mesmo o termo era capaz de sofrer um deslizamento semântico – então a própria relação entre representações e consciência deve se modificar. Ora, esse é exatamente o caso. Se para Kant as representações – fossem elas sensíveis ou intelectuais – deveriam necessariamente submeter-se ao espaço da consciência, como vimos, é porque ela tinha uma precedência em relação às próprias representações, sem o que não se poderia dizer que eram "suas". Aliás, vimos na dedução kantiana como as representações não apenas eram dadas no interior da consciência, mas necessariamente acessíveis a ela em seus processos de introspecção. Em Durkheim essa relação parecia, num certo sentido, se inverter. Pois a consciência não possuía, para o sociólogo, precedência em relação às representações situadas em seu interior – ao menos não no mesmo sentido. A força sintética que se impunha às representações coletivas não era dada por uma consciência autoidêntica capaz de fundamentar a unidade das ligações representacionais. Antes, essas elaborações pareciam ser fruto de uma "consciência descentrada", cujas regras remontariam a algo como uma espécie de gramática das próprias representações.

“Mas, uma vez que um primeiro fundo de representações é assim constituído, elas se tornam, por razões que já dissemos, realidades parcialmente autônomas que vivem uma vida própria. Elas têm o poder de se evocar, de se repelir, de formar entre si sínteses de todos os tipos, que são determinadas por suas afinidades naturais e não pelo estado do meio no seio do qual se desenvolvem”.⁸⁸

A essa altura poder-se-ia argumentar, de direito, que a diferença entre as abordagens se reduziria a um simples fato: o de que o fundamento da atividade sintética que estaria a guiar a constituição das representações seria dado, num caso, pela consciência transcendental e, no outro, pela consciência coletiva. Mas esse não é exatamente um modo preciso colocar a questão e pode obscurecer um ponto que nos parece fundamental: o de que as representações coletivas, para Durkheim, passam a ser compreendidas em termos de uma gramática própria,

⁸⁸ DURKHEIM, E. *Représentations individuelles et représentations collectives*, p.43

que não tem suas regras fornecidas por uma unidade superior da consciência e que, em parte, comporta uma investigação empírica. Assim, não se trata se uma simples independência de determinadas representações em relação à consciência subjetiva – com o que Kant poderia até mesmo concordar –, mas da afirmação mais radical de que o espaço representacional (consciência coletiva) capaz de acomodá-las não seria capaz de fornecer, em si mesmo, a unidade de suas regras. Isso equivalia a dizer a que consciência, num certo sentido, poderia ser pensada como uma espécie de "consciência sem sujeito" – se entendermos o sujeito como sendo justamente o princípio de unidade do regime de representações. Durkheim, de sua parte, parecia se debater com essas questões em diversas passagens, donde ele podia dizer, em seu primeiro texto dedicado temática das representações:

“(…) Se, então, somos levados a constatar que certos fenômenos não podem ser causados senão por representações, isto é, se constituem o signo exterior da vida representativa e se, por outro lado, as representações que assim se revelam são ignoradas pelo sujeito no qual se produzem, diremos então que *pode haver estados psíquicos sem consciência*, qualquer que seja a dificuldade que a imaginação possa ter para concebê-los”.

E mais a frente:

“Para evitar a palavra inconsciência (*d'inconscience*) e as dificuldades experimentadas pelo espírito ao tentar conceber aquilo que ela expressa, nos preferiremos referir esses fenômenos inconscientes a centros de consciência secundários, espalhados pelo organismo e ignorados pelo centro principal, embora normalmente subordinados a ele; podemos mesmo admitir a existência de uma consciência sem "eu" (*moi*), sem apreensão do estado psíquico por um sujeito dado”.⁸⁹

Tais passagens nos mostram que Durkheim parecia às voltas com o problema da consciência e, num certo sentido, tentava desatrelá-la em relação a certa figura da subjetividade. Sem essa dissociação, as leis próprias à representação não seriam próprias a ela, mas à subjetividade (fosse ela pura ou empírica). É por isso que a analogia entre consciência coletiva e consciência transcendental não parecia exatamente precisa. Pois a consciência coletiva, e essa é nossa hipótese, apareceria a Durkheim mais como o espaço das representações, como o lócus privilegiado de suas sínteses, do que como instância fornecedor de unidade. Por isso mesmo podíamos dizer, a partir de um certo momento, que o conceito de consciência coletiva perdia força no interior do esquema conceitual Durkheimiano, passando a atuar em função da própria noção de representação.

⁸⁹ DURKHEIM, E. *Représentations individuelles et représentations collectives*, p.27-31

O resultado imediato desse tipo de argumento é o de que as feições eventualmente familiares do domínio representacional devem se modificar. Nesse caso, o espaço das representações não apareceria mais como o da autoidentidade consciente capaz de acessar, por meio da autoreflexão, as condições transcendentais de sua unidade. Ele passaria a constituir um espaço psíquico obscuro, descentralizado e possivelmente inconsciente. Daí as afirmações de Durkheim de que a consciência em questão poderia ser tomada, ao menos em alguns níveis, como uma espécie de "inconsciência parcial" (*inconscience partielle*) ou "consciência obscura" (*conscience obscure*).⁹⁰

Por fim, se a fundamentação das representações coletivas remete não mais a uma consciência, mas a um novo espaço que emerge por meio da síntese de das representações individuais – espaço que conserva uma natureza psíquica independente da consciência subjetiva – então fica claro que o fundamento positivo desse tipo especial de representação só pode ser dado no próprio modo como se articulam seus elementos fundamentais. Nesse caso, uma pergunta a respeito das condições de possibilidade das representações deveria voltar-se a análise de suas possíveis combinatórias e seus eventuais interditos de transposição. Essa análise, no entanto, não poderia partir de uma consciência dada (fosse ela individual ou coletiva) e, se podia aproximar-se, tal como insistimos aqui, de uma investigação de tipo transcendental é porque encontrava na pergunta pelas condições de possibilidade um guia para a investigação empírica com vistas ao aparecimento de uma experiência ordenada e o desvelamento de uma combinatoria.

Vemos assim como aquela assinalada bifurcação no interior do argumento transcendental kantiano abria um espaço privilegiado para apreciações sociológicas do argumento transcendental. Pois, de fato, a análise de texto kantiano – feita na primeira parte desse trabalho – indicava um tipo de encaminhamento alternativo no interior do argumento transcendental que acenava com a possibilidade de pensarmos ao mesmo tempo uma gramática das representações, capaz de articulá-las num regime geral de objetividade, e uma concepção de representação que extrapolava a pura forma lógica de sua discursividade ao apontar para suas características extralógicas. A disposição de determinadas representações no interior de sua gramática geral era obra de uma normatividade que determinava as representações de fora. Donde o transcendental deveria procurar suas verdadeiras condições, ao menos em parte, para além da pura forma das representações com as quais trabalhava o entendimento.

⁹⁰ DURKHEIM, E. *Représentations individuelles et représentations collectives*, p.31

Ora, vimos, nesse sentido, que as representações coletivas deveriam ser pensadas como tendo suas condições de possibilidade ligadas a um regime próprio de articulação e que a sintaxe das representações, capaz de conferir seu modo de ordenamento adequado, deveria constituir, num certo sentido, suas condições transcendentais de possibilidade. Mas o regime de representações daí extraído, é claro, não poderia ser esgotado pela pura forma lógica que viessem a possuir suas leis. Pois, ainda que fosse possível pensar uma lógica das representações em geral – como no caso de Renouvier – a questão, para Durkheim, era a de que leis fundamentais das representações não deixavam de ser empíricas. Lembremos, aliás, como os diferentes tipos de representação (sensações, imagens e ideias) deveriam comportar, segundo a sugestão do sociólogo, diferentes tipos de leis empíricas de articulação. Com isso Durkheim lembrava que a investigação das chamadas representações coletivas podia debruçar-se, afinal, não apenas sobre as formas das representações, mas sobre aqueles elementos extralógicos das representações fornecidos, por suas leis empíricas de associação, e, igualmente, sobre sua eventual força normativa.

Capítulo 5

Sociologia e Formas Classificatórias

O projeto Durkheimiano de um inquérito sociológico do conhecimento humano – e em especial das categorias do pensamento –, já dissemos, fora fruto de um longo percurso de amadurecimento intelectual que encontraria sua imagem mais bem acabada apenas na última grande obra do mestre francês. Assim sendo, havíamos proposto uma reconstrução lógica desse percurso por meio do desdobramento sucessivo de três passos fundamentais que, ao que nos parece, estariam a guiar, implícita ou explicitamente, a empreitada durkheimiana. Primeiramente, se a investigação sociológica partia da aposta geral de que as categorias do pensamento poderiam ser compreendidas como constituindo um certo tipo de representações coletivas, então era absolutamente fundamental que a própria sociologia se legitimasse como ciência apta ao estudo de tais representações. Era necessária a instituição de um domínio representacional fundado no social e de uma ciência capaz de estudá-lo positivamente. Foi isso que vimos, justamente, no capítulo anterior. Mas esse era apenas um primeiro passo que, de fato, não garantia o sucesso do projeto durkheimiano. O passo seguinte, como assinalamos, deveria estender a investigação das representações ao modo de sua concatenação. Entravam aí não apenas as mencionadas leis *de ideação coletiva*, mas, sobretudo, as chamadas formas classificatórias, capazes de organizar sistematicamente o domínio das representações. Somente após esse percurso, então, é que chegaríamos ao estudo dos conceitos fundamentais na hierarquia representacional, as chamadas categorias.

Tal reconstrução, entretanto, pode encobrir algo que nos parece fundamental. Na verdade, ela parece sugerir que as reflexões a respeito das representações e aquelas relativas às formas de classificação não seriam propriamente constitutivas do processo de uma investigação sociológica das categorias do pensamento. Como se esses dois passos primeiros fossem então apenas as condições para o desfecho último da investigação durkheimiana; algo que se passaria apenas ao fim de sua reflexão, no momento de seu direcionamento às próprias categorias. Longe disso, é preciso insistir que algo de fundamental no interior desse percurso, e talvez até mesmo a chave para compreendê-lo, é dado no âmbito da discussão sobre as classificações. Tentarei mostrar, nesse capítulo, como essa discussão fornece, num certo sentido, o solo firme àquelas reflexões que posteriormente se desdobrarão no campo da sociologia das categorias.

Feitas tais considerações, não seria sem interesse notar que existe aqui uma certa inversão. Pois, do ponto de vista da ordem das condições, a discussão sobre as categorias do pensamento parece anteceder a discussão sobre as formas de classificação. Afinal, as formas classificatórias são aquelas que encontrariam já dados, entre os objetos de sua ação, os conceitos e, conseqüentemente, as próprias categorias, esses conceitos superiores que subsumem o diverso num regime geral de objetividade conceitual. Em outras palavras, as formas classificatórias diriam respeito não exatamente à dimensão cognitiva do conhecimento discursivo, mas aos modos de organização e sistematização dos conceitos propriamente ditos. Isso de modo tal que elas deveriam aparecer somente ao final de todo o inquérito racional. Não por acaso Kant, imbuído desse modo de pensar, tratou da discussão a respeito das formas de classificação – distinguindo-as das categorias de modo mais cuidadoso que Durkheim – apenas ao final da *Crítica da Razão Pura*.⁹¹ Posto isso, há algo de sintomático no fato de que, no interior da economia do texto durkheimiano, a discussão a respeito das formas de classificação seja anterior àquela relativa às categorias do pensamento. Ora, a ordem lógica do inquérito das representações, ao que parece, nos sugere exatamente o contrário. Veremos que do ponto de vista da sociologia esse talvez não seja o caso e que uma inversão desse tipo pode constituir, na verdade, uma peça fundamental de sua estratégia. Isso porque, num certo sentido, parecia ser preciso olhar “de fora” aquilo que se passava no domínio das concatenações conceituais para só então, imbuído dessa visão mais abrangente, lançar-se novamente ao domínio categorial estrito. Esse parecer ser ao menos um modo possível de reconstruir a questão.

Antes de passarmos à discussão propriamente dita a respeito de uma sociologia das classificações vale notar que não é possível dissociar esse debate, no interior do pensamento durkheimiano, de considerações adicionais a respeito da sociologia da religião. Como se sabe, em sua última grande obra, *As Formas Elementares de Vida Religiosa*, Durkheim pretendia articular, de certa maneira, as sociologias da religião e do conhecimento. Esse cruzamento, é claro, nos remete a algo que já insistimos no capítulo anterior, a saber, a correlação entre os aspectos cognitivo e normativo das representações sociais. Vimos, inclusive, que a noção de representação parecia adequada ao tratamento sociológico, entre outras razões, por poder equacionar esses dois aspectos centrais do pensamento durkheimiano. Entretanto, uma consideração dessa natureza, bastante abstrata, deve demandar ainda esclarecimentos adicionais. Pois não parece imediatamente clara a passagem desse tipo de proposição e a

⁹¹ Trata-se da seção relativa ao “apêndice da Dialética transcendental”.

articulação propriamente dita entre religião e conhecimento – por mais que possamos vislumbrar, é claro, algumas correlações iniciais nesse tipo de formulação.

Parte de nosso argumento nesse capítulo consistirá em mostrar que religião e conhecimento, esse dois objetos privilegiados da análise de Durkheim, encerram uma espécie de vínculo subterrâneo que, se bem compreendido, pode constituir uma chave importante para a compreensão do que estava em jogo no projeto do mestre francês. Assim, é somente após algumas considerações sobre a sociologia da religião – e em particular sobre o estudo do totemismo – que estaremos em condição de compreender do que se tratam as formas de classificação e qual seu papel no estabelecimento de uma sociologia das categorias.

Por esses motivos, e por mais estranho que possa parecer à primeira vista, o texto que trataremos de maneira mais detida para elucidar a questão das chamadas “formas primitivas de classificações” não é aquele texto escrito em 1903 e que leva o mesmo nome. Nosso comentário primeiro se baseará num capítulo de *As Formas Elementares* que, embora menos conhecido, trata das mesmas questões e parece, para nossos fins, mais completo e elucidativo.

Considerações sobre o totemismo

Dissemos que no interior do esquema conceitual durkheimiano o debate adequado a respeito das chamadas formas de classificação deveria elucidar o vínculo constitutivo entre estas formas e as de vida religiosa. Isto é, tratava-se de compreender como essa imbricação peculiar entre religião e pensamento lógico parecia encontrar no fenômeno das classificações sociais uma possibilidade de mediação adequada. Pois a lógica, se entendida em seus próprios termos, não poderia ser, de nenhuma forma, um objeto propriamente sociológico. Se se queria compreendê-la em sua dimensão sociológica, isto é, para além de seus próprios termos, era preciso penetrá-la “de fora” e elucidar aquilo que, no seu interior, podia ser compreendido como possuindo caráter extralógico ou, no caso, socio-lógico. Essa empreitada, apesar de sua aparente estranheza, parecia possível aos olhos de Durkheim. Era a religião que parecia poder fornecer uma porta de entrada privilegiada a esse tipo de investigação. Durkheim, afinal, será aquele que não se cansará de lembrar, entre outras coisas, da existência de um vínculo originário entre religião, filosofia e ciência:

“(...) os primeiros sistemas de representação que o homem produziu do mundo e de si próprio são de origem religiosa. (...) Se a filosofia e a ciência nasceram da religião, é

que a própria religião começou por fazer as vezes da ciência e da filosofia. Mas o que foi menos notado é que ela não se limitou a enriquecer com um certo número de ideias um espírito humano previamente formado; também contribuiu para formar esse espírito. Os homens não lhe devem apenas, em parte notável, a matéria de seus conhecimentos, mas igualmente a forma segundo a qual esses conhecimentos são elaborados”.⁹²

A análise da religião, nesse sentido, deveria voltar-se precisamente a esse momento fundamental em que religiosidade e conhecimento ainda andavam juntos. Não por acaso, será o sistema religioso compreendido como o mais antigo e primitivo – do ponto de vista da complexidade de seu sistema de práticas e crenças – que aparecerá como alvo primeiro da análise durkheimiana. Assim, baseado em toda uma série de estudos etnográficos, Durkheim se debruçará sobre esse sistema religioso conhecido pelo nome de totemismo, presente nas tribos da Austrália e da América do norte, e ao qual é preciso dedicar aqui ao menos algumas considerações gerais.

Nesse contexto, o totemismo constitui, tal como todas as religiões tomadas do ponto de vista formal, um sistema de crenças e de práticas que tem por conteúdo as noções de sagrado e profano e cuja articulação estabelece, entre os homens, uma espécie de comunidade moral. O que caracteriza propriamente o totemismo é que esse sistema de crenças e práticas relativas ao sagrado se baseia na crença fundamental de uma cosubstancialidade entre determinados grupos de homens e determinadas espécies ou tipos naturais. O totemismo tem, pois, um duplo aspecto. Ele diz respeito, por um lado, a crenças e práticas dotadas de caráter religioso e, por outro lado, a uma organização social, no caso, uma organização de tipo tribal.

Do ponto de vista da estrutura social, dizia Durkheim, cada tribo é constituída de dois (ou eventualmente quatro) subgrupos chamados "frátrias", os quais dividem-se, por sua vez, em subgrupos menores chamados "clãs". A organização baseia-se, entre outras coisas, no fato de que membros de um mesmo clã mantêm entre si um vínculo de parentesco. Nesse caso, isso equivale a dizer que reconhecem obrigações de luto, assistência, vendeta e de exogamia. Entretanto, e aqui começamos a adentrar o totemismo propriamente dito, esse vínculo de parentesco não diz respeito a qualquer consanguinidade real, mas à crença de que os membros do grupo possuem por ancestral comum uma determinada espécie natural – geralmente um animal ou um vegetal – com a qual mantêm um vínculo de ligação muito especial e que fornece, não por acaso, o próprio nome do clã.

Do ponto de vista de seu conteúdo, entretanto, o totemismo é mais do que um puro sistema de vínculos entre homens e espécies naturais. Isso porque a espécie natural em

⁹² DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p.xv.

questão não constitui, para os homens com ela identificados, um simples antepassado, nem tampouco alguma espécie de signo puramente arbitrário cuja única função seria a nomeação clânica. Em verdade, essa espécie é investida de uma dignidade especial que prescreve em relação a ela toda uma série de interdições, pois sua natureza é concebida como radicalmente heterogênea em relação a dos demais objetos mundanos e todo contato com eles deve ser alvo de uma mediação bastante particular. Em outras palavras, a espécie natural pertence ao círculo das coisas sagradas, em oposição às coisas profanas. Ela é alvo de adorações rituais e constitui, então, um verdadeiro "totem".

Mas o totem aqui, vale lembrar, não se refere a um exemplar específico do mundo natural, e sim a uma espécie em sua generalidade: é o clã do canguru, o clã do corvo e não o clã de *tal* corvo ou *tal* canguru. Mais ainda, dirá Durkheim, o totem é um nome e um emblema, o que equivale a dizer, em outras palavras, que sua representação, longe de restringir-se ao círculo específico de uma espécie natural, é capaz de aplicação a uma multiplicidade de objetos. Não por acaso o símbolo totêmico aparecerá, aos olhos de Durkheim, como elemento central no interior desse sistema religioso. Sua centralidade na vida no primitivo, dizia Durkheim, atesta-se pelo fato de que o símbolo não é apenas gravado nas coisas, mas na própria carne humana. É, aliás, por meio dele que o totemismo pode equacionar então, sob os domínios do sagrado e do profano, ao menos três diferentes tipos de objetos sociais, a saber, coisas⁹³, animais⁹⁴ e pessoas⁹⁵, todos eles situados no interior de uma

⁹³ A sacralização de determinados objetos materiais fica clara, por exemplo, no caso dos shuringas, instrumentos rituais marcados com o emblema totêmico. Os shuringas, diz Durkheim, devem ser afastados de todos os seres (objetos e pessoas) relacionados ao domínio profano. Eles não podem ser tocados senão por alguns membros do grupo e em ocasiões especiais – a comunicação com o sagrado, vale lembrar, não é vetada, mas constitui sempre um processo delicado. Acredita-se que eles tem poderes especiais (de cura, de auxílio em combates, etc.) e que sua sacralidade se estende aos demais objetos ou localidades que lhes são próximos. Os locais onde são guardados constituem verdadeiros santuários onde só se pode adentrar por meio de regras específicas e onde não são permitidas quaisquer disputas.

⁹⁴ A sacralidade de certos animais ou vegetais, no interior do totemismo, manifesta-se por meio de uma série de interdições. Se os animais e vegetais profanos são aqueles que se prestam a alimentação (e eventualmente até a outras atividades humanas), os animais sagrados, ao contrário, são aqueles cercados por interditos alimentares. Não se pode matá-los (ou colhê-los, no caso vegetal) nem comê-los. Esses interditos, diz Durkheim, só podem ser descumpridos em situações muito especiais (como em determinados rituais) ou em situações de absoluta necessidade – quando o animal, por exemplo, é muito perigoso ou quando é o único alimento disponível – e ainda assim, quando a regra é desrespeitada, ela não é feita sem qualquer mediação: pede-se desculpas ao animal, lamenta-se sua morte e toma-se precauções pra que ele sofra o menos possível.

⁹⁵ O indivíduo portador do nome do totem, diz Durkheim, estabelece com ele um vínculo de parentesco e portanto, não poderia deixar de participar, num certo sentido, do domínio sagrado. O membro do clã, desse modo, passa a ser investido de um caráter sagrado que não fica atrás daquele concedido ao animal da espécie totêmica. Nesse caso, a sacralidade do homem se manifesta normalmente em alguma parte, órgão ou tecido do corpo. Durkheim lembra a esse respeito como os cabelos e, principalmente, o sangue humano, parecem ser investidos de uma tal sacralidade que os habilitam a figurar como peças chave numa série de rituais: "não há cerimônia religiosa em que o sangue não desempenhe algum papel" (DURKHEIM, E. *As Formas Elementares de Vida Religiosa*, p. 132)

cosmologia, dotados de uma lugar especial e depositários de algum grau específico dessa qualidade especial a que demos o nome de "sagrado". Em posse dessas considerações estamos então em condições de suplementar nossa definição inicial do totemismo. Ele constitui, em verdade, não apenas um sistema de crenças e práticas relativas ao sagrado e ao profano, mas um sistema de representações capaz de equacionar ao mesmo tempo uma multiplicidade de objetos, animais e pessoas, com vistas à vista a unidade clânica. O resultado dessa identificação entre o múltiplo e sua respectiva unidade só pode ser aquele sentimento que Durkheim descrevera em sua definição religiosa sob o nome de "comunidade moral", uma função da identidade.

Totem e representação

Postas estas considerações gerais a respeito do totemismo, nos parece inevitável passar à questão da representação totêmica. Vimos até agora que o totemismo, enquanto sistema de crenças e práticas, era capaz de equacionar sob a unidade clânica toda uma multiplicidade de seres. Vimos que esse equacionamento, operado pela representação do totem – fosse ele nome ou emblema coletivo –, era o que dotava de caráter sagrado – e, portanto, remetia à unidade do clã – uma série distinta de seres e objetos. Mas essa subsunção do múltiplo a uma unidade comum dotada de significado coletivo, operação central do totemismo, só era possível porque o totem se configurava no campo das representações. O totem era aqui, antes de tudo, uma representação geral.

Mas o que significa insistir numa afirmação dessa natureza? Que significa remeter o totem à condição de representação? Ora, isso equivale a dizer, nesse caso, que ele tem uma dupla dimensão: que é ao mesmo tempo uma ideia e um símbolo, uma abstração e uma imagem; ou ainda, que possui ao mesmo tempo uma dimensão cognitiva/normativa e uma dimensão expressiva (performativa ou figurativa). Essa dupla dimensão da representação é o que possibilitava, entre outras coisas, que o totem fosse, nas palavras de Durkheim, simultaneamente "um nome e um emblema"⁹⁶, isto é, que sua ideia fosse expressa por uma multiplicidade de signos, fossem eles acústicos ou imagéticos. Um elemento de arbitrariedade e de convencionalismo, é claro, se insinuava aí.

“A relação entre a figura e a coisa figurada é a tal ponto indireta e distante que não se

⁹⁶ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p.95.

pode percebê-la quando não se tem ciência dela. Só os membros do clã podem dizer qual o sentido por eles atribuído a esta ou aquela combinação de linhas. (...) A significação das figuras obtidas por tais procedimento é tão arbitrária que um desenho idêntico pode ter dois sentidos diferentes para membros de dois totens e representar aqui um animal, ali um outro animal ou planta”.⁹⁷

Essa separação entre "representante" e "representado", que se articulava por meio de uma certo convencionalismo social das representações, é o que possibilitava ao totemismo operar também uma multiplicidade de objetos. Daí porque ele podia remeter coisas, pessoas e animais às mesmas categorias do sagrado e do profano.

Até aqui, no entanto, nos encontramos no limiar daquilo que já havia sido dito a respeito da representação: que ela possui uma dupla dimensão. Mas Durkheim, num certo sentido, parecia pretender ir mais longe. Pois, à afirmação de uma dissociação entre "representado" e "representante" o autor parecia, em alguns momentos, adicionar uma outra ainda mais ousada e talvez mais fundamental. Tratava-se de insistir que o símbolo expressivo parecia poder, num certo sentido, anteceder a própria ideia simbolizada, algo que ficava claro, nas palavras do autor, quando ele insistia que "(...) as imagens do ser totêmico são mais sagradas do que o próprio ser totêmico"⁹⁸. No caso no caso dos "shuringas", objetos marcados pelo emblema totêmico, isso era absolutamente sintomático. Pois aí os objetos materiais portadores do símbolo clânico pareciam superar em dignidade até mesmo os animais correspondentes à espécie totêmica. Como se o símbolo, pelo próprio ato de sua simbolização, pudesse superar em realidade até mesmo o objeto simbolizado por ele.

Afirmações dessa natureza nos levam diretamente a um segundo aspecto da representação totêmica e que nos remetem a um fundacionismo simbólico da sociologia durkheimiana. Dissemos, ao menos até o momento, que o totemismo implicava uma dupla dimensão da representação totêmica e que essa dupla dimensão parecia ser capaz de possibilitar a articulação de uma multiplicidade de objetos – coisas, animais e pessoas – todos eles situados sob unidade do clã. No entanto, mais do que postular a ligação de determinados múltiplos numa mesma unidade por meio da forma representacional, o argumento durkheimiano pretendia insistir no aspecto sociológico da representação. Primeiramente, porque o próprio ato da ligação, aos olhos de Durkheim, só podia ser ele mesmo, resultado de uma síntese coletiva – e basta lembrar aqui como a noção de síntese social parecia cara à teoria das representações de Durkheim. Em segundo lugar, porque a representação totêmica apresentava e só podia apresentar por conteúdo um significado propriamente religioso e,

⁹⁷ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, pp.120-121.

⁹⁸ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p.128.

portanto, social. A prova disso, segundo Durkheim, era que o significado específico dessas representações tornava-se claro e emergia com toda sua força apenas nos momentos de profunda comunhão social, durante os rituais religiosos, enfraquecendo-se, por outro lado, em meio à dispersão da vida econômica.

Um encaminhamento desse tipo permite compreender então o que estava em jogo no projeto de Durkheim. Pois insistir no aspecto sociológico (religioso) das representações totêmicas era o que possibilitava a Durkheim ir além das considerações formais a respeito das representações. Se Durkheim era capaz de perceber não apenas uma dupla dimensão no interior do campo das representações, mas de afirmar até mesmo, num certo sentido, a eventual precedência de uma delas, é porque a dimensão da simbolização parecia remeter mais diretamente a sociedade que os próprios objetos dessa atividade. O ato de simbolização precedia, de certo modo, o objeto simbolizado justamente porque resultado imediato de uma síntese social. Daí o porquê de seu significado social (sua sacralidade) ser, ele mesmo, num certo sentido, superior.

Classificação e identidade

Vimos que o totemismo constituía-se, na verdade, como um sistema de representações capaz de equacionar a sacralidade de pelo menos três tipos de objetos: coisas, animais e pessoas. Mas isso não era tudo, pois as crenças a respeito da sacralidade dos objetos situados sob a unidade da tribo não se articulavam aqui de maneira aleatória; ao contrário, tratava-se de uma articulação sistemática. Mais ainda, o totemismo, dizia Durkheim, podia ser compreendido como uma verdadeira cosmologia, pois tratava-se de um sistema capaz de ordenar não apenas alguns, mas *todos* os objetos segundo suas categorias de classificação do sagrado. Nos sistemas das ideias religiosas, Durkheim nos lembrava, nada podia ficar de fora.

Nesse sentido, o autor nos mostra que para os australianos todos os objetos deveriam fazer parte da tribo, isto é, todos eles deveriam pertencer a algum clã e, conseqüentemente, a alguma frátria. Assim, se uma determinada tribo se dividisse, por exemplo, em duas frátrias e cada uma delas respectivamente em cinco clãs, então os objetos do mundo pertenceriam necessariamente a uma das dez possibilidades abertas e referentes a cada um desses dez clãs. Nesse caso, então, o lobo pertenceria ao clã A, a cobra ao clã B, a gaivota ao clã C e assim por diante. O pertencimento, é claro, dependeria, nesse caso, da vinculação com o totem, de modo que os animais capazes de servir de presa ao lobo – ou quaisquer outros que a mentalidade

nativa encontrasse um modo de remissão, direta ou indireta, ao animal totêmico – seriam pertencentes ao seu respectivo clã – o mesmo valendo para objetos e pessoas. O totemismo, portanto, mais do que um sistema de crenças, forneceria também um quadro geral de classificação dos objetos do mundo.

Postas essas considerações, podemos ver como a sociologia da religião e a sociologia do conhecimento começam a se entrelaçar no interior do projeto durkheimiano. Ora, as classificações totêmicas são, historicamente, as primeiras classificações existentes. Nesse caso, o argumento durkheimiano terá como estratégia central mostrar que o pensamento classificatório é aquele que toma os marcos sociais para aplicá-los às coisas do mundo: é porque os homens estavam agrupados segundo um sistema social de classificação, dizia Durkheim, que puderam estender essa mesma classificação as outras coisas do mundo. Ora, já havíamos visto que os objetos, no interior do totemismo, não são simplesmente justapostos, mas dispostos segundo um sistema unitário de classificação. Mas essa unidade, justamente, só poderia ser a unidade da tribo que alinhava sob si as frâtrias e sob estas os clãs, dispondo-os sempre segundo uma ordem geral. Como se o autor nos dissesse que nesse momento inicial da história do pensamento a verdadeira unidade lógica não seria mais do que um resultado da unidade da tribo. Durkheim, aliás, não podia ser mais claro a esse respeito:

"Foi por estarem agrupados que os homens puderam agrupar as coisas, pois, para classificar estas últimas, limitaram-se a oferecer-lhes um lugar nos grupos que eles próprios formavam. E se essas diversas classes de coisas não foram simplesmente justapostas umas as outras, mas ordenadas segundo um plano unitário, é que os grupos sociais com os quais elas se fundem também são solidários e formam por sua união um todo orgânico, a tribo. A unidade desses primeiros sistemas lógicos apenas reproduz a unidade da sociedade".⁹⁹

Em todo caso, parece importante lembrar que a existência de um quadro classificatório, aos olhos de Durkheim, não excluiria a capacidade da consciência de perceber semelhanças e diferenças entre as representações dos objetos. Essa faculdade seria, aliás, pressuposta por toda classificação. Durkheim insistirá a esse respeito que "não é ao acaso que o australiano ordena as coisas num mesmo clã ou em clãs diferentes. (...) as imagens similares se atraem, as imagens opostas se repelem, e é de acordo com o sentimento dessas afinidades e repulsas que ele [australiano] classifica, aqui ou ali, as coisas correspondentes"¹⁰⁰. Uma afirmação como essa, entretanto, não poderia deixar de colocar uma certa dificuldade à

⁹⁹ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p.142.

¹⁰⁰ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p.142.

hipótese geral de Durkheim. Pois a assunção de semelhanças e diferenças já dadas para além de toda classificação implicava ao menos duas coisas: 1) que os quadros classificatórios encontravam, no campo dos objetos, um certo constrangimento inicial fornecido pelo material sensível e 2) que encontravam, no campo do sujeito, algum tipo de intelecção pré-social. Isso porque as próprias ideias de semelhança e diferença, se tomadas num sentido forte, já deveriam implicar algum tipo de remissão do múltiplo a unidade conceitual, sem o que toda comparação seria vetada. A saída do mestre francês – atento ao fato de que os quadros classificatórios dificilmente poderiam esgotar a totalidade do fenômeno da classificação – foi desenvolver uma distinção analítica no campo do conceito de identidade. Onde o simples sentimento de semelhança deveria distinguir-se da forma lógica da identidade operada aqui pela noção de gênero.

"Uma coisa (...) é o sentimento das semelhanças, outra coisa a noção de gênero. O gênero é o quadro exterior cujo conteúdo é formado, em parte, por objetos percebidos como semelhantes. Ora, o conteúdo não pode fornecer o quadro no qual se dispõe. Ele é feito de imagens vagas e flutuantes, devido à sobreposição e à fusão parcial de um numero determinado de imagens individuais que eventualmente têm elementos comuns; o quadro, ao contrário, é uma forma definida com contornos nítidos, mas suscetível de aplicar-se a um numero determinado de coisas, percebidas ou não, atuais ou possíveis. Todo gênero, com efeito, tem um campo de extensão que ultrapassa infinitamente o círculo dos objetos cuja semelhança percebemos por experiência direta"¹⁰¹.

A chave para entender a sociologia do conhecimento encontra-se precisamente na noção de gênero. O gênero é, para Durkheim, um símbolo lógico e, provavelmente, o mais fundamental. O que está em jogo nesse tipo de encaminhamento é que o gênero, tal com compreendido aqui, marca a abstração do múltiplo com vistas a uma unidade. Não seria exagero afirmar, aliás, que ele constitui, num certo sentido, a forma por excelência do pensamento identitário; pois o gênero fornece, por assim dizer, a regra de ligação das espécies e estabelece, tal como o conceito, embora em outro nível, um laço de familiaridade (identidade) entre seus exemplares. Ora, sem esse vínculo subterrâneo entre as coisas, sem o estabelecimento de sua identidade segundo uma regra geral, não haveria conceitos nem qualquer pensamento discursivo.

Feitas essas considerações podemos então compreender o modo pelo qual Durkheim repõe em circulação, embora agora em outro nível, aquela que constitui talvez a mais importante questão da teoria do conhecimento: onde poderia o homem encontrar um modelo

¹⁰¹ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p.144.

que sugerisse esses laços fundamentais capazes de ligar os objetos segundo séries e estabelecer entre suas qualidades relações de coordenação e subordinação? Em uma resposta absolutamente original, Durkheim nos dizia que esse modelo fundamental só poderia ser o vínculo de identidade estabelecido entre os próprios homens. Nesse caso, seria o grupo social – e não as coleções de objetos fornecidos pela natureza ou o sujeito transcendental – que sugeriria ao homem a existência desses vínculos de identidade e familiaridade entre os particulares, vínculos que só posteriormente poderão ser estendidos aos objetos naturais e que servirão então de base à sua inteligência conceitual. Em um trecho longo, porém muitíssimo elucidativo, Durkheim expõe seu argumento:

“A ideia de gênero é um instrumento do pensamento que foi manifestamente construído pelos homens. (...) Ora, não se percebe onde teríamos podido encontrar esse modelo indispensável senão no espetáculo da vida coletiva. Um gênero, com efeito, é um agrupamento ideal, mas claramente definido, de coisas entre as quais existem laços internos análogos aos laços de parentesco. E os únicos grupamentos desse tipo, que a experiência nos dá a conhecer, são aqueles formados pelos homens ao se associarem. As coisas materiais podem formar coleções, amontoados, agregados mecânicos sem unidade interna, mas não grupos no sentido que acabamos de dar à palavra. Uma pilha de areia, um monte de pedras nada tem de comparável a esse tipo de sociedade definida e organizada que é um gênero. Portanto, é muito provável que jamais teríamos podido pensar em reunir os seres do universo em grupos homogêneos, chamados gêneros, se não tivéssemos diante dos olhos o exemplo das sociedades humanas, e inclusive se não tivéssemos começado por fazer das próprias coisas membros da sociedade dos homens, de tal maneira que grupamentos humanos e grupamentos lógicos foram a princípio confundidos”.¹⁰²

Considerações como essas no esclarecem então o porquê de o totemismo ser um objeto privilegiado de análise e, ao mesmo tempo, o ponto de partida para questão do conhecimento humano. O totemismo, se bem compreendido, é muito mais do que um simples sistema religioso. A chave de compreensão do totemismo está no fato que ele constitui, na verdade, a primeira expressão histórica do pensamento identitário e é precisamente disso que decorre seu interesse à teoria do conhecimento. O que o totemismo estabelece de maneira fundamental é um sistema de identidades entre objetos e, com isso, a ligação intelectual de objetos segundo uma regra de unidade. Ele nos mostra que os princípios de *unidade* e *determinação* com os quais trabalha o pensamento conceitual são, antes de tudo, princípios emprestados do social.

Classificação e normatividade social

¹⁰² DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, pp. 144-5.

Dissemos anteriormente que a sociologia do conhecimento e a sociologia da religião apareciam, no interior do projeto durkheimiano, como duas ordens de reflexão intrinsecamente solidárias. O interesse no totemismo tornava-se claro nada medida em que esse sistema de representações, se entendido em seu conjunto de operações formais, parecia mobilizar noções fundamentais ao pensamento lógico, tais com as de unidade, identidade e diferença. O totemismo, e nisso reside nossa leitura, poderia ser compreendido, de certo modo, como sendo uma matriz do pensamento identitário, e talvez até mesmo sua primeira expressão histórica. O que a análise do totemismo parecia desvelar, ao menos num primeiro momento, era uma correspondência entre a unidade fundamental das séries de classificação – unidade que perpassaria num único movimento gêneros, espécies, etc. – e a unidade social. Mas vimos também que a questão não se reduzia as séries classificatórias, pois, de certo modo, as operações aí descritas eram idênticas àquelas operadas no campo interno dos conceitos. A determinação dos conceitos, tal como aquela operada no estabelecimento das séries de classificação, também só era possível pelo movimento de ligação dos múltiplos numa unidade segundo um regime de identidades; tratava-se, pois, de uma mesma operação intelectual trabalhando em várias dimensões. Donde se seguia que sociologia parecia poder dizer algo até mesmo sobre o próprio pensamento conceitual. Eis então a possibilidade de passagem entre o totemismo (a religião mais primitiva) e as categorias (os conceitos mais fundamentais)

Ao colocar a questão desse modo, nos deparamos com a forma intelectual do pensamento totêmico. Mas à descrição intelectual desse tipo de pensamento – que subsume o múltiplo num regime de unidades por meio do estabelecimento de ligações – é preciso acrescentar algo sem o qual não se poderia compreender propriamente a natureza sociológica do fenômeno classificatório. Pois esse ligação que coordena e subordina os múltiplos com vistas ao estabelecimento de séries unitárias, essa regra que fornece "identidade" aos objetos situados em determinado grupo, não era e não poderia ser, ao menos aos olhos de Durkheim, um procedimento puramente intelectual. Como se o autor nos dissesse que aos processos de ligação seria ainda preciso acrescentar um elemento extralógico sem o qual as séries não se instaurariam. De fato, se a questão fosse apenas a de descrever, por trás de um determinado sistema religiosos, determinados processos intelectuais universais, então a sociedade nada poderia dizer a respeito deles, mas apenas retraduzí-los na vida prática, sem com isso

imprimir-lhes nenhum elemento positivo. Daí porque Durkheim podia dizer, por exemplo, o seguinte:

“(...) uma classificação é um sistema cujas partes estão dispostas segundo uma ordem hierárquica. Há caracteres dominantes e outros subordinados aos primeiros; as espécies e suas propriedades distintas dependem dos gêneros e dos atributos que os definem; ou, ainda, as diferentes espécies de um mesmo gênero são concebidas como situadas no mesmo nível, tanto umas com as outras. Se o ponto de vista da compreensão é o que prevalece, representam-se então as coisas segundo uma ordem inversa: colocam-se em cima as espécies mais particulares e mais ricas em realidade, em baixo, os tipo mais gerais e mais pobres em qualidades. Mas não se deixa de concebê-los sob uma forma hierárquica. E não se deve pensar que a expressão tenha aqui apenas um sentido metafórico: trata-se realmente de relações de subordinação e coordenação que uma classificação tem por objeto estabelecer, e o homem sequer teria pensado em ordenar seus conhecimentos dessa maneira se não soubesse, antes, o que é uma hierarquia. Ora, nem o espetáculo da natureza física, nem o mecanismo das associações mentais poderiam ser capazes de nos fornecer essa ideia. *A hierarquia é exclusivamente uma coisa social*. Somente na sociedade existem superiores, inferiores, iguais. Consequentemente, ainda que os fatos não fossem a tal ponto demonstrativos, a simples análise dessas noções seria suficiente para revelar-lhes a origem. Foi da sociedade que as tomamos para projetá-las em seguida em nossa representação do mundo. Foi a sociedade que forneceu o suporte sobre o qual trabalhou o pensamento lógico”.¹⁰³ (grifo meu)

Este trecho nos parece extremamente elucidativo, pois ele marca, justamente, aquela passagem fundamental entre lógica e sociologia. A ordenação sistemática das séries classificatórias com vistas, quer à abstração da generalidade, quer à riqueza da multiplicidade, constituiria aqui não uma simples ligação intelectual, mas uma "hierarquização" e, portanto, um tipo de operação intelectual que encontraria parte de sua fundamentação para além da própria discursividade dos conceitos. A hierarquia, nos dizia Durkheim, "é exclusivamente uma coisa social". Ora, colocar a questão nestes termos era o modo durkheimiano de insistir que os processos de ordenação e classificação deviam operar, em alguma dimensão, com um elemento dado à lógica "de fora". Compreender as séries segundo as categorias de "superiores" e "inferiores" era mais do que apenas alocar-lhes no interior de uma simples relação, era atribuir-lhes valor e, mais ainda, um valor apreendido primeiramente no interior de relações sociais: "somente na sociedade existem superiores, inferiores, iguais." Tratava-se de insistir, com efeito, que a série de conceitos encerrava, por trás de suas ligações, uma certa "normatividade" de caráter extralógico. Mas isso não era tudo, pois, esse caráter extralógico das séries – que permitia a Durkheim falar não apenas em categorias com as de coordenação e subordinação, mas de uma "ordem hierárquica" – era o que permitia que a própria noção de

¹⁰³ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p.145.

identidade, tão cara à discursividade conceitual, fosse ela também, compreendida em termos sociológicos. O que Durkheim parecia descobrir é que havia um elemento extralógico a guiar, ao mesmo tempo, as noções de hierarquia (por trás das séries classificatórias) e identidade (por trás dos conceitos). Vinha daí, justamente, a possibilidade de uma passagem entre as chamadas séries de classificação e o pensamento conceitual.

A identidade aqui, vale lembrar, operava por meio do estabelecimento de relações de coordenação e subordinação entre os predicados dos múltiplos, sem o que não se poderia instaurar em seu seio uma regra com vistas à generalidade e, portanto, sua abstração numa unidade conceitual. O argumento durkheimiano deveria insistir, nesse sentido, que o que une determinados objetos em determinados grupos e instaura perante eles uma regra unitária, essa ligação fundamental que fornece um regime de identidades, também constituiria (tal como a classificação) uma atividade cujo significado só poderia remontar ao grupo social; é do grupo, diz Durkheim, que ela toma emprestado seu sentido específico – que extrapola o da ligação meramente intelectual.

Desse modo, o argumento geral apresentado pelo autor, aquele segundo o qual o homem só poderia pensar as famílias de objetos (e, portanto, alocar os objetos empíricos sob um conceito) por que ele mesmo estabelecia laços de parentesco e alocava-se sob uma família ou grupo, pode ser entendido como mais do que uma simples homologia. Pois o parentesco, essa síntese fundamental que perpassa os homens (e possivelmente quaisquer objetos submetidos à discursividade do entendimento), longe de ser uma noção puramente racional, era aqui também normativa. Da perspectiva durkheimiana, o que o parentesco estabelece são obrigações, direitos e, principalmente, um significado específico de necessidade entre as partes ligadas. Ele constitui, nesse sentido, o elemento propriamente extralógico da síntese conceitual que habilita, no interior das séries, o estabelecimento da "superioridade" dos predicados necessários em contraposição à "inferioridade" dos contingentes, sem o que não haveria hierarquia e nem mesmo qualquer série ou conceito. Trata-se de um laço que implica então não apenas o ser das coisas, na medida em que as descreve como ligadas, mas seu próprio dever ser, na medida em que as familiarizava com seu múltiplo e reconhece, nesse embate, sua identificação. Ora, era a existência dessa normatividade extralógica a guiar como que subterraneamente os processos de síntese intelectual com vistas à discursividade que habilitava o projeto durkheimiano de uma teoria sociológica do conhecimento. Esse elemento extralógico seria, na verdade, aos olhos do mestre francês, um elemento fundamentalmente sociológico. Eis o cerne de sua teoria do conhecimento.

Com isso, Durkheim pretendia ter mostrado que princípios lógicos como os de unidade, identidade e diferença eram expressos primeiramente na sociedade e encontravam nela, ao menos parcialmente, uma fundamentação adequada à sua dimensão extralógica. Mas não vimos ainda como, exatamente, Durkheim pretendia estabelecer essa remissão ao social, isto é, como e por quais caminhos exatamente ela se configurava. O arremate do argumento não poderia ser outro: para o sociólogo, a prova de que tais princípios eram, num certo sentido, sociais é que carregavam um elemento de normatividade expresso, nesse primeiro momento histórico, pela religião e, mais especificamente, pelo signo da sacralidade. Tratava-se de mostrar que os laços de familiaridade que reuniam o diverso sob uma mesma rubrica, laços que reuniam as espécies sob o gênero e que instauravam uma série com vistas à unidade interna de seus elementos, que eles possuíam um caráter sagrado; tratava-se de mostrar que eram laços da mesma natureza daqueles que vinculariam os membros da espécie totêmica ao totem. A identidade (assim como a hierarquia das partes) poderia ser compreendida, nesse contexto, como um modo de relação com o totem. Os seres poderiam ser compreendidos, todos eles, como modalidades desse ser superior chamado "totem". Daí porque Durkheim podia dizer, a respeito da identificação entre um objeto e o gênero totêmico, o seguinte:

“(...) [O australiano] não está querendo aplicar a todos esses seres dispares um rótulo comum, mas puramente convencional: a palavra tem para ele uma significação objetiva. (...) Um laço interno os prende ao grupo no qual são classificados, são membros regulares dele. Diz-se que pertencem a esse grupo da mesma forma que os indivíduos humanos que dele fazem parte; por conseguinte uma relação do mesmo gênero os une a estes últimos. O homem vê nas coisas de seu clã parentes ou associados; chama-as seus amigos, considera-as como feitas da mesma carne que ele. Assim, existem entre elas e ele afinidades eletivas e relações de conveniência muito particulares. Coisas e pessoas comunicam-se, de certo modo, entendem-se, harmonizam-se naturalmente”.¹⁰⁴

Donde se segue:

“Assim, as pessoas do clã e as coisas que nele são classificadas formam, por sua reunião, um sistema solidário em que todas as partes estão ligadas e vibram simpaticamente. Essa organização que, à primeira vista, podia nos parecer puramente lógica é, ao mesmo tempo, moral. Um mesmo princípio a anima e faz sua unidade: é o totem”.¹⁰⁵

¹⁰⁴ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p.146-7.

¹⁰⁵ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p.147.

A prova de que as coisas submetidas à classificação totêmica estabelecem com ele não apenas um vínculo de subordinação, mas uma identidade é que tais seres partilham de uma sacralidade que é da mesma natureza daquela experimentada pelo ser totêmico. Isso era assegurado, por exemplo, pelo fato de que cada um dos objetos submetidos ao totem poderia constituir virtualmente um subtotem de um subgrupo. Esse subtotem, dizia Durkheim, podia até mesmo, em circunstâncias de diferenciação social, servir de totem primário a determinado grupo que viesse a emergir. Ora se não partilhassem da mesma natureza tais objetos jamais poderiam substituir o totem propriamente dito. Com isso, Durkheim pretendia não apenas estabelecer, do ponto de vista de seu argumento geral, uma fundamentação parcialmente social a uma série de operações lógicas, mas fornecer uma ilustração adequada a partir da qual se poderia vislumbrar essa passagem fundamental entre a lógica e a sociologia. Sua articulação peculiar não apenas era possível, mas podia ser empiricamente concebida se tivéssemos em mente o exemplo totêmico.

Considerações

Tratamos de reconstruir nesse capítulo alguns dos argumentos que nos pareciam centrais à compreensão sociológica das classificações. Mais do que isso, tratou-se de desvelar alguns vínculos fundamentais entre a questão das classificações e a questão dos conceitos. Nosso saldo parcial era, até o momento, o seguinte: classificações e conceitos fundavam-se em procedimentos intelectuais análogos – de uma remissão do múltiplo ao uno por meio do estabelecimento de séries de ligações – mas, tanto num caso como no outro, a inteligência dos objetos acabava por recorrer, nesse mesmo processo, a algum tipo de noção – como, por exemplo, hierarquia, gênero, familiaridade, etc. – cujo significado era, ao menos em parte, social. Disso decorria que a necessidade intelectual de determinados procedimentos deveria ser, em parte, complementada por algum outro tipo de elemento. Ao lado da necessidade de tipo intelectual haveria também um tipo de necessidade moral ou social a guiar os processos de síntese e constituição de objetos, fosse nas séries classificatórias, fosse na própria discursividade conceitual. Mas o que implicava então uma afirmação desse tipo? Por ora não podemos responder essa pergunta inteiramente, mas algumas considerações podem ser feitas para que possamos vislumbrar um encaminhamento possível.

A primeira consideração a ser feita diz respeito ao papel da sociologia em todo esse processo. A reconstrução que fizemos aqui tratou de mostrar apenas “que” certas noções fundamentais à lógica remontavam à sociedade, mas abordamos apenas lateralmente o “como” exatamente essas noções deveriam poder surgir no interior de determinados grupos. Sabemos que essa segunda questão, que poderíamos traduzir em termos de “origem” ou “gênese”, será uma peça importante no interior da montagem da sociologia durkheimiana. O mestre francês, como se sabe, tentou responder a essa questão por meio de uma teoria dos símbolos rituais e por meio de uma ideia central à sua sociologia da religião, a noção de *mana*. Essa questão, entretanto, não constituiu aqui, como dissemos, nosso objeto principal. Um encaminhamento como esse, é claro, só pode ser feito a partir da compreensão de que embora as questões do “que” e do “como” mantenham estreita relação, elas conservam certa autonomia. Isso implica dizer, nesse contexto, que a questão da fundamentação de determinados princípios, como os de unidade, hierarquia, identidade e diferença, deveria operar em um nível autônomo. Isto é, se bem fundados – seja no social, no intelecto ou em ambos – tais princípios continuam a operar, independentemente de sua gênese, por meio de determinados padrões que lhes são próprios. Esse tipo de afirmação é o que permitia a Durkheim pensar a variabilidade de determinadas representações coletivas sem, no entanto, desconsiderar um certo aspecto universalista das categorias do pensamento humano. O fato de a sociologia poder elucidar, por exemplo, o modo pelo qual determinadas noções caras ao pensamento humano se constituíam e operavam, não implicava que seus traços gerais, enquanto noções intelectuais, fossem completamente modificados. Lembremos, afinal, que para Durkheim a necessidade moral por trás de determinados procedimentos do pensamento não substituíam a intelectual, mas, antes, a complementava. Insistir nesse aspecto do pensamento durkheimiano nos leva então a nossa próxima consideração.

Nossa segunda consideração diz respeito a uma possível aproximação entre a teoria durkheimiana dos conceitos e o modo como Kant parecia encaminhar esse tipo de questão. Esta aproximação, tal como a compreendemos, parece sugerir exatamente o que acabávamos de dizer: que a dimensão intelectual dos processos de classificação e conceituação de objetos não perde em nenhum momento sua importância. Pois, se bem compreendido, o pensamento durkheimiano parece operar com categorias muito próximas às aquelas mobilizadas pelo transcendentalismo kantiano. Quando Durkheim insiste, por exemplo, que no interior do totemismo uma multiplicidade de seres estabelecem sua identidade no processo de remissão à *unidade* clânica, ele acaba por repor em circulação, embora em outro nível, uma figura

fundamental do pensamento kantiano: a *unidade* pura da apercepção transcendental. Os princípios de unidade e determinação que marcavam a síntese pura do entendimento reaparecem aqui sob a figura da totalidade do grupo. Não por acaso, a “totalidade” aparecerá a Durkheim como a aquela que, dentre as chamadas categorias, é a mais fundamental ou, ao menos, a mais alta na hierarquia dos conceitos.¹⁰⁶

Essas considerações nos parecem pertinentes não apenas na medida em que permitem precisar a relação entre Durkheim e Kant, mas na medida em que permitem que visualizemos o modo pelo qual a questão da unidade – que parecia ter ficado em segundo plano na análise de nosso último capítulo – se recoloca no interior do pensamento durkheimiano. Embora uma certa figura da unidade continue exercendo papel fundamental ela não aparece mais como a unidade da cognição pura de uma consciência transcendental. Esse descentramento da pura consciência subjetiva como instância fornecedora de unidade e determinação aos regimes de representação era, aliás, uma marca do pensamento durkheimiano. Ora, resta então passarmos aos conceitos mais altos nessa hierarquia rumo à “totalidade”. Afinal, já sabemos de antemão que a sociologia parece apta à fundamentação (ainda que parcial) dessa nova figura da unidade e, portanto, podemos ter uma pista de onde começar um possível mapeamento. Foi seguindo um raciocínio desse tipo que Durkheim pensou poder passar a uma sociologia das categorias.

¹⁰⁶ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p.490-1.

Capítulo 6

Sociologia e Categorias do Pensamento

Vimos na primeira parte de nosso trabalho que o argumento kantiano a respeito das categorias era marcado, em larga medida, por aquilo que chamamos aqui como sendo uma "tensão transcendental". Não apenas as categorias pareciam ter um estatuto marcado por certa ambiguidade – ora aparecendo como os correlatos semânticos das funções sintáticas dos juízos, ora aparecendo como um tipo de operador extralógico dessas mesmas funções –, mas a própria "prova" kantiana parecia oscilar em sua estratégia. Vimos, nesse sentido, que haviam ao menos dois encaminhamentos possíveis: o primeiro concebia a necessidade das categorias na medida que as compreendia como constitutivas de um regime geral de objetividade, isto é, como constituindo as condições sem as quais não se poderia passar das representações sensíveis à discursividade dos conceitos empíricos e sem o que não se poderia conceber sua ligação com vistas ao conhecimento objetivo dos objetos; o segundo encaminhamento era aquele que se direcionava à universalidade do alcance das categorias sobre os objetos do pensado (no que se diferenciava da primeira estratégia) e, principalmente, à unidade última da autoconsciência sintética que deveria acompanhar juízos, categorias e conceitos empíricos em cada uma de suas respectivas aparições. De um lado, tínhamos algo como uma espécie de gramática da objetividade dos objetos, com suas possibilidades de combinação e interditos de ligação, de outro, a unidade da síntese de uma subjetividade pura sem o que não se poderia conceber a identidade, quer da consciência, quer das representações. Ora, posto isso, é preciso insistir no fato de que, se bem compreendida, essa oscilação não marca apenas uma boa parte da economia do texto kantiano, mas pode ser reencontrada no interior do pensamento durkheimiano, ao menos no modo como o reconstruímos aqui em nossos últimos capítulos.

No capítulo 4, dedicado à teoria durkheimiana das representações coletivas, vimos, entre outras coisas, que sociologia das representações, tal como concebida por Durkheim, era marcada por uma tentativa de descolamento (ainda que parcial) em relação a uma teoria unitária da consciência subjetiva. Isso porque, como vimos, haveria um domínio representacional específico que, embora constituindo ainda um espaço psíquico, apareceria ao sujeito como uma espécie de espaço "obscuro" e parcialmente "inconsciente", espaço que poderia até ser concebido, se fosse preciso, como remetendo a centros "secundários" da

consciência, mas que não poderia, em todo caso, ser diretamente acessível à consciência em sua simples atividade de introspecção. Essa tentativa peculiar de desvinculação entre representações coletivas e unidade imediata da consciência, como vimos, era a marca de uma sociologia que acreditava poder encontrar no campo das representações sociais um espaço parcialmente autônomo e dotado de leis próprias. Esse descolamento era, na verdade, função da objetividade do social. Nesse caso, o argumento das representações coletivas tomava seus modos de evocação, de dissociação e de ordenamento, tal como suas respectivas necessidades, como passíveis de investigação sistemática. O alvo aqui, como vimos, eram então as chamadas "leis da ideação coletiva". O argumento oscilava, assim, em favor de uma concepção das representações que fundava sua necessidade e sua objetividade não numa pura consciência autoidêntica que as acompanharia em cada evocação, mas numa sintaxe objetiva própria às representações. Consequentemente, a questão da unidade deveria aparecer, ao menos nesse momento específico do pensamento durkheimiano, como estando relegada a um segundo plano.

No capítulo 6, dedicado a questão das classificações, vimos o modo como a questão da unidade sintética reaparecia, embora sob uma nova figura, no interior do pensamento de Durkheim. O que a análise das classificações totêmicas nos mostrava era que o conhecimento discursivo dos objetos era, na verdade, um conhecimento sintético com vistas à unidade de seus respectivos conceitos. Pensar o diverso, nesse sentido, era mais do que dispô-lo, percorrê-lo e ligá-lo de uma certa maneira; era submetê-lo aos liames de uma olhar que mirava, para além sua multiplicidade, sempre uma unidade superior. Nesse momento, a antiga unidade da autoconsciência transcendental reaparecia sob uma nova figura, aparentemente mais adequada à economia do texto: a unidade social, unidade que, pela coordenação e subordinação de suas formas solidárias (frátrias, clãs, subclãs, etc.), fornecia o modelo sintético do pensamento classificatório. Essa maior adequação, como vimos, devia-se, entre outras coisas, a um diagnóstico específico a respeito da natureza da síntese *a priori* em questão. Pois a ligação do diverso com vistas à unidade – ou, inversamente, a disposição do diverso sobre uma unidade inferior – era sempre um movimento de submissão e de hierarquização das partes e, portanto, um movimento cujo significado original só poderia vir da sociedade. Afinal, Durkheim nos lembrava, nesse sentido, que "a hierarquia é exclusivamente uma coisa social. Somente na sociedade existem superiores, inferiores, iguais"¹⁰⁷.

¹⁰⁷ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p.145

Em posse dessas considerações vemos como Durkheim parecia encaminhar a "tensão transcendental" kantiana de um modo um tanto peculiar. Contrariamente àquela tradição filosófica que, desde Fichte, encontrava na unidade da autoconsciência um modo fundamental de encaminhamento dos problemas da filosofia kantiana, Durkheim optara por desenvolver suas reflexões mobilizando aquele outro tipo de argumento presente na "dedução transcendental", a saber, aquele que justificava as pretensões cognitivas do conhecimento como estando indissociavelmente ligadas a um determinado regime discursivo de objetividade. Esse encaminhamento se traduzia, no interior do pensamento durkheimiano, na postulação de um domínio autônomo das representações coletivas, dotado de uma sintaxe própria e cuja unidade sintética, tomada sob uma nova figura, não remontava mais (ao menos não imediatamente) à unidade de uma consciência.¹⁰⁸ Nesse capítulo veremos como, a partir do encaminhamento de tais tensões, Durkheim pretendia articular sua teoria sociológica a uma reflexão sobre as categorias fundamentais do pensamento humano.

O debate com a filosofia

Vimos anteriormente (capítulo 4) que a teoria durkheimiana das representações coletivas se delineava, entre outras coisas, em meio a uma tentativa crítica de superação tanto do materialismo como do idealismo. O que estava em jogo, naquele momento, era que ambas estas abordagens das representações tratavam de reduzi-las à condição de epifenômeno, fosse da materialidade de seu substrato, fosse de algum tipo de princípio superior. No contexto de sua discussão a respeito das categorias, essa tentativa de superação crítica por parte da sociologia reaparece em meio a um diálogo com duas vertentes filosóficas maiores: o empirismo e o apriorismo. De um lado, Hume, Stuart Mill e Spencer, de outro, Kant e seus discípulos. Frente a essas duas posições, como sabemos, Durkheim proporá uma hipótese sociológica que deveria dar conta de explicar, ao menos de maneira mais satisfatória que as

¹⁰⁸ Essa relação parece ter sido percebida também por uma outra leitura feita há alguns anos atrás por Susan Stedman Jones. Em uma passagem muito ilustrativa ela nos dizia o seguinte: "Para Kant esse 'eu penso' que acompanha todas as representações é um princípio de unidade que precede todo o trabalho de combinação ao relacionar as representações umas as outras. Esse princípio, no seu desenvolvimento pela filosofia fichtean, era a fonte do idealismo subjetivo. No entanto, há um outro encaminhamento desse aspecto central da filosofia kantiana que aponta para o desenvolvimento de um mundo partilhado de representações e a ideia de uma síntese geral de representações que vem a ser o mundo social das representações na obra de Durkheim." (2000b: 73) .

hipóteses filosóficas, alguns traços fundamentais do conhecimento humano.¹⁰⁹ Em todo caso, antes de tentarmos reconstruir quais argumentos estavam em jogo, é preciso saber o que Durkheim compreendia como sendo a matéria dessa disputa e, nesse sentido, sob que perspectiva ele compreendia a própria noção geral de "categoria". Em um trecho bastante conhecido – ao qual retornaremos mais tarde por outras razões –, Durkheim dizia o seguinte:

“Na raiz de nossos julgamentos, há um certo número de noções essenciais que dominam toda a nossa vida intelectual; são aquelas que os filósofos, desde Aristóteles, chamam de categorias do entendimento: noções de tempo, de espaço, de gênero, de número, de causa, de substância, de personalidade, etc. Elas correspondem às propriedades mais universais das coisas. São como quadros sólidos que encerram o pensamento; este não parece poder libertar-se deles sem se destruir, pois tudo indica que não podemos pensar objetos que não estejam no tempo ou no espaço, que não sejam numeráveis, etc. As outras noções são contingentes e móveis; concebemos que possam faltar a um homem, a uma sociedade, a uma época, enquanto aquelas nos parecem quase inseparáveis do funcionamento normal do espírito. São como a ossatura da inteligência”.¹¹⁰

Afirmações como essas nos levam diretamente a um diagnóstico fundamental de Durkheim, a saber, o de uma heterogeneidade radical entre as chamadas "categorias do entendimento" e outros tipos de representações "contingentes e móveis" que conceberíamos poder faltar "a um homem, a uma sociedade, a uma época". Ora, veremos que um objeto central da reflexão durkheimiana é justamente a natureza peculiar dessa diferença qualitativa que marcaria, de um lado, aquilo que compreendemos com o selo do universal, do necessário e do categórico, e de outro, aquilo que remetemos à ordem do individual, do contingente e do sensível. Sua própria leitura das teses filosóficas – empirismo e apriorismo –, aliás, só pode ser compreendida de maneira adequada tendo em vista essa questão fundamental.

Podemos ver, de saída, como esse eixo de leitura impacta a reconstrução durkheimiana da chamada tese empirista. Ora, derivar as categorias da experiência, tal como pretendiam as diversas vertentes do empirismo, só poderia significar, nesse caso, dissolver as características distintivas e fundamentais das categorias do conhecimento, isto é, sua universalidade e sua necessidade. Pois, ao menos desde Hume, sabemos que a experiência pode nos mostrar, quando muito, o modo como as coisas atualmente são, mas nunca o modo como elas *devem* necessariamente ser. Esse tipo de crítica ao empirismo, expresso no famoso "problema da indução", é, em verdade, bastante conhecido e não cabe retomá-lo aqui. Para os propósitos de

¹⁰⁹ A respeito do caráter hipotético do argumento durkheimiano, ver: SCHMAUS, Warren. 1994 *Durkheim's Philosophy of Science and the Sociology of Knowledge*, p. 232.

¹¹⁰ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p. xv-xvi.

nossa reconstrução, o que importa a assinalar é que a tese empirista nega uma verdadeira heterogeneidade entre razão e experiência sensível. Durkheim, aliás, é bastante claro a esse respeito:

“(...) submeter a razão à experiência é fazê-la desaparecer, pois é reduzir a universalidade e a necessidade que a caracterizam a serem apenas puras aparências, ilusões que, na prática, podem ser cômodas, mas que a nada correspondem nas coisas; conseqüentemente, é recusar toda realidade objetiva à vida lógica que as categorias têm por função regular e organizar. O empirismo clássico conduz ao irracionalismo; talvez até seja por esse último nome que convenha designá-lo.”¹¹¹

Sob essa perspectiva, o apriorismo parecia ser, por irônico que pudesse soar, "mais respeitoso com os fatos"¹¹². Nesse caso, isso equivalia a dizer que ele respeitava a distinção qualitativa entre os conceitos do entendimento e as intuições da sensibilidade sem tentar reduzi-los um ou outro. "Kant, mais do que qualquer outro, insistiu no contraste entre razão e sensibilidade, entre atividade racional e atividade sensível"¹¹³. Vimos, aliás, como essa dualidade constitutiva do conhecimento encerrava, justamente, um dos maiores desafios de Kant: mostrar que as categorias, a despeito de sua heterogeneidade em relação à sensibilidade, podiam, ainda assim, aplicar-se a ela e, mais ainda, de maneira absolutamente necessária. Kant, como vimos, não apenas assumia a distinção entre entendimento e sensibilidade, mas buscava recolocá-la e solucioná-la no interior de um encaminhamento de tipo transcendental. Nesse sentido, não há dúvidas de que o kantismo deveria constituir uma avanço importante no campo do discurso filosófico. Entretanto, algo no interior de seu encaminhamento parecia ainda insatisfatório aos olhos de Durkheim. Isso porque a capacidade de transcender a experiência e de remetê-la à unidade da consciência, essa espontaneidade que se traduzia na atividade das sínteses da imaginação e do entendimento e que habilitava a passagem das categorias ao mundo, parecia ficar, ela mesma, sem qualquer explicação. A esse respeito, Durkheim nos dizia o seguinte:

“Os aprioristas são racionalistas; crêem que o mundo tem um aspecto lógico que a razão exprime eminentemente. Mas, para isso, precisam atribuir ao espírito um certo poder de ultrapassar a experiência, de acrescentar algo ao que lhe é imediatamente dado; ora, desse poder singular, eles não dão explicação nem justificação. Pois não é explicar dizer apenas que esse poder é inerente à natureza da inteligência humana. Seria preciso fazer entender de onde tiramos essa surpreendente prerrogativa e de que maneira podemos ver, nas coisas, relações que o espetáculo das coisas não poderia nos

¹¹¹ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p. xxi.

¹¹² DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p. xxi.

¹¹³ DURKHEIM, E. *Le Dualisme de la nature humaine e ses conditions sociales*, p. 327.

revelar. Dizer que a própria experiência só é possível com essa condição, é talvez deslocar o problema, não é resolvê-lo. Pois se trata precisamente de saber por que a experiência não se basta, mas supõe condições que lhe são exteriores e anteriores, e de que maneira essas condições são realizadas quando e como convém”.¹¹⁴

Feitas tais colocações, seria preciso insistir em ao menos dois aspectos que nos parecem importantes. O primeiro é o de que, a despeito do tom demasiado crítico, Durkheim não se distancia radicalmente da perspectiva kantiana, ao menos não tanto quanto pode parecer à primeira vista. O problema com o qual Durkheim parece se deparar aqui pode ser compreendido, num certo sentido, até mesmo como complementar à abordagem kantiana. Em nenhum momento Durkheim põe em questão a necessidade e a universalidade transcendentais das categorias: elas ainda constituem, para ele, a expressão por excelência do modo como ultrapassamos e, portanto, transcendemos, no campo do pensamento, o diverso da natureza sensível. Em segundo lugar é preciso lembrar que – a despeito do que sugere essa passagem específica – nem mesmo o tradicional modo de argumentação kantiano, que justifica seu objeto na medida que concebe-o como "condição de possibilidade" de uma realidade dada, é inteiramente eliminado. Antes, ele será reformulado no interior do texto durkheimiano, e bastaria lembrar, nesse sentido, o modo como Durkheim compreende as categorias. Elas constituem: "certas maneiras de pensar que são como a condição indispensável de toda ação comum"¹¹⁵; "o lugar comum no qual se encontram todos os espíritos"¹¹⁶; os instrumentos e as condições últimas do nosso "comércio intelectual"¹¹⁷. Elas são tomadas então, como teremos a oportunidade de mostrar mais a frente, como as "condições de possibilidade" da vida social.

A divergência com o kantismo, nesse sentido, não é uma diferença propriamente de diagnóstico, mas de elucidação e, talvez, da explicação última desse diagnóstico mesmo. Vimos, em verdade, que parte da dedução kantiana se ocupava com a questão de como conceber essa alegada passagem do entendimento à sensibilidade. O argumento kantiano acabava por recorrer a uma terceira potencia mediadora, a imaginação, que deveria inventar os esquemas de construção das imagens e fornecer uma primeira unidade sintética às representações do tempo e do espaço, sem o que a síntese do entendimento não poderia encontrar uma matéria adequada ao seu direcionamento. A questão durkheimiana, entretanto, era a de que esse modelo de resolução preocupava-se apenas com a possibilidade de visualização de uma eventual passagem, mas nunca punha em questão a natureza própria e

¹¹⁴ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p. xxii.

¹¹⁵ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p. xxv.

¹¹⁶ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p. xx.

¹¹⁷ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p. 481; *Le Dualisme de la nature humaine e ses conditions sociales*, p. 319.

peculiar desse abismo lógico que separava razão e experiência. A partir da perspectiva kantiana, podíamos inferir apenas – e essa parece ter sido a intuição de Durkheim – que esse abismo lógico podia ser percorrido e que esse movimento obscuro de passagem não poderia ser dado senão por algum tipo especial de síntese.

O argumento geral de Durkheim

A despeito da complexidade do debate com a filosofia, o argumento propriamente sociológico de Durkheim funda-se numa percepção bastante simples: a existência de um homologia entre as antinomias que opunham razão e sensibilidade e aquela heterogeneidade fundamental em torno da qual se desenvolveram os primeiros sistemas de representações coletivas, isto é, a oposição entre o sagrado e o profano. Foi por meio desse tipo de aproximação, aliás, que Durkheim intuiu poder articular, simultaneamente, uma sociologia da religião e uma teoria do conhecimento. A ideia de Durkheim era a de que, no fundo, essas oposições fundamentais – entre razão e experiência, sagrado e profano, alma e corpo, e etc. –, que pareciam persistir em cada um dos diferentes momentos históricos como motor de um conflito permanente e sempre reatualizado da condição humana, podiam ser compreendidas, em verdade, como remetendo a uma única e mesma realidade subjacente: o caráter ao mesmo tempo individual e coletivo do homem.

Desse modo, a transcendência em relação ao domínio do sensível e do profano, que marcava determinados regimes de representação, passava a ser compreendida à luz da irreducibilidade que marcava tudo aquilo que era coletivo, em oposição a seu substrato individual. Não era, aliás, por outra razão que Durkheim julgava poder equacionar ao mesmo tempo conceitos, símbolos e valores, sob o signo geral das chamadas representações coletivas. Suas respectivas transcendências em relação ao diverso da sensibilidade podiam justificar-se, nesse contexto, com base na irreducibilidade de sua dimensão sociológica frente às chamadas representações individuais. Essa intuição fundamental parece ter sido bem expressa numa passagem de *As Formas Elementares*:

“A sociedade é uma realidade *sui generis*; tem suas características próprias que não se encontram, ou que não se encontram da mesma forma, no resto do universo. As representações que a exprimem têm, portanto, um conteúdo completamente distinto das representações puramente individuais, e podemos estar certos de antemão de que as primeiras acrescentam algo às segundas. A maneira como ambas se formam acaba

por diferenciá-las. As representações coletivas são o produto de uma imensa cooperação que se estende não apenas no espaço, mas no tempo; para criá-las, uma multidão de espíritos diversos associou, misturou, combinou suas ideias e seus sentimentos; longas séries de gerações nelas acumularam sua experiência e seu saber. Uma intelectualidade muito particular infinitamente mais rica e mais complexa que a do indivíduo, encontra-se, portanto, como que concentrada aí. Compreende-se, assim, de que maneira a razão tem o poder de ultrapassar o alcance dos conhecimentos empíricos. Não deve isso a uma virtude misteriosa qualquer, mas simplesmente ao fato de que, segundo uma fórmula conhecida, o homem é duplo. Há dois seres nele: um ser individual, que tem sua base no organismo e cujo círculo de ação se acha, por isso mesmo, estreitamente limitado, e um ser social, que representa em nós a mais elevada realidade, na ordem intelectual e moral, que podemos conhecer pela observação, quero dizer, a sociedade. Essa dualidade de nossa natureza tem por consequência, na ordem prática, a irredutibilidade do ideal moral ao móbil utilitário, e, na ordem do pensamento, a irredutibilidade da razão à experiência individual. Na medida em que participa da sociedade, o indivíduo naturalmente ultrapassa a si mesmo, seja quando pensa, seja quando age”.¹¹⁸

Ora, insistir nessa nesse tipo de encaminhamento consistia, na verdade, um movimento estratégico no interior da perspectiva durkheimiana. Com esse deslocamento peculiar de perspectiva, o autor pretendia não apenas elucidar o caráter social e histórico de determinados sistemas de representações, mas, principalmente, alocar sob a tutela da sociologia, compreendida agora como ciência positiva, algumas questões de desde há muito preocupavam filósofos, moralistas, teólogos e etc. No entanto, para que esse movimento fosse justificável ainda era preciso um passo adicional, pois não bastava que os dualismos religioso e filosófico fossem substituído por um dualismo sociológico. Era preciso, além disso, poder explicá-lo positivamente. Nesse sentido, justamente, a simples remissão do caráter transcendente de determinadas representações à sua respectiva condição social deveria parecer insuficiente aos olhos de Durkheim. Mais do que isso, a sociologia deveria ser capaz de elucidar as condições sociais desse dualismo fundamental da natureza humana e, ao mesmo tempo, explicar cientificamente o aparecimento dessa heterogeneidade qualitativa entre social e individual – a partir do que se seguiriam uma série de outras antinomias fundamentais. Somente desse modo, ela poderia pretender alicerçar novas bases, mais positivas e apropriadas, a uma “ciência do homem”¹¹⁹. Somente nesse caso o dualismo, tomado como pura antinomia, podia ser explicado e, num certo sentido, superado.

Posto isso, não era difícil entrever o próximo passo de Durkheim. Seu argumento deveria remontar quase que necessariamente àquela passagem, mencionada nos capítulos precedentes, entre as chamadas representações individuais e coletivas. Vimos, aliás, nessa

¹¹⁸ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p. xxiii-xxiv.

¹¹⁹ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p. 498

ocasião, no como ela nos remetia a uma síntese particular e, sobretudo, a uma concepção emergentista que estaria a guiar implicitamente toda a sociologia durkheimiana. A irreduzibilidade do social fundava-se num tipo específico de realidade que não remetia diretamente às representações individuais, mas ao fato positivo de seu concurso e suas respectivas fusões. Esse jogo de relações de evocação e afastamento, de associação e dissociação, de copresença, choque e síntese de representações – jogo que podia ser compreendido como fundado em determinadas possibilidades de combinatória e interditos de transposição – era o que inaugurava uma nova dimensão do real, a dimensão social. A sociologia, nesse sentido, não apenas fundava-se numa realidade positiva (o fato da associação), como fundava um domínio autônomo e irreduzível de investigação, afinal, o estudo de determinadas relações entre objetos (representações individuais) não se confundia com o estudo desses mesmos objetos.

Até aqui, entretanto, nos encontramos no limiar daquilo que já havia sido visto. Ora, o que os estudos de religião nos mostravam agora de maneira mais concreta era o modo pelo qual a sociologia podia elucidar não apenas as condições sociais da superioridade lógica e moral de determinados sistemas representacionais, mas as condições de suas respectivas reproduções e, até mesmo, num certo sentido, suas atualizações históricas. Esse tipo de explicação se dava, por assim dizer, por meio de uma certa dialética das representações que fora bem desenvolvida por Durkheim em *As Formas Elementares*. O que o autor nos mostrava, nessa ocasião, era que a autoridade social de determinadas representações *mentais* (conceitos e valores), proveniente do concurso e das associações sintéticas entre representações dos indivíduos, expressava-se em representações *materiais* (emblemas, performances rituais, etc.) que, por sua vez, tinham a função de atualizá-las e, num certo sentido, recriá-las, no campo da prática e da comunicação simbólica. A teoria das representações *mentais* ("representado") era agora complementada por uma teoria das representações *materiais* ("representante"). O simbolismo, vale dizer, só poderia ter, nesse sentido, uma papel fundamental. Ele não apenas remetia a um modo privilegiado de expressão da realidade social, sem o que a sociologia não poderia pretender acessá-la, mas aparecia no registro de uma participação constitutiva dessa mesma realidade. Os símbolos materiais, dizia Durkheim, "(...) não se limitam a revelar o estado mental ao qual estão associados: eles contribuem para produzi-lo"^{120 121}.

¹²⁰ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p. 240.

¹²¹ Essa centralidade desempenhada pelo símbolo no interior da teoria durkheimiana era possibilitado por uma concepção do símbolo que fora bem analisada por Paoletti (1998). O símbolo, para Durkheim, parecia ter, nesse

Esse argumento geral de *As Formas Elementares*, ao qual nos referimos, parece ter sido bem sintetizado num texto publicado dois anos mais tarde, ocasião na qual Durkheim julgava importante esclarecê-lo frente à incompreensão dos críticos. Os trechos são longos, mas ilustram a tese central do livro:

“Foi precisamente essa explicação que tentamos na obra supramencionada, *As Formas Elementares de Vida Religiosa*. Nos preocupávamos em mostrar que as coisas sagradas são simplesmente ideais coletivos que se fixaram em objetos materiais. As ideias e os sentimentos elaborados por uma coletividade, qualquer que seja ela, são investidos, em razão de sua origem, de um ascendente e de uma autoridade que fazem com que os sujeitos particulares que as pensam e que nelas crêem as representem sob a forma de forças morais que os dominam e os sustentam. (...) E estas virtudes *sui generis* não decorrem de algum ação misteriosa; são simplesmente os efeitos dessa operação psíquica, cientificamente analisável, mas singularmente criadora e fecunda, a que chamamos pelo nome de fusão, a comunhão de uma pluralidade de consciências individuais em uma consciência comum. Mas, por outro lado, as representações coletivas não podem constituir-se senão pela sua encarnação em objetos materiais, coisas, seres de todos os tipos, figuras, movimentos, sons, palavras, etc., que lhes afigurem exteriormente e lhes simbolizem; pois é somente exprimindo seus sentimentos, traduzindo-lhes por meio de signos e simbolizando-lhes exteriormente, que as consciências individuais, naturalmente fechadas umas em relação as outras, podem sentir que se comunicam e que estão em uníssono. As coisas que desempenham esse papel participam necessariamente dos mesmo sentimentos que os estados mentais que elas, por assim dizer, representam e materializam”.¹²²

Donde ficava clara, no interior do projeto durkheimiano, a correlação entre uma teoria das crenças e uma teoria das práticas rituais:

“Mas estes ideais, produto da vida em grupo, não podem se constituir, nem sobretudo subsistir, sem penetrarem nas consciências individuais e sem aí se organizarem de modo duradouro. Estas grandes concepções religiosas, morais, intelectuais que as sociedades extraem do seu seio durante os períodos de efervescência criadora, os indivíduos carregam-nas consigo uma vez que o grupo se dissolveu e que a comunhão social já foi realizada. Sem dúvida, uma vez terminado o período de efervescência, quando cada qual, retornando a sua existência privada, se distancia da fonte de onde lhe viera este calor e esta vida, ela não se mantém no mesmo grau de intensidade. Entretanto, ela não se acaba, pois a ação do grupo não para por completo; ao contrário, ela vem perpetuamente fornecer a estes grandes ideais um pouco da força que lhes pode atenuar as paixões egoístas e as preocupações pessoais do dia a dia: é para isto que servem as festas públicas, as cerimônias, os diversos tipos de rituais”.¹²³

caso, uma dupla dimensão: do ponto de vista *epistemológico*, o símbolo fornecia as condições de acesso cognitivo à realidade social (complexa), já que traduzia-a simbolicamente numa imagem sensível (simples); do ponto de vista *ontológico*, a materialidade símbolo lembrava que aquilo que ele expressava era, no fundo, uma realidade concreta (exterior), diante da qual o homem podia não apenas defrontar-se, mas participar e, conseqüentemente, transcender sua própria condição individual (interior). Para mais detalhes dessa análise, ver: PAOLLETI, G. 1998. *The cult of images*, p. 84-87.

¹²² DURKHEIM, E. *Le Dualisme de la nature humaine e ses conditions sociales*, p. 329-30.

¹²³ DURKHEIM, E. *Le Dualisme de la nature humaine e ses conditions sociales*, p. 330-31.

O argumento geral de Durkheim parece, ao menos em princípio, ser bastante claro. No entanto, ele não deixa de suscitar algumas questões. Talvez a mais importante delas seja aquela que se interroga sobre a natureza da relação entre as representações coletivas, elaboradas no seio da coletividade, e o mundo objetivo. De fato, alguns dos meandros internos dessa relação ainda deveriam ser elucidados. Um modo possível de encaminhar essa questão era perguntar, por exemplo, qual o sentido da alegada "autoridade moral" adquirida pelas representações sociais; mais especificamente, podíamos mesmo nos perguntar se, no caso das representações conceituais, esse tipo de autoridade era suficiente para organizar de maneira objetiva o conhecimento discursivo dos objetos. Veremos mais tarde, de maneira mais detalhada, o modo como Durkheim tenta responder a esses e outros questionamentos por meio de uma articulação entre argumentos diversos – de ordem ontológica, epistemológica e histórica. Entretanto, não nos parece possível compreender o que estava em jogo nesse tipo de articulação, nem na tentativa de resolução dessas questões, sem levar em consideração uma série de pressupostos anteriores que, de uma forma ou outra, já começamos a delinear. Nesse sentido, devemos permanecer, ao menos por enquanto, ainda no interior do argumento central de Durkheim, a saber, aquele que postula o caráter social das categorias. Os problemas da correspondência, da universalidade e outros ficam assim assinalados, mas ainda devem esperar até que tenhamos condições de tratá-los frontalmente. Por ora, tentaremos mostrar, no próximo ponto, modo como aquele peculiar encaminhamento da filosofia kantiana, que mencionamos anteriormente, pode constituir um pano de fundo adequado à reconstrução do pensamento de Durkheim. Somente após ter feito esse percurso e estabelecidos alguns de seus pressupostos filosóficos fundamentais é que estaremos em condições de passar, no último ponto, às problemáticas centrais que o sociólogo deveria dar conta de resolver.

Prolegômenos a uma teoria social das categorias

Dissemos anteriormente que o pensamento kantiano poderia ser lido como remetendo, no interior de seu desenvolvimento, a uma espécie de bifurcação transcendental que abria duas vias possíveis de fundamentação do conhecimento sintético a priori: de um lado, encontrávamos as demandas colocadas por uma certa figura do que Kant chamara, na edição de 1781 da *Crítica*, de "objeto transcendental" e que remetia a certas coordenadas de um regime de objetividade – isto é, de concordância com objetos em geral –; de outro, tínhamos a unidade do espaço lógico de comparação entre representação, que seria fundado, como vimos,

numa espécie de subjetividade transcendental. De nossa parte, dissemos que Durkheim podia ser compreendido, de certo modo, como alguém que teria levado adiante o primeiro desses encaminhamentos abertos por Kant. Nesse sentido, não nos parecia equivocado dizer que o sociólogo, mesmo que de maneira heterodoxa, se situaria ainda nas malhas do pensamento kantiano.

Observações como essas são importantes, pois permitem precisar melhor o que estava em jogo no interior do projeto de Durkheim. Vimos a esse respeito que a sociologia durkheimiana concebia as chamadas representações coletivas como estruturadas em sistemas. Mais do que isso, tratamos de insistir que os sistemas de representação eram organizados por determinados regimes que podiam ser compreendidos como correspondendo à existência de determinadas possibilidades de combinatória e interditos de transposição representacionais. Como se o autor nos dissesse que o campo das representações coletivas encerraria, por trás de sua aparente diversidade, uma espécie de gramática própria que caberia investigar. Isso equivalia a dizer que as representações deveriam se concatenar e se relacionar por meio de determinadas formas ou estruturas gerais – as chamadas leis da "ideação coletiva" – as quais a sociologia deveria poder desvendar. De fato, esse projeto específico de investigação – que parecia prometer resolver os principais problemas da teoria durkheimiana do conhecimento – nunca foi concretizado em seu plano empírico. Entretanto, na ausência desse tipo de investigação empírica, o fato é que o sociólogo parecia retornar à questão, anos mais tarde, por uma via um pouco diferente, já nas malhas de uma reflexão de tipo transcendental. Tais formas de organização das representações aparecerão então, ao menos nesse contexto, como remetendo às chamadas formas dos juízos. Ora, vimos justamente no início deste capítulo que Durkheim concebia as categorias como estando localizadas "na raiz de nossos julgamentos"¹²⁴.¹²⁵ Pois, para ele, os julgamentos seriam, em verdade, expressão das relações entre os conceitos.¹²⁶ Nesse caso, eles poderiam mesmo ser entendidos como fornecendo as

¹²⁴ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p. xv.

¹²⁵ A importância dos juízos no interior do pensamento de Durkheim parece ter passado despercebido pela maioria de seus comentadores. Há, entretanto, ao menos duas honrosas exceções que, de uma maneira ou outra, chamaram atenção à importância dessa questão. Ver a esse respeito: SCHMAUS, W. 2004. *Rethinking Durkheim and his Tradition*, p. 128; STEDMAN JONES, S. 2012. "Forms of thought and forms of society", p. 399.

¹²⁶ A concepção durkheimiana dos juízos, ao menos nos termos de uma definição geral, é bastante simples. O juízo expressa discursivamente uma relação formal que se estabelece entre dois termos. Essa concepção geral, alias, parece não ter mudado ao longo de sua vida. Em seus cursos no *Lycée de Sens* em 1884 (2004: 135) ele dizia, por exemplo, que "um juízo é a operação mental pela qual a mente afirma que uma ideia relaciona-se, de algum modo, a outra ideia", ao passo que em 1911 (quase trinta anos depois), em um texto intitulado "*julgamentos de valor e julgamentos de realidade*", ele se dizia, de maneira muito próxima que "um julgamento de valor expressa a relação de uma coisa com um ideal. (...) A relação expressa uma, pois, dois termos dados, tal como num julgamento de existência". (DURKHEIM, E. *Jugements de valeur et jugements de réalité*, p. 139)

formas possíveis da ligação entre ideias e, num certo sentido, como constituindo a condição de possibilidade de toda comunicação intersubjetiva.

O que a abordagem durkheimiana dos juízos parece sugerir, entretanto, é que a mera forma dos juízos, ainda que necessária, não poderia ser suficiente para garantir a objetividade da relação expressa. Lembremos, aliás, como Kant já havia insistido nesse ponto quando afirmava, nos *Prolegômenos*, a necessidade de uma distinção entre os chamados "juízos de percepção" e os "juízos de experiência".¹²⁷ Isso equivalia a dizer que poderia haver juízos não objetivos. Durkheim, ao seu modo, parece pensar de maneira muito semelhante quando nos diz, por exemplo, que "os elementos do julgamento são os mesmos de uma parte a outra. (...) [e que] Não existe, portanto, e nem deve existir mais do que uma única e mesma faculdade de julgar".¹²⁸ Nessa ocasião, Durkheim não apenas tentava aproximar, do ponto de vista de sua estrutura formal, o que ele chamou de "juízos de realidade" e "juízos de valor" – caso em que a objetividade da forma juízo podia ainda ser defendida se fosse admitida uma objetividade no campo dos valores – mas, parecia equacionar, no interior dos próprios "juízos de realidade", juízos concernentes a objetos e juízos concernentes a sujeitos.¹²⁹ Nesse caso, a mera forma dos juízos, entendida como expressando as possíveis relações entre termos, ainda que constituísse uma condição necessária à expressão objetiva da experiência, parecia não ser inteiramente suficiente à objetividade discursiva. Segundo nossa hipótese eram as categorias, entendidas como sendo mais do que a simples expressão conceitual das funções judicativas, que poderiam desempenhar esse papel demarcatório.¹³⁰ Elas deveriam ser pensadas, na verdade, como prescrevendo uma normatividade extralógica às funções lógicas dos juízos. Vimos, aliás, como a categoria mais alta na hierarquia das categorias, a totalidade, desempenhava, por meio dos operadores lógicos de "gênero" e "espécie", uma tal função normativa – o que se expressava na noção de hierarquia.

O que tínhamos como resultado desse encaminhamento sociológico que levava adiante parte dos argumentos kantianos era um tipo de deslocamento transcendental que passava a

¹²⁷ KANT, I. *Prolegômenos a Toda Metafísica Futura*, [§19].

¹²⁸ DURKHEIM, E. *Jugements de valeur et jugements de réalité*, p. 139.

¹²⁹ É o que estava em jogo quando na seguinte passagem: "Quando dizemos que os corpos são pesados, que o volume dos gases varia em razão inversa à pressão que sofrem, formulamos julgamentos que limitam-se a exprimir fatos dados. Eles enunciam aquilo que é e, por essa razão, nos os chamamos de julgamentos de existência ou de realidade. (...) Quando digo: gosto da caça, prefiro a cerveja ao vinho, a atividade ao repouso e etc., eu emito juízos que podem parecer exprimir avaliações, mas que são no fundo, simples juízos de realidade. Eles referem-se unicamente à maneira pela qual nos comportamos diante de certos objetos; que gostamos destes, que preferimos aqueles. Essas preferências são fatos tanto quanto o peso dos corpos ou a elasticidade dos gases. Semelhantes juízos não tem por função atribuir às coisas um valor que lhes pertença, mas somente afirmar estados determinados do sujeito." (DURKHEIM, E. *Jugements de valeur et jugements de réalité*, p. 117-8)

¹³⁰ Nesse ponto, nos afastamos de Stedman Jones (2012), que parece remeter as condições de objetividade das categorias simplesmente às condições formais dos juízos por meio da noção de "relação".

centrar-se no jogo de relações que se estabelecia entre: 1) as prescrições sintáticas das funções judicativas e 2) uma semântica normativa das categorias, entendidas agora como equacionadas às chamadas representações coletivas. Essa espécie de gramática transcendental fundava as coordenadas gerais de um regime de objetividade em que formas lógicas (juízos) articulavam-se a representações sociais (categorias). Mas dissemos, paralelamente a tudo isso, que a figura da unidade transcendental, indissociavelmente ligada aos processos de síntese do diverso, não poderia deixar de desempenhar uma papel importante no interior da discursividade conceitual. Se é verdade que ela não aparecia mais como a unidade da autoconsciência transcendental, nem por isso ela deixava de figurar, ainda que sob uma nova figura, no esquema durkheimiano.

O abandono do sujeito transcendental como instância fundadora era, na verdade, o resultado de uma tentativa de dissociação entre a objetividade das representações sociais e o espaço próprio da consciência. Vimos que embora a consciência aparecesse a Durkheim como o lócus do conhecimento representacional, ela não aparecia mais, ao menos desde o texto de 1898, como sua verdadeira instância fundadora. Em seu descentramento, a faculdade da consciência era compreendida, como bem apontou Stedman Jones, como constituindo então um conjunto de funções solidárias.¹³¹ Além das passagens analisadas pela autora – provenientes de *A Divisão do Trabalho* (1893) e *O Suicídio* (1897) – insistiríamos que esse tipo de interpretação parece ser confirmada também por uma passagem de 1913 – portanto, mais próxima ao período de publicação de *As Formas Elementares* (1912) –, na qual Durkheim referia-se à consciência como uma espécie de "organismo do conhecimento".¹³² Nesse caso, ela não parecia poder ser compreendida, dado seu caráter descentrado, como instância fornecedora de uma unidade sintética necessária.

A *unidade* sintética, esse princípio fundamental sem o qual não se organizariam os conceitos, aparecia então, ao menos no contexto da reflexão sobre o totemismo, como um tipo de função da *unidade* social – e não mais como ligada à *unidade* da consciência. Não era por outra razão, aliás, que a categoria mais alta na hierarquia dos conceitos, aquela sob a qual seriam subsumidas todas as outras sínteses, só poderia ser, aos olhos de Durkheim, a categoria de totalidade. Pois, nesse contexto, o conceito de totalidade parecia identificar-se à sociedade tomada como unidade, donde se podia compreender então um novo tipo de unidade transcendental. Durkheim lembrava a esse respeito que “o conceito de totalidade não é senão a forma abstrata do conceito de sociedade: ela é o todo que compreende todas as coisas, a

¹³¹ STEDMAN JONES, S. *Representation in Durkheim's masters: Kant and Renouvier*, pp. 48-52.

¹³² DURKHEIM, E. *Pragmatisme et Sociologie*, p. 170.

classe suprema que abrange todas as outras classes”¹³³ e que “(...) talvez não haja categoria mais essencial do que esta, pois, como o papel das categorias é envolver todos os outros conceitos, a categoria por excelência parece dever ser, exatamente, o conceito de totalidade”¹³⁴. Ora, um encaminhamento desse tipo, que deslocava a reflexão sobre a unidade transcendental da autoconsciência para uma reflexão sobre a unidade sintética da sociedade – tomada agora como totalidade – parecia ser uma saída mais compatível com o que até então havia sido colocado. Em primeiro lugar, porque a sociedade, constituindo-se como uma parte objetiva da realidade, parecia poder equacionar melhor a objetividade do regime cognitivo de experiência do que, por exemplo, a autoconsciência kantiana.¹³⁵ Em segundo lugar, porque, constituindo também uma espécie de potência moral, a sociedade parecia mais adequada à fundamentação do alegado caráter normativo dos processos de síntese conceitual.¹³⁶ Mas, feitas todas essas considerações, poderíamos nos perguntar então o seguinte: o que um encaminhamento desse tipo implicava? Que significava, do ponto de vista da explicação durkheimiana, essa série de deslocamentos feitos pelo sociólogo no contexto de uma apropriação heterodoxa do pensamento de Kant?

A primeira consequência é a de que o esquema explicativo deveria abolir, em termos formais, as antigas divisões kantianas entre sensibilidade, entendimento e razão. Afinal, se a unidade social expressava-se, entre outras coisas, no conceito de totalidade e era, sobretudo, ele que parecia regular, mediante os operadores lógicos de gênero e espécie, as diversas sínteses conceituais, então os antigos conceitos do entendimento, tal como as antigas formas da intuição, deveriam situar-se, todos eles, sob essa atividade fundamental. Não por acaso, as representações formais da estética (tempo e espaço), as relações lógicas (causalidade e substância) e os princípios de classificação (gênero e espécie) serão todos eles compreendidos como equivalentes: todos são, para Durkheim, categorias e, principalmente, todos remetem à totalidade – essa figura intelectual da sociedade – entendida então como a categoria mais alta na hierarquia dos conceitos. Como dissemos no capítulo anterior, não deixava de ser

¹³³ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p. 491.

¹³⁴ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p. 490.

¹³⁵ Nesse caso, uma possível vantagem em se equacionar a questão da objetividade do conhecimento à dimensão objetiva (e, portanto, real) da própria sociedade, é que o clássico problema da distinção entre fenômeno e coisa em si parece dissolver-se. Veremos que o pensamento de Durkheim, embora às vezes de maneira mal resolvida, parece caminhar nesse sentido.

¹³⁶ Uma pergunta interessante que podia ser feita a esse respeito era se o sujeito kantiano também não poderia aparecer, por meio de uma figura da vontade autônoma, como sendo capaz de preencher, ao menos em princípio, essa função normativa. Isto é, cabia saber se a razão prática não poderia fornecer aos princípios regulatórios de classificação da razão teórica, um complemento normativo que, nesse caso, poderia então servir como elemento distintivo da síntese organizadora das séries de tipo ascendente (rumo à homogeneidade) e descendente (rumo à heterogeneidade), tal como descritas no apêndice da “dialética transcendental”, ao fim da *Crítica da Razão Pura*.

sintomático o fato de que Durkheim parecia inverter, na ordem de sua investigação, o encaminhamento kantiano. De fato, vemos aqui como os princípios de classificação e, sobretudo, a categoria de totalidade, sua expressão maior, pareciam fornecer a chave de compreensão tanto das chamadas categorias do entendimento como das intuições formais da sensibilidade. Não é por outra razão que a investigação sobre as classificações (primeiramente expressa em 1903) antecedia a investigação das categorias (1912): a antecedência cronológica da investigação pareceu acompanhar aqui a afirmação de uma antecedência lógica. Quando Durkheim partiu em direção à sua investigação categorias, portanto, ela já tinha em suas mãos aquilo que acreditava ser o princípio fundamental de sua explicação. Enquanto conceitos, as categorias deveriam remeter sempre à totalidade – ou ainda, dito de outra maneira, enquanto representações coletivas, as categorias deveriam remeter sempre à sociedade.

A *segunda* consequência desse conjunto de deslocamentos promovidos por Durkheim é também a que liga de maneira mais evidente a reconstrução aqui proposta – que alegava a uma apropriação peculiar do kantismo – ao argumento geral dos primeiros pontos desse capítulo, a saber, aquele a respeito da homologia entre 1) a heterogeneidade que marcava a relação entre indivíduo e sociedade e 2) as antinomias entre razão e sensibilidade, sagrado e profano, alma e corpo, etc. A esse respeito, gostaríamos de insistir no seguinte: se é verdade que o movimento de desvinculação entre o que chamamos aqui de uma “gramática” representacional – com sua respectiva unidade lógica, agora alocada no conceito de totalidade – e a figura do sujeito transcendental era um movimento que implicava uma certa submissão das unidades das intuições da sensibilidade, dos conceitos do entendimento e dos princípios reguladores da razão, todas elas, a uma mesma unidade superior (totalidade), ainda assim, esse movimento era literalmente menos “totalizante” do que podia parecer. Pois, se é verdade que todas as representações conceituais remetiam, direta ou indiretamente, à totalidade da sociedade, esta não parecia possuir, tal como o sujeito transcendental, uma prerrogativa de aplicação a todas as representações mentais.¹³⁷ Vimos como Durkheim não apenas concebia uma heterogeneidade entre indivíduo e sociedade, mas entre representações individuais e coletivas. Donde se seguia que a unidade lógica operada pela categoria de totalidade não se aplicaria, ao menos em termos formais, a sentimentos, imagens, percepções ou quaisquer variações de representações individuais. Vale lembrar, nesse mesmo sentido, o modo como Durkheim alegava até mesmo a possibilidade de uma cognição pré-social ao afirmar, por

¹³⁷ Vimos como as representações mentais, para Kant, eram sempre internas à consciência e podiam ser acompanhadas pelo “eu-penso”. Essa era, aliás, uma das consequências da dedução transcendental: as categorias deveriam poder aplicar-se a *todas* as representações sensíveis (B 143).

exemplo, que a categoria de gênero pressupunha uma habilidade prévia de identificação de semelhanças e diferenças entre objetos.¹³⁸ As categorias eram compreendidas aqui como quadros lógicos e forneciam, na linha de tudo o que dissemos anteriormente, os critérios distintivos de objetividade. Ora, nesse sentido, não poderiam, por definição, aplicar-se a todas as representações mentais.¹³⁹

Colocações desse tipo nos levam diretamente às questões que haviam sido colocadas no ponto anterior de nosso capítulo e, num certo sentido, reconectam nossa reconstrução a respeito dos fundamentos filosóficos e metateóricos da perspectiva durkheimiana à teoria propriamente sociológica do autor. Pois, nesse caso, recoloca-se a pergunta a respeito da relação entre social e individual, ou ainda, a respeito da compatibilidade entre uma possível fundamentação sociológica das representações e as demandas de objetividade do conhecimento discursivo. Veremos no próximo ponto com essas questões de articulam no interior do encaminhamento durkheimiano.

A tese fundamental: o caráter social das categorias

Dissemos anteriormente que talvez a principal questão a que a teoria durkheimiana das categorias deveria responder era aquela relativa à natureza da passagem entre representações coletivas e representações individuais. Vimos como Durkheim parecia pensar esse tipo de questão recorrendo a uma explicação que focava em suas condicionantes sociais. As causas relativas ao aparecimento das chamadas representações coletivas (das quais as categorias seriam um tipo particular) remontavam ao concurso das representações de tipo individual, ao fato empírico de sua associação e às possibilidades abertas de ligação entre elas, donde

¹³⁸ Como bem apontou Schmaus (1994: 58), Durkheim parece admitir, em alguns momentos, uma espécie de realismo de entidades. Como se para além do domínio das representações houvessem determinados "tipos naturais" (*natural kinds*), os quais as representações deveriam estar conformes. Em concordância com esse tipo de leitura, lembráramos aqui de uma nota da introdução de *As Formas Elementares* em que esse tipo de encaminhamento fica bem claro: "(...) a noção de gênero formou-se sobre a de grupo humano. Mas se os homens formam grupos naturais, pode-se supor que existam, entre as coisas, grupos ao mesmo tempo análogos e diferentes. São esses grupos naturais de coisas que constituem os gêneros e as espécies." (1996: 503 n23)

¹³⁹ Na verdade, algo desse tipo de posição parece ter sido sustentada por Durkheim já em seus escritos de juventude. Embora Durkheim ainda não falasse em "categorias", ao menos não no sentido exato de *As Formas Elementares*, ela assumia, de maneira bastante sintomática, uma irredutibilidade do pensamento à linguagem, e portanto, uma não identidade entre representação mental e conceito. Em uma análise bastante interessante Schmaus (2000: 30-33) mostra que em seus cursos no *Lycée du Sens* em 1883-4, por exemplo, Durkheim parecia admitir a possibilidade de algum tipo de pensamento (ainda que obscuro e muito precário) para além da forma conceitual. Para mais detalhes, ver: SCHMAUS, Warren. 2000. "*Representations in Durkheim's sens Lectures*", pp. 27-36.

emergiriam, por fim, essas representações de um novo tipo, fundamentalmente coletivas. Entretanto, uma vez que se assumia que tais representações eram de uma natureza *sui generis* e, num certo sentido, heterogêneas em relação às primeiras, a antiga questão kantiana, que temporariamente havia saído de cena, podia então reaparecer no conjunto de preocupações de Durkheim. Como se, num certo sentido, fosse ainda preciso explicar as representações coletivas em termos "de direito" e não apenas em termos "de fato".

Nesse sentido, vale lembrar que embora o argumento a respeito do caráter social das categorias tenha sido encaminhado por Durkheim em vários momentos e de diversas maneiras, algumas de suas articulações centrais e até mesmo suas formulações mais bem acabadas aparecem apenas na última seção de *As Formas Elementares*. Desse modo, acreditamos não ser possível responder a questão do direito categorial sem reconstruir de maneira mais detalhada alguns dos argumentos presentes nessa seção. Nesse sentido, veremos que Durkheim parecia mobilizar ao menos três tipos de argumentos um tanto distintos – ontológicos, epistemológicos e históricos –, cada uma deles focando num certo aspecto de sua tese central: o caráter social das categorias, compreendidas agora como equacionadas às chamadas representações coletivas.

Dimensão ontológica

O argumento a respeito do caráter social das categorias parecia ser encaminhado, primeiramente, num sentido ontológico. Nessa caso, a dimensão social das categorias não remetia apenas a sua elaboração por parte da sociedade, mas a sua natureza propriamente social: as categorias eram compreendidas, nesse contexto, como sendo feitas de elementos sociais. Elas não constituíam apenas elaborações sociais que expressavam, de maneira convencional, os modos pelos quais a sociedade se punha a pensar, mas, antes disso, configuravam os “modos de ser” da sociedade. Esse argumento geral parece ter sido bem expresso na seguinte passagem:

“Não apenas foi a sociedade que as instituiu [as categorias], como são aspectos diferentes do ser social que lhes serve de conteúdo: a categoria de gênero começou por ser indistinta do grupo humano; é o ritmo da vida social que está na base da categoria de tempo; o espaço ocupado pela sociedade é que forneceu a matéria da categoria de

espaço; a força coletiva é que foi o protótipo do conceito de força eficaz, elementos essencial da categoria de causalidade".¹⁴⁰

Ora, um encaminhamento desse tipo sugeria quase que imediatamente o seguinte problema: se as categorias são "coisas sociais"¹⁴¹ e se expressam aspectos do ser da sociedade, como podem então aplicar-se a objetos situados fora da sociedade? Isto é, como seria possível conceber a possibilidade de correspondência entre as representações sociais e o mundo dos objetos naturais? Esse tipo de questionamento é absolutamente central e Durkheim, de sua parte, pretender responde-lo positivamente, isto é, de modo a garantir a existência de uma verdadeira correspondência. Como bem apontou Steven Lukes, a despeito da assunção de um certo convencionalismo e de uma certa variabilidade dos sistemas representativos, Durkheim procurou encaminhar a questão sem cair em um relativismo cognitivo: para ele "(...) a validade das categorias e da ciência permanecia intacta"¹⁴².

Numa primeira tentativa – talvez não inteiramente satisfatória – de responder o chamado problema da correspondência, Durkheim pareceu mobilizar um tipo de argumento metafísico, a partir do qual repunha em circulação uma espécie de "harmonia preestabelecida" entre pensamento e mundo ou, nesse caso, entre categorias sociais e objetos não sociais. Em verdade, o argumento durkheimiano insistia no suposto de que a sociedade era também uma parte da natureza e que, embora constituindo seu extrato mais rico e mais complexo, não deixava de manter uma certa correspondência com os outros extratos que compunham sua base material.¹⁴³ Nesse caso, isso equivalia a dizer que a unidade sintética das representações sociais não poderia estar em franca contradição com as síntese dos outros domínios da natureza, a saber, os domínios psicológico, biológico, químico e físico. Essa compatibilidade era, sem dúvida, um elemento tenso no interior do pensamento durkheimiano, entretanto, era justamente por meio dessa tensão que o autor parecia equilibrar seu alegado emergentismo. Sem um mínimo grau de concordância em relação aos substratos anteriores, as esferas complexas e parcialmente autônomas do real sequer teriam condições de emergir. O surgimento da sociedade, tal como seu desenvolvimento histórico, dependiam, desde seu início, de um arranjo delicado, mas possível.

¹⁴⁰ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p. 489.

¹⁴¹ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p. 488.

¹⁴² LUKES, S. *Émile Durkheim: his life and work*, p. 437.

¹⁴³ Lukes (1985: 437) aponta de maneira bastante interessante um paralelo entre esse alegado "isomorfismo" entre pensamento e mundo, defendido por Durkheim, e aqueles argumentos que mais tarde serão usados por Lévi-Strauss e o jovem Wittgenstein no *Tractatus*.

O argumento ontológico de que as categorias seriam, por natureza, coisas sociais, podia ser então parcialmente complementado. Se elas expressavam de maneira direta os modos de ser da sociedade e encontravam nela sua base fundamental, nem por isso deixavam de poder expressar, ainda que de maneira indireta, outras relações, de naturezas mais longínquas, capazes de constituir algo como uma base não imediata. O argumento de Durkheim aqui é o de que as relações expressas de maneira clara no interior do pensamento coletivo não deixavam de existir, em algum grau, e ainda de que de modo obscuro ou tácito, nas consciências individuais. As categorias de tempo, espaço, causalidade e, por fim, totalidade, não deixavam de manter relações com os respectivos sentidos internos da temporalidade, da espacialidade, dos nexos de sucessão regular e das noções de semelhança e diferença.

“Certamente, as relações que elas [as categorias] exprimem existem, de maneira implícita, nas consciências individuais. O indivíduo vive no tempo e possui, como dissemos, um certo sentido de orientação temporal. Está situado num ponto determinado do espaço e foi possível afirmar, com boas razões, que todas as sensações tem algo de espacial. Possui um sentimento das semelhanças, nele as representações similares se atraem, se aproximam, e a nova representação, formada por essa aproximação, tem já algo de genérico. Temos igualmente a sensação de uma certa regularidade na ordem de sucessão dos fenômenos; o próprio animal não é incapaz disso”.¹⁴⁴

Considerações como estas, vale lembrar, estão em perfeita concordância com aquilo que havíamos dito anteriormente (capítulo 4). Vimos em vários momentos como Durkheim parecia identificar, no campo da consciência individual, representações e relações que seriam apenas "parcialmente conscientes", por vezes "obscuras" e, até mesmo, possivelmente "inconscientes".¹⁴⁵ Existiriam, pois, representações fundamentais, mas obscuras, que só poderiam tornar-se claras em meio à reflexividade do pensamento coletivo.

No entanto, feita essa reconexão com a natureza – que encontraria agora um lugar mais ou menos adequado de expressão no interior do quadro categorial – o argumento ontológico não poderia deixar de ressaltar a peculiaridade da natureza social das categorias. Pois, ainda que elas fossem, num sentido longínquo, coisas naturais – e não apenas sociais –, somente seu caráter social é que podia explicá-las em seu conteúdo mais imediato e fornecer, ao mesmo tempo, as características de sua objetividade discursiva. Nesse caso, a peculiaridade da remissão ao social passava, mais uma vez, pela vinculação dos conceitos

¹⁴⁴ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, pp. 489-90

¹⁴⁵ DURKHEIM, E. *Représentations individuelles et représentations collectives*, p.31

fundamentais à categoria de totalidade, sem o que não se poderia passar dos sentidos internos aos quadros lógicos correspondentes. Parte do argumento ontológico consistia, pois, em insistir que os sentidos internos, ou ainda, as relações implicitamente dadas à consciência individual, não poderiam passar à condição discursiva dos conceitos apenas por simples processos de abstração e generalização que o indivíduo pudesse eventualmente vir a operar. Ainda que uma operação desse tipo fosse possível pela simples comparação de representações individuais, a questão, ao menos na perspectiva de Durkheim, era a de que os conceitos não se explicavam dessa maneira e não se reduziam a esse tipo de procedimento; eles eram de uma natureza distinta. Pensar por conceitos, dizia Durkheim, "(...) não é simplesmente ver o real pelo lado mais geral, é *projetar* sobre a sensação uma luz que a ilumina, a penetra e a transforma. *Conceber* uma coisa é, ao mesmo tempo que aprender melhor seus elementos essenciais, situá-la num conjunto (...) "¹⁴⁶. Pensar remetia, nesse contexto, ao que Durkheim chamou de "faculdade de conceber"¹⁴⁷ e implicava portanto, um ato de construção. Mas construir era, nesse sentido, ultrapassar a diversidade dos conteúdos dados; era apreender o modelo a partir do qual também o não dado poderia ser pensado e alocado no interior dessa regra de construção que chamamos conceito. Ora, dizia Durkheim, se os conceitos tem essa capacidade e se implicam uma riqueza que ultrapassa, por definição, o conjunto das experiências individuais é porque, no fundo, eles referem-se à *totalidade* das experiências possíveis no interior da regra, algo que não se poderia pensar fora dessa totalidade de relações que é a sociedade. Como se o autor nos dissesse que o pensamento coletivo era aquele que possibilitava não apenas o aprendizado de determinados conteúdos, mas das próprias regras intelectuais de sua construção com vistas à generalidade, à impessoalidade e à discursividade.¹⁴⁸

Dimensão epistemológica

¹⁴⁶ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, pp. 483-84. (grifo meu)

¹⁴⁷ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p. 485.

¹⁴⁸ Há aqui uma clara correspondência com os argumentos presentes na seção do "esquematismo transcendental" na *Crítica da Razão Pura*. A peculiaridade do argumento de Durkheim – que, no mais, segue de perto o pensamento de Kant – é a de que, para ele, é a sociedade que submete e organiza, por meio da figura da totalidade, essa capacidade de construir as imagens a partir de seus respectivos esquemas. A síntese da imaginação, que num outro momento fornecia a unidade das intuições formais no interior da estética transcendental e que se submetia, para Kant, à unidade sintética do múltiplo em geral, também se submete aqui a uma figura da unidade: a totalidade social.

Vimos que em sua dimensão ontológica o argumento durkheimiano a respeito das categorias insistia que elas poderiam ser compreendidas como sendo coisas propriamente sociais, isto é, que constituiriam traços fundamentais desse ser que era a sociedade. Entretanto, esse tipo de encaminhamento, se compreendido de maneira isolada, deveria parecer ainda bastante insatisfatório aos olhos de Durkheim; pois a simples afirmação de que as categorias constituiriam modos de ser da sociedade não era, por si só, uma justificação nem uma razão de ser. Ciente dessa deficiência, Durkheim parecia encaminhar, já no interior desse mesmo tipo de argumento, um dos elementos de sua possível resolução. Como vimos, parte da resposta durkheimiana consistia em mostrar que sem a admissão desse caráter social dificilmente se poderia explicar o modo como operavam as categorias. No entanto, a verdade é que esse tipo de encaminhamento apontava para uma segunda dimensão da argumentação durkheimiana, a saber, a dimensão epistêmica de sua abordagem das categorias. Nesse caso, tratava-se de mostrar não apenas que as categorias remontavam aos chamados "modos de ser" da sociedade, mas que elas constituíam igualmente seus "modos de pensar" e, inclusive, as condições de inteligibilidade sem as quais sequer esses traços gerais – que constituíam seus modos de ser – poderiam tornar-se conscientes.¹⁴⁹

Um modo de ler esse encaminhamento era aquele que recolocava, num certo sentido, a enunciação e a justificação kantiana das categorias: elas consistiriam as condições de possibilidade da experiência. No entanto, diferentemente de Kant, essas condições de possibilidade não seriam, como vimos, as condições de toda a experiência possível, nem sequer de toda a experiência mental, mas, simplesmente, as condições de possibilidade da experiência social e da vida comunicativa. Essa diferença, aparentemente sutil, era, em verdade, absolutamente fundamental. Caso contrário, não apenas as categorias seriam elementos insuficientes para promover uma verdadeira distinção entre juízos objetivos e subjetivos – pois acompanhariam indistintamente todas as experiências possíveis –, como implicariam uma certa circularidade do argumento durkheimiano. Afinal, como a sociedade poderia fornecer as condições da experiência se ela mesma não passava de uma dimensão, ainda que mais rica e complexa, da própria experiência? Como bem apontou Warren Schmaus em um trabalho bastante cuidadoso, Durkheim parecia estar ciente do problema da circularidade e já havia mobilizado em 1884, ele mesmo, esse argumento contra a tentativa de uma derivação empírica das categorias promovida por Spencer:

¹⁴⁹ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p. 492.

"É irônico que ele [Durkheim] tenha feito essa crítica a Spencer, uma vez que, desde o início, seus próprios críticos levantaram, como objeção a sua teoria sociológica das categorias em *As formas Elementares*, o problema da circularidade." (...) " Parece muito improvável que Durkheim não estivesse ciente do problema da circularidade em 1912 dado que ele fizera a mesma objeção à teoria de Spencer em 1883-4".¹⁵⁰

De fato, uma vez ciente dessa e de outras dificuldades, Durkheim procurou por em operação uma certa distensão no conceito de categoria. Elas constituiriam agora, como dissemos, não as condições de toda a forma do pensado, mas as condições últimas de nosso "comercio intelectual"¹⁵¹, ou ainda, as coordenadas gerais do "mínimo conformismo lógico sem o qual a *sociedade* não poderia passar"¹⁵².

Esse encaminhamento epistêmico do argumento – que marcava, em parte, a peculiaridade do alegado transcendentalismo durkheimiano – chamava atenção à função cognitiva e reflexiva das representações sem o que o pensamento discursivo e a comunicação intersubjetiva não poderiam aparecer. Essa era, aliás, a marca da passagem ao social. Em verdade, é possível dizer que o encaminhamento do argumento durkheimiano, nesse caso, acompanhava, de maneira estruturalmente idêntica, a clássica questão kantiana: dado um certo conhecimento, como responder sobre sua possibilidade e seu direito? A resposta durkheimiana era a de que o pensamento coletivo era possibilitado por um conjunto de conceitos capazes de envolver todos os outros e remetê-los, intelectual e normativamente, a séries unitárias com vistas à totalidade do social, compreendido agora em termos de um conjunto de relações e representações (intelectuais e morais). A necessidade das categorias remetia, ao menos nesse sentido, ao fato de comporem as condições de possibilidade da vida e do pensamento coletivo.

Parte de sua justificativa das categorias era dada então, como bem apontou Schmaus, num sentido funcional.¹⁵³ Tratava-se não mais de uma necessidade lógica – aquela marcada pela negação da possibilidade de uma oposição –, mas uma necessidade que se submetia a realização de uma determinada função – sem que se compreendesse aqui qualquer vínculo de intencionalidade. É verdade, como dissemos, que as categorias mantinham uma certa correspondência com as representações individuais e remetiam, como que indiretamente, a representações obscuras e a relações implicitamente dadas à consciência, entretanto, era apenas em razão do aparecimento do um comércio intelectual que se poderia compreendê-las.

¹⁵⁰ SCHMAUS, W. *Rethinking Durkheim and his Tradition*, p.115.

¹⁵¹ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p. 481.

¹⁵² DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p. xxiv. (grifo meu)

¹⁵³ SCHMAUS, W. 1998. "Durkheim on the causes and functions of the categories", pp. 182-3.

A experiência puramente individual, dizia Durkheim, não apenas era insuficiente para que pudéssemos erigi-las e pensá-las, como sequer as requeria como condição.

“Para orientar-se pessoalmente na extensão, para saber em que momento deveria satisfazer as necessidades orgânicas, o indivíduo não tinha a menor necessidade de elaborar, de uma vez por todas, uma representação conceitual do tempo e do espaço. Muitos animais sabem reencontrar o caminho que os leva aos lugares que lhes são familiares; fazem isso no momento adequado, sem precisar de nenhuma categoria: as sensações são suficientes para dirigi-los automaticamente. Elas também seriam suficientes ao homem se seus movimentos tivessem que satisfazer apenas a necessidades individuais. Para reconhecer que uma coisa se assemelha a outras que já vimos, de modo nenhum é necessário que classifiquemos uma e outras em gêneros e em espécies: a maneira como as imagens semelhantes e atraem e se fundem é suficiente para dar o sentimento da semelhança. A impressão do já visto, do já experimentado, não implica nenhuma classificação. Para discernir as coisas que devemos buscar daquelas que devemos evitar, não precisamos associar os efeitos de ambas às suas causas por um nexó lógico, quando apenas conveniências individuais estão em jogo. Encadeamentos puramente empíricos, fortes conexões entre representações concretas são, para a vontade, guias perfeitamente seguros. Não somente o animal não tem outros, mas também nossa prática privada, com muita frequência, não supõe nada além”.¹⁵⁴

O arremate do argumento central – de que as categorias corresponderiam a necessidades sociais – vinha logo em seguida numa passagem conhecida:

“(…) [A sociedade] só é possível se os indivíduos e as coisas que a compõe são repartidos entre diferentes grupos, ou seja, classificados, e se esses próprios grupos são classificados uns em relação aos outros. A sociedade supõe, portanto, uma organização consciente de si que nada mais é que uma classificação. Essa organização da sociedade comunica-se naturalmente ao espaço que ela ocupa. Para evitar qualquer conflito, é preciso que a cada grupo particular seja destinada uma porção determinada de espaço; em outros termos, é preciso que o espaço total seja dividido, diferenciado, orientado, e essas divisões e orientações sejam conhecidas de todos os espíritos. Por outro lado, toda convocação para uma festa, uma caçada, uma expedição militar, implica que datas sejam combinadas, marcadas, e, portanto, que se estabeleça um tempo comum que todos concebem da mesma forma. Finalmente, o concurso de muitos tendo em vista um fim comum só é possível se houver entendimento a cerca da relação que existe entre esse fim e os meios capazes de alcançá-lo, isto é, se uma mesma relação causal for admitida por todos os participantes do empreendimento. Não é surpreendente, pois, que o tempo social, o espaço social, as classes sociais e a causalidade coletiva estejam na base das categorias correspondentes, já que é só por meio de suas formas sociais que diferentes relações foram, pela primeira vez, apreendidas com uma certa clareza pela consciência humana”.¹⁵⁵

Tais considerações nos parecem significativas em vários sentidos. Dissemos anteriormente que Durkheim operava uma distensão no conceito de categorias. De fato, tratava-se de

¹⁵⁴ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, pp. 492-3.

¹⁵⁵ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, pp. 493-4.

equacioná-las a uma certa região específica de nossa experiência e de nossas operações psíquicas. Elas não remontavam mais às formas possíveis de todo o pensado, mas às relações intelectuais imprescindíveis à sociedade e à discursividade. Mas insistir que as categorias expressavam “relações” intelectuais, isto é, insistir no seu aspecto relacional significava, com efeito, por em operação ainda um deslocamento suplementar. Como bem apontou Stedman Jones, as categorias aqui não remetiam mais a algum tipo de “entidade”, mas a uma espécie de “força dinâmica”.¹⁵⁶ Elas constituíam-se então, como tentamos mostrar anteriormente, como expressando determinados modos de relação entre outras representações e era exatamente por isso que elas encontravam-se “na raiz de nossos juízos”: tratava-se de conceitos que prescreviam modos de ligação entre termos e, por isso mesmo, desempenhavam um “papel preponderante” em nosso conhecimento.¹⁵⁷ As categorias, para Durkheim, prescreviam modos sociais de ligação e de relação capazes de organizar, por exemplo: simultaneidade e sucessão, por meio da categoria de tempo; contiguidade e descontinuidade, por meio da categoria de espaço; gênero e espécie, por meio da categoria de totalidade; antecedente e conseqüente, por meio da categoria de causalidade.

Ao colocar a questão desse modo, vemos que a dimensão puramente epistêmica do argumento durkheimiano pode ser extrapolada. Primeiramente, porque, como dissemos, as categorias pareciam acrescentar aos juízos uma normatividade extralógica na medida em que remetiam sempre à categoria da totalidade e, portanto, implicitamente, à noção de hierarquia do diverso no interior de toda ligação. Mas é preciso insistir que haveria ainda um segundo sentido no qual o argumento parecia poder ser complementado já no interior do próprio pensamento durkheimiano. Pois a forma dos juízos, tal como compreendida por Durkheim, era também aquela que ligava, no interior dos chamados julgamentos de valor, termos conceituais e valores. Vimos, aliás, como o autor concebia apenas “uma única e mesma faculdade de julgar”.¹⁵⁸ Nesse sentido, poderíamos insistir que as categorias não apenas constituíam as condições de possibilidade dos chamados juízos cognitivos, mas também dos chamados juízos morais. Schmaus parece ter sido aquele que melhor percebeu esse ponto. Em sua análise sobre a categoria de causalidade, por exemplo, ele insistia que a relação aí prescrita – a conexão necessária entre antecedente e conseqüente – era mesmo uma condição de todo ajuizamento moral.

¹⁵⁶ STEDMAN JONES, S. *Forms of thought and forms of society*, p. 397.

¹⁵⁷ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p. 489.

¹⁵⁸ DURKHEIM, E. *Jugements de valeur et jugements de réalité*, p. 139.

“A abordagem de Durkheim sugere que a ideia de uma conexão necessária é, ela própria, necessária para que os membros individuais de uma sociedade compreendam as obrigações que a própria sociedade impõe sobre eles. A sociedade não pode obrigar seus membros a fazer uma coisa a menos que eles tenham algum conceito de conexão necessária. (...). Enquanto Kant via as categorias como necessárias à existência de juízos universalmente válidos sobre os objetos de nossa experiência, Durkheim parece sugerir que a categorias de causalidade, e talvez até mesmo as outras categorias, são necessárias para que possa haver juízos morais universalmente válidos”.¹⁵⁹

De fato, como insiste o autor, a responsabilidade moral parece pressupor, num certo sentido, que o agente seja concebido como a causa de sua ação. Assim, sem uma conexão necessária – isto é, um nexo de causalidade – entre sua intencionalidade e um determinado estado de coisas daí resultante, não seria possível falar em responsabilização nem sequer em ação propriamente dita.¹⁶⁰ Veremos mais a frente, aliás, como as categorias se ligam propriamente à questão da ação. Por ora, entretanto, podemos levantar duas questões que nos levarão ao nosso próximo argumento.

A primeira questão é aquela relativa à universalidade e à variabilidade das categorias. Nesse sentido, o argumento de que categorias eram as condições da comunicação intersubjetiva ou mesmo do ajuizamento moral, se tomado isoladamente, parecia não garantir uma universalidade das categorias. Durkheim discernia, na passagem supramencionada, as “categorias” e suas respectivas “representações sociais”. Nesse caso, elas poderiam ainda constituir “metáforas”, eventualmente bem construídas, mas cuja universalidade seria restrita às fronteiras da cultura, isto é, elas poderiam ser tomadas como instrumentos comunicativos e avaliativos que serviriam para articular e coordenar as ações, mas que em nada responderiam sobre a natureza dos objetos. Precisamente por isso, o argumento parecia precisar ser complementado. Isso levava então a uma segunda questão: o problema da correspondência.

Uma resposta possível, como vimos, era fornecida pelo argumento da unidade ontológico. Nesse caso, sociedade seria concebida também uma parte do mundo natural. Com isso o problema da correspondência e, conseqüentemente, o da universalidade, eram resolvidos de uma só vez: a despeito da variabilidade de suas roupagens, as representações coletivas mais fundamentais, as categorias, ainda teriam por substrato imediato sempre os mesmos os modos de ser da sociedade (suas condições seriam sempre as mesmas em todos os lugares e épocas), e por substrato indireto as unidades das sínteses operadas na natureza, fossem dadas na consciência individual ou nos outros domínios mais elementares. No entanto, essa primeira resposta ao problema da correspondência, dotada de uma certa carga metafísica,

¹⁵⁹ SCHMAUS, W. *Rethinking Durkheim and his Tradition*, p.132.

¹⁶⁰ SCHMAUS, W. *Rethinking Durkheim and his Tradition*, pp.134-5

deveria ainda parecer algo problemática aos olhos de Durkheim. No fim das contas, ela dependia da não problematização de um suposto fundamental: a unidade da natureza. Mais ainda, o problema era o de que a própria correspondência, nesse tipo de argumentação, era apenas enunciada, mas nunca explicada ou mesmo ilustrada em seus processos constitutivos. Ainda que aceitássemos o suposto da harmonia entre pensamento e mundo por meio da tese da unidade ontológica, algo da passagem propriamente dita entre mundo e pensamento, ainda permanecia sem uma ilustração adequada. Talvez por conta dessas dificuldades Durkheim tenha tentado articular, como veremos a seguir, uma segunda resposta a esse problema, aparentemente menos custosa e mais apropriada à economia de seu texto.

Dimensão histórica

A tese durkheimiana a respeito do caráter social das categorias já havia fornecido a essa altura uma resposta, ainda que de maneira parcial, ao estatuto ontológico e epistêmico das categorias. Faltava ainda, em todo caso, ilustrar e esclarecer alguns aspectos importantes de sua tese e, principalmente, qualificar melhor o argumento da correspondência. Pois Durkheim estava ciente de que a fragilidade desse argumento poderia não apenas por em cheque seu argumento ontológico, mas implicar uma modificação significativa em seu argumento epistemológico: sem a alegada correspondência entre categorias e mundo a unidade ontológica seria dissolvida e a justificação epistêmica deveria ser reformulada em termos meramente convencionalistas, o que implicava uma modificação no sentido de sua alegada universalidade. Frente a esses eventuais perigos, Durkheim procurou encaminhar seu argumento numa terceira dimensão, fundamentalmente histórica, na qual tentou articular e ao mesmo tempo por em perspectiva, de um modo bastante engenhoso, os pontos anteriores.

O argumento epistemológico, como vimos, insistia que as categorias desempenhavam papéis preponderantes no conhecimento e constituíam como que as coordenadas gerais do pensamento discursivo. Elas possibilitavam pensar por conceitos e, portanto, permitiam uma certa transcendência em relação à sensibilidade. Esse era, com efeito, um movimento necessário no interior da perspectiva de Durkheim, pois a pura sensibilidade, dizia ele, era sempre descontínua, contingente, não idêntica e, portanto, “refratária a explicações”.¹⁶¹ Assim, era somente por meio do pensamento coletivo que o espírito, até então “subjugado às

¹⁶¹ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p. 248.

aparecias sensíveis”,¹⁶² parecia encontrar às condições de dominá-las e explicá-las. Explicar dizia Durkheim, “(...) era ligar as coisas entre si, era estabelecer entre elas relações que as fizessem aparecer em função umas das outras, vibrando simpaticamente segundo uma lei interior, fundada em sua natureza”¹⁶³. Ora as categorias, como vimos, expressavam e prescreviam justamente relações e, portanto, conexões intelectuais entre os objetos do pensamento. Entretanto, é claro que a simples prescrição de relações, ainda que em concordância com determinados critérios de objetividade – pois em conformidade com a figura de um objeto em geral – não podiam garantir a verdade ontológica de sua enunciação. As primeiras representações coletivas, dizia Durkheim, eram mesmo “grosseiras em sua origem”¹⁶⁴. Isso equivalia dizer que, num certo sentido, elas pareciam estar em desacordo com a natureza dos objetos a que se punham a pensar e, portanto, subsumir em séries de relações. O importante, entretanto, é que o pensamento coletivo já apresentava os germes de uma nova atitude e, nesse sentido, deveria ser apenas uma questão de tempo até que sua prerrogativa epistêmica se traduzisse em uma maior correspondência com os objetos do mundo. Era justamente aí que entrava, aliás, o argumento da unidade ontológico: a correspondência, em longo prazo, era possibilidade na medida em que representações e mundo participavam de uma mesma região ontológica.

A articulação com o argumento ontológico parecia ser enunciada então da seguinte maneira: se é verdade que os conceitos consistem construções coletivas e se aparecem, num certo sentido, como tipo um artifício, tratava-se, no entanto, de um “(...) artifício que segue de perto a natureza e que se esforça por aproximar-se dela cada vez mais”¹⁶⁵. Ora, o que estava em jogo nesse tipo de enunciação era uma imagem específica na qual a própria sociedade, por meio do uso cada vez mais impessoal de suas representações, trataria de por em questão e retificar seus conceitos de modo a lapidá-los à imagem dos chamados tipos naturais. É verdade que as representações coletivas já apresentavam, por si só, uma garantia de objetividade. Segundo Durkheim, “se elas estivessem em desacordo com a natureza das coisas não poderiam ter adquirido um domínio amplo e prolongado sobre os espíritos”¹⁶⁶, isto é, elas “não pode[ria]m tornar-se coletivas sem corresponder a nada de real”¹⁶⁷. Mas, mais do que isso, a questão era a de que o pensamento coletivo punha em jogo, como bem apontou

¹⁶² DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p. 249.

¹⁶³ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p. 248.

¹⁶⁴ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p. 495.

¹⁶⁵ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p. xxiv.

¹⁶⁶ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p. 486.

¹⁶⁷ DURKHEIM, E. *Pragmatisme et Sociologie*, p.176.

Schmaus, o desenvolvimento histórico e social de processos de “verificação”¹⁶⁸. Isso significava dizer que a sociedade acabava por operar uma atividade crítica e intersubjetiva que garantia a aproximação crescente de suas representações a sua realidade subjacente.

No entanto, ao articular o argumento epistemológico a uma dimensão temporal e histórica, a perspectiva sociológica parecia, de certa forma, correr o risco enfraquecer-se ou até mesmo, dissolver-se. Com efeito, a admissão de que o regime conceitual e as relações intelectuais elaboradas e esclarecidas no interior do pensamento coletivo tendiam a modificar-se e, portanto, descolar-se de suas circunstâncias sociais iniciais em nome de uma maior adequação com os objetos situados fora da sociedade, parecia insinuar que a verdadeira condição de um conhecimento adequado e objetivo era sua desvinculação em relação ao social. Como se a especificidade do social necessitasse então sempre ser desfeita e retificada em nome de uma naturalização dos conceitos. De fato, esse argumento parecia possuir algo de verdadeiro, ao menos no caso dos objetos situados fora da cultura. Pois, a sociedade, dizia Durkheim, também era, num certo sentido, uma subjetividade e, ainda que fosse mais geral que os indivíduos, seu conhecimento dos objetos não eliminava todo e qualquer traço de particularidade. Aliás, era justamente por isso que as primeiras representações coletivas, como vimos, não eram tidas senão como representações mais ou menos grosseiras da realidade, cujo conteúdo de verdade – em termos de correspondência – era muitas vezes indireto ou mesmo metafórico.

A astúcia de Durkheim, no entanto, consistia em insistir num ponto que nos parece fundamental: o de que esse processo de descolamento em relação aos condicionantes sociais mais imediatos não era senão função de um processo social mais amplo de desenvolvimento que, num certo sentido, já encontraria sua possibilidade em germe no próprio modo de funcionamento do pensamento coletivo. A impessoalidade do pensamento conceitual, esse aspecto fundamental sem o qual o conhecimento não poderia, num momento futuro de seu desenvolvimento, pretender-se válido para além de todo contexto social específico, constituía-se, na verdade, como condição (mas também como resultado) de uma nova forma de vida social. Em determinados momentos de expansão das fronteiras da vida social, dizia Durkheim, o pensamento deveria tornar-se mais abstrato e as antigas representações, devendo agora responder a formas de vida menos restritas e localizadas, acabavam por tornar-se mais abstratas e impessoais.¹⁶⁹ Durkheim nos lembrava em seu curso sobre o pragmatismo como esse processo histórico de larga escala rumo a universalização deitava suas raízes já na

¹⁶⁸ SCHMAUS, W. *Durkheim's Philosophy of Science and the Sociology of Knowledge*, p. 67.

¹⁶⁹ É interessante notar que esse argumento já havia sido mobilizado em *A divisão do trabalho social*.

sociedade grega – onde o pensamento coletivo, pela primeira vez tomava consciência de si – e tinha por figura fundamental a antiga dialética socrática:

“(…) a ciência nasceu na Grécia, e somente na Grécia, visando satisfazer certas necessidades. Para Platão, como para Aristóteles, a ciência tem por papel unificar os julgamentos individuais. A prova é que o método empregado para edificá-la é a 'dialética', isto é, a arte de confrontar os julgamentos humanos divergentes para chegar a extrair aqueles como os quais se está de acordo. Ora, se a dialética é o primeiro dos métodos científicos, se esse método tem por finalidade fazer cessar as divergências, é porque o papel da ciência é conduzir os espíritos a verdades impessoais e fazer cessar as divergências e os particularismos”.¹⁷⁰

Em todo caso, o fato é que essa reconfiguração social das representações com vistas a impessoalidade não era apenas uma característica inscrita desde sempre na própria natureza do pensamento coletivo – esse outro nome que Durkheim dá à Razão. A abstração rumo ao universal era função de uma forma histórica própria – e, num certo sentido, de um ideal histórico localizado –, a chamada sociedade internacional.

“Se o pensamento lógico tende cada vez mais a se desembaraçar dos elementos subjetivos e pessoais que ainda carrega na sua origem não é porque fatores extrasociais intervieram; é, muito pelo contrário, por que uma vida social de um novo tipo passou a se desenvolver. Trata-se dessa vida internacional que tem por efeito, desde então, universalizar as crenças religiosas. À medida que ela se estende, o horizonte coletivo se alarga, a sociedade deixa de aparecer como o todo por excelência, para se tornar a parte de um todo bem mais vasto, com fronteira indeterminadas e suscetíveis de recuar indefinidamente. Em consequência, as coisas não podem mais se manter como nos marcos sociais em que primitivamente eram classificadas, requerem ser organizadas segundo princípios que lhes sejam próprios. Assim, a organização lógica diferencia-se da organização social e torna-se autônoma. Eis como, parece, o vínculo que ligava inicialmente o pensamento a individualidades coletivas vai pouco a pouco se afrouxando; como, portanto, este passa a ser impessoal e universaliza-se. O pensamento verdadeira e propriamente humano não é um dado primitivo, é um produto da história, um limite ideal do qual nos aproximamos sempre mais, mas que provavelmente nunca chegaremos a atingir”.¹⁷¹

Vemos assim como Durkheim procurava por em operação uma articulação peculiar entre ontologia, epistemologia e história na qual as unidades do ser e do pensar realizavam-se em meio a um processo de superação de totalidades localizadas rumo a totalidades mais abstratas. Nesse caso, a vida social tinha, no próprio ato de sua superação histórica, a chave explicativa da história da razão. O movimento, por fim, especificava melhor os termos do suposto metafísico da adequação entre pensamento e mundo: a medida que história realizava

¹⁷⁰ DURKHEIM, E. *Pragmatisme et Sociologie*, p.179.

¹⁷¹ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, pp. 495-6.

totalidades mais e mais abstratas, novas séries classificatórias, com seus respectivos princípios de gênero (unidade/homogeneidade) e espécie (diferenciação/heterogeneidade) passavam a operar. Novas figuras da unidade e da abstração do pensamento passavam a corresponder às respectivas diferenciações no interior da natureza de modo que a cada novo reordenamento histórico, sua remissão recíproca parecia tornar-se mais precisa. Era por isso, aliás, que a suposta variabilidade dos sistemas de representações coletivas não era incompatível com seu caráter de universalidade. Antes de tudo, era sua flexibilidade que possibilitava, no plano histórico, a realização desse ideal último da razão.

Anexo:

Sobre as quatro categorias fundamentais

Dissemos que a abordagem durkheimiana equacionava, no plano das categorias, três tipos de elementos que, sob a ótica kantiana, eram bastante distintos: as intuições formais, as relações lógicas e os princípios de classificação. Pois, num certo sentido, suas três unidades respectivas, a saber, a unidade das representações do espaço e do tempo por meio da síntese da imaginação, a unidade dos conceitos por meio da síntese do entendimento e a unidade das séries por meio da atividade reguladora da razão, pareciam ser absorvidas agora na unidade ao mesmo tempo sintética e normativa da totalidade do social. Com efeito, considerações desse tipo parecem nos esclarecer a respeito da estratégia de Durkheim na escolha das chamadas categorias.

Em *As Formas Elementares* o autor acabava por concentrar sua análise, não por acaso, em seis categorias: tempo, espaço, gênero, totalidade, força e causalidade. Decerto, essa lista, já bastante econômica, poderia ainda ser reduzida; pois a categoria de gênero, como vimos, era tomada com função direta da categoria de totalidade, ao passo que a categoria de força era considerada por Durkheim como sendo constitutiva da categoria de causa.¹⁷² Nesse caso, Durkheim nos apresentaria então quatro categorias centrais: tempo, espaço, totalidade e causa.¹⁷³ Insistiríamos no quão sintomático é esse modo de colocar as categorias. Pois, do ponto de vista estratégico, sua análise constituía o mínimo necessário para que Durkheim submetesse à análise sociológica aqueles três conjuntos de problemas anteriormente mencionados. Assim, o problema das intuições era esclarecido por meio da análise das representações coletivas do tempo e do espaço, o problema das relações lógicas era esclarecido por meio da análise da causalidade¹⁷⁴ e o problema das classificações era

¹⁷² DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p. 394.

¹⁷³ Uma análise atenta da última sessão de *As Formas*, onde alguns dos argumentos centrais são elaborados de maneira mais clara, parece sugerir que estas são, aos olhos de Durkheim, as categorias mais fundamentais. Tivemos a oportunidade de ver em nosso último capítulo como os principais exemplos utilizados por ele a fim de esclarecer seus argumentos apoiavam-se nessas quatro categorias.

¹⁷⁴ Também nos parece sintomático que Durkheim tenha escolhido aqui a causalidade e não outras categorias da tabua kantiana – por exemplo, aquelas relacionadas as rubricas da quantidade, da qualidade ou da modalidade. A escolha parece estratégica se tivermos em vista que se trata de uma das categorias alocadas sob a rubrica da relação (juntamente com as categorias de inerência e comunidade). Ora, a noção de relação não constituía apenas o cerne de toda forma do juízo [uma vez que remetia à conexão propriamente dita entre os termos ligados], mas

esclarecido por meio da análise da representação da totalidade. O argumento geral de Durkheim deveria mostrar então o modo como os conceitos de tempo, espaço, causa e totalidade eram dotados, na verdade, de uma caráter social. Vejamos de maneira mais detida o modo como Durkheim pensa cada uma dessas noções, qual a sua estratégia ao analisá-las e como elas podem servir alguns dos argumentos de desenvolvemos anteriormente.

Tempo e Espaço

Na introdução de *As Formas Elementares*, Durkheim procurou trabalhar a hipótese geral segundo a qual se poderia conceber as noções de tempo e espaço como apresentando um caráter social ou, ao menos, como sendo "ricas em elementos sociais".¹⁷⁵ A remissão das noções de tempo e espaço ao seu alegado caráter social era feita então por meio de dois argumentos gerais que, na linha do que já vimos, seguem de perto o argumento das classificações: em primeiro lugar, Durkheim tentava mostrar que a unidade quantitativa do tempo e do espaço era função de uma unidade qualitativa superior, expressa pela categoria da totalidade; em segundo lugar, ele tentava mostrar que essa noção de totalidade, mais do que um simples noção lógica, apresentava uma dimensão extralógica (sociológica) e, justamente por isso, permitia o aparecimento de diferenciações qualitativas no interior do tempo e do espaço, as quais sociedade organizaria por meio de "pontos de referência"¹⁷⁶ convencionados, isto é, marcadores sociais.

Em todo caso, antes de analisar em mais detalhes esses dois argumentos cabe insistir num aspecto que nos parece central. Embora Durkheim pense as representações coletivas de tempo e espaço com sendo dotadas de um caráter de universalidade e necessidade em relação à experiência, elas não constituem as condições de toda a experiência possível. Como dissemos anteriormente, Durkheim procurou não confundir representações coletivas e individuais. Nesse sentido, o ponto de partida do argumento durkheimiano era a separação entre as categorias do tempo e do espaço, por um lado, e os respectivos sentidos internos da extensão e da sucessão, por outro. Essa heterogeneidade fundamental, como vimos, era precisamente o que sugeria a Durkheim a hipótese do caráter social dessas representações.

era aquela que compunha de maneira mais clara a sociologia durkheimiana. A sociedade não era senão uma totalidade de relações.

¹⁷⁵ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p. xvi.

¹⁷⁶ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p. xvii.

Posto isso, cabe encaminhar os argumentos que nos parecem centrais a respeito do tempo e do espaço.

Enquanto categorias, o tempo e o espaço apareciam com sendo quadros lógicos capazes de organizar e coordenar os sentidos internos da duração e da extensão com vistas à comunicação e a ação coletivas. Em uma definição dada à categoria de tempo – que poderia ser facilmente transposta para a categoria de espaço –, Durkheim dizia o seguinte:

"[O tempo] É um quadro abstrato e impessoal que envolve não apenas nossa existência individual, mas a da humanidade. É como um painel ilimitado, em que toda a duração se mostra sob o olhar do espírito e em que todos os acontecimentos possíveis podem ser situados em relação a pontos de referência fixos e determinados. Não é o meu tempo que está assim organizado; é o tempo tal como é objetivamente pensado por todos os homens de uma mesma civilização".¹⁷⁷

O fundamental dessa passagem é que Durkheim concebe o tempo remetendo-o às noções de impessoalidade e universalidade. É justamente por isso, aliás, que a categoria de tempo se diferenciava do sentido interno da simples duração. A experiência interna, insistia Durkheim, não poderia sugerir a ideia do tempo como uma "painel ilimitado" capaz de agregar "*todos* os acontecimentos possíveis", isto é, do tempo como *totalidade*.

Mas o que significava insistir que tempo e espaço poderiam ser concebidos como totalidades? Nesse caso, isso significava dizer que suas representações se constituiriam em meio a sínteses que articulariam a unidade (quantitativa) à pluralidade (qualitativa) do tempo e do espaço. Em outras palavras, Durkheim parecia pensar que a comparação entre as diferentes parcelas do tempo e do espaço segundo uma regra geral – e, portanto, a sua própria objetividade – só seria possibilidade na medida em que suas unidades quantitativas fossem pensadas no registro qualitativo que atribuía a essas identidades determinados "valores afetivos"¹⁷⁸ capazes de diferenciá-las e, portanto, alocá-las em regiões diferentes no interior da totalidade. Pensar o tempo era submetê-lo a divisões: "(...) se puséssemos de lado os procedimentos pelos quais o dividimos, o medimos, o exprimimos através de marcas objetivas (...) [ele] seria mais ou menos impensável".¹⁷⁹ Mas a divisão, ao olhos de Durkheim, pressupunha mais do que a separação de unidades idênticas. Ela pressupunha processos classificatórios de coordenação e subordinação que introduziam uma diferenciação qualitativa entre as partes ligadas. Dividir não era apenas separar, mas alocar as partes em regiões

¹⁷⁷ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p. xvii

¹⁷⁸ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p. xviii.

¹⁷⁹ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, pp. xvi-xvii

significativamente distintas; era pensar algo como situado "antes de", "depois de", no mesmo ciclo (semana, mês, ano) de um outro algo. Mas cada uma dessas regiões só poderia ser compreendida à medida que introduzia uma desigualdade qualitativa no interior nas unidades quantitativas que subsumia. No caso do espaço, aliás, o argumento parecia ser ainda mais claro. Seguindo seu colega Hamelin, Durkheim lembrava:

“O espaço não é esse meio vago e indeterminado que Kant havia imaginado: puramente e absolutamente homogêneo, ele não serviria para nada e sequer daria ensejo ao pensamento. A representação espacial consiste essencialmente numa primeira coordenação introduzida entre os dados da experiência sensível. Mas essa coordenação seria impossível se as partes do espaço se equivalessem qualitativamente, se fossem realmente intercambiáveis umas pelas outras. Para poder dispor espacialmente as coisas, é preciso poder situá-las diferentemente: colocar umas à direita, outras à esquerda, estas em cima, aquelas embaixo, ao norte ou ao sul, a leste ou a oeste, etc., do mesmo modo que, para dispor temporalmente os estados da consciência, cumpre poder localizá-los em datas determinadas. Vale dizer que o espaço não poderia ser ele próprio se, assim como o tempo, não fosse dividido e diferenciado. Mas essas divisões, que lhe são essenciais, de onde provêm? Para o espaço mesmo, não há direita nem esquerda, nem alto nem baixo, nem norte nem sul. Todas essas distinções provêm, evidentemente, de terem sido atribuídos *valores afetivos* diferentes às regiões”.¹⁸⁰ (grifo meu)

Ora, os elementos afetivos são aqui os correspondentes diretos da normatividade que havíamos identificado anteriormente (capítulo 5) e que estaria a guiar os processos de classificação. Em ambos os casos, tratava-se de mostrar que o pensamento identitário e judicativo era complementado por um elemento extralógico capaz de hierarquizar e qualificar os termos ligados nas relações prescritas por cada uma das categorias (relações de sucessão, contiguidade, generalização e, como veremos, de causalidade). As categorias encerravam, mais do que a prescrição das puras relações dos juízos, também uma normatividade e uma valoração que eram parte constituinte da objetividade discursiva.

A segunda parte do argumento durkheimiano consistia em mostrar como essa normatividade podia ser compreendida em termos sociológicos. De fato, a própria ideia de que se poderia encontrar um "dever ser", uma "hierarquia" ou mesmo um "afeto" partilhados na base das divisões representacionais do tempo e do espaço, já era suficiente para sugerir seu caráter social. Em todo caso, Durkheim parece complementar seu primeiro argumento com um outro tipo de enunciação: a de que o caráter social não se expressava apenas pelo fato de que as categorias seriam inconcebíveis sem uma dimensão propriamente social, mas porque elas seriam, primeiramente, feitas de elementos social. Os marcadores objetivos, isto é,

¹⁸⁰ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, pp. xvii-xviii

aqueles capazes de remeter aos diferenciais qualitativos atribuídos às diferentes regiões do espaço e do tempo eram, na verdade, segundo Durkheim, "tomados da vida social".¹⁸¹ Isso significava dizer que o homem só podia pensar as distribuições dos objetos no espaço e no tempo porque ele mesmo, em meio à sua existência social, passou a dividir e classificar coletivamente as diferentes parcelas espaciais e temporais.

No caso do espaço, por exemplo, Durkheim nos lembrava como, entre os Zuni, o espaço parecia ser pensado como dividido em sete regiões que, não por acaso, teciam relações diretas com os setes quarteirões ocupados por cada um de seus sete clãs. Mais ainda, dizia Durkheim, "cada um desses sete quarteirões" parece ter "sua cor característica que o simboliza", donde se seguia então que "cada região do espaço tem a sua [cor], que é exatamente a do quarteirão correspondente"¹⁸². Isto é, era por terem dividido socialmente o território em diferentes regiões e atribuído a cada uma delas, nesse mesmo processo, significados sociais distintos, que os homens puderam pensar uma categoria de espaço capaz de direcionar-se aos outros objetos do mundo e remetê-los, nesse direcionamento, a uma totalidade maior. Era pensando nisso que Durkheim parecia poder insistir que "(...) a organização social foi o modelo da organização espacial, que é uma espécie de decalque da primeira"¹⁸³. No caso do tempo, o raciocínio era o mesmo.

"(...) a observação estabelece que esses pontos de referência indispensáveis, em relação aos quais todas as coisas se classificam temporalmente, são tomados da vida social. As divisões em dias, semanas, meses, anos, etc., correspondem à periodicidade dos ritos, das festas, das cerimônias públicas. Um calendário exprime o ritmo da atividade coletiva, ao mesmo tempo que tem por função assegurar sua regularidade".¹⁸⁴

Causalidade

O argumento a respeito da noção de causalidade é desenvolvido por Durkheim de maneira mais direta apenas no último dos três livros que compõe *As Formas Elementares*, isto é, aquele dedicado à análise dos rituais totêmicos.¹⁸⁵ Embora acompanhe em linhas gerais os

¹⁸¹ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p. xvii.

¹⁸² DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, pp. xviii-xix.

¹⁸³ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p. xix.

¹⁸⁴ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p. xvii.

¹⁸⁵ É verdade que o argumento a respeito da noção de força, que compõe uma parte do argumento relativo à causalidade, é encaminhada já nos capítulos 6 e 7 do livro II, relativo às crenças totêmicas. No entanto, o

outros argumentos relativos às demais categorias, ele parece apresentar duas peculiaridades que nos parecem importantes. A primeira, como veremos, é a de que o argumento a respeito da causalidade, tal como mobilizado por Durkheim, não serve apenas a uma teoria social do conhecimento, mas constitui também um movimento estratégico no interior de sua sociologia da religião: trata-se de um ataque direto às teses do naturismo e do animismo. A importância desse apontamento, para nossos propósitos, encontra-se no fato de que a preocupação com a questão da religião parece ter alterado a ordem da exposição do argumento da causalidade, o que pode levar à uma certa confusão de sua ordem lógica. A segunda peculiaridade, que nos interessa mais diretamente, é a de que o argumento da causalidade, ao estabelecer uma íntima relação com a questão dos rituais, é provavelmente aquele que melhor explicita a relação entre categorias e práticas sociais. Em linhas gerais, a investigação a respeito da categoria de causalidade parte da aposta de uma relação fundamental entre essa noção intelectual e determinadas práticas religiosas identificadas no interior do totemismo, os chamados rituais de imitação.

Posto isso, nos parece justificado dedicar algumas breves considerações sobre a questão dos rituais antes de adentrarmos os argumentos propriamente ditos sobre a causalidade. Os rituais constituíam-se, com vimos, por meio de representações imagéticas. Eles remetiam, nesse caso, a determinados "processos de figuração"¹⁸⁶ capazes de equacionar a um só tempo imagens temporais (cantos, danças, performances, etc.) e imagens espaciais (emblemas, instrumentos, materiais, etc.). A peculiaridade dos rituais de imitação, entretanto, encontrava-se no fato de que eles punham em jogo, de maneira bastante clara, o caráter eminentemente produtivo da comunicação e da representação simbólicas. Eles partiam da crença fundamental de que a produção e a reprodução imagéticas de determinados objetos (a espécie totêmica, por exemplo), prescritas no interior de certas práticas religiosas, seriam suficientes para a promover a produção e reprodução desses mesmo objetos também fora dos rituais, isto é, no mundo. Tratava-se, segundo Durkheim, de um movimento que punha em operação dois princípios fundamentais: 1) a crença de que "o que atinge um objeto atinge também tudo o que mantém com esse objeto uma relação de proximidade ou de solidariedade (...)" e 2) a crença que "o semelhante produz o semelhante".¹⁸⁷ No primeiro caso, tínhamos um princípio de comunicação simpática, no segundo, um princípio de produção eficaz.

tratamento mais detalhado da causalidade enquanto uma categoria do conhecimento só é encaminhado na última seção do capítulo 3 do livro III.

¹⁸⁶ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p. 388.

¹⁸⁷ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p. 385.

Basicamente, é por meio da análise deste último princípio que Durkheim julga poder esclarecer a noção de causalidade.

O argumento geral de Durkheim parte do seguinte: o princípio totêmico segundo o qual "o semelhante produz o semelhante" parece constituir, na verdade, uma primeira enunciação do princípio de causalidade e, portanto, um objeto privilegiado da reflexão sociológica do conhecimento. O que estava em jogo, nesse caso, era uma dupla enunciação. De um lado, haveria um elemento produtivo: o semelhante *produz* efetivamente o semelhante. Nesse caso, a causalidade implicaria a ideia de um "poder produtor" ou uma espécie de "força ativa".¹⁸⁸ Por outro lado, a noção de causa não apenas prescreveria uma produção, mas uma relação capaz de conectar e direcionar de maneira específica seus termos: o semelhante produziria o semelhante, por assim dizer, como que *necessariamente*. Isto é, além da noção de força, a causalidade mobilizaria também uma relação de "vínculo necessário"¹⁸⁹ entre causa e efeito. A partir dessa constatação o argumento consistirá em mostrar que tanto a noção de força, como a noção de conexão necessária, só podem ser devidamente compreendidas a partir de seu caráter social. Ora, essa alegada remissão ao social, tal como no caso das outras categorias, constitui-se, como dissemos, por meio de um movimento estratégico de submissão das dimensões sensível (argumento da força) e intelectual (argumento da conexão necessária) da noção de causalidade a uma certa figura da totalidade, compreendida agora não apenas em sentido lógico, mas normativo. É partir dessas coordenadas gerais que podemos compreender então o que estava em jogo no interior argumento durkheimiano.

O primeiro dos argumentos mobilizados por Durkheim – e talvez o mais problemático – é aquele relativo a noção de força. "A causa, diz ele, é a *força* antes que tenha manifestado o poder que está nela; o efeito é o mesmo poder, mas atualizado".¹⁹⁰ A causalidade, como dissemos, implicaria a ideia de uma "poder" ou uma "força" produtiva. Ora, ao colocar as coisas desse modo Durkheim parece insistir que a explicação da categoria de causa deve passar, em alguma dimensão, pela explicação da noção de força. Assim, a primeira parte de seu argumento consistirá em mostrar como essa noção constitutiva da causalidade, em verdade, só poderia ser compreendida a partir de sua dimensão social. Como de costume, o encaminhamento da argumentação durkheimiana é feito aqui em meio à eliminação sucessiva de outras hipóteses concorrentes: tratava-se de mostrar que a experiência externa dos objetos e a experiência interna do sujeito não forneceriam modelos adequados à uma primeira

¹⁸⁸ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p. 394.

¹⁸⁹ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p. 399.

¹⁹⁰ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p. 394. (grifo meu)

apreensão da noção de força.¹⁹¹ Esse procedimento, em verdade, parece ter um papel estratégico para o argumento durkheimiano da religião. Ele consiste em mostrar que a primeira intuição da noção de força, não seria dada nem pela natureza externa (naturismo), nem pela natureza interna (animismo), mas pela sociedade. O argumento procede aqui por meio da análise do próprio conceito de força:

“(...) a ideia de força, tal como a implica o conceito de relação causal, deve apresentar um duplo caráter. Em primeiro lugar, só pode nos vir de nossa experiência interior; as únicas forças que podemos diretamente atingir são necessariamente forças morais. Mas, ao mesmo tempo, é preciso que elas sejam impessoais, já que a noção de poder impessoal foi a primeira a se constituir. Ora, as únicas que satisfazem essa dupla condição são as que provêm da vida comum: as forças coletivas. Com efeito, elas são, por um lado, inteiramente psíquicas, são feitas exclusivamente de ideias e sentimentos objetivados. Mas, por outro lado, são impessoais por definição, por serem o produto de uma cooperação. Obra de todos, não pertencem a ninguém em particular”.¹⁹²

Durkheim parece acreditar aqui que as forças sociais, ao contrário das forças físicas, são acessíveis à experiência interna de maneira direta e imediata: "elas fazem parte de nossa vida interior e, portanto, não conhecemos somente os produtos de sua ação: vemo-las agir".¹⁹³ A questão da apreensão da noção de força constitui em verdade um problema na

¹⁹¹ O primeiro alvo das críticas durkheimianas é aqui o empirismo clássico. Seguindo de perto o clássico argumento de Hume, Durkheim insiste que a noção de força não poderia ser explicada por algum tipo de abstração de nossa *experiência externa*. "Os sentidos nos fazem ver fenômenos que coexistem ou que se sucedem, mas nada do que eles percebem pode nos dar a ideia dessa ação (...) que denominamos de um poder ou uma força". Os sentidos, continua ele, "só alcançam estados realizados, adquiridos, exteriores uns aos outros; o processo interno que liga esses estados lhe escapa. Nada do que eles nos informam seria capaz de sugerir-nos a ideia do que é uma influência ou uma eficácia". (p. 395) Assim, dada a impossibilidade de acessarmos qualquer força por meio de nossos sentidos externos, a única via de concebê-la deveria ser, segundo Durkheim, por meio de algum tipo de "experiência interna". (p. 395) A próxima hipótese seria aquela relativa a *experiência interna* da vontade, popularizada por Maine de Biran e amplamente aceita pelos teóricos animistas. Essa tese partia da aposta de que nossos comandos corporais forneciam um modelo privilegiado de inteligibilidade no qual veríamos a deliberação interna de nossa vontade (causa) ligar-se necessariamente a nossos respectivos movimentos corporais (efeito). Nesse caso, é claro, as forças individuais apareceriam como o primeiro modelo das forças da natureza (tese animista). A refutação dessa tese é feita por meio de dois argumentos. O primeiro é um argumento alegadamente empírico e remonta à sociologia durkheimiana das religiões: o que a análise do totemismo nos mostrava é que as primeiras forças que o homem concebeu não foram forças individuais e humanas, mas "potências vagas, anônimas e difusas que se assemelham, por sua impessoalidade, às forças cósmicas e que contrastam, portanto, de maneira mais definida, com esse poder eminentemente pessoal que é a vontade humana" (p. 396). O segundo argumento é de natureza teórica e insiste que o conceito de vontade seria semanticamente insuficiente para explicar o caráter comunicativo da noção de força. As forças da natureza, dizia ele, eram marcadas precisamente pela capacidade de passarem de um ponto a outro da matéria, de se combinarem e de se aplicarem a uma multiplicidade de fenômenos. Sem isso, aliás, não se poderia passar da causa ao efeito. Ora, as forças subjetivas, ao contrário, eram não apenas pessoais por definição, mas "incomunicáveis". Elas não poderiam, de modo algum, constituir o modelo da noção de força em geral.

¹⁹² DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, pp. 396-7.

¹⁹³ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p. 397.

interpretação de Durkheim e foi alvo de controvérsia.¹⁹⁴ Em todo caso, insistiríamos que essa problemática pode ser contornada, num certo sentido, sem um grande prejuízo do argumento geral. O ponto aqui é o de que a própria noção de força, independente de ser ou não apreendida de maneira direta por algum tipo de experiência privilegiada, não pode encerrar-se no simples ato da percepção sensível. Durkheim reconhece que a simples participação no ritual e, portanto, o contato com a experiência social nele encerrada, não seria capaz de gerar senão uma sensação de expectativa em relação eficácia causal (da reprodução da espécie totêmica, por exemplo). "Efetuados os gestos miméticos, todos esperariam, como maior ou menos confiança, ver manifestar-se em breve o acontecimento desejado [efeito], mas nem por isso uma regra imperativa do pensamento se constituiria".¹⁹⁵ Ora, a questão fundamental aqui é de que se à expectativa sensível não viesse a se sobrepor um imperativo moral da coletividade, a própria noção de força, em seu sentido causal, não se instauraria. A dimensão sensível da força causal só poderia operar, dizia Durkheim, uma vez complementada pela dimensão normativa e, portanto, sociológica, da noção causal. Ora, isso nos leva diretamente ao segundo argumento durkheimiano, a saber, o da conexão *necessária*.

Dissemos no início desse ponto que o encaminhamento dado por Durkheim ao argumento da causalidade encerrava algumas dificuldades em relação às outras categorias e, num certo sentido, poderia ser considerado até mesmo como enganoso. A confusão encontra-se no seguinte: ao partir da noção de "força" para chegar a noção de "conexão necessária" o encaminhamento durkheimiano poderia sugerir algo equivocado, a saber, que dimensão sensível da noção de causa antecederia sua dimensão intelectual.¹⁹⁶ Pois a primeira remetia, de certo modo, a capacidade de ser afetado por um tipo experiência interna (força coletiva), enquanto a segunda remetia, mais diretamente, à dimensão lógica do ajuizamento cognitivo (a conexão necessária entre termos). A esse respeito é preciso insistir em relação a algo que nos parece fundamental, a saber, que a causalidade constitui, mais do que uma expectativa, um quadro lógico impessoal capaz de regular e trazer à inteligibilidade discursiva toda uma diversidade de experiências sensíveis e, portanto, capaz de regulá-las segundo uma ordem

¹⁹⁴ Há aqui um debate bastante interessante que foi travado a partir de meados dos anos 90 entre Anne Rawls e Warren Schmaus. A controvérsia, em grande parte, gira em torno de 1) saber se Durkheim conseguiu responder ou não à Hume quanto a questão da impossibilidade de atingirmos, por meio da experiência, à noção de força e 2) saber se seria razoável ou não supor que as chamadas forças sociais estariam numa posição epistêmica privilegiada quando comparadas as forças físicas, isto é, saber se elas comportam ou não uma espécie de acesso direto. Os detalhes desse debate e as diferentes respostas dadas a essas questões podem ser encontradas em: RAWLS, A (1996; 1998) e SCHMAUS, W. (1998b; 2004: 123-9)

¹⁹⁵ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p. 400.

¹⁹⁶ Um leitura contrária a essa, porém muito interessante, é a promovida por Anne Rawls. Para mais detalhes, ver: RAWLS, Anne. 1996. "Durkheim's Epistemology: the Neglected Argument" in: *The American Journal of Sociology*, vol. 102, pp. 430-82.

geral que as ultrapassa em cada aparição. Nesse registro, a dimensão intelectual da causalidade só poderia preceder, do ponto de vista lógico, a dimensão sensível. Em todo caso, veremos com o cerne do argumento consiste em mostrar que ambos, modos de pensar e sentir, deveriam ser compreendidos na condição de serem complementados por uma dimensão normativa.

Do ponto de vista de sua especificidade intelectual noção de causa remete a um vínculo lógico que, no interior do juízo, direciona *a priori* os termos ligados e estabelece entre eles um nexos de sucessão necessária. Isso fica claro, por exemplo quando Durkheim insiste no seguinte:

"(...) a noção de força não é todo o princípio de causalidade. Este consiste num juízo que enuncia que toda força se desenvolve de maneira definida, que o estado em que ela se encontra em cada momento do seu devir predetermina o estado consecutivo. Chama-se o primeiro causa, o segundo efeito, e o juízo causal afirma existência de um vínculo necessário entre esses dois momentos de toda força. Essa relação, o espírito coloca, antes de qualquer prova, sob o domínio de uma espécie de coerção da qual ele não pode se libertar; ele a postula, como se diz, *a priori*".¹⁹⁷

Ora, dizer que relação de causalidade remete à ação do juízo é o modo durkheimiano de insistir que a síntese categorial era aquela que remeteria o diverso conceitual à unidade de sua relação lógica. Mas o argumento de Durkheim, como vimos anteriormente, não poderia se contentar apenas com esse tipo de afirmação. Sua estratégia central passava necessariamente pela remissão das categorias do pensamento à noção de totalidade e à noção de normatividade, sem o que a própria unidade sintética, a seu ver, não se realizaria objetivamente. O que a noção de causalidade implicava, segundo Durkheim, era, para além da unidade de um vínculo lógico, a ideia de uma "ordem universal de sucessão" capaz de impor-se "à totalidade os espíritos e dos acontecimentos".¹⁹⁸ Essa remissão, é claro, era justamente aquilo que fornecia, no interior das sínteses conceituais, o qualificador semântico e normativo capaz de diferenciar "antecedente" e "consequente" de modo a hierarquizá-los e a prescrever entre eles um "dever ser". É desse modo que devemos entender, por exemplo, a afirmação de Durkheim segundo a qual o nexos de causalidade constituiria uma "*norma* exterior e superior no curso de nossas representações", norma "investida de uma *autoridade* que submete e ultrapassa o espírito".¹⁹⁹ É, aliás, a partir de considerações como essas que podemos

¹⁹⁷ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p. 398.

¹⁹⁸ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p. 491.

¹⁹⁹ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p. 399. (grifo meu)

reconectar o caráter *a priori* da causalidade com a questão dos rituais imitativos e com o argumento relativo à noção de força. A respeito desta última Durkheim dizia que:

"(...) a ideia de força traz, de maneira evidente, a marca de sua origem. Ela implica a ideia de poder que, por sua vez, sempre se acompanha das de autoridade, domínio, dominação, e, correlativamente, de dependência e subordinação; ora as relações que todas essas ideias exprimem são eminentemente sociais. Foi a sociedade que classificou os seres em superiores e inferiores, em mestres que comandam e em súditos de obedecem. Foi ela que conferiu aos primeiros essa propriedade singular que torna o comando eficaz e que constitui o poder. Tudo tende, portanto, a provar que os primeiros poderes de que o espírito humano teve noção são aqueles que as sociedades instituíram ao se organizar: é à imagem deles que as forças do mundo físico foram concebidas. Assim, o homem só pôde chegar a se conceber como uma força que domina o corpo onde ele reside, com a condição de introduzir, na ideia que fazia de si próprio, conceitos tomados da vida social".²⁰⁰

O ritual, de sua parte, constituía precisamente um momento privilegiado no interior do qual os aspectos ao mesmo tempo lógicos e normativos da vida social eram enunciados e performados de maneira fundamental. Esse ato de expressão e produção simbólicas, feitas por meio de imagens e práticas, fornecia às regras fundamentais do espírito coletivo – seus modos de pensar e sentir – não apenas um primeiro modo adequado de apreensão; ela também os esclarecia em seu caráter de necessidade. O que o ritual prescreve, dizia Durkheim, não é apenas um modo possível de expressão, mas um modo necessário e obrigatório de reatualização das crenças e valores coletivos por meio da participação na ação coletiva. Nesse sentido, ele põe em jogo e ilumina, por trás dos modos coletivos de pensar e sentir, seu respectivo caráter normativo. Não era de outro lugar que vinha, aliás, o interesse fundamental dos rituais para a sociologia do conhecimento.²⁰¹

Totalidade

Dissemos que a questão das classificações era compreendida, no interior da economia do texto durkheimiano, a partir da análise da categoria de gênero. Ela remetia, como vimos, à espontaneidade sintética que possibilitava, no campo dos conceitos, encaminhá-los segundo uma ordem geral e estabelecer entre eles nexos de coordenação e subordinação. O gênero era, para Durkheim, o símbolo lógico por excelência do pensamento coletivo e racional. Em

²⁰⁰ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, pp. 397-8

²⁰¹ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, pp. 399-402

verdade, é por esse motivo que a ordem da investigação durkheimiana parecia inverter a ordem aparentemente natural das questões até então postas por Kant. Em todo caso, o fato é que já expusemos anteriormente (capítulo 5) a abordagem sociológica da noção de gênero. Ela remetia a um modelo fundamental que prescrevia a identidade do múltiplo como função de uma unidade superior. Vimos que essa unidade era aqui a unidade da sociedade tomada como totalidade e que essa instância legisladora da síntese era indissociável de uma dimensão normativa, sem o que não se poderia compreender adequadamente as hierarquizações classificatórias.

Nesse sentido, fica claro que a categoria de totalidade, de certo modo, já foi analisada, de modo mais ou menos direto, no capítulo dedicado às classificações e, por esse mesmo motivo, não trataremos de promover nesse ponto uma reconstrução detalhada do conceito. Em todo caso, frente às análises das outras categorias e à reconstrução do argumento geral de *As Formas Elementares*, cabe fazer ainda algumas breves considerações sobre essa que é, muito provavelmente, a categoria fundamental do livro. Vimos a esse respeito como a categoria da totalidade possuía papel absolutamente estratégico no interior do pensamento durkheimiano: as noções de tempo, espaço, causalidade, assim como todos os demais conceitos, remetiam, direta ou indiretamente, a totalidade como um ponto de referência fundamental.

Do ponto de vista de suas relações lógicas, é possível dizer que a noção totalidade pensada por Durkheim configurava-se, tal como em Kant, como uma espécie de síntese entre as noções de unidade e pluralidade. É justamente por isso, aliás, que ela aparecia como estando imediatamente vinculada à questão das classificações: pois unidade e pluralidade apareciam, no interior do esquema durkheimiano, sob a forma dos operadores lógicos de “gênero” e “espécie”, cada um deles remetendo a um movimento específico no interior das séries de classificação conceitual. A totalidade era justamente o resultado do cruzamento entre o princípio da abstração do múltiplo por meio da unidade de suas formas (gênero) e a possibilidade sempre presente da especificação continuada dessas mesmas formas (espécie). Não é por outra razão, aliás, que Durkheim nos lembrava dessa marca central do pensamento lógico: “pensar logicamente, com efeito, é sempre, em alguma medida, (...) pensar *sub specie eternitatis*”²⁰².

Tal como no caso das outras categorias, parte do argumento de Durkheim consistia então em insistir no caráter lógico dessa noção fundamental. Nesse contexto, isso equivalia a

²⁰² DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p. 484

afirmar, mais uma vez, sua irredutibilidade frente ao sensível. Esse encaminhamento ficava claro, por exemplo, na seguinte passagem:

“(...) não há experiência individual, por mais extensa e prolongada que seja, capaz de nos fazer sequer suspeitar a existência de um gênero total, que compreenderia a universalidade dos seres e do qual os outros gêneros não seriam mais do que espécies coordenadas entre si ou subordinadas umas às outras. Essa noção do *todo*, que está na base das classificações que apresentamos, não pode provir do indivíduo, que não é senão uma parte em relação ao todo e que não passa de uma fração ínfima da realidade. No entanto, talvez não haja categoria mais essencial do que esta, pois, como o papel das categorias é envolver todos os outros conceitos, a categoria por excelência parece dever ser, exatamente, o conceito de totalidade. Os teóricos do conhecimento geralmente o postulam como evidente, ao passo que ele excede infinitamente o conteúdo de cada consciência individual tomada à parte”.²⁰³

Mais do que isso, esse tipo de argumento era também um modo de recolocar o papel transcendental da sociedade frente ao conjunto das operações intelectuais do indivíduo. O caráter “evidente” do conceito era, na verdade, reflexo de seu caráter social, até então não devidamente compreendido pelos “teóricos do conhecimento”, que o “postulava” sem explicá-lo de fato. A explicação durkheimiana, por outro lado, longe de afastar o caráter “evidente” da noção, remete-o a sua condição específica no interior a estrutura categorias: o conceito de totalidade não é apenas um conceito que pode ser compreendido a partir de uma dimensão sociológica; ele *é*, de fato, o modo de enunciação intelectual dessa realidade chamamos sociedade. Essa ideia aparece num trecho que nos parece central:

“Como o mundo que o sistema total dos conceitos exprime é aquele que a sociedade representa, somente a sociedade pode nos fornecer as noções mais gerais segundo as quais ele deve ser representado. Somente um sujeito que envolve todos os outros sujeitos particulares é capaz de abarcar um tal objeto. Como o universo só existe na medida em que é pensado e como só é pensado totalmente pela sociedade, é nela que ele acontece; ela própria é o gênero total fora do qual nada existe. O conceito de totalidade não é senão a forma abstrata do conceito de sociedade: ela é o todo que compreende todas as coisas, a classe suprema que abrange todas as outras classes.”.²⁰⁴

No entanto, também insistimos que a noção de totalidade era dotada de um caráter normativo que ultrapassava a dimensão puramente lógica das relações aí prescritas. Remeter a totalidade à sociedade era remate-la então não apenas a um determinado conjunto de imperativos intelectuais, mas, num certo sentido, a imperativos morais. Não é por outra razão, aliás, que categorias da totalidade era compreendida, no interior do pensamento de Durkheim,

²⁰³ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p. 490.

²⁰⁴ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p. 491.

como dotada de um caráter muito particular, isto é, como uma categorias capaz de ir além de todas as outras: ela encarnava a normatividade capaz de guiar as sínteses categoriais de maneira mais direta. A sociedade era também uma potência moral, dizia Durkheim. Assim, tal como no caso da unidade qualitativa da apercepção kantiana, que se diferenciava em relação à simples categoria quantitativa da unidade,²⁰⁵ a totalidade durkheimiana não se restringia a sua síntese lógica, nem situava-se no mesmo nível das outras categorias. A esse respeito, também parece bastante sintomática uma das notas encontradas na última seção do livro, em que Durkheim observava que “no fundo, os conceitos de totalidade, sociedade e divindade não são, provavelmente, mais do que aspectos diferentes de uma mesma a única noção”.²⁰⁶

Observações como estas estão de acordo com a aproximação feita por Durkheim entre as necessidades de tipo intelectual, que estariam a guiar, entre outras coisas, a discursividade dos conceitos, e as necessidades de tipo moral, que estariam a guiar às práticas da vida religiosa. No contexto de sua análise ritual Durkheim chegava mesmo a dizer, num tom um tanto radical, que “os imperativos do pensamento são verossimilmente tão só uma outra face dos imperativos da vontade”²⁰⁷, e mesmo tendo deixado de se confundir na modernidade, ainda permaneciam como “duas espécies diferentes de uma mesmo gênero”²⁰⁸. Em todo caso, o importante era insistir que a noção de totalidade, remetendo imediatamente à sociedade, era aquela que contemplava de maneira mais direta esse cruzamento peculiar. No caso específico das outras categorias, justamente, submeter-se à categoria de totalidade era participar dessa articulação fundamental que, aos olhos de Durkheim, possibilitava classificar e, portanto, conhecer objetos para além da sensibilidade. Com esse encaminhamento de Durkheim parecia oferecer as condições de visualização específicas a partir das quais sua sociologia parecia encaminhar aqueles três tipos de questões anteriormente mencionadas, a saber: a questão das formas das intuições sensível, a questão das relações lógicas e a questão das classificações conceituais. Aliás, não foi outra coisa o que tentamos fazer nessa segunda parte de nosso trabalho.

²⁰⁵ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. (B 131)

²⁰⁶ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p. 609, nota 18.

²⁰⁷ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p. 402

²⁰⁸ DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p. 502, nota 20.

Bibliografia:

ALEXANDER, Jeffrey C. 1988. *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*. Cambridge University Press.

BERGER, Peter L., and Thomas LUCKMANN. 1967. *The Social Construction of Reality*. Garden City, NY: Anchor.

BLOOR, David. 1982. Durkheim and Mauss Revisited: Classification and the Sociology of Knowledge. *Studies in History and Philosophy of Science* 13: 267–97.

BOUGLÉ, Célestin. 1908. *Essai sur le régime des castes*. Paris: Alcan.

DELLEUZE, Gilles. 2000. “*A Filosofia Crítica de Kant*”. Lisboa Edições 70

DENNES, W. R. 1924. “*The Methods and Presuppositions of Group Psychology*”, University of California Publications in Philosophy 6(1): 1-182.

DICKERSON, A. B. 2004. *Representation and Objectivity*. New York: Cambridge University Press.

DOUGLAS, Mary. 1970. *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. New York: Pantheon Books.

DURKHEIM, Emile. (1893) 1930, *Da la Division du Travail Social*. Paris: PUF.

_____. 1895. *Les Règles de la méthode sociologique*. Paris: Alcan

_____. (1895) 2007, *As regras do método Sociológico*. São Paulo: Editora Martins Fontes.

_____. (1897) 2004, *O Suicídio*. São Paulo: Editora Martins fontes.

_____. (1898) 1924, 1996. "Représentations individuelles et représentations collectives" in: *Sociologie et philosophie*, pp.1-49. Paris: PUF

_____. (1909) 1975. "Sociologie religieuse et théorie de la connaissance". In: *Textes I*, pp. 184-88. Paris: Les Éditions de Minuit.

_____. (1911) 1924, 1996 "Jugements de valeur et jugements de réalité" in: *Sociologie et philosophie*, pp-117-41. Paris: PUF

_____. 1912. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Alcan.

_____. (1912) 1996. *As formas Elementares de Vida religiosa*. São Paulo: Editora Martins Fontes.

_____. (1913–14) 1955. *Pragmatisme et Sociologie*. Paris: J.Vrin.

_____. (1914). 1970. "Le Dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales". In: *La Science Sociale et l' Action*, pp. 316-33. Paris: PUF.

_____. (1924) 1996. *Sociologie et philosophie*. Paris: PUF

DUKHEIM, Emile & MAUSS, Marcel. (1903) De quelque formes primitives de classification: contribution à l'étude des représentations collectives. *L'Année sociologique* 6.

GEHLKE, Charles Elmer. 1915. "Emile Durkheim's Contribution to Sociological Theory", Columbia University Studies in Economics, History, and Public Law. 1(LXIII): pp. 7-187.

GODLOVE, Terry F., Jr. 1986. *Epistemology in Durkheim's Elementary Forms of the Religious Life*. *Journal of the History of Philosophy* 24: 385–401.

GOLDENWEISER, A. A. 1915. "Review of the Elementary Forms." *American Anthropologist* 17:719-735.

GLUCKMAN, Max. 1949–50. Social Beliefs and Individual Thinking in Primitive Society. *Memoirs and Proceedings of the Manchester Literary and Philosophical Society* 91: 73–98.

GRANET, Marcel. 1934. *La pensée chinoise*. Paris: Alcan.

GUYER, Paul. 1983. “Kant and the claims of knowledge”. Cambridge University Press.

_____. 1992. “The transcendental deduction of the categories.” In P. Guyer, ed. *The Cambridge Companion to Kant*, pp. 123–60. Cambridge: Cambridge University Press.

HENRICH, D. “The Proof-Structure of Kant’s Transcendental Deduction”. In: *The Review of Metaphysics*. Vol. 22, N° 4 (Jun, 1969). p. 640-659.

HERTZ, Robert. (1909) 1960. *Death and the Right Hand*. New York: Free Press.

HÖFFE, Otfried. 2005. *Immanuel Kant*. São Paulo: Editora Martins Fontes.

_____. 2013 *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Edições Loyola.

HUME, David (1738) 2001. *Tratado da Natureza Humana*. São Paulo: Editora da Unesp.

HUBERT, Henri. 1905. *Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie*. Paris: Imprimerie Nationale.

JONES, Susan Stedman. 2000. “Representation in Durkheim’s masters: Kant and Renouvier” In: *Durkheim and Representation* (p.37-81). Routledge, London.

_____. 2001. *Durkheim Reconsidered*. Cambridge: Polity Press.

_____. 2012 Forms of Thought and Forms of Society: Durkheim and the question do categories. In: *L’Anné Sociologique*, vol. 62 (2): 387-401

KANT, Immanuel (1781/7) 2008, *A Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

_____. (1793) 2008, *Prolegômenos a Toda Metafísica Futura*. Lisboa: Edições 70.

LEACH, Edmund R. 1964. "Anthropological aspects of language: Animal categories and verbal abuse." In Eric H. Lenneberg, ed. *New Directions in the Study of Language*, pp. 23–63. Cambridge, MA: MIT Press.

LEBRUN, Gerard. 1995. "Sobre Kant". Trad. de Rubens R. Torres Filho. São Paulo: Iluminuras

LÉVI-STRAUSS, Claude. (1949). 1982. "As estruturas elementares do parentesco". Petrópolis: Vozes,

_____. (1958). 2008. "Antropologia Estrutural". São Paulo: Cosac & Naify.

_____. (1962). 1989. "O pensamento selvagem". Campinas: Papirus.

LUKES, Steven. 1973. *Emile Durkheim: His Life and Work: a Historical and Critical Study*. Stanford, California: Stanford University Press.

MASSELLA, Alexandre Braga. 2000. *Stuart Mill, Durkheim e a Prova das Relações Causais em Sociologia*. Revista de Ciência e Filosofia, v-6

_____. 2006. *O Naturalismo Metodológico de Emile Durkheim*. São Paulo: Editora Humanitas.

MAUSS, Marcel. (1938) 2003. "Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa. A noção de "eu" in: *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

MAUSS, Marcel, e BEUCHAT, Henri. 1906. Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos. Étude de morphologie sociale. *L'Année sociologique* 9: 26–132.

MESTROVIC, Stjepan. 1988. *Emile Durkheim and the Reformation of Sociology*. Maryland: Rowman and Littlefield.

MONTEIRO, João Paulo. (2009) *Hume e a Epistemologia*. São Paulo: Editora Unesp.

PARSONS, Talcott. 1937. *The Structure of Social Action*. New York: Free Press.

PAOLETTI, Giovanni. 1998. "The cult of images: reading chapter VII, book II, of The Elementary Forms". In: ALLEN, N et all. (ed.) *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*, pp.79-91. London: Routledge.

RAWLS, Anne Warfield. 1996. "Durkheim's Epistemology: The Neglected Argument." *American Journal of Sociology*. 102 (2), pp. 430-482.

_____. 1997. "Durkheim's Epistemology: The Initial Critique, 1915-1924." *Sociological Quarterly* 38 (1), pp. 111-145.

_____. 1998. *Durkheim's Challenge to Philosophy: Human Reason Explained as a Product of Enacted Social Practice*. In: *The American Journal of Sociology*, Vol. 104 (3), pp. 887-901

_____. 2004. *Epistemology and Practice: Durkheim's the Elementary Forms of Religious Life*. Cambridge University Press, New York.

SAUSSURE, Ferdinand de. (1916) "*Curso de Lingüística Geral*". São Paulo: Cultrix.

SCHAUB, Edward L. 1920. "A Sociological Theory of Knowledge." *Philosophical Review* 29 (4): 319-339.

SCHMAUS, Warren. 1994. *Durkheim's Philosophy of Science and the Sociology of Knowledge: Creating an Intellectual Niche*. Chicago: University of Chicago Press.

_____. 1995. Rabier as Durkheim's Source for Hume's Arguments. *Durkheimian Studies/Études durkheimiennes* 1: 17–23.

_____. 1996. *Lévy-Bruhl, Durkheim, and the positivist roots of the sociology of knowledge*. *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 32 (4): 424–40.

_____. 1998a. *Durkheim on Causes and Functions of the Categories*. In *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life* (p.176-189). Routledge, London

_____. 1998b. *Rawls, Durkheim, and Causality: A Critical*. In: *The American Journal of Sociology*, Vol. 104, No. 3, pp. 872-886

_____. 2000. "Representation in Durkheim's Lectures: an early approach to subject". In: PICKERING, W. (ed) *Durkheim and Representation*, pp. 27-36.

_____. 2004. *Rethinking Durkheim and His Tradition*. Cambridge University Press.

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. (2003). *Ensaio de Filosofia ilustrada*. 2ª Edição. Ed Iluminuras.

WATTS-MILLER, Willie. 1998. *Durkheim, Kant, The Immortal Soul and God*. In: PICKERING, W. (ed.) *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life* (p.66-78). London: Routledge.